

E-ISSN: 2757-8399

KOCATEPE

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Journal of Kocatepe Islamic Sciences



Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 2

Aralık / December 2022

e-ISSN: 2757-8399

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 2

Aralık / December 2022

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

e-ISSN: 2757-8399

Cilt: 5 Sayı: 2 (Aralık 2022)

Eski Adı

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Dergisi

Eski Adıyla Yayın Yılı

2018-2020 (c.1, s.1 – c.3, s.2)
Önceki e-Issn: 2667-4785

KAPSAM: Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat
Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran ve Aralık)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yılda iki kez
yayınlanan ulusal bilimsel hakemli elektronik bir
dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 - 600 kelime),
anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf
Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça
içerir.

Yönetim Yeri ve Adresi

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE
kiid@aku.edu.tr
Tel: 0 272 218 31 50 Fax: 0 272 218 31 53
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Volume: 5 Issue: 2 (December 2022)

Previous Title

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of
Islamic Sciences

Formerly Published Year

2018-2020 (vol. 1, is. 1 – vol. 3, is. 2)
Former e-Issn: 2667-4785

SCOPE: Social and Human Sciences/Theology
Studies

PERIOD: Biannually (June and December)

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a
national peer-reviewed academic e-journal
published twice a year.

Articles contain an English title, an abstract (500 -
600 words), keywords (at least 5 concepts) and a
bibliography (with The ISNAD Citation Style).

Executive Office

Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic
Sciences, Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE
kiid@aku.edu.tr
Tel: +90 272 218 31 50 Fax: +90 272 218 31 53
<https://dergipark.org.tr/en/pub/kiid>

Dizinleme Bilgileri/Indexing

Tr Dizin

Turkish National Database
Indexing Start: 2020



Index Copernicus International Journal Master List

Indexing Start: 2019



ERIH PLUS

European Reference Index For The Humanities And Social Sciences
Indexing Start: 2021



Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 (Aralık / December 2022)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

kiid@aku.edu.tr

Yayıncı / Publisher

Afyon Kocatepe Üniversitesi
Afyon Kocatepe University
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

**Afyon Kocatepe Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi /
Owner on Behalf of the Afyon Kocatepe University**

Prof. Dr. Mustafa Güler
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

mguler@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2811-6403>

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar Kaya
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

munirkaya16@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7089-5634>

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Abdullah Çakmak
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

acakmak1634@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9246-3373>

Editör Yardımcısı / Editor Assistan

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yasin Akbaş
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

yakbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

**Alan Editörü (Felsefe ve Din Bilimleri) / Field Editor
(Philosophy and Religious Sciences)**

Dr. Öğr. Üyesi Enes Taş
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

etas@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0439-1240>

**Alan Editörü (İslam Tarihi ve Sanatları) / Field Editor
(Islamic History and Arts)**

Arş. Gör. Kübra Yeşilkaya
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

kyesilkaya34@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6789-9327>

**Alan Editörü (Temel İslam Bilimleri) / Field Editor
(Basic Islamic Sciences)**

Doç. Dr. Üyesi Ercan Şen
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

ercansen@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2583-1540>

Alan Editörü (İstatistik) / Field Editor (Statistic)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çakmak
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

fcakmak@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0333-3834>

Arapça Dil Editörleri / Arabic Language Editors

Öğr. Gör. Ahmet Ensar Kahraman
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

ahmetensar06417@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6133-2509>

Arş. Gör. Muhammed Emin Görgün

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

muhammedemingorgun@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4052-2295>

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Nesrin Bağcı Erciyas
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

nesrin.bagci@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-2443-9806>

Arş. Gör. Rumeysa Bektaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

rrumeysabektas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7683-7729>

Ön Kontrol Editörleri / Editors of Pre-Control

Arş. Gör. Alaaddin Göçer
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

alaaddingocer4242@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8018-7623>

Arş. Gör. Hasan Çetin

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

hsncetin@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-8841-1810>

Arş. Gör. Mehmet Hilmi Güler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

mehmethguler43@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9228-9563>

Arş. Gör. Mehmet Ünler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

mehmetunlerr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3870-3839>

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İrfan Görkas

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, gorkas08@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7134-225X>

Prof. Dr. Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE, semih.cejhan@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0830-2092>

Prof. Dr. Walid A. Saleh

University of Toronto, CANADA
walid.saleh@utoronto.ca

Doç. Dr. Mebrure Doğan

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, mebruredogan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9027-144X>

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem Taş

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences
Kütahya/TÜRKİYE, abduallah.tas@dpu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2680-7713>

Dr. Öğr. Üyesi Emin Uz

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, eminuz83@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3255-7543>

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp Kurt

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, ekurt@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0351-9575>

Dr. Öğr. Üyesi Faik Akçaoğlu

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, faikakca@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6695-4008>

Dr. Öğr. Üyesi Faruk Emrah Oruç

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, ebuhasen@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4008-7967>

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çakmak

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, fcakmak@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0333-3834>

Dr. Hüseyin Uçan

University of Osnabrück, GERMANY,
hueseyin.ucan@uni-osnabrueck.de

Dr. Öğr. Üyesi Kenan Özçelik

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Sciences
Ankara/TÜRKİYE, ozcelikkenan@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9255-055X>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdürrezzak Tek

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, abdurrezzaktek@hotmail.com

Prof. Dr. Adem Apak

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, ademapak@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Celaleddin Çelik

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erciyes University Faculty of Theology
Kayseri/TÜRKİYE, celikc@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan University Faculty of Theology
Konya/TÜRKİYE, fikretkarapinar@gmail.com

Prof. Dr. Hasan Tevfik Marulcu

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Isparta/TÜRKİYE, hasanmarulcu@sdu.aku.tr

Prof. Dr. Hüseyin Günday

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, hgunday@hotmail.com

Prof. Dr. Kasım Küçükcalp

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, kasimkucukcalp@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Karakaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Arts and Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, mkarakas@aku.edu.tr

Prof. Dr. Nebi Mehdiyev

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Trakya University Faculty of Arts
Edirne/TÜRKİYE, nebimehdiyev@trakya.edu.tr

Prof. Dr. Recai Doğan

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ankara University Faculty of Theology
Ankara/TÜRKİYE, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Remzi Kaya

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, remzikaya5@yahoo.com

Prof. Dr. Vecdi Akyüz

İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Istanbul Aydın University Faculty of Law
İstanbul/TÜRKİYE, vecdiakyuz@aydin.aku.edu.tr

Prof. Dr. Yaşar Aydın

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, yasaraydinli@hotmail.com

Prof. Dr. Ali Öztürk

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Istanbul University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE, a.ozturk@istanbul.edu.tr

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 (Aralık / December 2022)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

kiid@aku.edu.tr

Yayın İlkeleri

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, ulusal hakemli akademik bir dergi olup yılda iki sayı elektronik olarak yayımlanır. Gerekli durumlarda bu sayıların dışında özel veya ek sayılar yayımlanabilir. Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat alanına dair araştırma makalesi, çeviri, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi bilimsel çalışmaları yayımlar.

Derginin kapsamına Temel İslam Bilimleri'nden Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı alanları; Felsefe ve Din Bilimleri'nden İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık alanları; İslam Tarihi ve Sanatları'ndan İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik alanları ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanından çalışmalar girmektedir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, öz ve abstract içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabeti kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi gereklidir.

Araştırma makalesinin hacmi en az 3.000, en fazla 9.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 9.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun

The Publication Principles

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a national, peer-reviewed, and academic journal that is published electronically twice a year when necessary, special or additional issues can be published. It publishes scientific researches such as research article, translation, book review, and symposium evaluation about Social and Human Sciences/Theology field.

The scope of the journal includes studies in the following fields: - Basic Islamic Sciences: Tafsir, Hadith, Kalam, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, and Arabic Language and Literature; - Philosophy and Religious Sciences: Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic; - Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature, Religious Music; - Education of Religious Culture and Ethics.

It is required that the articles to be sent to Journal of Kocatepe Islamic Sciences is an original article filling a gap in the related field or an analysis evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and ORCID information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of Journal of Kocatepe Islamic Sciences is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, English and Arabic articles may also be included in each issue. English and Arabic articles should include Turkish title, Turkish and English abstracts, and Arabic articles should also include a bibliography in Latin letters.

The length of a research article should be at least 3.000 and no more than 9.000 words (excluding Turkish and English abstracts, bibliography, and appendix). Articles exceeding 9,000 words are included in the referee process if deemed appropriate by the Editorial Board. It should include Turkish title, Turkish abstract

görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Makalelerin Türkçe başlık, öz (500-600 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract (500-600 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonda hazırlanan kaynakça içermesi gereklidir. Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

Haziran ve Aralık ayında yayımlanan dergiye makale kabul tarihleri Haziran sayısı için 1 Ocak - 1 Nisan; Aralık sayısı için ise 1 Temmuz - 1 Ekim arasındadır. Bu tarihlerden sonra gelen başvurular kabul edilmeyecektir.

Atıf ve Referans Sistemi

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Çıkar Çatışmaları

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Ayrıca hakem süreci tamamlanmış yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Telif Hakkı

Yazarlar, Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

(500-600 words), key words in Turkish (at least 5 terms), English Title, English abstract, key words in English (at least 5 terms), and bibliography prepared in accordance with the Isnad Citation Style 2nd version.

The article should be prepared in accordance with the author guidelines and then uploaded to the system. One study of an author can be published at most in an issue.

Article acceptance dates of the journal published in June and December are between 1 January and 1 April for the June issue and 1 July and 1 October for the December issue. Applications received after these dates will not be accepted.

Citation and Reference System

Journal of Kocatepe Islamic Sciences requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

Plagiarism Detection Policy

In detecting plagiarism, it is confirmed with the iThenticate software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%.

Processing and Printing Charge

Journal of Kocatepe Islamic Sciences does not ask for processing and printing charge from the authors.

Conflict of Interest

Journal of Kocatepe Islamic Sciences ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers. The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. Also, it is demanded from the authors to fill out the form for declaration of conflict of interest and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Copyright

Authors publishing with Journal of Kocatepe Islamic Sciences retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergiye gönderilecek yazıların, dergi yazım kurallarına uygun hazırlanması gerekmektedir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirilmektedir.

1. Ön Kontrol Süreci

Dergimize ulaşan çalışmalar editör kurulu tarafından incelenir. Yetersiz görülen çalışmalar hakem sürecine alınmadan Yayın Kurulu tarafından yazara iade edilir. Ön kontrol sürecinde yeterli görülen çalışmalar değerlendirmeleri için hakem sürecine alınır veya eksiklikleri gidermesi için yazara gönderilir. Yazar düzeltmeler için kendisine gönderilen çalışmada yaptığı değişiklikleri kırmızı renk ile gösterir. Üç defa incelendiği halde ön kontrol sürecinden geçemeyen çalışma, yazara iade edilir ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmaz.

Yeterli görülen çalışmalarda Dergipark sistemindeki üst veri ile çalışmanın içeriği incelenir. Ayrıca iThenticate yazılımı aracılığıyla intihal taraması yapılır. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir. Bu incelemedeki bulgular "Ön Değerlendirme Formu"na işlenir. Bu form yazarın da görebileceği şekilde Dergipark sistemine yüklenir. Ön inceleme en fazla 20 gün içinde tamamlanır.

2. Hakem Değerlendirme Süreci

Ön kontrol aşamasının ardından Yayın Kurulunun yeterli gördüğü çalışmalar hakem değerlendirme sürecine dahil edilir. Çalışmanın konusuna göre atanan "Alan editörü" hakem sürecini yönetir.

Alan editörü, öncelikli olarak konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine makaleyi sunar. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemlerden incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatlerini online makale değerlendirme formuna işaretlemesi ve çalışma hakkındaki düşüncelerini metin kutusuna yazması talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakemler değerlendirdikleri çalışmayı kendi çıkarı için kullanmayacağını, çalışmayla ilgili hiçbir bilgi ve belgeyi üçüncü bir kişi ile paylaşmayacağını taahhüt etmiş olurlar.

Bir araştırmanın dergiye kabulü için en az iki hakemden olumlu değerlendirme alması gerekir. Bir hakemin olumlu, ikinci hakemin olumsuz değerlendirme yapması durumunda araştırma, üçüncü hakeme gönderilebilir. İki hakemin olumsuz değerlendirmesi durumunda araştırma dergide yayımlanmaz.

Article Evaluation Process

The texts that will be sent to the journal should be prepared according to the author guidelines of the journal. The articles that are sent for being published are gone through the processes of Pre-Control and Peer-Review Evaluation.

1. Pre-Control Process

The articles sent to our journal are evaluated by the Editorial Board. The studies that are considered as inadequate are returned to the author by the Editorial Board before the process of peer-review. The articles which are considered as adequate in the pre-control process enter into the process of peer-review for the evaluation or are sent to the author for meeting the requirements. The author highlights the changes with red on the article sent. The articles that have been investigated for three times but cannot complete the pre-control process are returned to the author and are not put into process again in the same publication period.

The articles which are considered as adequate, the content of the article is investigated with the metadata in the Dergipark system. Also, plagiarism detection is carried out through the iThenticate software. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%. Findings of this investigation are recorded to the "Pre-Control Form" and an evaluation related to the article is done. This form is uploaded to the Dergipark system in a way that enables the author to see it. Pre-control process is completed in maximum 20 days.

2. Referee Evaluation Process / Peer-Review Process

The articles considered as successful by the Editorial Board in the pre-control process are included to the process of peer-review. The "Field editor" appointed follows up the process according to the issue of the article. The field editor presents the article primarily for evaluation of at least two reviewers who have a doctoral dissertation, book, or article related to the issue. The process of peer-review is carried out confidentially in the scope of double-blind peer review implementation. The reviewers/ referees are asked for filling in online article evaluation form according to their views and opinions about the article that they have investigated and writing their ideas about the article on the text box. Authors have the right of opposition and defence for their ideas on the condition that the authors disagree with the idea of reviewer. The field editor provides reciprocal communication between the author and the reviewer by maintaining the confidentiality. Reviewers promise that they will not use the articles that they have evaluated for their own benefits and they will not share any knowledge or documents related to the article with third parties.

It is required that an article has positive evaluation from at least two reviewers for being approved to the journal. An article can be sent to the third reviewer on the condition that it has one positive evaluation and one negative evaluation. An article cannot be published on the journal when it has two negative evaluations from the reviewers.

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder ve bu işlemi en fazla 7 gün içinde tamamlar. Hakem, yazardan gelen düzeltilmiş metni tekrar görmek istemesi durumunda inceler ve en fazla 7 gün içinde kontrol işlemini tamamlar. Hakemlerden gelen görüşler editörler tarafından en fazla iki hafta içerisinde incelenerek süreç tamamlanır.

3. Yayın Süreci

a. Çıkar Çatışması Beyanı

Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem sürecinin ardından çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. (bkz. Makale Yazım Şablonu) Bu işlemler için yazara, en fazla 5 gün süre tanınır.

b. Dil Kontrolü

Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörleri (Türkçe ve Yabancı Dil) tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla iki hafta içinde tamamlanır.

c. Yayın Kurulu İncelemesi

Hakem sürecini tamamlamış, dil editörlerinin kontrolünden geçmiş makale yayın kurulunun belirleyeceği cilt ve sayıda yayımlanır.

d. Dizgi ve Mizanpaj

Yayın kurulunun yayımlanabilir kararını verdiği çalışmalar dizgi ve mizanpaj editörü tarafından derginin şablonuna uygun olarak düzenlenir.

e. Son Okuma

Mizanpaj işlemleri tamamlanan çalışmalar son okuma işleminin ardından dergide yayımlanır.

When the reviewers demand revision for the articles they have examined, related reports are sent to the authors and they are asked for revision on their articles. It is required that they complete revision in maximum 10 days. The author highlights the changes with red on the article and presents it to the field editor.

The field editor controls whether the author has completed the required changes in the article or not and does this in maximum 7 days. On the condition that the reviewer wants to see the article after author's revision, the reviewer/ referee will check the article again and the reviewer will complete this in maximum 7 days. This process is ended following that the ideas of the reviewers are examined by the editors in maximum two weeks.

3. Publication Process

a. Extended Abstract and Conflict of Interest Declaration

The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. (see Article Writing Template) The author has maximum 5 days for these processes.

b. Language Control

The articles completing the process of peer are examined by the Language Editors (Turkish and Foreign Language), and if it is required, revision will be demanded. The control process is completed in maximum two weeks.

c. Editorial Board Decisions

The articles completing the process of peer-review and language editor checks are published in the volume and number determined the editorial board.

d. Typesetting and Layout

The articles for which the editorial board has decided as publishable are prepared in accordance with the journal template by the editor who is responsible for typesetting and layout.

e. Last Reading

The articles whose layout processes have been completed are published in the journal after the process of final reading.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 (Aralık / December 2022)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

kiid@aku.edu.tr

İçindekiler / Contents

I | **Editörden / From The Editor**
Abdullah ÇAKMAK

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 231-248 | **İslam Hukuku Perspektifiyle Tabii Hukuk Yaklaşımının Analizi**
An Analysis of Natural Law from the Perspective of Islamic Law
Ayhan AK
- 249-274 | **Din Görevlilerinin Kurumsal Aidiyet Algısı ile İş Performansları Arasındaki İlişki**
The Relationship between Religious Officials' Perception of Institutional Belonging and their Job Performance
İrfan SEVİNÇ
- 275-294 | **Camilerde Hafta Sonu Kur'ân Öğretimi: DİB ve DİTİB Örneği**
Weekend Qur'ân Teaching Program in Mosques: The Case of DIB and DITIB
Abdulhekim AĞIRBAŞ
- 295-317 | **Besmelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fıkhî Hükümlere Etkisi**
Discussions in Fiqh about the Basmala Being a Verse and Its Effect on the Provisions
Münir Yaşar KAYA
- 318-339 | **Kentleşme ve Dini-Kültürel Değişme Bağlamında Bazı Dini Pratikler**
Some Religious Practices in the Context of Urbanization and Religious-Cultural Change
Muhammet Talha SAĞLAM
- 340-353 | **Etiyopya'da Protestan Misyonerliğinin Sosyal ve Tarihsel Arka Planı**
Social and Historical Background of Protestant Missionary in Ethiopia
Bayram AKBULUT
- 354-379 | **Lise Öğrencilerinin İslam İnanç Esaslarını Benimseme Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma**
A Study on the Level of Islamic Beliefs Commitment of the Highschool Students
Sibel KANDEMİR

- 380-394 **Yenilenmiş Bloom Taksonomisi Kapsamında Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi Kazanımlarının Değerlendirilmesi**
Evaluation of the Outcomes of the Secondary School Elective Qur'an Course within the Scope of the Revised Bloom's Taxonomy
Zehra DURSUN – Eyup ŞİMŞEK
- 395-413 **Osmanlı Kudüs'ünde Bir Köy: Beyt Câlâ (XVI. Yüzyıl)**
A Village in the Ottoman Jerusalem: Beit Jala (16th Century)
Mustafa ÖKSÜZ
- 414-442 **1821-1885 Yıllarını Kapsayan Türk Hâkimiyeti Döneminde Sudan'da Arap Şiiri**
Arabic Poetry in Sudan During the Turkish Rule Between 1821 and 1885
Yakup GÖÇEMEN
- 443-457 **İslamcı Aydın Ömer Ferit Kam'ın Batılılaşma Anlayışı**
The Westernization Approach of Islamist Intellectual Ömer Ferit Kam
Ramazan BULUT
- 458-476 **Uşşâkî'nin (XV. YY) Mi'râciyye'si**
Mi'rajıyya of Uşşâkî
Kübra YILMAZ
- 477-494 **Klasik Fıkıh Doktrininde Kişinin Malı Üzerindeki Tasarruf Yetkisinin Başkaları Lehine Sınırlandırılması**
Limitations of Property Right in Favor of Others in Classical Fiqh Doctrine
Betül ACAR
- 495-514 **Arap Dili Belâgatinde el-Üslûbu'l-hakîm Sanatı ve Dînî-Edebî Metinlere Yansıması**
The Art of al-Uslûb al-hakîm in Arabic Language Rhetoric and Its Reflection on Religious and Literary Texts
Muhammed Emin GÖRGÜN
- 515-533 **Filioque Meselesi ve Arka Planı**
Filioque Problem and Its Background
Nuh YILMAZ
- 534-555 **Kur'ân İslâmî Anlayışının Yansıması Olarak 'Son Davet Kur'ân' Adlı Meâl Üzerine Bir İnceleme**
A Review on the Translation 'The Last Invitation the Qur'an' as a Reflection of Qur'anic Islam
Abdülkadir ERKUT
- 556-575 **Ebü Dâvûd'un Hadisler Arasındaki Teâruzu Giderme Yöntemi Olarak Sahâbenin Amelini Dikkate Alması ve Bu Yöntemin Sünen'de Uygulanabilirliğinin İmkânı**
Abu Dawud's Consideration of the Practices of the Companions as a Method of Elimination of Dispute between Hadiths and the Possibility of Applicability of his Method in Sunan
Erkan ÖNDER

- 576-596 **Fal, Kur'ân Falı ve Müfessirlerin Konuya Yaklaşımları**
Fortune-telling, Qur'ānic Fortune-Telling and the Approaches of the Commentators to the Subject
Mehmet Selim AYDAY
- 597-616 **İslam Hukuku ve Türk Medenî Kanunu'nda İddet**
'Iddah in Islamic Law and the Turkish Civil Code
Şeyma ÜLGER NALBANT
- 617-636 **Dini-Politik Bir Hareket Olarak Teşekkül Sürecinden Günümüze Vehhâbîlik**
Wahhabism from the Formation Process to the Present as a Religious-Political Movement
Hüseyin ŞAHİN

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 (Aralık / December 2022)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

kiid@aku.edu.tr

Editörden / From The Editor

Değerli okurlar,

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nin beşinci cilt ikinci sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz. 2018 yılında kurulan Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 22.02.2021 tarihinden itibaren Kocatepe İslami İlimler Dergisi ismiyle yayın hayatına devam etmektedir.

Nitelikli yayınlara yer vermek suretiyle ilim dünyasına katkıda bulunmayı hedefleyen dergimizde kaliteli bir yayın süreci sürdürülmektedir. Akademide ihtiyaç duyulan alanlara dair özel sayı çıkarmayı hedefleyen dergimizde ilk özel sayı konusu "Katılım Finans" olarak belirlenmiştir. 2023 yılı Ekim ayında yayımlanacak özel sayı için makale gönderimi son tarihi 31 Ağustos şeklinde ilan edilmiştir. Özel sayı konuları, etik ilkeler ve yayın politikası ile yazım kuralları hakkında dergi web sayfasında özel sayı bilgilendirme sayfası oluşturulmuştur. Özel sayıda Türkçe, İngilizce ve Arapça olarak hazırlanan araştırmalara yer verilecektir.

Beşinci cilt ikinci sayı için dergiye ulaşan çalışmalardan ön kontrol ve hakem değerlendirme sürecini başarıyla geçen 20 araştırma makalesi okuyucularla buluşmaktadır.

Bu sayının yayınlanmasına katkısı bulunan yazıların sahibi bilim insanları başta olmak üzere yayın, hakem ve danışma kurullarına; sayının hazırlanması sürecinde yoğun mesai harcayan editör kurulumuza teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayımız Haziran 2023 tarihinde yayımlanacak olup, makale son kabul tarihi 1 Nisan 2022 olarak belirlenmiştir.

Editör

Doç. Dr. Abdullah ÇAKMAK

<https://orcid.org/0000-0002-9246-3373>

acakmak1634@gmail.com

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399


cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 231-248

**İslam Hukuku Perspektifiyle Tabii Hukuk
Yaklaşımının Analizi**

*An Analysis of Natural Law from the Perspective of Islamic
Law*

Ayhan AK

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Samsun/Türkiye

✉ ayhan.ak@omu.edu.tr  orcid.org/0000-0003-1268-4684

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Ak, Ayhan. "İslam Hukuku Perspektifiyle Tabii Hukuk Yaklaşımının Analizi".
Kocatepe İslami İlimler Dergisi 5/2 (Aralık 2022): 231-248.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1182397>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> •
kiid@aku.edu.tr



© Ayhan AK | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

İslam Hukuku Perspektifiyle Tabii Hukuk Yaklaşımının Analizi

Öz

Bu makalede öncelikle, tabii hukuk akımı bağlamında ortaya konan, devlet tarafından vazedilen hukukun ötesinde ulaşılmak istenen hukukun var olduğu, bütün pozitif hukuk sistemlerine nazaran daha mükemmel ve daha yüksek bir hukuk olması sebebiyle bütün insanlar ve milletler için genel geçer kabul edildiği, geçerliliğini kendi cevherinde bulan birtakım yüksek kuralların toplamından oluştuğu, pozitif hukuk için tükenmez bir kaynak ve kontrol mekanizması olduğu, tabii hukuk anlayışının, hukuk sahasındaki ilerlemelerin öncüsü olduğu şeklindeki temel düşünceler verilmiştir. Sonrasında Heraklit'ten başlamak üzere ahlâk, adalet ve erdeme dair yaklaşımlarıyla tabii hukukun ilk savunucularından biri olan Sokrat, idari emirlerin ilahî emirleri aşacak kuvvette olmadığını belirten Sofokles, duyular dünyası ve ideler dünyası ayrımını hukuka aktararak tabii hukuku savunan Eflatun, tabii hukuku pozitif hukukun yorumlanmasında bir rehber olarak gören Aristo, tabii hukukun bütün insanları kapsadığını, hukukun insan iradesinden değil insan ve eşyanın doğasından kaynaklandığını söyleyen Cicero, tabii hukukun ilk temel ilkesinin ahde vefa olduğunu söyleyen Grotius, tabii hukuk düşüncesinde tanrıya daha fazla yer vermiş olan Pufendorf ile on sekiz ve on dokuzuncu asır tabii hukuk düşünürleri ele alınarak tabii hukukun tarihi seyri aktarılmıştır. Bunun ardından tabii hukuk yaklaşımında savunulan temel düşünceler İslam hukuku perspektifiyle beş başlık halinde analiz edilmiştir. Birinci başlıkta insan tabiatı (doğası), eşyanın tabiatı, ilahi irade ve insan aklı şeklindeki farklı yaklaşımlar ekseninde, içtihat faaliyetini insan ruhuna odaklama ve insan ruhundaki adalet idesini arayış olarak nitelendirmenin fıkıh usulünün özüne ilişkin muhalif bir tavır takınmak anlamına geldiği, aklın hukukun mutlak delili olmadığı, aklın faaliyetinin müstakil olarak hüküm koymak şeklinde değil naslarda mündemiç manaları keşif ve izhar şeklinde olduğu, hukukun kaynağının ilahî akılla değil ilahî irade ile izah edileceği vurgulanarak hukukun kaynağı konusu ele alınmıştır. İkinci başlıkta bir hükümde ümmetin icmâsı söz konusu ise o hükmün ideal olduğu, o hususta daha ideal olanın arayışına girilmeyeceği, hiçbir içtihadî hükmün, İslam'ın mutlak, tartışmasız hükmü olarak kabul edilmediği belirtilerek olan hukuk-olması gereken hukuk ayrımı konu edinilmiştir. Üçüncü başlıkta hüsün-kubuh meselesinin ulemanın kadim ihtilaf alanlarından biri olduğu, aklın hasen olanı bilmesi ve bu hususta bağlayıcı bilgi üretmesinin, aklı müstakil hukuk kaynağı olarak nitelendirmeyi mümkün kılacağı, İslam hukukunda Eş'arî yaklaşım bakımından tabii hukukta savunulan haliyle, geçerliliğini kendi cevherinde bulan bir hukuk kuralından söz etmenin mümkün olmayacağı, Maturîdi yaklaşım bakımından "geçerliliğini kendi cevherinde bulan" hukuk kurallarından değil, "geçerliliği kendi cevheriyle teyit edilen" hukuk kurallarından söz edilebileceği, iyi ve kötünün fiil ve eşyada öz olarak var olduğunu, aklın iyi ve kötüyü bileceğini ve bunun bağlayıcı bilgi olduğunu söyleyen Mutezile'nin yaklaşımıyla tabii hukukta savunulan yaklaşımın örtüştüğü, Sünni teoloji ve İslam hukuku bakımından ilahî iradenin herhangi bir ilke veya kuralla sınırlandırılmasının mümkün olmadığı ifade edilerek geçerliliğini kendi cevherinde bulan yüksek hukuk kuralları değerlendirilmiştir. Dördüncü başlıkta gerek kuralların oluşturulması gerekse uygulanması sürecinde etkili bir kısım faktörlerin adaletle hukuk arasında kaçınılmaz farklılaşma alanları oluşturduğu, teorik düzlemde içtihatlardan birini diğerine üstün görmek mümkün olmadığı gibi bu içtihatlardan herhangi biriyle elde edilen adalet düzeyini diğeriyle elde edilenden daha ileride görmenin de mümkün olmadığı, bütün hukukîlik ölçütlerinin ilahî iradeye, dolayısıyla da Kitâb'a ve sünnete uygunluk ölçütüne tâbi olduğu, İlahî iradenin üstünde, onu denetleyen, sınırlayan bir adalet ölçütünden söz edilemeyeceği vurgulanarak hukuk-adalet ilişkisi üzerinde durulmuştur. Beşinci başlıkta ise İslam hukuku açısından içtihat anlayışı ve serbestisinin ilerlemenin öncüsü olduğu belirtilerek tabii hukukun hukukî değer ölçütü ve ilerlemenin öncüsü olarak görülmesi tahlil edilmiştir. Ulaşılan sonuçların sunumuyla makale tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Tabii hukuk, İdeal hukuk, Hukukun kaynağı, Adalet

An Analysis of Natural Law from the Perspective of Islamic Law

Abstract

In this article, first of all, the basic ideas put forward in the context of the natural law movement are given: that there is a legal order that is desired to be achieved alongside or above the law created by the state, that it is accepted as generally valid for all people and nations because it is a more perfect and higher law as opposed to all positive legal systems, that it consists of the sum of some high rules that find its validity in its own essence, that it is an inexhaustible source and control mechanism for positive law, and that the understanding of natural law is the pioneer of advances in the field of law. Then, starting with Heraclitus, Socrates, who was one of the pioneers of natural law with his defense of the concepts of morality, virtue and justice; Sophocles, who stated that the administrative commands were never powerful enough to override divine commands; Plato, who defended natural law by reflecting the distinction between the world of ideas and the world of senses, which is the basis of his philosophy, to the field of law; Aristotle, who saw natural law as a guide in the interpretation of positive law, Cicero, who stated that natural law covers all human beings, that law arises not from human will but from the nature of human beings and things, Grotius, who stated that the first basic principle of natural law is loyalty to the covenant, Pufendorf, who gave more place to god in natural law thought, and natural law thinkers of the eighteenth and nineteenth centuries, the historical course of natural law has been conveyed. After that, the basic ideas defended in the natural law approach are analyzed under five headings from the perspective of Islamic law. In the first heading, in the axis of different approaches to the source of law as human nature, the nature of things, the divine will, and the human intellect, it was argued that focusing on the activity of *ijtihad* on the human soul and characterizing it as a search for the ideal of justice in the human soul means taking an oppositional stance regarding the essence of the method of *fiqh*, It was dealt with by emphasizing that the intellect is not the absolute proof of law, that the activity of the intellect is not in the form of making judgments independently but in the form of discovering and revealing what exists in the *nass*, and that the source of law is explained by the divine will, not the divine intellect. In the second heading, the distinction between the law as it is and the law as it should be is discussed by stating that if there is the *ijma* of the *ummah* on a ruling, that ruling is ideal, that one should not search for a more ideal one, and that no *ijtihad* ruling is accepted as the absolute, undisputed ruling of Islam. In the third heading, it is stated that the issue of *al-husn* and *al-qubh* is one of the ancient areas of dispute among the *ulema*, that the intellect's knowing what is *hasen* and producing binding knowledge in this regard will make it possible to characterize the intellect as an independent source of law, that it will not be possible to speak of a rule of law that finds its validity in its own substance as advocated in natural law in terms of the Ash'ari approach in Islamic law, and that it is not possible to speak of rules of law that find their validity in their own substance, in terms of the Maturidi approach, the approach of Mutazila, which states that good and evil exist essentially in acts and things, that the intellect can know good and evil and that this is binding knowledge, and the approach defended in natural law overlap, and that it is not possible to limit the divine will with any principle or rule in terms of Sunni theology and Islamic law, and the high legal rules that find their validity in their own substance are evaluated. In the fourth heading, it is stated that some factors that are effective in the process of both the formulation and implementation of rules create inevitable areas of differentiation between justice and law, and that it is not possible to see one jurisprudence as superior to the other on a theoretical level, nor is it possible to see the level of justice achieved by any of these jurisprudences as more advanced than that achieved by the other. The fifth chapter analyzes the view of natural law as the criterion of legal value and the pioneer of progress by stating that the *ijtihad* understanding and freedom of jurisprudence is the pioneer of progress in terms of Islamic law. The study was completed with the presentation of the results obtained.

Keywords: Islamic law, Natural law, Ideal law, Source of law, Justice.

GİRİŞ

Tabii hukuk akımı, hukukun kaynağına ilişkin tahlillerde öncelikli olarak ele alınması gereken tarihî derinliğe sahip bir yaklaşım biçimidir. Düşünce tarihinin başlangıcından günümüze belli farklılıklarla varlığını sürdüren tabii hukuk anlayışının iddialarının İslam hukuku ile karşılaştırmalı olarak ele alınması, köklü bir tarihe sahip olan bir hukuk sistemi ile bir felsefi sistemin mukayesesi bakımından özel önem arz etmektedir.¹

Bu kapsamda öncelikle tabii hukuk yaklaşımında savunulan temel düşünceler verilecek, ardından tabii hukukun tarihî süreci öz olarak sunulacak ve sonrasında tabii hukukta savunulan temel düşünceler İslam hukuku perspektifiyle analiz edilecektir.

1. TABİİ HUKUK ANLAYIŞINDA İLERİ SÜRÜLEN TEMEL DÜŞÜNCELER

Tabii hukuk anlayışında ileri sürülen temel görüş, mevcut mer'î hukukun ötesinde elde edilmek istenen bir hukukun varlığıdır. Adalet anlayışına muvafık biçimde sosyal ihtiyaçları karşılayacağı kabul edilen eşyanın doğasında içkin hukuka² tabii hukuk, doğal hukuk,³ tabiat hukuku⁴ veya ideal hukuk⁵ denir. Bu yönüyle tabii hukuk, adalete içerik arayışının temel görünümüdür.⁶ Bütün pozitif hukuk sistemlerine nazaran daha mükemmel ve daha yüksek bir hukuk olması sebebiyle bütün insanlar ve milletler için genel geçer olarak değerlendirilen doğal hukuk, uygulanmakta olan hukuk için bitmeyen kaynak ve kontrol mekanizması niteliğinde⁷ olmakla birlikte, insan aklının nüfuz edebileceği değişmez birtakım esaslarının varlığına rağmen, temelde zamana ve kişilere göre değişken bir yapı arz eder.⁸

Tabii hukukun, var olması arzu edilen hukuk anlamına gelmesine karşılık, pozitif hukuk mevcut durumda var olan hukuk anlamına gelir.⁹ Pozitif hukuk zorlamaya dayalı kurallardan ibaretken tabii hukuk, geçerliliğini kendi cevherinde bulan birtakım yüksek kuralların toplamıdır.¹⁰ Bu yaklaşıma göre doğal hukuk fiilî ve fizik ötesi bir zarurettir. Yetki sahipleri kanunları belirlerken, doğal hukuktan yararlanmalı, tabii hukuk prensiplerine göre hareket etmelidirler.¹¹ Uygulanmakta olan hukukun gücü, doğal hukuk prensiplerine muvafakatle değerlendirilir. Bu haliyle doğal hukuk yaklaşımının, hukuk alanındaki gelişme ve ilerlemelere büyük oranda öncülük ettiği söylenebilir.¹² Bu bağlamda özgürlük, barış, eşitlik ve güvenliğin tabii hukukun öncü ilkelerinden bazıları olduğu ifade edilebilir.¹³

Doğal hukuk, pozitif hukukun yanında ya da ona aykırı bir şekilde, insanı doğrudan bir hareketi yapmakla yükümlü kılan hükümler olarak da anlaşılmaktadır. Pozitif hukukun gücüne ihtiyaç duymadan geçerlilik iddiasında bulunan, ilahî iradeye, herhangi bir hak

¹ Her ne kadar İslam hukuku ile tabii hukukun mukayesesine dair bir makale çalışması yapılmışsa da Ali Bardakoğlu tarafından yapılan bu çalışmada meseleler istihşân ve istislah sınırlamasıyla ele alınmış, İslam hukukunun bütününe ilişkin bir karşılaştırma sunulmamıştır. Ayrıca çalışmamızla bu makale arasında gerek içerik ve gerekse sonuçlar bakımından esaslı yaklaşım farklılıkları bulunmaktadır. İlgili makale için bk. Ali Bardakoğlu, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihşan ve İstislah Görüşü", *EÜİFD* 3 (1987), 126.

² Yıldırım Torun, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Orion Kitabevi, 2012), 180.

³ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları* (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2013), 27.

⁴ Ziya Umur, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri* (İstanbul: Beta, 1993), 57-58.

⁵ Hukukçuların çoğu tabii hukuk kavramıyla "ideal hukuk" kavramını eş anlamlı olarak kullanmaktadırlar. Bk. Sadri Maksudi Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1945), 390; Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 326; Mesut Önen, *Hukukun Temel Kavramları* (İstanbul: Der Yayınları, 1991), 47. Entreves'e göre ise doğal hukuk, ideal hukukla uygulanmakta olan hukuk arasında bulunur. Bk. Alessandro Passerin d'Entreves, *Natural Law* (Londra: Hutchinson&Co, 1970), 92.

⁶ Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012), 202.

⁷ Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 326; Torun, *Hukuk Felsefesi*, 180.

⁸ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 175-179.

⁹ Bilge, *Hukuk başlangıcı*, 27.

¹⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 180.

¹¹ Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 48.

¹² Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 123.

¹³ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 217-231.

düşüncesine ya da bireysel akla dayanan hukuk hükümlerinin hepsi doğal hukuk içerisinde yer alır.¹⁴ Nitekim bazı araştırmacılarca Yahudi, Hıristiyan ve İslam hukukunda ilahî iradeye dayalı tabîî hukuk anlayışının var olduğu vurgulanmaktadır.¹⁵

2. TARİHİ SÜRECİ BAKIMINDAN DOĞAL HUKUK YAKLAŞIMI

İlk örneklerini Antik Yunan'da bulan tabîî hukukun ilk temsilcilerinden biri Heraklit'tir.¹⁶ Ahlâk¹⁷ ve adalete yönelik değerlendirmeleriyle Sokrat da tabîî hukukun savunucularından biri olarak görülmektedir.¹⁸ Sokrat'a göre adalet yazılı olmayan, beşeriyete hitabeden ilahî ve tabîî kurallara göre hayat sürmektir.¹⁹ Bir diğer tabîî hukukçu olan Sofokles'e göre tabîî hukuk kuralları için bir başlangıç ve sondan söz etmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, doğal hukuk kuralları hem ezeli hem de ebedidir.²⁰

Eflatun (347 MÖ) ise felsefesinin temeli olan duyular dünyası ve ideler dünyası²¹ ayrımıyla tabîî hukuka dair değerlendirmeler yapmış,²² kanunun, hayat şartlarındaki değişimleri dikkate almaksızın daima aynı sözleri tekrarlayan inatçı kişi gibi olduğunu, aynı sözleri tekrar edip duran kanunlar karşısında akıllı yöneticinin tercih edilmesi gerektiğini, ortam ve durumlara göre kanun bulunmadan da yönetimin söz konusu olabileceğini söylemiştir.²³ Bir diğer tabîî hukukçu olan Aristo'ya göre ise tabîî hukuk pozitif hukukun yorumlanmasında bir rehberdir.²⁴

Tarihi süreçte tabîî hukuk yaklaşımını sistemleştirip belli bir bütünlük içerisinde sunanlar, Eflatun'un ideler dünyasına karşı çıkan Stoacılar'dır.²⁵ Onlara göre âleme ve insanlığa hâkim bütün beşerî kanunlardan önce mevcut olan, kendiliğinden gelen bazı değerler vardır. Stoacılar'a göre tanrı tabiatla özdeştir ve doğal hukuk kurallarının da belirleyicisidir.²⁶ Güçlü ve kadim kanunlar tanrı kanunlarıdır²⁷ ve bunlar kişilerin vicdanlarına yansımıştır.²⁸ Doğal hukukun insan iradesinden kaynaklanan hukukun üzerinde olduğunu söyleyen Stoacılar'a göre hakikî adalet ancak tabîî hukukla mümkün olabilir.²⁹ Stoacılar'dan Cicero'ya göre tabîî hukuk ebedî ve ezeldir,³⁰ devlet realitesinden önce var olmuştur,³¹ değişmezdir,³² bütün insanları kapsar, insan iradesinden değil insan ve eşyanın doğasından kaynaklanır.³³ Kişinin görev bilinci onu doğal hukuka uygun davranmaya yönlendirir.³⁴ İnsanlar farklı devletlerin değil doğal yasalara bağlı evrensel nitelikli tek devletin üyeleri olarak kabul edilmelidirler ki Cicero'ya göre bu devlet, Roma devletidir.³⁵

¹⁴ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 177.

¹⁵ İbrahim Erol Kozak, *Hukuk Felsefesi* (Konya: Palet Yayınları, 2014), 43-44.

¹⁶ Niyazi Öktem - Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet* (İstanbul: Der Yayınları, 2003), 103.

¹⁷ Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 24.

¹⁸ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 104.

¹⁹ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 75.

²⁰ Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 45.

²¹ Platon'a göre esas olan görülen gölge konumundaki nesnelere değil, gerçek olan zihindeki idelerdir. Bk. Platon, *Devlet* (İstanbul: Kültür Yayınları, 2001), 183-185; Abdülhak Kemal Yörük, *Hukuk Felsefesinde Eflatun Doktrini* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1949), 2-3.

²² Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 113.

²³ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 82.

²⁴ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 204.

²⁵ Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İm Yayınları, 2000), 243.

²⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 92-93; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 271-280.

²⁷ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 135.

²⁸ Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 33.

²⁹ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 122.

³⁰ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 42.

³¹ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017), 164.

³² Aysen Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri* (İstanbul: Beta, 2014), 24.

³³ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 206.

³⁴ Mohammad Muslehuddin, *Philopsophy of Islamic Law andtheOrientalists* (Lahor: Islamic Publications, ts.), 118.

³⁵ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 207.

Ortaçağda Augustine, Farabî, Aquinas gibi düşünürlerin farklı anlatım biçimleriyle kendine yer bulan tabii hukuk,³⁶ Yeniçağda yeni bir canlılıkla düşünce dünyasına girmiş,³⁷ insanî-aklî bir zeminde izah edilmiştir.³⁸ Bu çağın düşünürlerinden Grotius, doğal hukukun devlet iradesinden değil,³⁹ insanî tabii özelliklerden kaynaklandığını⁴⁰ ve bunun değiştirilemez nitelikte olduğunu,⁴¹ doğal hukukta temel ilkelerin bulunduğunu ve bunların başında 'ahde vefa' ilkesinin yer aldığını,⁴² diğer ilkelerin bundan kaynaklandığını söylemiştir. Tabii hukukun tanrıdan kaynaklanabileceğini ifade eden Grotius'a göre tanrı dahi ahde vefa ilkesi gereğince, kendi koyduğu kuralları değiştiremez, kendisi de bu kurallara tâbi olmalıdır.⁴³ Akılcı tabii hukuk anlayışını esas alan Grotius,⁴⁴ tabii hukukun kat'î emirlerinin devlete yön vermesi gerektiğini,⁴⁵ tespit edilen ve edilmeyen yönleriyle bir bütün olarak tabii hukukun değerli olduğunu⁴⁶ belirtmektedir.

Hukuk düzeninin temel amacını tabii kuralların en ideal biçimde tatbik edileceği barış ve güven ortamını kurmak şeklinde ifade eden Spinoza⁴⁷ ile aynı dönemde yaşayan bir diğer tabii hukukçu Pufendorf, Grotius'un yanı sıra insanların devlet kurmadan önce doğal hukuka tâbi olduklarını ve bu doğa durumunda genel olarak "kendine yapılmasını istemediğini şeyi başkasına yapma" ilkesiyle ifade edilen adalet, minnettarlık, affetme gibi doğal hukuk kurallarının esas olduğunu söyleyen Thomas Hobbes⁴⁸ gibi filozofların yaklaşımlarını sentezlemiş,⁴⁹ yaşadığı dönemdeki baskın akılcı tabii hukuk yaklaşımlarının aksine tanrıya düşüncesinde daha fazla yer vermiştir. Grotius, tabii kuralların tanrı olmadan da mevcut olabileceğini söylerken, Pufendorf tabii hukukun tanrıdan kaynaklandığını, tanrının tabii kuralları insan doğasına yerleştirdiğini, bunların insan aklı ile tespit edilebileceğini,⁵⁰ barış toplumunun devlet için de bağlayıcı kuralları olduğunu⁵¹ ifade etmiş, ilahî ve insanî kanunlar şeklinde bir tasnif yapmış, ilk tabii kanun olarak 'sosyal olmayı' ifade etmiştir.⁵²

Doğal hukuk, özellikle on yedi ve on sekizinci asırlarda, siyaset felsefesinde devlet ve hukuk anlayışını belirleyen düşüncelerin temeli olarak görülmüştür.⁵³ Nitekim Tanrı kaynaklı tabii hukuk anlayışını savunan on sekizinci asır düşünürlerinden biri Leibniz'dir. O evrenin tanrının tayin ettiği bir düzenle işlediğini,⁵⁴ tabii hukukun tanrı iradesi değil tanrı aklı olduğunu, doğal hukuk normlarına uymanın ahlaken zorunlu olduğunu, tabii hukukun ona tâbi olanların mutluluğunu amaçladığını söylemiştir.⁵⁵

Tabii hukuk Locke, Rousseau ve Kant'ın felsefi sistemlerinde yerini almış,⁵⁶ Aydınlanma döneminde aklın mutlak hâkimiyeti, doğal hukukun dayanağının da akıl olduğu yaklaşımını

³⁶ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 205.

³⁷ Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 46.

³⁸ Ali Şafak, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Alkam Yayıncılık, ts.), 15.

³⁹ Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi* (Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1960), 321.

⁴⁰ Mehmet Türkeri, "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dini Unsurlar", *DEÜİFD* 22 (2005), 149; Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 168.

⁴¹ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 222.

⁴² Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 175.

⁴³ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 142; Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 167.

⁴⁴ Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 54.

⁴⁵ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 143.

⁴⁶ Cristobal Orrego, "H.L.A Hart's Understanding of Classical Natural Law Theory Vecchio", *Oxford Journal of Legal Studies* 24 (2004), 289; Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 55.

⁴⁷ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 150.

⁴⁸ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 226-227.

⁴⁹ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 189.

⁵⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 178.

⁵¹ Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 63.

⁵² Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 143-146.

⁵³ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 177.

⁵⁴ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 194.

⁵⁵ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 151-152.

⁵⁶ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 153.

ortaya çıkarmış,⁵⁷ bu yaklaşım on dokuzuncu yüzyılda “tabii hukuk rönesansı” adıyla gündeme gelmiş,⁵⁸ yirminci asırda “varoluşçuluk” ve “değerler teorisi” olarak tekrar felsefenin gündemine girmiştir.⁵⁹

Tabii hukukta tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan farklılıklar birtakım çatışmalarla izah edilmektedir. Buna göre İlkçağda tabiat ve düzen, Ortaçağda ilahî ve beşerî hukuk, Yeniçağda ise hukukî cebir ve bireysel akıl arasındaki çatışmalar bu çağlardaki tabii hukuk söylemlerinde belirleyici olmuş, bu süreçte tabiata, insan tabiatına, ilahî iradeye ve insan aklına dayalı tabii hukuk akımları düşünce dünyasında yer almıştır.⁶⁰ Bu sebeple tanrı iradesinin hukuk kaynağı olmasının tabii hukukçuların ortak kabulü olduğu yönündeki yaklaşımlar⁶¹ düşünce tarihinde ortaya çıkan realiteye muvafık görülmeyebilir.⁶²

Doğal hukuk yaklaşımı, mahiyeti, kaynağı ve amacına ilişkin tartışmalarla birlikte,⁶³ günümüzde de akıl vurgusuyla birlikte⁶⁴ ehemmiyetini muhafaza etmekte, çeşitli açılardan muhtelif çalışmalarla tahlil edilmektedir.⁶⁵

3. TABİİ HUKUK ANLAYIŞININ İSLAM HUKUKUYLA KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Tabii hukukla İslam hukukunun mukayesesi hukukun kaynağı, olan hukuk-olması gereken hukuk, geçerliliğini kendi cevherinde bulan kurallar, hukuk-adalet ilişkisi, hukukî değer ölçütü ve ilerlemenin öncüsü şeklinde beş başlık altında yapılacaktır.

3.1. Hukukun Kaynağı

Hukuk felsefesinin en önemli meselelerinden biri hukukun kaynağıdır. Hukukî pozitivizmde devlet⁶⁶ ve toplum,⁶⁷ hukukî realizmde belirsizlik ekseninde hâkimin iradesi⁶⁸ olarak ifade edilen kaynak ve köken konusu tabii hukuk akımında tarihi süreç içerisinde farklı görünümde ortaya çıkmış, tabii hukuk savunucuları insan tabiatı (doğası), eşyanın tabiatı, ilahi irade ve insan aklı şeklinde hukukun kaynağına ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.⁶⁹

İlkçağdaki yaklaşımı yansıtmak üzere tabii hukuk, ‘eşyanın doğasında içkin hukuk’ şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁰ Bu, hukukun kaynağı olarak eşyanın tabiatını vurgulayan bir tanımdır. Burada İslam hukukunun fitrata uygun olması⁷¹ üzerinden tahliller yapılabilirse de eşyanın tabiatında içkin, mündemiç hukuktan söz edilemez. Başka bir ifadeyle, eşyanın tabiatından kaynaklanan bir hukuk normu İslam hukuku açısından teorik olarak mümkün değildir. Ne herhangi bir fiilin ne de herhangi bir eşyanın zatından kaynaklı bir hukuk normu söz konusudur.⁷²

⁵⁷ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 178.

⁵⁸ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 349.

⁵⁹ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 176.

⁶⁰ Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk* (İstanbul: Kenan Basımevi, 1939), 17-18.

⁶¹ Ernest Eduard Hirsch, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri* (Ankara: Güney Matbaacılık, 1949), 294.

⁶² Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (Kuala Lumpur: Other Press, 2002), 45.

⁶³ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 176.

⁶⁴ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 62.

⁶⁵ Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, 111.

⁶⁶ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 80. Bu yaklaşıma göre pozitif (mevcut) - ideal hukuk ayrımı anlamsızdır. Bk. Torun, *Hukuk Felsefesi*, 265.

⁶⁷ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 273.

⁶⁸ Hukuku belirleyen, hukukun kaynakları değil, yorumlayan ve uygulayan iradedir. Bk. Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 115

⁶⁹ Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, 17-18.

⁷⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 180.

⁷¹ Muhsin Koçak vd., *İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 60.

⁷² Sünnetullah kavramı ekseninde, tekvin-teşri mutabakatından söz edilecekse de bu, teşriin tekvine tâbi olması anlamına gelmemektedir. Hukukun tabiat kurallarına (tekvini iradeye) uygun olması esas olmakla birlikte, tabiat kurallarının hukuku belirleyen ve denetleyen normlar olarak konumlandırılması mümkün değildir. Çünkü bu, tabiata inşâî güç tanıyan panteist yaklaşımlara kadar uzanır. Tabiat, anlamını, onu belli bir düzende var eden ilahî tekvini iradeden alır ve bu haliyle tabiata itibar, ilahi tekvini iradeyi teşride dikkate almak anlamına gelir. Ancak

İslam hukukunda, eşyanın doğasında içkin hukuk bakımından ilk bakışta tabii hukuk yaklaşımına muvafakat hissi oluşturan kavram olarak *tayyibât* düşünülebilir. “Size rızık olarak verdiğimiz güzel şeylerden (*tayyibât*) yiyin.”⁷³ şeklindeki ayette yeme içmenin helalliği hükmü eşyada içkin tabii (iyi, güzel) olma vasfına bağlanmış, iyi ve güzel olan şey bu vasfıyla kendi hukukunu belirlemiş gibi değerlendirilebilir. Fakat burada göz önünde bulundurulması gereken husus, *tayyibât*ın helal olarak nitelendirilmesinin ilahî teşrîi iradeye dayanması, beşer iradesinin ise nelerin iyi ve güzel olduğunu belirlemede işlevsel olmasıdır.

Tabii hukuk akımının bir versiyonu da insan tabiatını (doğasını, ruhunu) hukukun kaynağı olarak görmektedir.⁷⁴ Bunun paralelinde, Müslümanların kıyas, istihsân, istislah gibi metodolojik faaliyetlerle insan ruhunda saklı hak ve adalet idesini yakalamaya çalıştıkları yönündeki yaklaşım,⁷⁵ İslam hukuk metodolojisinin özüne ilişkin eksik bir tasvir olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın ruhu, tabiatı, aklı ve iradesi elbette İslam hukuk sistematigi bakımından önemli ve değerlidir. İslam’a göre insanın hukuk düzlemindeki mükellefiyeti, sadece mevcut hukuk kurallarına göre yaşamak değil, aynı zamanda kural ve hukuk boşluklarının olduğu noktalarda hükmü keşif ve izhar etmektir. Peygamberlerin varisleri olan ulema⁷⁶ bu vazifeyi yerine getirecek ve ülüme itaat babından ümmet de izhar edilen hükümlere tâbi olabilecektir. Keşif ve izhar, başka bir ifadeyle içtihat faaliyetini insan ruhuna odaklamak, insan ruhundaki adalet idesini arayış olarak nitelendirmek fıkıh usulünün özüne ilişkin muhalif bir tavır takınmak anlamına gelmektedir. Çünkü keşif ve izhar edilecek hüküm insan ruhuna uygun ancak Kitâb ve sünnette gizli hükümdür. Dolayısıyla müçtehit insan ruhunda değil, Kitâb ve sünnette saklı hükmü aramaktadır. Anlaşmazlığa düşüldüğünde Kitâb’a ve sünnete müracaatın⁷⁷ anlamı da budur.

Tabii hukuk açısından bakılırsa hak ve adaleti insan ruhunda aramak büyük bir eksen kaymasıdır. Bu yaklaşımda bir yönüyle tanrı merkezli tabii hukuk anlayışından insan merkezli tabii hukuk anlayışına geçiş söz konusudur. İlkçağ tabii hukuk anlayışı olarak⁷⁸ böyle bir yaklaşımda, “insan ruhu” vurgusundan hareketle, ideal hukuk insanın aklında değil doğasında/tabiatında aranacaktır. İslam hukuku açısından insan tabiatına, fitrata uygunluk bir ölçüttür⁷⁹ ancak hukuk kaynağı değildir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım İslam hukuk metodolojisine muvafık görülemez.

On yedi ve on sekizinci asırlarda insan aklının mutlak hâkimiyeti düşüncesi tabii hukukun kaynağının da akıl olduğu anlayışını beraberinde getirmiştir.⁸⁰ İslam hukukuna göre din, bağlayıcı sem’î ve aklî hükümlerin bütünü olup;⁸¹ akıl, mükellefiyetin ön şartı,⁸² ilimlerin

herhangi bir teşrîi irade tecellisi, tekvine muvafık olmadığı gerekçesiyle ihmal edilemez ve bu yönüyle tekvin, teşrî için bir denetim mekanizması olarak görülemez. Herhangi bir tabiat kanununun tekvini iradenin kat’î tecellisi olduğunu gösteren vahiyden başka harici bir veri bulunmamaktadır. Bu durumda tabiat kanunlarının teşrî düzlemindeki bağlayıcılık gücü, akıl ve tecrübenin bağlayıcılık gücü ile sınırlı kalmaktadır. Ayrıca insan tabiatına uygunluk ölçütü için bk. Hüseyin Baysa, “Kıyasın Tabii Hukuka Uygunluğu” *Yaşanabilirlik Açısından İslam Dini Uluslararası Sempozyumu* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 362.

⁷³ Bakara 2/172.

⁷⁴ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 206.

⁷⁵ Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, 138.

⁷⁶ Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdî Ebû Davûd, *Kitâbü’s-sünen*, (Cidde: Dâru’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1998), “İlim”, 1; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965), “İlim”, 1.

⁷⁷ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ” Nisâ 4/59.

⁷⁸ Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, 17-18.

⁷⁹ Koçak vd., *İslam Hukuku*, 60.

⁸⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 178.

⁸¹ “لِأَنَّ الدِّينَ اسْمٌ يَنْتَظِمُ جَمِيعَ مَا أَلْزَمَنَا اللَّهُ تَعَالَى مِنْ مُوجِبَاتِ أَحْكَامِ الْعَمَلِ وَالسَّمْعِ جَمِيعًا” Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Kuveyt: Vezâratü’l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 3/ 27.

⁸² Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1405), 3/ 337.

hakikatine ulaşma,⁸³ Allah'ı bilme yolu,⁸⁴ hakkı itiraf, batılı inkâr,⁸⁵ zararlıdan kaçarak faydalıyı seçmektir.⁸⁶ Akıl hakikati gösteren, doğruluğa yönlendirip kişiyi yalan ve yanlıştan uzaklaştıran⁸⁷ nur,⁸⁸ fasit olanla olmayı birbirinden ayıran sahih delil,⁸⁹ kişiyi kötü sonuçlara ulaştıran söz ve fiillere engel olan temel insanî özelliğidir.⁹⁰ Fakat bu, akli hukukun mutlak delili haline getirmez. Aklın faaliyeti müstakil olarak hüküm koymak şeklinde değil nasslarda mündemici manaları keşif ve izhar etmek şeklindedir. İslam'a göre varlık, bilgi ve değerlerin, buna bağlı olarak da hukukun kaynağı Yüce Allah'tır.⁹¹ Teşrîî iradenin tecellileri olan bu ayet ve hadislerin derûnunda mevcut hukuku ortaya çıkaracak olanlar müctehitlerdir.⁹² İslam hukuku bakımından, Leibniz'in iddia ettiği gibi⁹³ hukukun kaynağının ilâhî akılla açıklanması söz konusu değildir. Çünkü İslam hukukunun izahında ilahî akıl değil ilahî teşrîî irade esastır.⁹⁴

3.2. Olan Hukuk-Olması Gereken Hukuk Ayırımı

Tabii hukukta *olan hukukun* karşısında, değişmez nitelikli⁹⁵ *olması gereken hukuk* söz konusudur.⁹⁶ Bu haliyle olan hukuk pozitif hukuku, olması gereken hukuk ise ideal hukuku ifade eder. Bu ayırım bakımından İslam hukuku ile tabii hukuk yaklaşımının uyumlu olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü İslam hukukunda merkezî bir yere sahip olan icmâ, sabitleyici rolüyle, olması gereken hukuk bakımından farklı bir görünüm ortaya çıkarmaktadır.⁹⁷ “صلاة” kelimesinin Hz. Peygamber'in gösterdiği gibi edâ edilen namaz anlamına gelmesi, farz orucun ramazan ayında tutulması gibi ümmetin görüş birliği niteliğindeki icmâlar, İslam'ın sabiteleri, dokunulmazları, omurgasıdır.⁹⁸ Mezhep içi görüş birliği niteliğinde olmayıp ümmetin ittifakı şeklinde ortaya çıkan icmâlar İslam'ın ideal

⁸³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 147.

⁸⁴ “أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى نَجِبٌ بِكَمَالِ الْعَقْلِ” Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/169.

⁸⁵ “لِأَنَّ الْعُقُولَ تَعْتَرَفُ بِالْحَقِّ مِنْ جِهَةِ إِفْرَارِهَا بِهِ وَالتَّزَامِهَا لَهُ وَتُنْكِرُ الْبَاطِلَ مِنْ جِهَةِ زَجْرِهَا عَنْهُ وَتَبْرِئُهَا مِنْهُ” Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/266.

⁸⁶ “وَعَقْلُهُ فِيمَا يَنْفَعُهُ لَا فِيمَا يَضُرُّهُ” Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 10: 122.

⁸⁷ “أَنَّ دِينَهُ وَعَقْلُهُ يَحْمِلُهُ عَلَى الصِّدْقِ وَيَمْنَعُهُ عَنِ الْكُذْبِ” Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 140. Ayrıca bk. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/238.

⁸⁸ “العقل نور في الصدر به يبصر” Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty), 1/346; Abdulwahid Hamid, *Islam the natural way* (London: Mels, 1989), 28.

⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/369.

⁹⁰ Bu sebeple zina suçunun gerçekleşmesi ve bundan dolayı kişilerin cezalandırılmaları için akıllı olmaları gerekir. “فَلِأَنَّ لِلرَّأْيِ عَاقِبَةً دَمِيمَةً، وَالْعَقْلُ يَمْنَعُ.” Alaüddin Ebubekir b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/38.

⁹¹ Ebu İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1994), 33; Aladuddin Ahmed b. Muhammed Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/492; Muhammed Hudarî, *Usûlü'l-fikh* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1969), 19; Muhammed Hamidullah, *Introduction to Islam* (Ankara: The Turkish Religious Foundation, 1997), 155; Dupret Baudouin, *Law and the person in the modern middle east* (London: I. B. Tauris, 2004), 116; Şerafeddin Gölçük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 194; Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 5: 416; Hamid, *Islam the natural way*, 35.

⁹² Abdülkerim Zeydan, *Nazarât fi's-şerâti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 286; Muhammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (England: Oneworld, 2008), 27.

⁹³ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 194; Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 151-152.

⁹⁴ “...أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَكْمَرُ...” Araf 7/54. Bk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah Fevzân, *Îlânetü'l-müstefîd bi şerhi kitâbi't-tevhîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 2/195.

⁹⁵ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 178.

⁹⁶ Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 47.

⁹⁷ Bardakoğlu'nun tabii hukukla İslam hukukunun muvafakatine dair değerlendirmelerinin İslam hukukunun teori ve pratiğine muvafık olmadığı söylenebilir. Naslardaki açık hükümlerin istisna edilmesi de İslam hukuk sistemi bakımından meseleyi izah için yeterli değildir. Bk. Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, 126.

⁹⁸ “وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ إِجْمَاعَ الْمُسْلِمِينَ حُجَّةٌ يَجِبُ تَابِعُهَا” Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/163.

hükümleridir. Bu hükümler bakımından mevcutlar ideali temsil ettiği için *olması gereken* arayışına girmek mümkün değildir. İslam hukukunda icmâ en ileri düzeyde belirginleşen, sâbiteye dönüşen, tartışmaya kapanan meseleleri ve hukuk alanını ifade eder. Bunların farzlara, haramlara, menduplara, mekruhlara ya da mubahlara ilişkin olması arasında bu bakımdan fark yoktur.⁹⁹ İslam hukuku açısından tabîî hukuk yaklaşımının önünü kapatan, nassın hükmünün açıklığı değil o hüküm üzerinde ümmetin icmâ etmiş olmasıdır. Nitekim bu hususta icmâ deliline müracaat edilmeden yapılacak tüm açıklamalar eksik kalacaktır.

O halde ister doğrudan nasslarda bulunsun isterse naslara dayalı olsun, bir hükümde ümmetin icmâsı söz konusu ise o hüküm idealdir, olması gerektir. O hususta daha ideal olanın arayışına girilemez. Ancak nasslarda bulunup da hakkında icmânın gerçekleşmediği içtihadı açık hususlar ile nasslarda bulunmayan ve hakkında icmânın söz konusu olmadığı içtihadî hükümler bakımından ideal arayışı her zaman mümkün olacaktır. İslam hukuku açısından bakıldığında müçtehidin kararıyla belirginleşen hukuk, mutlak hukuk değildir. Başka bir müçtehit aynı meselede farklı bir sonuca ulaşabilir ve ehlinden sadır mahalline masruf¹⁰⁰ içtihatlarından birinin değerini üstünlüğü yoktur.¹⁰¹ Çünkü hiçbir müçtehidin kendi ulaştığı sonucu İslam'ın mutlak, tartışmasız tek hükmü olarak sunması mümkün değildir. İctihadın teorik çerçevesi böyle bir yaklaşıma müsaade etmemektedir. İctihatta hata-isabet tartışmalarında musavvibe olarak nitelendirilen âlimler, ehlinden sadır mahalline masruf bütün içtihatların isabetli olduğunu söylerken, çoğunluğu teşkil eden ve muhattie olarak nitelendirilen âlimler aynı konuya ilişkin içtihatlarından birinin (müçtehit için kendi içtihadının) hata ihtimaliyle birlikte isabetli diğerlerinin ise isabet ihtimaliyle birlikte hatalı olduğunu söylemektedirler.¹⁰² Neticede içtihadla belirginleşen hukuk hiçbir müçtehit tarafından mutlak hukuk olarak değerlendirilmeyecek, kendi içtihadıyla bağlı olan müçtehidin zihin dünyasında da hata ihtimali her zaman mevcut olacaktır.

Muhattie yaklaşımında dahi isabet hata ihtimalini, hata da isabet ihtimalini taşımaktadır. Dolayısıyla hiçbir içtihadî hüküm, İslam'ın mutlak, tartışmasız hükmü olarak kabul edilmemiş, Hz. Peygamber'den başka hiçbir beşer iradesi, hukuka kaynaklık düzleminde diğer beşer iradelerinden üstün görülmemiştir. Bir müçtehit için çözüm aradığı meselede ulaştığı sonuç, kanaati değişene kadar onun için ideal hükümdür, ona göre amel etmek durumundadır. Fakat konuya ilişkin içtihadı değişirse müçtehit kendi ulaştığı bir ideal hükümden diğer ideal hükme intikal etmiş olacaktır. Birinci hüküm de ikinci hüküm de idealdir, adildir. Diğer müçtehitler ise bu meselede ideal arayışında olacaklardır. Çünkü başka bir müçtehidin çözümü onları bağlamayacak, onlar için tartışmasız ideal hüküm olmayacaktır.¹⁰³ Böylece *olan ideal hükmün* ötesinde *olması gereken* arayışı, başka ideal hükümlere ulaşma çabası devam edip gidecektir.

⁹⁹ Burada kastedilen mezhep içi görüş birliği değil ümmetin icmâdır. Mesela beş vakit namazın farziyetinde ümmetin icmâi vardır. Bk. "إن الأمة أجمعت على فريضة هذه الطلوات" Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/90, 91; Abdülvehhab Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 41.

¹⁰⁰ Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbi Fetvâ İsteyen ve Fetvâ Verenlere Rehber* (Samsun: Fıkıh Kitapları, 2009), 64.

¹⁰¹ Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh* (b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 2/378.

¹⁰² Muhattie-musavvibe konularının özünde Rasûlullah'ın (s.a.s.) hata eden müçtehide bir, isabet edene iki ecir olduğunu bildiren beyanı yer almaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "İstisam", 13. Aynı konuyla ilgili her içtihadın isabetli olduğunu savunan musavvibenin karşısında yalnız bir içtihadın isabetli olduğunu savunan muhattie bulunmaktadır. Hudarî, *Usûli'l-fikh*, 411; İbrahim Kafî Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usul Dergisi*, 1 (2004): 38; Rahmi Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi Çözümlerinde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009), 21.

¹⁰³ "İctihat içtihadla nakz olunmaz." "الإجتihad لا ينتقض بمثله" bk. Mustafa Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Cidde: Dâru'l-Beşâir, 2001), 155.

Kıyas ile elde edilen hukukun pozitif hukuk, istihsanla elde edilen hukukun ise adil hukuk olarak nitelendirilmesi,¹⁰⁴ pozitif hukuk olarak nitelendirilen kıyas hükümlerinin adil olmadığı yönünde bir yaklaşımı ihtiva etmesi itibariyle tenkide açıktır. Belli hususlarda istihsana göre değil de kıyasa göre hareket eden kişi de adaletten sapmış değildir. Yukarıda ifade edildiği üzere ehlinden sadır mahalline masruf içtihatlarla işletilen hukukî süreçlerde, diğer hususlar bakımından eşitliğin var olduğu durumda, elde edilen sonuçlardan birinin mutlak olarak diğerinden daha adil ve ideal olduğu söylenemez.

3.3. Geçerliliğini Kendi Cevherinde Bulan Yüksek Kurallar

Tabii hukuk, geçerliliğini kendi cevherinde bulan birtakım yüksek kuralların toplamı olarak ifade edilmektedir.¹⁰⁵ Bu açıdan İslam hukukuna bakıldığında geçerliliğini kendi cevherinde bulan herhangi bir kuraldan söz etmek mümkün değildir. Kural ne kadar güçlü, önemli, evrensel olsa da geçerliliğini kendi cevherinden değil nihaî olarak ilâhî iradedden alır. Bu konunun özünde hüsün-kubuh meselesi bulunmaktadır. İnsan herhangi bir ayet veya hadise dayalı olmaksızın kendi aklıyla iyi ve kötü olanı tespit edebilir mi? Bu tespit hukuk kuralı formu kazanabilir mi? Başka bir ifadeyle insan aklı müstakil olarak bağlayıcı hukuk kuralı üretebilir mi?

Hüsün-kubuh meselesi ulemanın kadim ihtilaf alanlarından biri olup; aklın hasen (iyi) olanı bilmesi ve bu hususta bağlayıcı bilgi üretmesi, akli müstakil hukuk kaynağı olarak nitelendirmeyi mümkün kılmaktadır. Akıl iyi ya da kötüyü bilemediğinde ise hukukun kaynağı olarak nitelendirilememekte, hukuk kuralı üretememektedir. Bu kapsamda Eş'arîler, iyilik ve kötülüğün fiilin özünde mevcut olmadığını, bu haliyle aklın müstakil hukuk kaynağı olamayacağını, kuralların ancak vahiyle bilinebileceğini söylemişlerdir.¹⁰⁶ Bu hususta Maturîdîler ise aklın iyi ve kötüyü bileceği kanaatinde dirler. Ancak bu, bağlayıcı bir bilgi değildir ve dolayısıyla nasslardan bağımsız bir şekilde akıl hukuk üretemez. Bu açıdan aklın hukuk inşasındaki rolü ispat değil ayet ve hadislerin derunundaki manayı keşif ve izhardan ibarettir. Bu konuda Cessâs, aklın güç yetirilemeyecek fiille mükellefiyetin kötü (kabihi) olduğuna delalet ettiğini belirtmekte, akli hasen (iyi) veya kabihi (kötü) olanı belirlemede işlevsel gören Hanefî Maturîdî mezhep yaklaşımını ortaya koymakta, meseleye delil teşkil eden ayeti vermek suretiyle aklın ürettiği hasen-kabihi bilgisinin hukukta bağlayıcı olmadığı, bağlayıcı hukuk normunun nasslara dayanması gerektiği yönündeki mezhep yaklaşımını yansıtmaktadır.¹⁰⁷ Hüsün-kubuh tahlilleri bakımından Cessâs'ın dikkat çeken değerlendirmelerinden biri *zulmün kötü (kabihi) olmasıyla* ilgilidir. “*وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ*” “Allah kullarına zulmetmek istemez.”¹⁰⁸ şeklindeki ayeti açıklayan Cessâs, Allah'ın bizzatı insanlara zulmetmek istemediği gibi insanların birbirlerine zulmetmelerini de istemediğini, kendisinin zulmetmesiyle başka bir insanın zulmetmesi arasında aklen bir fark bulunmadığını, ikisinin de aynı düzeyde kötü olduğunu ifade etmektedir. Aklen ortaya koyduğu kötünün hukuken bağlayıcı olmadığını kabul eden Cessâs, beyan ettiği akli kötünün şer'i delili olarak ilgili ayeti¹⁰⁹ sunmaktadır.¹¹⁰

Fiil ve nesnelere özünde iyilik ve kötülük vasıflarının var olduğunu söyleyen Mutezilî âlimler, vahiy olmaksızın insanın iyiyi, kötüyü, ahlakî ve hukukî olanı tespit edebileceğini,¹¹¹

¹⁰⁴ Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, 131.

¹⁰⁵ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 180.

¹⁰⁶ Ali Hasbullah, *Usûlü't-Teşrî'i'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 363; Ahmet Akgündüz, “Hakim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/183.

¹⁰⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/77.

¹⁰⁸ Mü'min 40/31.

¹⁰⁹ Âli İmran 3/110.

¹¹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/321.

¹¹¹ Hasbullah, *Usûlü't-Teşrî'i'l-İslâmî*, 324; Mehmet Sait Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1991), 10.

Allah'ın içeriğinden dolayı adaleti emretmek zorunda olduğunu,¹¹² hükümlerin akıldan ya da naslardan değil eşyanın tabiatından kaynaklandığını,¹¹³ akılla idrak edilebileceğini ve bu idrakin de sorumluluk doğuracağını söylemişlerdir.¹¹⁴

Bu kapsamda nihâf olarak İslam hukukunda Eş'arî yaklaşım bakımından tabiî hukukta savunulan haliyle, geçerliliğini kendi cevherinde bulan bir hukuk kuralından söz etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü kuralın özünde bir iyilik ve kötülük yoktur, iyilik ve kötülük ilâhî iradenin o şeyi iyi ya da kötü olarak nitelendirmesine bağlıdır. Maturîdîlere göre ise eşya ve fiillerin tabiatında öz olarak iyilik ve kötülük vasfı vardır, ancak insan aklının bu yöndeki tespitleri bağlayıcı hukuk üretmez. Bu yönüyle Maturîdî yaklaşım bakımından “geçerliliğini kendi cevherinde bulan” hukuk kurallarından değil, “geçerliliği kendi cevheriyle teyit edilen” hukuk kurallarından söz edilebilir. Çünkü kuralın geçerliliği ilahî iradeye dayanmakta, akıl ise tespit ettiği “iyi” ile bu geçerliliği teyit etmektedir.

İyi ve kötünün fiil ve eşyada öz olarak var olduğunu, aklın iyi ve kötüyü bileceğini ve bunun bağlayıcı bilgi olduğunu söyleyen Mutezile'nin yaklaşımı ise tabiî hukukta savunulan geçerliliğini kendi cevherinde bulan kural yaklaşımıyla büyük oranda örtüşmektedir.

Önde gelen tabiî hukukçulardan Grotius, geçerliliğini kendi cevherinde bulan ilk ve temel ilkenin ahde vefa olduğunu, diğer ilkelerin bundan üretildiğini, tanrının dahi kendi vazettiği kuralları değiştiremeyeceğini, ahde vefa gereği bunlara uymak zorunda olduğunu söylemektedir.¹¹⁵ Grotius'un yaklaşımında ahde vefa öylesine güçlü bir cevhere sahiptir ve cevheri ahde vefaya öyle güçlü bir geçerlilik temin etmiştir ki bu, tanrı iradesini dahi aşmıştır. Esasında konumuzun dışında kalmakla birlikte bu, Mutezile'nin beş esasla ortaya koyduğu yaklaşıma paralellik arz etmektedir. Ancak sünnî teoloji ve İslam hukuku bakımından ilahî iradenin, ulûhiyete uygun olmaması sebebiyle, herhangi bir ilke veya kuralla sınırlandırılması mümkün değildir.¹¹⁶

3.4. Hukuk-Adalet İlişkisi

Tabiî hukuk akımı hukukla adaleti birbirine fazlaca yaklaştırması hatta kimi zaman aynılaştırması sebebiyle eleştirilmektedir.¹¹⁷ Hukuk ve adalet farklı kavramlardır. Elbette esas olan hukukun adalete uygun biçimde tesis edilmesi ve işletilmesidir. Ancak gerek kuralların oluşturulması gerekse uygulanması sürecinde etkili bir kısım faktörler adaletle hukuk arasında kaçınılmaz farklılaşma alanları oluşturur. Hukukta esas olan zahire, objektif verilere göre hareket etmektir.¹¹⁸ Fakat kimi zaman zahirî (somut/objektif) veriler, adalete ulaşmak için yeterli olmayabilir. İşte bu durumda karşımıza kazâî hüküm-diyânî hüküm ayrımı çıkar. Somut verilere dayalı kararlar ve hukukî uygulamalar kazâî hüküm, meselenin tam olarak aydınlatılmış, hükme etki edecek bütün unsurları yargıya esas somut veriye dönüşmüş biçimiyle verilecek hükmü diyânî hükmüdür. Esas olan kazâî hükümle diyânî hükmün örtüşmesi ise de bu her zaman mümkün olmaz.¹¹⁹

¹¹² Tevhit Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 94.

¹¹³ Hasbullah, *Usûlü't-Teşrî'l-İslâmî*, 324.

¹¹⁴ Kozalı, “Hukukta Aklın Kaynaklığı”, 310-311.

¹¹⁵ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 142; Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 167. Bunun deizm olarak nitelendirilmesi açısından bk. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 270; Kemal Batak, “Doğal Teoloji ve Teistik Argümanların Gücü”, *KSÜİFD* 11 (2008), 45.

¹¹⁶ Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Şeybânî, *el-Akîde: Rivâyetü Ebî Bekir el-Hallâl* (Dimeşk: Dâr-u Kuteybe, 1408), 106; Ahmet Lütfi Kazancı, *İslam Akaidi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 87.

¹¹⁷ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 337.

¹¹⁸ Hâkimin yargılama sırasında uyması gereken kurallar ayrıntılı olarak belirtilmiş, duygusal anlarında karar vermemesi, yargılama faaliyetinin objektif karakterine uygun hareket etmesi özellikle belirtilmiştir. Bk. Fahreddin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 100. Nasi Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 57.

¹¹⁹ Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 162-167.

Mahza adaletin ancak ahirette gerçekleşeceği, İslam'ın dünyada mutlak adalet ve hakikati gerçekleştirmek gibi bir gayret ve iddiasının bulunmadığı yönündeki yaklaşımın¹²⁰ isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Elbette beşerî mahkemeler ilahî mahkeme rikkat ve hassasiyetinde değildir. Ancak İslam adaletin gerçekleşmesi için Müslümanlardan ne ilahî yargıçlık ne de uhrevî mahkeme istemektedir. Adaleti emreden ayetler¹²¹ karşısında, dünyada adaletin gerçekleşmeyeceğini savunmak mantıkî çelişki ve tutarsızlıktır. Adalet arayışıyla mükellef kılınan Müslümana hiçbir zaman ulaşamayacağı bir adaletin yükünü vermek teklif-i mâ lâ yutâktır.¹²² Müslüman'ın zihin kurgusunda iyi ve güzelin zirvesi insan için anlamını Allah'ta değil üsve-i hasene¹²³ olarak Hz. Peygamber'de bulur. Mutlak adalet için Hz. Muhammed'in mahkemesi yeterlidir, Müslümanın Allah'ın mahkemesini kurma mükellefiyeti yoktur. Beşerî kapasiteden ilahî netice beklenemez, ancak ilahî iradeye uygun netice beklenebilir.

Bu yaklaşımı “adil, daha adil, en adil” ayrımıyla ‘adil’ ve ‘daha adili’ insana, ‘en adili’ Allah’a hasretmek suretiyle kabul edilebilir görmek mümkün değildir. İnsanın adalet arayışında yalnızca ve doğrudan ilahî iradeden tecelli edebilecek bir adalet kategorisine yer vermek, konunun dışına çıkmak anlamına gelmektedir. Nasıl ki teorik düzlemde içtihatlardan birini diğerine üstün görmek mümkün değilse, bu içtihatlardan herhangi biriyle elde edilen adalet düzeyini diğerleriyle elde edilenden daha ileride görmek de mümkün değildir. Kesin ispat şeklinde somut veriler ortaya konduktan sonra, hukukî süreç, meseleyle ilgili iki farklı içtihattan hangisiyle işletilirse işletilsin, elde edilen iki sonuç aynı düzeyde adildir.

İslam hukuk düşüncesi ve özellikle Hanefî düşüncesi köklü tarihinin tabii sonucu olarak kategorik bir düşünce biçimidir. Hükümler, lafız bahisleri, akitler vs. göz önünde bulundurulduğunda bu gerçek hatırlanmış olur. Ancak her kavram bakımından kategorik düşünceden söz edilemez ki adalet de bu kavramlardan biridir. Adalet fikrinin özünde sıralama değil dengeleme vardır.¹²⁴ Sıralama olsaydı derecelemeden, adil-daha adil-en adil ayrımından söz etmek mümkün olabilecekti. Ancak dengelemede terazinin iki kefesini aynı seviyededir ya da kefelelerden biri ağır basmaktadır. Kefeler aynı seviyede ise adalet vardır, kefelelerden biri ağır basıyorsa adalet yoktur.¹²⁵ Adalet denge halidir ancak denge hali bozulduktan sonra zulüm vardır ve zulümde derecelendirmeden söz edilebilir.

İslam hukukunda özellikle Sünnî teori bakımından mevcut hukuka dair ilahî iradeye uygunluğun dışında *temel* bir uygunluk test alanı ya da ilkesi üretilemez. Bütün hukukîlik ölçütleri ilahî iradeye, dolayısıyla da Kitâb'a ve sünnete uygunluk ölçütüne tâbidir. İlahî iradenin üstünde, haşa onu denetleyen, sınırlayan bir adalet ölçütünden söz edilemez. İlahî teşrîî iradenin görünümü Kitâb ve sünnet şeklinde olduğuna göre adaleti ve adil olanı da belirleyen bu iki kaynak olacaktır. Bu durumda, usulünce Kitâb ve sünnete dayalı olarak ortaya konan kural ve bu kurala dayalı uygulama adil olacaktır. İctihat usulünce ortaya konmuş ve uygulama da usulünce yapılmışsa ortaya çıkan sonuç hem adil hem de hukukîdir. Ancak gerek içtihadın oluşumunda gerekse kuralın uygulanmasında usul aykırılıkları varsa sonuç ne hukukî ne de adildir. Bu perspektifle hukuk ve adaletin aynı manaya işaret ettiği söylenebilir. Fakat burada istisna olarak ele alınabilecek husus, bir müctehidin, tâbî olduğu hukuk

¹²⁰ Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, 135.

¹²¹ Nahl 16/90; Rahman 55/9.

¹²² Cessâs kişinin taşıyamayacağı yükü mükellef tutulamayacağını, aklın güç yetirilemeyecek fiille mükellef tutulmanın kabîh (kötü) olduğuna delalet ettiğini, ayetin (Bakara 2/286) de bunu teyit ettiğini belirtmektedir. Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 277.

¹²³ Ahzab 33/21. Allah'ın, peygamberine tâbî olunmasını emretmesi de onun üsve-i hasene olduğunun bir başka göstergesidir. Âli İmran 3/32; Nisâ 4/13, 59; Enfal 8/20; Nur 24/52.

¹²⁴ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 11/431. Ayrıca kıst kavramı ekseninde adaletin denge hususiyeti için bk. Zeynü'lâbidin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980), 201.

¹²⁵ Konunun farklı boyutları bulunmakla birlikte çalışmamızın sınırları dışına çıkmamak için bu kadar açıklama ile yetiniyoruz.

sistemindeki bir norm ile aynı konuda kendi içtihadının farklı olduğu durumdur.¹²⁶ Her müçtehit için hukukî ve adil olan kendi içtihadı ise de hiçbir toplumda *mevcut hukuka tâbî olmayıp kendi içtihadına göre hareket edebilecek imtiyazlı bir grup* tanımlaması yapılamaz.¹²⁷ Bunun temel mâniî vakianın muhalefetidir. Çünkü böyle bir tasarımda toplum ve devlet düzeninden söz edilemez. Hâlbuki ulema dinin emirleri ve dünya işlerinin yerine getirilmesi için bir devlet tesis etmenin farzîyetinde icmâ etmiştir.¹²⁸ O halde, usulünce ortaya çıkan her içtihadî hüküm ve buna bağlı uygulama hukukî ve adil olduğuna göre, devlet düzeni gereğince, başka bir içtihadı dayalı uygulamanın muhatabı olan müçtehit bakımından da gerek kural gerekse uygulama hem hukukî hem de adil olarak nitelendirilecektir. Yukarıda da ifade edildiği gibi içtihadî alanda hukukî ve adil olan tek değildir. Usulünce ortaya konan her bir içtihadı dayalı uygulama hukukî¹²⁹ ve adildir.

3.5. Hukukî Değer Ölçütü ve İlerlemenin Öncüsü

Pozitif hukukun değerinin, kamu refahı, insanlık, özgürlük, adalet¹³⁰ gibi tabiî hukuk ilkelerine uygunlukla ölçüleceği, bundan dolayı, doğal hukuk yaklaşımının, hukuk alanındaki gelişmelerin öncüsü niteliğinde olduğu, tabiî hukukun pozitif hukuka kaynaklık edeceği,¹³¹ ideal hukuka ulaşma hedefiyle hareket edilmesi gerektiği¹³² ifade edilmektedir.¹³³ Mevcudun idealizasyonunu ve donuklaşmayı önlemesi bakımından “olması gereken hukuk” arayışının etkili olacağı açıktır. Ancak sürekli ideal arayışı, mevcut hukuka dair daima mütereddit yaklaşımı beraberinde getirecektir. Gerek vatandaşlar gerekse yasama, yürütme ve yargı mekanizmaları hiçbir zaman kendilerini tam olarak hukuk güvenliği içerisinde hissetmeyeceklerdir. Yasama organı bir yasal düzenleme yaparken, en iyiye ulaşmamış olma endişesiyle hareket edecektir. Yürütme organı devlet mekanizmasını işletirken, uygulamakta olduğu hukuk kurallarının en iyi olmamasından kaynaklanmak üzere kimi hususlarda uygulama bakımından çekimser kalabilecek ya da kendince mevcut kurallardan daha iyi gördüğü kurallar ekseninde idarî faaliyetlerini gerçekleştirebilecektir. Aynı şekilde yargı organları mevcut kuralların ideal kurallar olmadığını düşündüklerinde yargı süreçlerini güven ve huzur içerisinde işletmeyeceklerdir. Her ne kadar bazı tabiî hukukçular bir kısım değişmez tabiî hukuk ilkelerinden söz etmişlerse de bunların neler olduğu hususunda belirginlik ve görüş birliği bulunmamaktadır.

Bu açıdan İslam hukukuna bakıldığında, nevi şahsına münhasır bir yapının var olduğu görülür. İslam hukuk sistemi, hukukî pozitivizmde ifade edilen şekilde hukuku bütünüyle sabitleme anlayışıyla izah edilemeyeceği gibi hukukî realizmde ifade edilen şekilde hukuku hâkimin irade ve kararına bağlama anlayışı ve bütün kurallar için sürekli ideal arayışını vurgulayan tabiî hukuk anlayışıyla da izah edilemez. Yukarıda da ifade edildiği gibi İslam hukukunun sübut ve delâlet ekseninde kat'iyet ve icmâ kavramları ile anlamını bulan bir *sabit*

¹²⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/6.

¹²⁷ Yasama dokunulmazlığı, hem vekillerin müçtehit olma zorunluluğunun bulunmaması hem de dokunulmazlığın sınırlı olması sebebiyle burada ifade edilen durumdan farklıdır. Müçtehit kavramındaki sübjektivite, bu kavram üzerinden yapılacak bir yasama kurgusunun direnç noktasını oluştursa da böyle bir bakış açısının, devlet mekanizması içerisinde yasama erkinin konumlandırılmasında dikkat çekici bir açılımı beraberinde getirdiği de ifade edilmelidir.

¹²⁸ “وَلَا يُدْرِكُ نَسَبَ الْإِيمَانِ الْأَعْظَمِ فَرَضَ بِلَا خِلَافٍ بَيْنَ أَهْلِ الْحَقِّ وَلَا عِبْرَةَ بِخِلَافٍ بَعْضِ الْقَدَرِيَّةِ لِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ” Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/2. Hz. Peygamber ayetlerde yer alan, devlet tesisine dair dolaylı emirleri farklı bölgelerde valiler görevlendirerek yerine getirmiştir. Bk. Muhammed Tahir İbn Âşur, *Usûlü'n-nizâmî'l-ıctimâi fi'l-İslâm* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2001), 325. Tarihen sabittir ki Hz. Peygamber'in siyasi otoritesin, sonraki süreçte tartışmasız hale gelmiştir. Bk. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 25.

¹²⁹ Hukukî nitelemesi ile kastedilen, İslam hukukunun teorisine uygundur.

¹³⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 178.

¹³¹ Aristo'ya göre tabiî hukuk pozitif hukukun yorumlanmasında bir rehberdir. Torun, *Hukuk Felsefesi*, 204. Doğal hukuk, uygulanmakta olan hukuk için bitmeyen bir kaynak ve kontrol mekanizması niteliğindedir. Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 326; Torun, *Hukuk Felsefesi*, 180.

¹³² Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 48.

¹³³ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 123.

alanı bir de zamana ve şartlara göre *değişen alanı* vardır. Sabit alan yasama, yürütme ve yargı iradelerine asgarî düzeyde güven ve huzur zemini oluşturur.

İslam hukuku açısından ilerlemenin öncüsü olarak *icthâh anlayışı* ve serbestisi ifade edilebilir. Nitekim İslam hukuku bütünlüğü içerisinde sabit alan oldukça dar, icthâdî alan ise oldukça geniştir. Ayetlerde yer alan tefekkür,¹³⁴ tezekkür,¹³⁵ tedebbür¹³⁶ gibi vurgularla hadislerde yer alan gerek Hz. Peygamber'in (sas) Muaz b. Cebel'in cevabı karşısındaki memnuniyeti¹³⁷ ve gerekse icthâttâ hata edene dahi ecrin bulunduğu dair beyanı¹³⁸ ile tezahür eden, icthâh faaliyetine yönelik teşvikler¹³⁹ icthâdın önünü sonuna kadar açmış, ehlinen sadır mahalline masruf icthâhatlarla tarihi süreçte farazî fıkha¹⁴⁰ varacak boyutta bir ilerleme ve genişleme ile İslam hukuku oluşmuş, gelişmiş, sistematik bir yapıya ulaşmış, ortaya çıkan her yeni sorunun alternatifli çözümlerini ortaya koymuştur.

SONUÇ

Tabii hukuk anlayışında ileri sürülen yaklaşımların İslam hukuku perspektifiyle ele alındığı bu çalışmada sonuç olarak vurgulanması gereken ilk husus İslam hukukunun hukukun kaynağı konusunda, olan hukuk-olması gereken hukuk ayrımında, geçerliliğini kendi cevherinde bulan kurallar konusunda, hukuk-adalet ilişkisinde ve hukukî ilerleme konusunda nevi şahsına münhasır bir yapıya sahip olduğudur.

Tabii hukuk yaklaşımında hukukun kaynağı gibi temel bir hususta görüş birliği bulunmamasına karşılık İslam hukukunda sağlam bir kaynak sistematığının var olduğu netice olarak özellikle vurgulanmalıdır. Nitekim tabii hukukta hukuk kaynağı olarak eşyanın doğası, ilahi irade, insanın doğası ve insan aklı şeklide farklı yaklaşımlar ortaya konmuş, tabii hukuk savunucuları hukukun kaynağı gibi en temel meselede uzlaşmamışlardır. Buna karşılık İslam hukukunda kaynak anlayışı ilahî irade ve ona bağlı beşer iradesi formülüyle net bir şekilde ortaya konmuştur.

Olan hukuk ve olması gereken hukuk ayrımında İslam hukukunda sabite niteliğinde temel kuralların mevcut olması ve hukuka ilişkin arayışların bu temel kurallar ekseninde cereyan etmesi İslam hukukunun temel karakterini muhafaza etmesini mümkün kılmakta iken; tabii hukukta kaynaklar ve kurallara ilişkin sabiteler bakımından söz konusu edilebilecek bir görüş birliğinin bulunmaması, zemini belirsiz, ilerleyen dönemlerde birbirinin zıttı görüşleri ve uygulamaları ortaya çıkarma potansiyeline sahip ve temel karakterinden söz edilemeyecek bir hukuku beraberinde getirmektedir.

Hukuk kuralına konu olan fiilin özü itibariyle iyilik ya da kötülük vasfı taşıması İslam hukukunda hassasiyetle üzerinde durulan bir konu olup, Eş'arî ekolü fiilin, eşyanın ve kuralın özünde iyilik ya da kötülük vasfını kabul etmemekte, buna bağlı bir hukuk kurgusunu reddetmekte iken, Maturîdî ekolü özdeki iyilik veya kötülük vasfını ve insanın bunu tespit edebileceğini kabul etmekte, ancak bilgi ve tespiti bağlayıcılık tanımamakta, dolayısıyla özdeki iyilik ya da kötülük vasfına dayalı bir hukuk kurgusuna imkân tanımamaktadır. Mutezile ise özde mevcut iyilik ve kötülük vasfının insan aklıyla tespit edilebileceğini ve bu tespitin bağlayıcı olduğunu, dolayısıyla fiil, eşya veya kuralın özündeki iyilik ya da kötülük vasfına dayalı bir hukukî yapılanmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu ayrımında tabii hukuk ekolünde savunulan düşüncenin Mutezilenin yaklaşımı ile büyük oranda uyum arz ettiğini, ancak Sünni ekollerce ortaya konan sisteme muvafık olmadığını ifade etmek gerekir.

¹³⁴ Bakara 2/219; Enam 6/50.

¹³⁵ Enam 6/80; Secde 32/4; Mümin 40/52.

¹³⁶ Nisâ 4/82; Muhammed 47/24.

¹³⁷ Ebû Davûd, "Akziye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, Sünenü İbn Mâce, (Delhi: el-Matbaatü'n-Nizâmî, 1905), "Menâsik", 38.

¹³⁸ Buhârî, "İstisam", 13; Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye), "Akziye", 15.

¹³⁹ İcthâdî teşvik hususunda ayrıca bk. Ayrıca bk. Hamid, *Islam the natural way*, 34.

¹⁴⁰ Halil Kılıç, "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkah", *Din ve Bilim Dergisi* 4/1 (2021), 124.

İslam hukuku ekseninde söz konusu olan bir işleyişte hukukî olan adil ve adil olan da hukukîdir. İslam hukukunun teorisine uygunluk anlamında, içtihadî meselelerde, usulünce yapılmış içtihatlar kadar hukuk ve adalet vardır. Aynı konuda ulaşılan birbirinden farklı içtihadî sonuçlardan her biri adil ve hukukîdir. İslam hukuku bakımından usulünce ulaşılan sonuçlardan her biri adil iken tabii hukukta bu sonuçlar arasında adil-daha adil ve en adil şeklinde sıralama bulunmaktadır ki bundan dolayı tabii hukukçuların en adil arayışları bitmeyen bir serüvendir ve en adili bulma imkânları da yoktur. Çünkü onların yaklaşımlarına göre mevcut hukuktan daha adil bir hukuk her zaman vardır. İslam hukuku açısından adalet her devirde ulaşılmış ve her an ulaşılabilecek bir değer, tabii hukuk açısından ise ideal adalet bakımından hiçbir zaman ulaşılamayacak bir değerdir.

Tabii hukukun, pozitif hukuk için hukukî değer ölçüsü ve ilerleme öncüsü olması, sürekli ideal arayışı, bundan kaynaklanmak üzere mevcut hukukun daima sorgulanır olması ve gerek yasama gerek yürütme ve gerekse yargıda bu sorgulamadan kaynaklı tereddüt ve zafiyet oluşturması sebebiyle tartışmalı hale gelmektedir. Buna mukabil İslam hukukunda pozitif hukukun değer ölçütü naslar; hukukî ilerlemenin öncüsü ayet ve hadislere istinaden *serbest içtihadın teşviki* üzerine kurulu hukuk sistemidir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Abadan, Yavuz. *Grotius ve Tabii Hukuk*. İstanbul: Kenan Basımevi, 1939.
- Abdülaziz Buhârî, Aladuddin Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Akgündüz, Ahmet. "Hakim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/182-183. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012.
- Arsal, Sadri Maksudi. *Hukuk Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1945.
- Aslan, Nasî. *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Aster, Ernst Von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İm Yayınları, 2000.
- Atar, Fahreddin. *İslam Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Aydın, Mehmet Sait. *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1991.
- Ayengin, Tevhit. *Sosyal Realite Nass İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü". *EÜİFD* 3 (1987), 111-138.
- Batak, Kemal. "Doğal Teoloji ve Teistik Argümanların Gücü". *KSÜİFD* 11 (2008), 45-76.
- Baudouin, Dupret. *Law and the person in the modern middle east*. London: I. B. Tauris, 2004.
- Baysa, Hüseyin. "Kıyasın Tabii Hukuka Uygunluğu" *Yaşanabilirlik Açısından İslam Dini Uluslararası Sempozyumu*. 349-365. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Dönmez, İbrahim Kafi, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı". *Usul Dergisi* 1 (2004), 35-48.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Kitâbü's-sünen*. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.
- Entreves, Alessandro Passerin d'. *Natural Law*. Londra: Hutchinson&Co, 1970.
- Fevzân, Sâlih b. Fevzân b. Abdullah. *Înânetü'l-müstefid bi şerhi kitâbi't-tevhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- Furtun, Aysen. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: Beta, 2. Basım, 2014.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017.
- Hallâf, Abdülvehhab. *İlmü usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Hamid, Abdulwahid. *Islam the natural way*. London: Mels, 1989.
- Hamidullah, Muhammed. *Introduction to Islam*. Ankara: The Turkish Religious Foundation, 1997.
- Hasbullah, Ali. *Usûlü't-Teşrî'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Hirsch, Ernest Eduard. *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. Ankara: Güney Matbaacılık, 1949.
- Hudârî, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1969.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir. *Usûlü'n-nizâmî'l-ıctimâî fi'l-İslâm*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2001.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed. *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır fi usûli'l-fikh*. yy: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Delhi: el-Matbaatü'n-Nizâmî, 1905.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynülâbidin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Shari'ah Law: An Introduction*. England: Oneworld, 2008.
- Kâsânî, Alaüddin Ebubekir b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. *İslam Akaidi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Kılıç, Halil. "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh". *Din ve Bilim Dergisi* 4/1 (2021), 108-127.
- Koçak, Muhsin vd. *İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Kozak, İbrahim Erol. *Hukuk Felsefesi*. Konya: Palet Yayınları, 2014.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Muslehuddin, Mohammad. *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*. Lahor: Islamic Publications, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*. Kuala Lumpur: Other Press, 2002.

- Orrego, Cristobal. "H.L.A Hart's Understanding of Classical Natural Law Theory Vecchio". *Oxford Journal of Legal Studies* 24 (2004), 287-302.
- Öktem, Niyazi - Türkbağ, Ahmet Ulvi. *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*. İstanbul: Der Yayınları, 2003.
- Önen, Mesut. *Hukukun Temel Kavramları*. İstanbul: Der Yayınları, 1991.
- Platon. *Devlet*. İstanbul: Kültür Yayınları, 2001.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Şafak, Ali. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Alkim Yayıncılık, ts.
- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı Fetvâ İsteyen ve Fetvâ Verenlere Rehber*. Samsun: Fıkıh Kitapları, 2009.
- Şeybânî, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Akîde: Rivâyetü Ebî Bekir el-Hallâl*. Dimeşk: Dâr-u Kuteybe, 1408.
- Şîrâzî, Ebu İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1994.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Telkenaroğlu, Rahmi. *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İçtihadî Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965. Topçuoğlu, Hamide. *Hukuk Sosyolojisi*. Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1960.
- Torun, Yıldırım. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Orion Kitabevi, 2012.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Türkeri, Mehmet. "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dini Unsurlar". *DEÜİFD* 22 (2005), 135-164.
- Umur, Ziya. *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*. İstanbul: Beta, 1993.
- Vecchio, Giorgio Del. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Yörük, Abdulhak Kemal. *Hukuk Felsefesinde Eflatun Doktrini*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1949.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Cidde: Dâru'l-Beşâir, 2001.
- Zeydan, Abdülkerim. *Nazarât fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 249-274

Din Görevlilerinin Kurumsal Aidiyet Algısı ile İş Performansları Arasındaki İlişki

The Relationship between Religious Officials' Perception of Institutional Belonging and their Job Performance

İrfan SEVİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Hitit University Faculty of Theology Department of Religious Education
Çorum/Türkiye

✉ irfansevinc@hitit.edu.tr  orcid.org/0000-0001-5288-6008

Makale Bilgisi / Article Information
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 14.09.2022
Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Sevinç, İrfan. "Din Görevlilerinin Kurumsal Aidiyet Algısı ile İş Performansları Arasındaki İlişki". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 249-274. <https://doi.org/10.52637/kiid.1174725>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© İrfan SEVİNÇ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Din Görevlilerinin Kurumsal Aidiyet Algısı ile İş Performansları Arasındaki İlişki*

Öz

Aidiyet, bireyin kendisini bir konu, yer ve toplulukla ilişkilendirerek bir grubun parçası olarak algılaması durumu olarak tanımlanabilir. Kurumsal aidiyet ise bireyin herhangi bir kuruma dair hissettiği bütünleşme ve özdeşleşme boyutu olup, çalışanın, kendini kurumu ile özdeşleştirmesi ve kurumsal faaliyetlere aktif katılım isteği göstermesi olarak belirtilebilir. Günümüzde yaşanan hızlı değişim ve gelişim, maddi alanda olduğu gibi manevi alanda da etkili olmaktadır. Bu nedenle din görevlilerinin kurumsal aidiyet bilincine sahip olması son derece önemlidir. Bu bağlamda çalışmanın amacı; "Din görevlilerinin kurumsal aidiyet düzeyleri ile iş performansları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunup bulunmadığının" test edilmesidir. Nicel araştırma yöntemine göre yürütülen araştırmada tarama modeli uygulanmıştır. Araştırmanın evrenini, Çorum İl müftülüğüne bağlı toplam 1494 din hizmetleri sınıfı personeli; örneklemini ise bu kişiler arasından seçilen 320 kişi oluşturmaktadır. Araştırmada veri toplama aracı olarak anket formu kullanılmıştır. Anket formunun bir bölümünde katılımcı din görevlilerinin demografik nitelikleri ve kişisel bilgilerini belirlemeye yönelik 6 soru bulunmaktadır. İkinci bölümünde Demir (2022) tarafından geliştirilen "Kurumsal Aidiyet Ölçeği" yer almaktadır. Ölçek yüksek derecede güvenilirlik değerine sahip olup, Cronbach Alpha değeri 0,93' tür. Alt boyutlar olarak da Psikolojik Sahiplenme 0,93; Özdeşleşme 0,83 ve Algılanan İçsel Statü 0,86 ile yüksek derecede güvenlik değerlerine sahiptir. Ölçekte toplam 27 madde bulunmaktadır. Üçüncü bölümde ise "İş Performansı Ölçeği" yer almaktadır. Görev Performansı ve Bağlamsal Performans olmak üzere iki boyut ve 16 maddeden oluşan ölçekte yer alan 9 madde Goodman ve Syvanteck tarafından görev performansını belirlemek üzere; diğer 7 madde ise Jawahar ve Carr tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin Türkçeye uyarlanması ile geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları Bağcı (2014) tarafından yapılmıştır. Yüksek derecede güvenilirlik değerine sahip olan ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı 0,90; Görev Performansı alt boyutu için 0,89; Bağlamsal Performans alt boyutu için 0,83' tür. Veriler SPSS ortamında frekans analizlerine, homojenlik testine ve korelasyon analizine tabi tutularak değerlendirilmiştir. Katılımcıların kurumsal aidiyet boyutlarına ilişkin bulgulara göre en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün Özdeşleşme boyutu; İş performans boyutlarında da en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün Bağlamsal Performans olduğu görülmektedir. Korelasyon analizleri verilerine göre de kurumsal aidiyet boyutları ile iş performans boyutları arasındaki korelasyon katsayılarının en yükseklerinin 0,52 çıkması orta düzeyde bir ilişki olduğunu göstermektedir. Demografik faktörler (cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim durumu, kıdem) olarak bakıldığında da aralarında anlamlı fark görülmemesinin bütün gruplarda kurumsal aidiyette en yüksek ortalamaya sahip faktör "özdeşleşme"; iş performansında ise "Bağlamsal Performans" olduğu görülmektedir. İstisna olarak medeni durum gruplarından boşanmış/dul grubu ile eğitim gruplarından lisansüstü mezunları grubunda iş performansının boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün Görev Performansı olduğu görülmektedir. Araştırmada ulaşılan sonuçlardan, katılımcıların kurumsal aidiyet boyutlarından olan "özdeşleşme"ye ilişkin bulgular Koç (2020) ve Uygur'un (2007) araştırma sonuçları ile örtüşmekte, Öztop'un (2014) sonuçları ile örtüşmemektedir. Araştırmada korelasyon analizi ile elde edilen kurumsal aidiyet düzeyi ile iş performansları arasındaki pozitif yönde doğrusal ilişki şeklindeki bulgular konuya ilişkin olarak yapılan diğer bazı çalışmalardan Arı ve Şahin (2016) ve Uludağ (2018) tarafından yapılan araştırmaların sonuçları ile de benzerlik içermektedir. Bu veriler ışığında; değişkenler arasında çok yüksek düzeyde bir ilişki olmasa da pozitif bir ilişkinin bulunmuş olmasına dayanılarak "kurumsal aidiyet düzeyi arttığında iş performansının da artacağını" söylemek mümkündür. Din görevlilerinin kurumsal aidiyet duygularını arttırabilmek için, kurumsal açıdan kurum kültürünün aidiyet duygusunu geliştirecek nitelikte kurgulanması bir öneri olarak sunulabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Görevlisi, Aidiyet, Kurumsal Aidiyet, İş Performansı.

* Araştırma için etik kurul onayı alınmıştır. (Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu 16.05.2022 tarih ve 2022-111 sayılı karar.)

The Relationship between Religious Officials' Perception of Institutional Belonging and their Job Performance*

Abstract

Belonging can be defined as the individual's perception of himself as part of a group by associating himself with a subject, place and community. Institutional belonging, on the other hand, is the dimension of integration and identification that the individual feels about any institution, and can be defined as the employee's identification with his institution and his willingness to actively participate in corporate activities. The rapid change and development experienced today effective in the spiritual as well as in the material field. For this reason, it is extremely important for religious officials to have a sense of institutional belonging. In this context, the aim of the study is to test whether there is a statistically significant relationship between the level of institutional belonging of religious officials and their job performance. In the research carried out according to the quantitative research method, the scanning model was applied. The universe of the research is 1494 religious services class personnel affiliated to Çorum Provincial Mufti and the sample consists of 320 people selected from among these people. Questionnaire form was used as data collection tool in the research. In the first part of the questionnaire, there are six questions to determine the demographic characteristics and personal information of participating religious officials. In the second part, there is "Institutional Belonging Scale" developed by Demir (2022). The scale has a high degree of reliability and its Cronbach Alpha value is 0.93. As sub-dimensions; psychological ownership (0.93); it has high reliability values with identification (0.83) and perceived internal status (0.86). There are 27 items in total in the scale. In the third part, there is the job performance scale. Nine items in the scale consist of two dimensions, task performance and contextual performance, and sixteen items were developed by Goodman and Syvanteck, and the other seven items were developed by Javahar and Carr to determine task performance. The Turkish adaptation of the scale and its validity and reliability studies were carried out by Bağcı (2014). The Cronbach Alpha coefficient of the scale, which has a high degree of reliability, is 0.90, 0.89 for the task performance sub-dimension, and 0.83 for the contextual performance sub-dimension. The data were evaluated by subjecting them to frequency analysis, homogeneity test and correlation analysis in the SPSS environment. According to the findings regarding the organizational belonging dimensions of the participants, the factor with the highest average is the "identification" dimension. It is seen that the factor with the highest average in job performance dimensions is "contextual performance". According to the correlation analysis data, the highest correlation coefficient between the dimensions of institutional belonging and the dimensions of job performance is 0.52, which indicates a moderate relationship. Considering the demographic factors (gender, age, marital status, education level, seniority), it is seen that the factor with the highest average in institutional belonging in all groups, is identification and contextual performance in job performance, without any significant difference between them. As an exception, it is seen that the factor with the highest average in terms of the dimensions of job performance in the divorced/widowed group from the marital status groups and the postgraduate graduates group from the education groups is "task performance". Among the results obtained in the research, the findings related to identification, which is one of the organizational belonging dimensions of the participants, overlap with the research result of Koç (2020) and Uygur (2007), but not with the result of Öztop (2014). The findings in the form of a positive linear relationship between the level of institutional belonging and job performance obtained by the correlation analysis in the research also contain similarity with the results of the studies conducted by Arı and Şahin (2016) and Uludağ (2018), which are some other studies on the subject. In the light of these data, it is possible to say that job performance will increase when the level of institutional belonging increases, based on the fact that there is a positive relationship, although not a very high level, between the variables. In order to increase the sense of institutional belonging of the participants, it can be suggested that the institutional culture should be designed in a way that will improve the sense of belonging.

Keywords: Religious Education, Religious Official, Belonging, Institutional Belonging, Job Performance.

* Ethics committee approval was obtained for the research. (Hitit University Non-Interventional Research Ethics Committee decision dated 16.05.2022 and numbered 2022-1111).

GİRİŞ

Bir kurum ile birey arasındaki ilişkiyi kavramlaştırmanın bir yolu, birey ve kurum arasında gerçekleşen karşılıklı alış-verişlerin (takasların) incelenmesidir. Bu manada kurum personelinin kurumla alış-veriş bağının ilişkilerinin başarılı veya başarısız olması, personelin kendilerini kuruma ait veya ait olmayan olarak görmesi ile sonuçlanmaktadır. Sosyal takas teorisi kapsamında algılanan aidiyet seviyesi, kurum ile personel arasında gerçekleşen alış-veriş ilişkisine bağlıdır. Sosyal takas teorisine göre iki taraftan biri diğerine gönüllü olarak bir yardım ve destek veriyorsa, bu yardım veya destek karşı tarafça daha kıymetli sayılmaktadır. Böylesi gönüllü destekler, karşı tarafın takdir edildiğinin ve saygıdeğer bulunduğu bir işarettir.¹ Çalışanların aidiyet bağının gücüne göre, kuruma üyeliğini sürdürme konusunda daha istekli olacağı, kurumu için özveride bulunabileceği ve kurumsal amaç ve değerleri içselleştireceği belirtilebilir. Bu noktada personelin kurumsal aidiyet bilincinin kurumların çalışmaları üzerindeki etkilerine yönelik çeşitli araştırmalar yapılması önemlidir.² Bu nedenle organizasyonel değişimde önemli anlamlar içeren aidiyeti geliştirmeye yönelik uygulamalar, organizasyonel performansın geliştirilmesinde/artırılmasında zorunluluk arz eden stratejilerden birisi olduğu söylenebilir.³

Kurumsal aidiyet bilincinin önemli çıktılarında birisi de iş performansıdır. İş performansı, “belirli bir işin yapılması, bitirilmesi, bir iş, eylem, eser ortaya koyma, yerine getirme, çalışma ve işleme; işi yapan kişinin, o işle amaçlanan hedefe yönelik olarak neye ulaşabildiği ve neyi sağlayabildiğinin nicel ve nitel olarak ifadesi” anlamlarına gelmektedir.⁴ Diğer bir ifadeyle iş performansı, çalışanın, verilen bir görevin gereklerini etkili bir şekilde ve başarıyla yerine getirme düzeyinin göstergesidir.⁵ Dünya genelinde iş pazarında var olan ciddi rekabet nedeniyle insan kaynağına gittikçe daha fazla önem verilmektedir. Bu nedenle kurumların, iş performansını en üst düzeye çıkarma çabaları dikkat çekmektedir. Bu açıdan iş performansı hem çalışan hem de kurumsal düzeydeki sonuçlarla ilişkili olmaktadır.⁶

Günümüzde yaşanan hızlı değişim ve gelişim maddi alanda olduğu gibi manevi alanda da etkili olmaktadır. Bu gelişmeler aynı zamanda din alanında fikir üretme ve sorgulamanın yaşanması ve gerçekleşmesini de gerekli kılmaktadır. Ortaya çıkan yeni gelişmelerle ilgili toplumu dini konularda aydınlatma, onlara doğru ve güvenilir dini bilgiyi verme, insanın bu dünyadaki anlam arayışına, kimlik ve kişilik sorunlarına cevap verebilme, ahlak ve kişiliği yüceltebilme, bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerini sağlayabilme gibi görevler üstlenmiş olan din görevlileri büyük bir sorumluluk yüklenmiştir. Bu nedenle din görevlilerinin kurumsal aidiyet bilincine sahip olmaları son derece önemlidir.

Konuya ilişkin olarak literatürdeki bilgi birikiminden hareketle hazırlanan bu çalışmanın amacı; “Din görevlilerinin aidiyet düzeyleri ile iş performansları arasında bir ilişki bulunmakta mıdır?” sorusuna cevap aramaktır.

Çalışma iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda kavramsal çerçeve yer alırken ikinci kısım araştırmayı içermektedir.

¹ A. Asuman Akdoğan - Onur Köksal, “Aidiyet Algısının Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Üzerindeki Etkisinde Yöneticiye Güvenin Aracılık Rolü”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/1 (2014), 28.

² Sezai Öztöp, “Kurumsal Aidiyet Bilincinin Çalışanların Örgütsel Değişim Algısı Üzerinde Etkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 19/1 (01 Mart 2014), 304.

³ Abeni El-Amin, “Organizational Climate Change: Diversity, Equity, Inclusion and Belonging”, *Implementing Diversity, Equity, Inclusion and Belonging Management in Organizational Change Initiatives*, ed. Abeni El-Amin (USA: IGI Global Publishing, 2019), 1.

⁴ Hüsnü Doğan, “İş Performansı ve Performans Değerleme Sistemi Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme”, *Uluslararası İşletme ve Ekonomi Çalışmaları Dergisi* 2/1 (2020), 45.

⁵ Anuradha Sharma, *Management and Job Performance* (Gian Publishing House, 1986), 72.

⁶ Mehmet İnce - Onur Yaşar Bozkurt, “İşe Bağlılık ile İş Performansı Arasındaki İlişkide İş Zanaatkarlığının Aracılık Rolü: Zanaatkarlar Üzerine Bir Araştırma”, *Kosbed* 38 (2019), 71.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Aidiyet Kavramı

Ait olma duygusu, bireyin yaşama adım atması ile başlayan ve hayatın devam eden süreçlerinde farklı şekilde biçimlenen bir duygu veya histir. Aidiyet sözcüğünün kelime anlamı ilişkin, ilgi olarak ifade edilmektedir. Kelime anlamından yola çıkılarak aidiyet; "kişinin kendisini bir konuya, yere, topluluğa, varlığa ilişkilendirmesi ve ilgi duyması"⁷ olarak tanımlanabilmektedir. Dolayısıyla aidiyet duygusu "insanoğlunun var oluşu ile ortaya çıkan ve insanlığın kendisi ile özdeşleşen bir duygu"⁸ olarak görülebilir. Diğer yandan aidiyet, bireyin kendisini bir grubun parçası olarak algılaması durumu olarak da ifade edilmektedir. Buna göre aidiyet algısı, insanların mensup oldukları grup içerisinde kendilerine kişisel bir konum edindikleri ve benimsediklerine dair bir hisse sahip olmalarını ifade etmektedir. Bu aynı zamanda o kişinin grup içerisindeki kimliğini oluşturmaktadır.⁹

Aidiyet sonsuz fırsatlar üreten özelliğinden dolayı genel olarak pozitif çağrışım yapan bir kavramdır.¹⁰ Durkheim'e göre ise aidiyet bireyler için sosyalleşmeye yol açan bir bağlanmadır. Çünkü bireyler ancak bir gruba ait olduklarında yaşarlar ve herhangi bir grubun parçası olduklarında kendilerini tek başına olduklarından daha fazla güvende hissederler. Maslow'un İhtiyaçlar hiyerarşisi yaklaşımına göre de aidiyet, insan motivasyonunun temelidir. Bu nedenle bireyler bağlanmaya çok ihtiyaç duyarlar.¹¹ Özellikle ilk modern psikoloji çalışmalarından başlanılarak psikoloji literatüründe aidiyet bir gereksinim olarak görülmüştür.¹² İlgili literatürde aidiyet kavramına Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinin yanı sıra başka teorilerde de yer verilmektedir. Aidiyeti açıklayan teorilerden bazıları öncelikle bireysel ait olma gereksinimini öne çıkarırken, Bronfenbrenner'in biyolojik çerçevesinde, aidiyet kavramıyla ilgili bireylerin karmaşık sistemler ve grup süreçleriyle iç içe geçmiş olduğuna vurgu yapılmaktadır.¹³

Aidiyet duygusu, herhangi bir toplumun üyesi olarak bireyin çevresi ile etkileşimi sayesinde oluşur. Bu suretle gelişen kimlik ve aidiyet duygusu bireyin ait olduğu topluma ve çevresine yönelik algısının, yüklediği anlamların şekillenmesini etkiler. Bu açıdan aidiyet duygusunun, etrafı algılama ve anlamlandırma da bireysel süzgeçlerden biri olduğu söylenebilir.

Görüldüğü gibi aidiyet hissi çok yönlü bir kavramdır. Özellikle kimliklerin katı bir şekilde belirginleştiği yerlerde ve durumlarda aidiyet daha fazla önem kazanmaktadır. Çünkü birey birden fazla grubun/toplumun/ulusun kimliğine sahip olabileceği gibi aynı zamanda çok küçük bir topluluğun kimliğine de sahip olabilir. Bu söyleme göre aidiyet sıfır toplamlı bir kelime olarak görülebilmektedir.¹⁴ Bu nedenle Stuart Hall aidiyetin kimlik ve tanınma gibi iki olguyu içeren sihirli bir kelime olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵ Aidiyetin içerdiği kimliği "bireyin

⁷ Ömer Şükrü Yusufoglu - Gökçe Cerev, "Gençlerde Aidiyet Düzeyinin Akademik Başarıya Etkisi: Fırat Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Örneği", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 29/2 (30 Ağustos 2019), 290.

⁸ Yusufoglu - Cerev, "Gençlerde Aidiyet Düzeyinin Akademik Başarıya Etkisi: Fırat Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Örneği", 290.

⁹ Akdoğan - Köksal, "Aidiyet Algısının Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Üzerindeki Etkisinde Yöneticiye Güvenin Aracılık Rolü", 27.

¹⁰ Sarah Wright, "Belonging", *International Encyclopedia of Human Geography* (USA: Elsevier Ltd., 2020), 293.

¹¹ Lisa M. Nunn, *College Belonging* (United State: Rutgers University Press, 2021), 1.

¹² Duygu Alptekin, *Toplumsal Aidiyet ve Gençlik: Üniversite Gençliğinin Aidiyeti Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 24.

¹³ Safiye Çiğdem Gören, *Sosyal Adalet Liderliği, Okul Yaşam Kalitesi Ve Okula Aidiyet Duygusu İlişkisi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 56-57.

¹⁴ Kathy Davis vd., "Introduction", *Practices, Biographies*, ed. Kathy Davis vd. (UK: Emerald Publishing, 2018), 3.

¹⁵ Chris Weedon, *Chris , Identity and Culture, Narratives of Difference and Belonging* (USA: Open University Press, 2004), vii.

çeşitli aidiyetlerini açıklayan, dış gözlemlerle kavranabilen, özneyi en yakın diğerlerinden ayıran farklılıklar”¹⁶ şeklinde tanımlamak mümkündür.

Diğer yandan aidiyetin sınıflandırma amaçlı olarak kullanılan diğer bazı kavramlara benzediği ve dolayısıyla çok da büyüleyici/etkileyici bir kavram olmadığı da düşünülmektedir. Nitekim konuya çalışma hayatı açısından bakıldığında, bir işyeri çalışanlarının kendilerini çalıştıkları yerlerde daha çok iş gören/çalışan olarak gördükleri, bu nedenle çalışan kesimde işyerine aidiyetin önemini ve gücünü kavramış insan sayısının çok da fazla olmadığı ileri sürülmektedir.¹⁷

1.2. Kurumsal Aidiyet Kavramı

Kurumsal aidiyetle ilgili örgütsel psikoloji, sosyal psikoloji, örgütsel davranış vb. bilim dallarının gittikçe artan ilgileri, araştırmacıların, kavramı, kendi disiplinlerine özgü perspektifle değerlendirmelerine yol açmıştır. Bu durum da kurumsal aidiyet kavramının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu anlamda Morrow, literatürde kurumsal aidiyetle ilgili çok sayıda farklı tanımın yer aldığını ifade etmektedir. Her ne kadar çalışanlar ile organizasyon arasındaki güçlü bir ilişkinin mevcudiyeti hakkında hemfikir olunsada bu ilişkinin şekli veya ortaya çıkışı hakkında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Bu farklılıklar nedeniyle de çeşitli tanımlamaların yapıldığı görülmektedir.¹⁸

Demir’e göre kurumsal aidiyet, “bireyin herhangi bir kuruma dair hissettiği bütünleşme ve özdeşleşme boyutudur”¹⁹ Genel anlamda, “çalışanın kendisini kurumu ile özdeşleştirilmesi ve kurumsal faaliyetlere aktif katılım isteği göstermesi”²⁰ olarak görülen kurumsal aidiyet, “örgütsel çıkarılara yönelik hareket etmek için içselleştirilmiş normatif baskıların toplamı; çalışanların kurum içinde kalmak için aşırı istem duymaları, kurumsal amaç, misyon ve değerleri benimsemeleri ve kurum için azami düzeyde çaba sarf etmeleri”²¹ şeklinde de tanımlanmaktadır. “Çalışanların kendilerini kurumları ile tanımlamaları ve kurumsal süreçlere katılımları; çalışanların kurumlarına yönelik çalışma davranışları”²² şeklindeki ifadeler de kurumsal aidiyete ilişkin tanımlar arasında yer almaktadır.

Tanımlardan anlaşılacağı gibi kurumsal aidiyet, genel olarak “psikolojik bir bağlılık” şeklinde anlam bulmuş ve tanımlamalar buna göre şekillenmiştir. Kurumsal aidiyet kavramı, araştırmacılarca çeşitli şekillerde dile getirilmiş olmakla birlikte yine tanımlarda görüldüğü gibi bu araştırmacıların odaklandığı husus, kişinin kurumda kalması için çaba sarf edilmesidir.²³ Bu gayret bazı adımlardan oluşmaktadır:²⁴

- ✓ Bir Kültür İnşa Etmek: Konteyner (havuz-depo) oluşturmak da denilen bu kültür inşası inançları ve değerleri içermelidir.
- ✓ Kişisel Bağlanmayı Sağlamak: Aidiyet esas itibarıyla kişiseldir. Aidiyetin söz konusu olduğu bir topluluğu oluşturmak kendini anlamakla başlar ve bu tecrübenin başkalarıyla paylaşımıyla devam eder.

¹⁶ Alptekin, *Toplumsal Aidiyet ve Gençlik: Üniversite Gençliğinin Aidiyeti Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 34.

¹⁷ Alida Miranda Wolff, *Cultures of Belonging*, (USA: Harper-Collins Publishers, 2022), 3.

¹⁸ Sertaç Arı - Esen Şahin, “Örgütsel Aidiyet ve İş Performansı Arasındaki Psikolojik Bağın Kavramsal Açısından İncelenmesi”, *Interaction on Management and New Paradigms, I. International Management Research, Congress* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2016), 3.

¹⁹ İsmet Demir, *Aidiyet Düzeyine Etki Eden Faktörler: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Örneği* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 12.

²⁰ Öztıp, “Kurumsal Aidiyet Bilincinin Çalışanların Örgütsel Değişim Algısı Üzerinde Etkisi”, 304.

²¹ Öztıp, “Kurumsal Aidiyet Bilincinin Çalışanların Örgütsel Değişim Algısı Üzerinde Etkisi”, 304.

²² Öztıp, “Kurumsal Aidiyet Bilincinin Çalışanların Örgütsel Değişim Algısı Üzerinde Etkisi”, 304.

²³ Göktuğ Altunkaya, *Motivasyon ve Örgütsel Aidiyet İlişkisi: Batman Üniversitesinde Bir Araştırma* (Batman: Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35.

²⁴ Howard J. Ross - Jonrobert Tartaglione, *Our Search For Belonging* (United State: Bennett Koehler Publishers, 2018), 177.

✓ Düşünmeye Önem Vermek (Açıklığı Beslemek): İnsan ilişkileri iletişim ile inşa edilmektedir. İletişimde bireyin kullandığı dilin açıklığı ise aidiyetin temelidir. Çünkü aidiyet kültüründe dil aynı zamanda “nezaket ve kibarlık” duygusudur.

✓ Etkili Anlatım: “Onurlandırma anlatımı” da denilen etkili anlatım bir organizasyonun şekillenmesinde temel rol oynamaktadır. Çünkü bir topluluğun temel amacının üyelerce anlaşılması son derece önemlidir.

✓ Müzakere Araçlarının Oluşturulması: Bir organizasyonda ortaya çıkabilecek ve aidiyet oluşumunu güçleştirebilecek anlaşmazlıkların yönetilebilmesi için “müzakere araçları sistemi” oldukça önemlidir.

İlgili literatürde bağlılık, özdeşleşme, kimlik ve vatandaşlık gibi kavramların bazen aidiyet kavramı yerine kullanıldığı görülmektedir. Ancak aidiyet kavramının “bir şeye ait olma, kendisini bir yerin neresinde olduğunu görme”²⁵ tanımı üzerinden diğer kavramlara kısaca bakılacak olursa: Bağlılığın “bireyin kendisini organizasyona irtibatlandırması”²⁶ anlamına geldiği; özdeşleşmenin, aidiyet duygusunu ortaya çıkaran bir unsur olduğu²⁷; kimliğin ise, bireyin kim olduğu, kendisini nasıl görmekte olduğu ve başkalarının onu nasıl gördüğüyle alakalı bir kavram olduğu²⁸, aidiyetin anlamının ise bu kavramların anlamından daha geniş olduğu, kurum içinde bireye aidiyet benimseme hissi sağlayan bir unsur²⁹ olduğu anlaşılmaktadır. Vatandaşlığın ise kişi ile devlet arasında hukuki bağ anlamının yanı sıra sosyal, kültürel ve psikolojik boyutları da söz konusudur. Bu açıdan aidiyet, vatandaşlığın bir boyutu olarak görülebilir.³⁰

1.2.1. Kurumsal Aidiyetin Belirleyicileri ve Sonuçları

Kurumsal aidiyeti belirleyen faktörler genel olarak üç grupta ele alınabilmektedir. Bu belirleyicileri alt faktörleri itibariyle aşağıdaki şekilde gruplandırmak mümkündür:³¹

Bireysel Faktörler

- Yaş
- Eğitim düzeyi
- Cinsiyet

İş ortamına ait Faktörler

- Başarma güdüsü
- İşe uyumluluk
- Roller
- Beklentilerin karşılanma düzeyi
- Sosyal etkileşim

Kurumsal faktörler

- Kurumun yapısı ve büyüklüğü
- Ücret ve çalışma koşulları
- Kariyer imkânları

²⁵ John P. Meyer - Natalie J. Allen, *Commitment in the Workplace Theory, Research and Application* (USA: SAGE Publications, 1997), 12.

²⁶ Meyer - Allen, *Commitment in the Workplace Theory, Research and Application*, 12.

²⁷ Yunus Bıyık - Alptekin Sökmen, “Örgütsel Bağlılık, Örgütsel Özdeşleşme, Kişi-Örgüt Uyumu ve İş Tatmini İlişkisi: Bilişim Uzmanlarına Yönelik Bir Araştırma”, *Bilişim Teknolojileri Dergisi* 9/2 (25 Mayıs 2016), 223.

²⁸ Suat Taşkesen, *Modern Dünyaya Özgü Bir Aidiyet Anlatısı: Aidiyet Siyaseti* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 11.

²⁹ E.J. Boezeman - N Ellemers, “Volunteering for charity: pride, respect, and the commitment of volunteers”, *Journal of Applied Psychology* 92/771-785 (2007), 771; Yasemin Başkaya, *Türkiye’deki Ebelerin Mesleki Aidiyeti ve Tükenmişlik Düzeyleriyle İlişkisi* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Ebelik Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2018), 22.

³⁰ Nazlı Töre, “Değişen Dünyada Vatandaşlık”, *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 10 (29 Aralık 2017), 557-565.

³¹ Demir, *Aidiyet Düzeyine Etki Eden Faktörler: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Örneği*, 38.

- Kurum kültürü
- Yönetim tarzları

Kurumsal aidiyetin başlıca sonuçlarını ise aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:³²

– Aidiyet duygusu yüksek olan çalışanlar kurumların başarısına önemli katkılar sunmaktadırlar.

– Aidiyet duygusu yüksek olan çalışanlar her koşulda kurumlarında kalmak için isteklilik gösterirler.

– Bu tür çalışanların işteki devamsızlık oranları da düşüktür.

– Aidiyet duygusu yüksek olan çalışanlar becerilerini daha da geliştirmeye eğilimlidirler.

– Kurumsal aidiyet bilinci güçlü bir personel, kurum için kıymetli bir eleman ve iş piyasasında öne geçme unsuru olarak görülmektedir.

– Kurumsal aidiyet, düşük işgücü devir oranı nedeniyle maliyeti düşürmekte etkilidir.

Yüksek kurumsal aidiyet bilinci performans artışı gibi bireysel ve örgütsel sonuçlara yol açmaktadır.

Aidiyetin olumlu sonuçlarının yanı sıra ahlaki kayıtsızlık gibi olumsuz sonuçlara yol açtığı da ileri sürülmektedir. Diğer bir ifadeyle grup aidiyetlerinin iç grup kayırmacılığı üzerinden ahlaki ihlallerin meşrulaştırılmasını sağladığı iddia edilebilir. Bu görüşe göre birey kendini yakın hissettiği grupların ahlaki ihlallerini meşrulaştırmakta ve böylece iç grubuna yönelik kayırmacılık davranışı sergilemektedir.³³

1.3. İş Performansı

Organizasyonlar varlıklarını sürdürmeyi ve rekabet üstünlüğü sağlamayı sürekli iyileştirilmiş performansa borçludurlar. Bu nedenle sürdürülebilir ve mükemmel performans arayışı bütün organizasyonlar için aralıksız bir uğraşı olmuştur. Her düzeydeki yöneticiler bireysel ve kurumsal açıdan performans artışını sağlayabilmek için daha stratejik düşünme, daha etkili liderlik sergileme uğraşısı içindedir.³⁴ Dolayısıyla iş performansı örgütsel davranış alanında en önemli olan ve üzerinde en çok çalışılan konulardan birisidir. İş performansı organizasyon için değer üreten ve hedeflere ulaşılmasında etkili olan bir kavram olarak görülmektedir.³⁵

İş performansı kısaca; “önceden belirlenen görevlere belirli bir sürede ulaşılan sonuçlar toplamı”³⁶ olarak tanımlanmaktadır. İş performansı tek başına onların gayretleri ve/veya donanımları ile ilgili olmadığı gibi yine tek başına işin özellikleri ya da çevresel faktörlerle de ilgili değildir. Aksine iş performansı bütün bu faktörlerin toplamından etkilenen kompleks bir kavramdır.³⁷ Diğer yandan iş performansı çalışanlar ve yöneticiler açısından farklı tanımları içermektedir. Örneğin çalışanların bakış açısıyla iş performansı esas itibarıyla davranışlardan ibarettir. Yani görevlerine ilişkin olarak tanımlanan davranışlar onların performanslarıdır. Yöneticiler açısından ise performans mal ya da hizmet cinsinden üretilen çıktılardır.³⁸ İş performansının iki önemli boyutu vardır. Bunlar; görev performansı ve bağlamsal

³² Öztöp, “Kurumsal Aidiyet Bilincinin Çalışanların Örgütsel Değişim Algısı Üzerinde Etkisi”, 305.

³³ Neslihan Sayraç Kavadar, *Ahlaki Temeller, Ahlaki Kayıtsızlık ve Bilişsel Kapalılık İhtiyacı Arasındaki İlişkiye Grup Aidiyetinin Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 33-35.

³⁴ Regine Slagmulder vd., “Introduction”, *Managing for Performance Excellence*, ed. Regine Slagmulder vd. (Belgie: Lannoo Campus Pub., 2012), 1.

³⁵ M. Angeles L’opez-Cabarcos vd., “An approach to employees’ job performance through work environmental variables and leadership behaviours”, , 140 (2022), ss.361-369”, *Journal of Business Research* 140 (2022), 361.

³⁶ Rukiye Doğan - Osman Bayraktar, “Özel Sağlık Sektöründe Yıldırma ile İş Performansı Arasındaki İlişki: Hemşireler Üzerine Bir Araştırma”, *Ekonomi İşletme ve Maliye Araştırmaları Dergisi* 2/1 (25 Nisan 2020), 57.

³⁷ Anuradha Sharma, *Management and Job Performance* (Yeni Delhi: Glan Publishing House, 1974), 62.

³⁸ Robert L. Cardy, *Performance Management, Concepts, Skills and Exercises*, (New York: M.E. Sharpe Inc., 2004), 13.

performanstır.³⁹ Görev performansı “biçimsel iş tanımları kapsamı içine giren temel dönüşümlerin gerçekleştirilmesi ve faaliyetlerin yerine getirilmesine yönelik performanstır”. Bu manada görev performansının daha ziyade konunun deneyim ve mesleki yönüne ilişkin olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle görev performansı “işler arasında belirgin farklılıkları ortaya koyan işe ilişkin değişmeyen görev ve sorumlulukları” nitelendirir. Çalışanların yapılı iş konusundaki yeterlilikleri, çalışma şartlarının uygunluğu, sınırları belirlenmiş görevler ve ahlaki nitelikler görev performansının yükselmesinde katkı yapan faktörlerdir.⁴⁰

Bağlamsal performans ise görev performansını güçlendirecek sosyal ve psikolojik bağlamların devam ettirilmesini sağlayan davranışlardan oluşmaktadır. Esas görevler haricindeki etkinliklere gönüllü iştirak etme, istekli, sabırlı ve gayretli bir şekilde vazifesini yapmaya çalışma, iş arkadaşlarına yardımcı olma, ortak çalışmalara destek verme, kurumun çalışma kurallarına uyma, kurumun amaçlarını içselleştirme gibi kurum kültürüne ve çalışma atmosferine katkı sağlayan davranışlar buna örnek olarak verilebilir.⁴¹ Dolayısıyla bağlamsal performans “işe yönelik faaliyetlerin yerine getirildiği psikolojik ve sosyal bağlamı destekleyen davranış kalıpları”⁴² şeklinde tanımlamak mümkündür.

1.4. Kurumsal Aidiyet ve İş Performansı İlişkisi

Kurumsal aidiyetin, çalışandan beklenen iş performansı ile alakasının olması, bu kavramı önemli kılan nedenlerden birisi olarak görülmektedir.⁴³ İş performansının, kurumsal aidiyeti önemli kılıyor olması da bu kavramın aidiyetin yol açtığı önemli sonuçlardan birisi olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kurumsal aidiyet seviyeleri güçlü olan çalışanların, aidiyet düzeyi zayıf olanlara ya da aidiyet duygusu taşımayanlara göre üretime ve diğer kurumsal etkinliklere daha fazla oranda iştirak ettiği ve genel kurum içi performanslarının daha yüksek olduğu gözlemlenmektedir. Diğer yandan kurumsal aidiyeti güçlü olan iş görenler, kurumun diğer personeli ve idarecileri ile etkili ilişkiler kurabilmekte, iş memnuniyet düzeyleri de daha yüksek olabilmektedir. Bu sebeple, personelinin kurumsal aidiyetlerini tespit etmek ve yükseltmek, kurumlar için oldukça önemli görülmektedir.⁴⁴

Kurumsal aidiyet ve iş performansı arasındaki ilişkiye yönelik yapılan araştırmalarda ulaşılan bulgular bu iki kavram arasında pozitif yönde bir ilişkinin olduğunu; yüksek düzeyde kurumsal aidiyetin yüksek düzeyde iş performansına yol açtığını göstermektedir. Ancak kurumsal aidiyet ve iş performansı arasında genelde pozitif yönde bir algı olmasına rağmen, literatürde aidiyet ve iş performansı arasında zayıf ve tutarsız ilişkilerin olduğunu gösteren çalışmalar da yer almaktadır.⁴⁵

Aidiyet ile performans arasındaki ilişkiye örnek oluşturma konusunda öğrencilerin okula aidiyet duygusu ile matematiğe yönelik tutumları arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla 2015 yılında yapılan ve dokuz ülkeyi kapsayan bir çalışmanın bulguları dikkat çekicidir. Araştırma bulgularına göre; öğrencilerin okula aidiyet duyguları ile matematik dersine karşı tutumları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.⁴⁶ Bununla birlikte Türkiye Vakıflar Bankası'nın İzmir, İstanbul ve Ankara'da bulunan 118 şubesindeki çalışanları üzerinde 2007 yılında yapılan bir araştırmada katılımcıların kurumsal aidiyet ile

³⁹ Henrik O. Sorlie vd., “Daily autonomy and job performance: Does person-organization fit act as a key resource?”, *Journal of Vocational Behavior* 133 (2022), 1.

⁴⁰ Zübeyir Bağcı, “Çalışanların İş Doyumunun Görev Ve Bağlamsal Performansları Üzerindeki Etkisi”, *Journal of Management and Economics Research* 12/24 (01 Mart 2014), 61.

⁴¹ Bora Yıldız - Neşe Çakı, “Algılanan Örgütsel Desteğin Bağlamsal Performans Üzerindeki Etkisinde Bireysel Şükranın Aracı Rolü”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (13 Temmuz 2018), 72.

⁴² Bağcı, “Çalışanların İş Doyumunun Görev Ve Bağlamsal Performansları Üzerindeki Etkisi”, 61.

⁴³ Altunkaya, *Motivasyon ve Örgütsel Aidiyet İlişkisi: Batman Üniversitesinde Bir Araştırma*, 37.

⁴⁴ Demir, *Aidiyet Düzeyine Etki Eden Faktörler: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Örneği*, 47.

⁴⁵ Arı - Şahin, “Örgütsel Aidiyet ve İş Performansı Arasındaki Psikolojik Bağın Kavramsal Açından İncelenmesi”, 11.

⁴⁶ Thomas J. Smith vd., “School belonging and math attitudes among high school students in advanced math”, *International Journal of Educational Development* Volume 80 (Ocak 2021), 1.

performansları arasında düşük de olsa bir ilişki bulunduğu sonucuna yer verilmektedir.⁴⁷ Arı ve Şahin de; “örgütsel aidiyet ve bireylerdeki iş performansı arasındaki ilişkiye yönelik olarak Mowday vd., Randall, Colarelli vd., Decotiis ve Summers, Blau, Meyer ve Allen, Hackett, Ward ve Davis, Brett vd., Darwish, Stup. Khan vd. tarafından yapılan çalışmalarda örgütsel aidiyet ve iş performansı arasında pozitif yönde bir ilişkinin saptandığını”⁴⁸ ifade etmektedir.

1.5. Din Görevlilerinde Aidiyet Duygusu

Tarihsel sürece bakıldığında dini baskıların dünyada ölümcül derecede şiddetin uygulandığı demokrasi öncesi dönem kadar olmasa da yine de yeni bir fenomen olmadığı görülmektedir. Şiddetli dini baskılar bugün de daha düşük yoğunlukta ve legal gerekçeler altında devam etmektedir.⁴⁹ Buna karşılık var olduğu günden beri, aşkın bir varlığa inanma, O'nun himayesi altında bulunma ve ondan yardım talep etme ihtiyacı duyan insanoğlunun bu ihtiyacı da sonsuza dek sürececek gibi gözükmemektedir. Çünkü insanın bu fitri ihtiyacına karşılık dinin insan için söz konusu olması ve insanı muhatap alması din ve onunla ilgili kişi ya da kurumların din ile birlikte her zaman var olacağı sonucu ortaya çıkmaktadır.⁵⁰ Öyle ki bugün dünya nüfusunun %80'inden fazlasının dini değerlere bağlı olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca sürdürülebilir bir toplumsal çevrenin oluşumunda dinlerin farkındalık oluşturacağına inanılmaktadır. Bu nedenle organizasyonlar toplumu etkileyecek eylem ve söylemlerini dini değerlerle simgeleştirerek sunmaktadırlar.⁵¹

Bu durum aidiyet bilinci kazandırmada din öğretimini son derece önemli hale getirmektedir. Çünkü bireyin yaşadığı topluma uyum sağlamasının yolu bir şekilde din konusunda bilgilendirilmesinden geçmektedir.⁵² Bu anlamda din ile birlikte her zaman var olan ve var olacağı düşünülen bir grup da din görevlileridir. Din görevlileri halkın dinini öğrenmesinde rehberlik rolü oynamakta ve onların dini ritüellerini yerine getirmelerinde önemli görevler üstlenmektedirler.⁵³ Din görevlilerinde aidiyet duygusunu geliştirebilmek için aşağıdaki kriterlerin sağlanması gerekmektedir:⁵⁴

- Din görevlisinin kuruma bağlılığından ötürü kendini mutlu hissetmesi
- Kendisinin önemli bir değer olarak görüldüğünün hissettirilmesi
- Diğer kurum elemanlarıyla eşgüdüm halinde çalışmanın önemli bir sosyal sermaye olduğunun kabullendirilmesi
- Başarılı çalışma yaptığında engellenmeyeceğinin, psikolojik tacize uğramayacağını ve kendisine negatif ayrımcılık yapılmayacağını teminat altına alınması
- Kurumun geleceğinin, vizyonunun olumlu algılanmasının sağlanması
- Her zaman yanında olduğunun gösterilmesi
- Kurumda sosyal ilişkilerin geliştirilmesi
- Kurumsal işleyişin güven üzerine kurulduğunun benimsenmesi
- Kurumda her zaman bir muhatap bulabileceğinin hissettirilmesi

⁴⁷ Akyay Uygur, “Örgütsel Bağlılık İle İşgören Performansı İlişisini İncelemeye Yönelik Bir Alan Araştırması”, *Gazi Üniversitesi Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi* 1 (01 Mart 2007), 82.

⁴⁸ Arı - Şahin, “Örgütsel Aidiyet ve İş Performansı Arasındaki Psikolojik Bağın Kavramsal Açından İncelenmesi”, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, ss. 1-16”, 9.

⁴⁹ Anı Serkissian, *The Varieties of Religious Repression, Why Governments Restrict Religion* (New York, USA: Oxford University Press, 2015), 3.

⁵⁰ Ömer Faruk Söylev, “Din Hizmetlerinde İnovasyon ve Din Görevlilerinin Bireysel Yenilikçilik Özellikleri”, *DEÜİFD Din Piskolojisi Özel Sayısı*, (2016), 122.

⁵¹ Jens Koehrsen - Fabian Huber, “A field perspective on sustainability transitions: The case of religious organizations”, *Environmental Innovation and Societal Transitions* 40/September (2021), 408.

⁵² Hüseyin Kasım Koca, *Kültürel Aidiyet Bilinci Kazandırılmasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Rolü (Sivas İli Örneği)* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 107.

⁵³ İsmail Arıcı, “Din Görevlilerine Göre Camiler ve Din Görevlileri Haftası”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (Özel Sayı) (2018), 730.

⁵⁴ Ahmet Doğan, *Din Görevlilerinin Mesleki Aidiyetleri, Mesleki Tükenmişlik Tutumları ve Hizmet İçi Eğitime Bakışları* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 143.

1.6. İlgili Çalışmalar

Literatürde kurumsal aidiyet ve iş performansı kavramları çeşitli şekillerde araştırmalara konu edilmektedir. Bu çalışmalara bakıldığında kurumsal aidiyetin veya iş performansının bazen tek başına farklı değişkenlerle birlikte bazen de ikisi bir arada farklı isimler altında çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Yine çalışmalarda kurumsal aidiyet kavramı ile eş anlamda örgütsel bağlılık ve örgütsel aidiyet kavramlarının da kullanılmakta olduğu görülmektedir. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

1. Akyay Uygur:⁵⁵ Bir bankanın üç büyük şehirdeki şubelerinde çalışan 323 personelinin örgütsel bağlılıkları ile iş performansları arasında ilişkinin incelendiği araştırmada, çalışanların örgütsel bağlılık ve performansları arasındaki Pearson Korelasyon Katsayısına (0.145) göre, düşük düzeyde zayıf bir ilişki olduğu görülmüştür.

2. Gökhan Uludağ:⁵⁶ Ankara'da bir kamu kuruluşunun genel müdürlük personelinin katılımıyla yapılan bu çalışmada; çalışanların örgütsel bağlılığın genel düzeyi ile iş performansı arasında istatistiksel açıdan anlamlı ve pozitif bir ilişki bulunmuştur. Bu sonuca göre çok yüksek bir düzeyde olmasa da değişkenler arasında pozitif bir ilişkinin ortaya çıkmasının örgütsel bağlılık arttığında iş performansının da artacağı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

3. İsmet Demir:⁵⁷ Manisa Celal Bayar Üniversitesi akademik personelinin katılımıyla yapılan çalışmada, genel olarak akademik personelin, üniversitesini sahiplendiği sonucuna ulaşılmıştır. Kurumsal aidiyet düzeylerinde cinsiyet ve hizmet sürelerine göre anlamlı fark olduğu; erkek akademik personelin kadınlara göre daha yüksek; toplam hizmet süreleri 1-5 yıl ile 21-25 yıl arasında olanların aidiyet düzeylerinin daha yüksek olduğu sonucuna varılmış, yaş ve medeni durumun kurumsal aidiyet düzeyleri üzerinde etkisinin olmadığı ortaya çıkmıştır.

4. Tuğba Güner Demir:⁵⁸ Araştırma, Ankara Üniversitesi, Gazi Üniversitesi, ODTÜ ve Hacettepe Üniversitelerinin Eğitim ve Mühendislik Fakültelerinde yürütülmüştür. Bu üniversitelerde görev yapan öğretim elemanlarının görüşlerine göre; öğretim elemanlarının örgütsel gururlarının belirlenmesi ve kurumsal aidiyetleri ile ilişkisinin test edildiği çalışmada elde edilen genel kurumsal aidiyet puanlarında katılımcıların bu ifadelerle katılımının yüksek olmasına göre ($\bar{X}=3.44$) öğretim elemanlarının üniversitelere aidiyet duydukları sonucuna ulaşılmıştır.

5. Ahmet Koç:⁵⁹ Kurumsal aidiyetin kurumsal memnuniyet ile birlikte ele alındığı çalışma KKTC'de 2020 yılında nicel yöntemle ve 258 mezunun katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Ulaşılan sonuçlara göre; okul mezunlarının okulda aldıkları eğitim ve verilen din eğitiminden memnuniyet düzeylerinin oldukça yüksek olduğu ve okula aidiyet duygularının yüksek seviyede olduğu tespit edilmiştir. Mezunların kurumdan memnuniyet seviyeleri ile aidiyetleri arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu, memnuniyetleri arttıkça okul aidiyetlerinin de arttığı belirlenmiştir.

6. Sertaç Arı ve Esen Şahin:⁶⁰ Kongre bildirisi olarak sunulan ve literatür incelemesine dayalı bir çalışma; çeşitli araştırma sonuçlarına dayanılarak, örgütsel aidiyet ve iş performansı

⁵⁵ Uygur, "Örgütsel Bağlılık İle İşgören Performansı İlişkisini İncelemeye Yönelik Bir Alan Araştırması".

⁵⁶ Gökhan Uludağ, "Örgütsel Bağlılık İle İşgören Performansı İlişkisini İncelemeye Yönelik Bir Alan Araştırması", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018), 171-193.

⁵⁷ Demir, *Aidiyet Düzeyine Etki Eden Faktörler: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Örneği*.

⁵⁸ Tuğba Güner Demir, *Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre Örgütsel Gurur ve Kurumsal Aidiyet İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

⁵⁹ Ahmet Koç, "KKTC Hala Sultan İlahiyat Koleji Mezunlarının Kurumsal Memnuniyet ve Aidiyet Düzeyleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 1457-1490.

⁶⁰ Arı - Şahin, "Örgütsel Aidiyet ve İş Performansı Arasındaki Psikolojik Bağın Kavramsal Açısından İncelenmesi".

arasında pozitif yönde bir ilişkinin olduğu, yüksek düzeyde aidiyetin yüksek düzeyde iş performansına yol açtığı sonucuna ulaşılmıştır.

Yapılan literatür taramasında yukarıda verilen çalışmaların yanı sıra din görevlileri ile ilgili yapılan üç çalışma görülmüştür. Konumuzla bağlantılı olmaları itibarıyla bu çalışmalara da kısaca değinilecektir.

Bunlardan biri Mehmet Berkay Kanderun ve Muammer Cengil'in çalışmasıdır. 2019 yılında yapılan çalışmada, din görevlileri ve Kur'an kursu öğreticilerinin duygusal ve normatif bağlılık düzeylerinin yüksek, devam bağlılıklarının ise orta düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır. Araştırma sonucunda kadınların erkeklere göre kuruma çok bağlı oldukları ve kurumla daha çok özdeşleştikleri görülmüştür.⁶¹

Konumuzu ilgilendiren din görevlileri ile ilgili yapılan bir diğer çalışma da Göküş'ün⁶² araştırmasıdır. Antalya İl Müftülüğü bünyesinde çalışan din görevlilerinin mesleki doyum düzeylerinin çeşitli değişkenler (cinsiyet, medeni durum, öğrenim durumu, görev yeri ve mesleki kıdem) açısından karşılaştırıldığı ve mesleki doyum ile örgütsel güven arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmada, nicel yöntem kullanılmıştır. Elde edilen bulgulara göre kuruma duyulan güvenin din görevlilerinin mesleki doyumunu üzerinde olumlu etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Yaygın din eğitimi yürüten din görevlileri ile ilgili bir başka çalışma da Doğan⁶³ tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada din görevlilerinin mesleki aidiyetleri konu edilmiş, mesleki tükenmişlik tutumları ve hizmet içi eğitim ile ilişkilendirilmiştir. Araştırma sonuçlarında din görevlerinin yaşları ve hizmet süreleri arttıkça mesleki aidiyet puanlarının da arttığı görülmektedir.

Literatür incelemesinde din görevlilerinin kurumsal aidiyeti ve iş performansı arasındaki ilişkiyi konu alan ve demografik faktörlerin değişken olarak yer aldığı bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu tür müstakil bir çalışmanın yapılmamış olması, bu araştırmayı önemli kılmaktadır.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmanın bu bölümünde araştırmanın modeli, amacı, evren ve örnekleme, veri toplama ve değerlendirme tekniği ve ölçeğin güvenilirlik katsayısı ile verilerin analizine yer verilmiştir.

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma din görevlilerinin aidiyet düzeyleri ile iş performansları arasında bir ilişki olup olmadığını belirleme amacına yöneliktir. Nicel araştırma yöntemine göre yürütülen çalışmada tarama modeli uygulanmıştır. Geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekilde betimlemeyi⁶⁴ amaçlayan tarama modelleri, bireylerin tutumları, eylemleri, fikirleri ve inançlarının belirlenmesine ihtiyaç duyulduğunda tercih edilebilen bir yöntemdir.⁶⁵

2.2. Araştırmanın Evreni ve Örnekleme

Araştırmanın evreni, Çorum İl Müftülüğü ve ilçe müftülüklerine bağlı olarak görev yapan 998 İmam hatip, 198 Müezzin Kayyım, 248 Kur'an Kursu Öğreticisi, 16 Vekil İmam Hatip, 29 Vaiz ve 5 Murakıp olmak üzere toplam 1494 din hizmetleri sınıfı personelinden

⁶¹ Mehmet Berkay Kanderun - Muammer Cengil, "Çalışma Yaşamında Örgütsel Bağlılık: Din Görevlilerinin Örgütsel Bağlılık Düzeylerinin Çeşitli Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Analizi", *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBIAD)*, (11 Mart 2022).

⁶² Şeref Göküş, "Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi 9/22* (2019), 85-310.

⁶³ Doğan, *Din Görevlilerinin Mesleki Aidiyetleri, Mesleki Tükenmişlik Tutumları ve Hizmet İçi Eğitime Bakışları*.

⁶⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2000), 77.

⁶⁵ Larry B. Christensen vd., "Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz", çev. Emine Gümüş, ed. Ahmet Aypay (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 371.

oluşmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise 320 kişidir. Örneklemin evreni temsil yeterliliğinin ölçülmesi amacıyla %95 güven düzeyi ve %5 hata payı esas alınarak⁶⁶ yapılan hesaplama göre 1494 birimlik evreni temsil edecek minimum örneklemin 306 kişi olduğu görülmüştür. Bu sonuçlara göre araştırmada ulaşılan 320 kişilik örneklemin, çalışma evrenini temsil için yeterli olduğunu söylemek mümkündür.

Anket çalışmasının uygulanması il ve ilçe müftülüklerinin personel toplantıları esnasında din görevlileri ile yüz yüze görüşülerek yapılmış, anket formları araştırmacı tarafından dağıtılarak tekrar geri toplanmıştır. Toplamda 350 anket formu dağıtılmış, ancak bazı formlarda veri kaybı yaşanması sebebiyle 320 formun veri girişi yapılabilmektedir.

2.3. Veri Toplama ve Değerlendirme Teknikleri

Tarama araştırmalarında veri toplama aracı olarak anket veya görüşme formları kullanılır.⁶⁷ Anketlerde araştırma sorularına cevap elde edilmesi, araştırma soruları veya hipotezlerinin sınanması için değişik özelliklerde soru ve ölçeklere de yer verilir.⁶⁸ Bu çalışmada ihtiyaç duyulan verilerin katılımcılardan toplanması için anket formu kullanılmıştır. Anket formunun birinci bölümünde katılımcı din görevlilerinin demografik nitelikleri ve kişisel bilgilerini belirlemeye yönelik toplam 6 soru (cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, toplam hizmet süresi ve görev unvanı) yer almaktadır. Anketin ikinci bölümünde, katılımcıların kurumsal aidiyet düzeylerini belirlemek amacıyla Demir tarafından geliştirilen "Kurumsal Aidiyet Ölçeği"⁶⁹ kullanılmıştır. Psikolojik sahiplenme, özdeşleşme ve algılanan içsel statü olmak üzere üç alt boyuttan oluşan ölçekte toplamda 27 madde yer almaktadır. Kurumsal Aidiyet Ölçeği yüksek derecede güvenilirlik değerine sahip olup, Cronbach Alpha değeri 0,93'tür. Alt boyutlar olarak da psikolojik sahiplenme (0,93); özdeşleşme (0,83) ve algılanan içsel statü (0,86) ile yüksek derecede güvenilirlik değerlerine sahiptir. Anketin üçüncü bölümünde ise katılımcıların iş performansını ölçmek amacıyla "İş Performansı Ölçeği" kullanılmıştır. Görev performansı ve bağlamsal performans olmak üzere iki boyut ve on altı maddeden oluşan ölçekte yer alan dokuz madde Goodman ve Syvanteck tarafından, görev performansını belirlemek üzere diğer yedi madde ise Jawahar ve Carr tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin Türkçeye uyarlanması ile geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları Bağcı⁷⁰ tarafından yapılmıştır. Yüksek derecede güvenilirlik değerine sahip olan ölçeğin Cronbach Alfa katsayısı 0,90, Görev performansı alt boyutu için 0,89, bağlamsal performans alt boyutu için 0,83'tür.

Araştırmada kullanılan her iki ölçek de 1-5 arasında puanlanan ve "kesinlikle katılıyorum", "katılıyorum", "kararsızım", "katılmıyorum" ve "kesinlikle katılmıyorum" şeklinde sıralanan beşli likert tipi bir ölçektir.

Veriler SPSS ortamında frekans analizlerine, homojenlik testine ve korelasyon analizine tabi tutularak değerlendirilmiş; bulgular tablolar aracılığıyla sunulmuştur.

2.4. Araştırmanın Temel ve Alt Problemleri

Araştırmanın temel problem cümlesi; "örneklemin aidiyet düzeyleri ile iş performansları arasında bir ilişki bulunmakta mıdır?" şeklindedir. Temel problem cümlesine bağlı olarak kurulan alt problem cümleleri ise şunlardır:

Birinci Alt Problem: Örneklemin psikolojik sahiplenme duygusu ile görev performansı arasında bir ilişki bulunmakta mıdır?

İkinci Alt Problem: Örneklemin özdeşleşme duygusu ile görev performansı arasında bir ilişki bulunmakta mıdır?

⁶⁶ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, Sosyal bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 128.

⁶⁷ Christensen vd., "Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz", 368.

⁶⁸ Gürbüz - Şahin, Sosyal bilimlerde Araştırma Yöntemleri, 105-106.

⁶⁹ Demir, Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre Örgütsel Gurur ve Kurumsal Aidiyet İlişkisi.

⁷⁰ Bağcı, "Çalışanların İş Doyumunun Görev ve Bağlamsal Performansları Üzerindeki Etkisi", 65.

Üçüncü Alt Problem: Örneklemin içsel statü algısı ile görev performansı arasında bir ilişki bulunmakta mıdır?

Dördüncü Alt Problem: Örneklemin psikolojik sahiplenme duygusu ile bağlamsal performansı arasında bir ilişki bulunmakta mıdır?

Beşinci Alt Problem: Örneklemin özdeşleşme duygusu ile bağlamsal performansı arasında bir ilişki bulunmakta mıdır?

Altıncı Alt Problem: Örneklemin içsel statü algısı ile bağlamsal performansı arasında bir ilişki bulunmakta mıdır?

Etik Kurul Onayı

Çalışmaya ilişkin olarak Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulundan 28.04.2022 Tarih ve 2022-111 sayılı onay yazısı ile gerekli yasal izin alınmıştır.

3. VERİLERİN ANALİZİ VE BULGULAR

Çalışmanın bu kısmında ölçeğin güvenilirlik (Cronbach's Alfa) değerlerine; katılımcıların demografik niteliklerine ilişkin betimleyici analize ve homojenlik testine; aidiyet ve iş tatmin düzeylerine ilişkin betimleyici analize ve korelasyon analizine yer verilmiştir.

3.1. Ölçeğin Güvenilirlik (Cronbach's Alfa) Değerleri

Ölçeğe ilişkin güvenilirlik değerleri Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Ölçeğin Cronbach's Alfa Değeri

| Ölçek | Madde Sayısı | Cronbach's Alfa Değeri |
|------------------------------|--------------|------------------------|
| Psikolojik Sahiplenme Boyutu | 14 | 0.93 |
| Özdeşleşme Boyutu | 06 | 0.83 |
| İçsel Statü Algı Boyutu | 07 | 0.86 |
| Aidiyet Ölçeğinin Bütünü | 27 | 0.93 |
| Görev Performansı Boyutu | 09 | 0.89 |
| Baglamsal Performans Boyutu | 08 | 0.83 |
| Performans Ölçeğinin Bütünü | 17 | 0.90 |

Tablo 1'de görülen değerlere göre araştırmada kullanılan aidiyet ve performans ölçekleri hem toplamda hem de boyutlar bazında oldukça yüksek güvenilirlik düzeyindedir.

3.2. Demografik Niteliklere İlişkin Betimleyici Analiz

Örnekleme oluşturan din görevlilerinin demografik niteliklerine ilişkin dağılım tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Örneklemin Demografik Niteliklerine İlişkin Dağılım

| Değişkenler | Gruplar | N | % |
|-------------|----------------|-----|------|
| Cinsiyet | Kadın | 112 | 0,35 |
| | Erkek | 208 | 0.65 |
| Yaş | 39 ve aşağısı | 166 | 0.52 |
| | 40-59 | 146 | 0.46 |
| | 60 ve yukarısı | 008 | 0.02 |
| Eğitim | Lise | 064 | 0.20 |
| | Ön Lisans | 126 | 0.39 |
| | Lisans | 109 | 0.34 |

| | | | |
|--------------|--------------------|-----|------|
| | Lisansüstü | 021 | 0.07 |
| Kıdem | 5 Yıl ve aşağısı | 077 | 0.24 |
| | 6-10 yıl | 070 | 0.22 |
| | 11-20 yıl | 111 | 0.35 |
| | 21 yıl ve Yukarısı | 062 | 0.19 |
| Medeni Durum | Evli | 271 | 0.85 |
| | Bekar | 043 | 0.13 |
| | Dul/Boşanmış | 006 | 0.02 |
| Görev Unvanı | İmam/Hatip | 176 | 0.55 |
| | Müezzin/Kayyum | 029 | 0.09 |
| | Kur'an Kursu Öğr. | 109 | 0.34 |
| | Diğer | 006 | 0.02 |

3.2.1. Din Görevlilerinin Cinsiyetlerine Göre Kurumsal Aidiyet ve İş Performansı Düzeyleri

Din görevlilerinin cinsiyetlerine göre kurumsal aidiyet ve iş performansı düzeyleri Tablo 3'te verilmiştir:

Tablo 3: Cinsiyet Değişkenine Göre Örneklemin Kurumsal Aidiyet ve İş performansı Düzeyleri

| Ölçek | Faktör | Cinsiyet | N | \bar{X} | SD | t | Sig. (p) | |
|-------------------------|-----------------------|-----------------------|--------|-----------|---------|---------|----------|-------|
| Kurumsal Aidiyet ölçeği | Psikolojik Sahiplenme | Kadın | 112 | 3,9483 | 0,68868 | -3,858 | 0,000 | |
| | | Erkek | 208 | 4,2194 | 0,54570 | -3,601 | 0,000 | |
| | Özdeşleşme | Kadın | 112 | 4,1458 | 0,59111 | -3,277 | 0,001 | |
| | | Erkek | 208 | 4,3566 | 0,52462 | -3,162 | 0,002 | |
| | İş Performansı Ölçeği | Algılanan İçsel Statü | Kadın | 112 | 2,9324 | 0,78877 | -3,467 | 0,001 |
| | | | Erkek | 208 | 3,2658 | 0,83718 | -3,529 | 0,000 |
| Görev Performansı | | Kadın | 112 | 4,1815 | 0,48855 | -0,691 | 0,490 | |
| | | Erkek | 208 | 4,2222 | 0,50958 | -0,700 | 0,485 | |
| Bağlam Performansı | Kadın | 112 | 4,2857 | 0,43671 | -2,389 | 0,017 | | |
| | Erkek | 208 | 4,4087 | 0,44035 | -2,395 | 0,017 | | |

Katılımcıların kurumsal aidiyet puanlarına bakıldığında -algılanan içsel statü hariç- tüm grupların yüksek düzeyde aidiyete sahip oldukları görülmektedir.

Kurumsal aidiyet ve iş performansı puanlarında kadın din görevlileriyle erkek din görevlileri arasında anlamlı düzeyde farklılık vardır. ($P < 0.05$)

t testi analizi sonuçlarına göre erkek görevlilerin aidiyet puanları, psikolojik sahiplenme, özdeşleşme ve algılanan içsel statü boyutlarında anlamlı düzeyde kadın görevlilere göre daha yüksektir.

Kurumsal aidiyet ölçeği boyutları üzerinde kadın ve erkek görevlilerin puan değerlendirmelerine bakıldığında ise: Psikolojik sahiplenmede erkek görevlilerin $x=4,21$ (çok yüksek) iken kadın görevlilerin $X=3,94$ (yüksek); özdeşleşmede erkek görevlilerin $X=4,35$ (çok

yüksek) iken kadın görevlilerin $X= 4,14$ (yüksek); algılanan içsel statüde erkek görevlilerin $X=3,26$ (orta) iken kadın görevlilerin $X=2,93$ (orta) puanla değerlendirdikleri görülmektedir.

İş performansı ölçeğinin görev performansı boyutunda kadın ve erkek din görevlileri arasında anlamlı farklılık olmadığı, her iki grubun da çok yüksek düzeyde bir görev performansı değerlendirmesinde buldukları görülmektedir. Bağlam performansı faktörünü ise erkekler $x=4,40$ (çok yüksek) iken kadınlar $X=4,28$ (çok yüksek) puanla değerlendirmişler ve aralarında erkekler lehine anlamlı düzeyde farklılık olduğu tespit edilmiştir.

3.2.2. Din Görevlilerinin Yaş Durumlarına Göre Kurumsal Aidiyet ve İş Performansı Düzeyleri

Din görevlilerinin yaş durumlarına göre kurumsal aidiyet ve iş performansı düzeyleri Tablo 4'te verilmiştir:

Tablo 4: Yaş Değişkenine Göre Örneklemin Kurumsal Aidiyet ve İş performansı Düzeyleri

| Faktör Adı | Anova (F) | Sig. (P) | Farklılık Olan Grup |
|-----------------------|-----------|----------|---------------------|
| Psikolojik Sahiplenme | 1,276 | 0,279 | - |
| Özdeşleşme | 2,238 | 0,065 | - |
| Algılanan İçsel statü | 1,779 | 0,133 | - |
| Görev performansı | 1,640 | 0,164 | - |
| Bağlam Performansı | 0,404 | 0,806 | - |

Katılımcıların kurumsal aidiyet ve iş performansı düzeylerinin yaş değişkenine göre anlamlı fark oluşturup oluşturmadığını tespit amacıyla yapılan Anova testi sonuçları doğrultusunda gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık olmadığı görülmektedir. Buna göre katılımcıların yaş değişkenine göre kurumsal aidiyetlerinin ve iş performanslarının birbirine yakın düzeyde olduğu söylenebilir.

3.2.3. Din Görevlilerinin Medeni Durumlarına Göre Kurumsal Aidiyet ve İş Performansı Düzeyleri

Din görevlilerinin medeni durumlarına göre kurumsal aidiyet ve iş performansı düzeyleri Tablo 5'te verilmiştir:

Tablo 5: Medeni Durum Değişkenine Göre Örneklemin Kurumsal Aidiyet ve İş performansı Düzeyleri

| Faktör Adı | Anova (F) | Sig. (P) | Farklılık Olan Grup |
|-----------------------|-----------|----------|---------------------|
| Psikolojik Sahiplenme | 1,961 | 0,142 | - |
| Özdeşleşme | 1,681 | 0,188 | - |
| Algılanan İçsel statü | 1,621 | 0,199 | - |
| Görev performansı | 0,670 | 0,513 | - |
| Bağlam Performansı | 2,266 | 0,105 | - |

Katılımcıların kurumsal aidiyet ve iş performansı düzeylerinin medeni durumlarına göre anlamlı fark oluşturup oluşturmadığını tespit amacıyla yapılan Anova testi sonuçları doğrultusunda gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre katılımcıların medeni durum değişkenine göre kurumsal aidiyetlerinin ve iş performanslarının birbirine yakın düzeyde olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.4. Din Görevlilerinin Eğitim Durumlarına Göre Kurumsal Aidiyet ve İş Performansı Düzeyleri

Din görevlilerinin eğitim durumlarına göre kurumsal aidiyet ve iş performansı düzeyleri Tablo 6'te verilmiştir:

Tablo 6: Eğitim Durumlarına Göre Örneklemin Kurumsal Aidiyet ve İş performansı Düzeyleri

| Faktör Adı | Anova (F) | Sig. (P) | Farklılık Olan Grup |
|-----------------------|-----------|----------|---------------------|
| Psikolojik Sahiplenme | 2,284 | 0,079 | - |
| Özdeşleşme | 1,722 | 0,162 | - |
| Algılanan İçsel statü | 1,828 | 0,142 | - |
| Görev performansı | 2,066 | 0,105 | - |
| Bağlam Performansı | 2,436 | 0,065 | - |

Katılımcıların kurumsal aidiyet ve iş performansı düzeylerinin eğitim düzeylerine göre anlamlı fark oluşturup oluşturmadığını tespit amacıyla yapılan Anova testi sonuçları doğrultusunda gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre katılımcıların eğitim düzeyi değişkenine göre kurumsal aidiyetlerinin ve iş performanslarının birbirine yakın düzeyde olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.5. Din Görevlilerinin Kıdem Durumlarına Göre Kurumsal Aidiyet ve İş Performansı Düzeyleri

Din görevlilerinin kıdem durumlarına göre kurumsal aidiyet ve iş performansı düzeyleri Tablo 7’te verilmiştir:

Tablo 7: Kıdem Durumlarına Göre Örneklemin Kurumsal Aidiyet ve İş performansı Düzeyleri

| Faktör Adı | Anova (F) | Sig. (P) | Farklılık Olan Grup |
|-----------------------|-----------|----------|-------------------------|
| Psikolojik Sahiplenme | 2,729 | 0,044 | 6-10 >11-20 ve 20+ |
| Özdeşleşme | 4,074 | 0,007 | 6-10 >tüm diğer gruplar |
| Algılanan İçsel statü | 2,997 | 0,031 | 6-10 ve 20+ >11-20 |
| Görev performansı | 2,276 | 0,080 | - |
| Bağlam Performansı | 2,725 | 0,044 | 6-10 ve 11-20 >1-5 |

Katılımcıların meslekteki hizmet yılı durumlarına göre kurumsal aidiyetleri ve iş performanslarını belirlemek amacıyla yapılan Anova testi sonuçları doğrultusunda gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Buna göre:

Psikolojik sahiplenme faktöründe kıdemi 6-10 yıl olan din görevlilerinin ($x=4,28$), 11-20 yıl ($x= 4,03$) ve 20 yıl ve üstü ($x=4,06$) olan din görevlilerinden daha yüksek kurumsal aidiyete sahip oldukları görülmüştür.

Özdeşleşme faktöründe ise kıdemi 6-10 yıl olan din görevlileri diğer tüm gruplardan anlamlı düzeyde daha yüksek bir kurumsal aidiyete sahiptir. Bu faktörde 6-10 yıl olanlar ($x=4,48$), 1-5 yıl olanlar ($x=4,23$), 11-20 yıl olanlar ($x= 4,24$) ve 20 yıl ve üstü olanlar ise ($x=4,18$) puanla kurumsal aidiyeti değerlendirmişlerdir.

Algılanan içsel statü faktöründe kıdemi 11-20 yıl olan din görevlileri hem 6-10 yıl olan hem de 20 yıl ve üstü olan din görevlilerinden anlamlı düzeyde daha düşük bir aidiyete sahiptirler. 11-20 yıl olan din görevlilerinin ($x=2,98$) iken 6-10 yıl ($x= 3,32$) ve 20 yıl ve üstü ($x=3,27$) puanla kurumsal aidiyeti değerlendirmişlerdir.

İş performansı ölçeğinin görev performansı faktöründe gruplar arasında anlamlı bir farklılık yoktur. Tüm grupların yüksek düzeyde bir görev performansına sahip oldukları görülmektedir.

Bağlam performansı faktöründe ise kıdemi 1-5 yıl olan din görevlileri hem 6-10 yıl olan hem de 11-20 yıl olan din görevlilerinden anlamlı düzeyde daha düşük bir aidiyete sahiptirler. 1-5 yıl olan din görevlilerinin ($x=4,25$) iken 6-10 yıl ($x= 4,44$) ve 20 yıl ve üstü ($x=4,40$) puanla kurumsal aidiyeti değerlendirmişlerdir.

3.2.6. Din Görevlilerinin Görev Unvanlarına Göre Kurumsal Aidiyet ve İş Performansı Düzeyleri

Din görevlilerinin görev unvan durumlarına göre kurumsal aidiyet ve iş performansı düzeyleri Tablo 8'te verilmiştir:

Tablo 8: Görev Unvanlarına Göre Örneklemenin Kurumsal Aidiyet ve İş performansı Düzeyleri

| Faktör Adı | Anova (F) | Sig. (P) | Farklılık Olan Grup |
|-----------------------|-----------|----------|---------------------|
| Psikolojik Sahiplenme | 6,620 | 0,000 | İH>KKÖ |
| Özdeşleşme | 4,335 | 0,005 | KKÖ<İH ve MK |
| Algılanan İçsel statü | 5,523 | 0,001 | KKÖ<tüm gruplar |
| Görev performansı | 0,941 | 0,421 | - |
| Bağlam Performansı | 2,571 | 0,054 | - |

Katılımcıların görevlerine göre kurumsal aidiyetleri ve iş performansları sonuçlarına göre gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılıklar olduğu görülmektedir.

Psikolojik sahiplenme faktöründe imam-hatip olarak görev yapan din görevlilerinin ($x=4,22$), Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapan ($x=3,94$) din görevlilerinden daha yüksek kurumsal aidiyetleri vardır.

Özdeşleşme faktöründe Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapan din görevlilerin İmam-hatip ve Müezzin-kayyim olarak görev yapan din görevlilerinden daha düşük bir kurumsal aidiyete sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu faktörde Kur'an kursu öğreticileri $x=4,14$ puanla yüksek bir aidiyet puanına sahip iken; imam-hatipler $x=4,34$ ve müezzin-kayyimlar $x=4,39$ ile çok yüksek bir aidiyet puanına sahiptirler.

Algılanan içsel statü faktöründe ise Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapan din görevlilerin diğer tüm gruplardan daha düşük bir kurumsal aidiyete sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu faktörde Kur'an kursu öğreticileri 2,90 puanla orta düzeyde bir aidiyet puanına sahip iken; imam-hatipler $x=3,29$; müezzin-kayyimlar $x=3,09$ ve diğer grup $x=3,57$ ile orta ve yüksek bir aidiyet puanına sahiptirler.

3.3. Kurumsal Aidiyet Boyutlarına İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler

Katılımcıların kurumsal aidiyet boyutlarına ilişkin tanımlayıcı istatistikler Tablo 3'de verilmiştir.

Tablo 9: Katılımcıların Kurumsal Aidiyet Boyutlarına İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler

| Boyutlar | Ortalama | Standart Sapma |
|-----------------------|----------|----------------|
| Psikolojik Sahiplenme | 4.1246 | 0.0342 |
| Özdeşleşme | 4.2828 | 0.0311 |
| Algılanan İçsel Statü | 3.1491 | 0.0466 |

Araştırmaya katılan din görevlilerin kurumsal aidiyetleri genel anlamda yüksek düzeydedir. Boyutlar bazında bakıldığında kurumsal aidiyet ölçeğinin psikolojik sahiplenme faktörünü 4,12 ile yüksek; özdeşleşme faktörünü 4,28 ile çok yüksek; algılanan içsel statü faktörünü ise 3,14 ile orta düzeyde değerlendirdikleri görülmektedir.

3.4. İş Performansı Boyutlarına İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler

Katılımcıların iş performansı boyutlarına ilişkin tanımlayıcı istatistikler Tablo 4'de verilmiştir.

Tablo 10: Katılımcıların İş Performansı Boyutlarına İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler

| Boyutlar | Ortalama | Standart Sapma |
|----------------------|----------|----------------|
| Görev Performansı | 4.2080 | 0.0280 |
| Bağlamsal Performans | 4.3656 | 0.0247 |

Araştırmaya katılan din görevlilerin iş performansları da genel anlamda yüksek düzeydedir. Boyutlar bazında bakıldığında görev performansı faktörünü 4,20 ile bağlam performansını da 4,36 ile çok yüksek düzeyde değerlendirmişlerdir.

3.5. Korelasyon Testleri

Kurumsal Aidiyet Boyutları ile İş Performansı boyutları arasındaki korelasyon test sonuçları tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 11: Korelasyon Analizi Test Sonuçları

| Boyutlar | Psikolojik sahiplenme duygusu | Özdeşleşme duygusu | İçsel statü algısı | Görev Performansı | Bağlamsal Performans |
|-------------------------------|-------------------------------|--------------------|--------------------|-------------------|----------------------|
| Psikolojik sahiplenme duygusu | 1 | 0.752 | 0.478 | 0.234 | 0.382 |
| Özdeşleşme duygusu | 0.752 | 1 | 0.460 | 0.359 | 0.520 |
| İçsel statü algısı | 0.478 | 0.460 | 1 | 0.307 | 0.310 |
| Görev Performansı | 0.234 | 0.359 | 0.307 | 1 | 0.620 |
| Bağlamsal Performans | 0.382 | 0.520 | 0.310 | 0.620 | 1 |

Korelasyon analizi sonuçlarına bakıldığında bütün faktörler arasında pozitif ve anlamlı ilişki olduğu görülmektedir. Psikolojik sahiplenme faktörünün özdeşleşme faktörüyle yüksek düzeyde ($r=0,75$); algılanan içsel statü faktörüyle orta düzeyde ($r=0,47$); görev performansı faktörüyle düşük düzeyde ($r=0,23$) ve bağlam performansı faktörüyle de düşük düzeyde ($r=0,38$) ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Özdeşleşme faktörünün ise psikolojik sahiplenme faktörüyle yüksek düzeyde ($r=0,75$); algılanan içsel statü faktörüyle orta düzeyde ($r=0,46$); görev performansı faktörüyle düşük düzeyde ($r=0,35$) ve bağlam performansı faktörüyle orta düzeyde ($r=0,52$) ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Algılanan içsel statü faktörü açısından bakıldığında psikolojik sahiplenme faktörüyle orta düzeyde ($r=0,47$); özdeşleşme faktörüyle orta düzeyde ($r=0,46$); görev performansı faktörüyle düşük düzeyde ($r=0,30$) ve bağlam performansı faktörüyle de düşük düzeyde ($r=0,31$) ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Görev performansı faktörünün ise psikolojik sahiplenme faktörüyle düşük düzeyde ($r=0,23$); özdeşleşme faktörüyle düşük düzeyde ($r=0,35$); algılanan içsel statü faktörüyle düşük düzeyde ($r=0,31$) ve bağlam performansı faktörüyle de yüksek düzeyde ($r=0,62$) ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Bağlam performansı faktörünün de psikolojik sahiplenme faktörüyle düşük düzeyde ($r=0,38$); özdeşleşme faktörüyle orta düzeyde ($r=0,52$); algılanan içsel statü faktörüyle düşük düzeyde ($r=0,31$) ve görev performansı faktörüyle de yüksek düzeyde ($r=0,62$) ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Bu bulgular ışığında din görevlilerinin kurumsal aidiyetleri arttıkça iş performanslarının da arttığı görülmektedir. Ayrıca faktörler bağlamında değerlendirildiğinde din görevlilerinin psikolojik sahiplenmeleri arttıkça kendilerini kurumlarıyla daha özdeş hissettikleri, algıladıkları içsel statünün daha yüksek olduğu, görev ve bağlam performanslarının daha iyi olduğu söylenebilir.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Katılımcıların kurumsal aidiyet boyutlarına ilişkin olarak ortaya çıkan bulgulara bakıldığında en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün özdeşleşme olduğu görülmektedir. Bu bulgudan hareketle çalışanların bireysel hedefleri ile kurumun örgütsel amaçları arasında bir uyumun olduğu; kurumun ve çalışanların karşılıklı olarak birbirlerinin hedeflerini kendi hedefleriymiş gibi içselleştirdikleri sonucu çıkarılabilir.

Katılımcıların iş performansı boyutlarına ilişkin olarak ortaya çıkan bulgulara bakıldığında en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün bağlamsal performans olduğu görülmektedir. Bu bulgudan hareketle katılımcıların kurumun çekirdek (temel) fonksiyonunu yerine getirmekle ilgili faaliyetlere ilave olarak iş ortamının kurumsal, sosyal ve psikolojik iklimini düzenleyen bir performans sergilediği söylenebilir.

Korelasyon analizlerinden elde edilen bulgulardan hareketle genel olarak kurumsal aidiyet boyutları ile iş performansı boyutları arasındaki ilişkilerin yani korelasyon katsayılarının çok da yüksek/kuvvetli olduğu söylenemez. Çünkü kurumsal aidiyet boyutları ile iş performansı boyutları arasında doğrusal yönde en kuvvetli ilişkinin özdeşleşme ile bağlamsal performans arasında olduğu görülmektedir ki o da $r=0.52$ 'dir. Çünkü korelasyon katsayısı $-1 \leq r \leq 1$ arasındadır. Korelasyon katsayısının 0'a yaklaşması değişkenler arasında zayıf ilişkinin varlığını gösterirken; 1'e yaklaşması tam bir ilişkiye işaret etmektedir. Araştırmada en yüksek korelasyon katsayısının 0.52 çıkması orta düzeyde bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu sonuç kurumsal aidiyet boyutları arasında özdeşleşmenin; iş performansı boyutları arasında da bağlamsal performansın en yüksek ortalamaya sahip olmaları şeklindeki sonuçlar ile örtüşmektedir.

Araştırmada demografik niteliklere göre kurumsal aidiyete ve iş performansına ilişkin olarak ortaya çıkan bulgulara bakıldığında aşağıdaki sonuçlar dikkat çekmektedir:

Hem erkek katılımcılarda hem kadın katılımcılarda kurumsal aidiyet boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün özdeşleşme olduğu görülmektedir. Yine hem erkek katılımcılarda hem kadın katılımcılarda iş performansının boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün bağlam performansı olduğu görülmektedir.

Bütün yaş gruplarında kurumsal aidiyet boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün özdeşleşme olduğu görülmektedir. Yine bütün yaş gruplarında iş performansının boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktör bağlam performansıdır.

Evli, bekar ve boşanmış/dul gruplarında kurumsal aidiyet boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün özdeşleşme olduğu görülmektedir. Evli, bekar gruplarında iş performansının boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün bağlam performansı" olduğu görülmektedir. Boşanmış/dul grubunda ise en yüksek ortalamaya sahip olan faktör görev performansıdır.

Bütün eğitim gruplarında kurumsal aidiyet boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün özdeşleşme olduğu görülmektedir. Lise, ön lisans ve lisans mezunları gruplarında iş performansının boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün bağlam performansı" olduğu görülmektedir. Lisansüstü mezunları grubunda ise en yüksek ortalamaya sahip olan faktör görev performansıdır.

Bütün kıdem gruplarında kurumsal aidiyet boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün özdeşleşme olduğu görülmektedir. Yine bütün kıdem gruplarında iş

performansının boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktör bağlam performansıdır.

Bütün görev gruplarında kurumsal aidiyet boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktörün özdeşleşme olduğu görülmektedir. Yine bütün görev gruplarında iş performansının boyutları açısından en yüksek ortalamaya sahip olan faktör bağlam performansıdır.

Bu sonuçlar ışığında şunları söylemek mümkündür:

Din görevlilerinin kurumsal aidiyetleri arttıkça iş performanslarının da arttığı görülmektedir. Ayrıca faktörler bağlamında değerlendirildiğinde din görevlilerinin psikolojik sahiplenmeleri arttıkça kendilerini kurumlarıyla daha özdeş hissettikleri, algıladıkları içsel statünün daha yüksek olduğu, görev ve bağlam performanslarının daha iyi olduğu söylenebilir. Elbette bunun tersi de mümkündür.

Araştırmada ulaşılan sonuçlar, konu hakkında yapılan farklı çalışmaların sonuçları ile karşılaştırıldığında da şunları söylemek mümkündür: Katılımcıların kurumsal aidiyet boyutlarından olan özdeşleşmeye ilişkin 4.28 olan ortalama Koç tarafından yapılan araştırmada elde edilen 4.17'lik bulgu ile örtüşmektedir. Ancak özdeşleşme düzeyinin cinsiyete göre dağılımı her iki çalışmada farklılık göstermektedir. Bu çalışmada özdeşleşme düzeyi erkek katılımcılarda daha yüksek iken Koç tarafından yapılan çalışmada kadın katılımcılarda daha yüksek çıkmıştır.⁷¹

Çalışmamızın verilerinin özdeşleşme konusunda Uygur'un sonuçlarıyla da örtüştüğü görülmektedir. Uygur'un çalışmasında da genel aidiyet düzeyi ile ilgili verilere göre de çalışanların kurumun başarısına katkı sağlayabilmek için fevkalade gayret gösterdikleri ve kendi değerleriyle kurum değerlerinin uyum içinde olduğunu düşündükleri, yani kurumlarıyla özdeşleşebildikleri söylenebilir.

Öztop tarafından Çevre ve Şehircilik Bakanlığı personeli üzerinde yapılan araştırmada⁷² ise; araştırmaya katılan bakanlık personelinin kurumsal aidiyet bilincinin genelde çok düşük seviyede olduğu ortaya çıkmıştır. Diğer yandan kurum tarafından çalışanların kurumda yararlarını gözetme, çalışmalarını takdir etme, fikirlerine değer verme ve çalışma şartlarının uygunluğu konularında çalışanların memnuniyet düzeylerinin düşük olması, çalışanların kurumlarıyla özdeşleşme sağlayamama sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Öztop'un araştırmasında ulaşılan bu sonuçlar da çalışmamızın özdeşleşme konusunda ulaşılan sonuçları ile örtüşmemektedir.

Araştırmada korelasyon analizi ile elde edilen "kurumsal aidiyet düzeyi ile iş performansı arasındaki pozitif yönde doğrusal ilişki" şeklindeki bulgular konuya ilişkin olarak yapılan diğer bazı çalışmalar ile örtüşmektedir. Örneğin Arı ve Şahin; "örgütsel aidiyet ve bireylerdeki iş performansı arasındaki ilişkiye yönelik olarak Mowday vd., Randall, Colarelli vd., Decotiis ve Summers, Blau, Meyer ve Allen, Hackett, Ward ve Davis, Brett vd., Darwish, Stup. Khan vd. Tarafından yapılan çalışmalarda örgütsel aidiyet ve iş performansı arasında pozitif yönde bir ilişkinin saptandığını" ifade etmektedir.⁷³ Benzer şekilde Uygur tarafından 2007 yılında bir bankanın üç büyük şehirde bulunan şubelerindeki çalışanlar üzerinde yapılan bir araştırmada katılımcıların örgütsel bağlılık ve iş performansları arasındaki pearson korelasyon katsayısı 0.145 olarak bulunmuştur. Bu sonuç, çalışanların kurumsal aidiyet performansları ile iş performansları arasında seviyede zayıf bir ilişki olduğunu göstermektedir.⁷⁴ Çalışmamızda ulaşılan "kurumsal aidiyet düzeyi ile iş performansı arasındaki pozitif yönde doğrusal ilişki bulunduğu" şeklindeki bulgular, Uludağ tarafından

⁷¹ Koç, "KKTC Hala Sultan İlahiyat Koleji Mezunlarının Kurumsal Memnuniyet ve Aidiyet Düzeyleri", 1470.

⁷² Öztop, "Kurumsal Aidiyet Bilincinin Çalışanların Örgütsel Değişim Algısı Üzerinde Etkisi".

⁷³ Arı - Şahin, "Örgütsel Aidiyet ve İş Performansı Arasındaki Psikolojik Bağın Kavramsal Açından İncelenmesi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, ss. 1-16", 9.

⁷⁴ Uygur, "Örgütsel Bağlılık İle İşgören Performansı İlişkinsini İncelemeye Yönelik Bir Alan Araştırması".

Ankara ilinde bir grup kamu çalışanı üzerinde yapılan araştırmanın sonucu ile de örtüşmektedir. Uludağ'ın çalışmasında örgütsel bağlılığın genel düzeyi ile iş gören performansı arasında istatistiksel açıdan anlamlı ve pozitif bir ilişki tespit edilmiştir ($r=0.356$; $p=0,000 < 0.01$). Yapılan çalışma neticesinde örgütsel bağlılık ile iş gören performansı arasında bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin katsayısının (r kare değeri 0.173) olduğu tespit edilmiştir. Bu veriler ışığında değişkenler arasında çok yüksek bir düzeyde olmasa da pozitif bir ilişkinin bulunmuş olması, örgütsel bağlılık arttığında çalışan performansının da artacağı sonucunu ortaya koymaktadır.⁷⁵

Din Görevlilerinin kurumsal aidiyet düzeylerini geliştirmek için yapılabilecek öneriler üç grupta ele alınabilir:

Bireysel Faktörlere İlişkin Öneriler

Katılımcılar arasında erkek katılımcı oranı daha yüksek düzeydedir. Ancak yapılan homojenlik testi sonucuna göre psikolojik sahiplenme faktörü itibariyle kadın katılımcılarda ortalamanın daha düşük olduğu görülmektedir. Genel olarak kadın çalışanların "geleneksel iş bölümüne bağlı olarak ev içinde harcadıkları emeğin değersiz görülmesi, çocuk, yaşlı, hasta ve engellilerin bakımı sorumluluğunu üstlenmeleri, karar verme mekanizmalarında yeterince yer alamamaları, aile içi şiddete uğramaları; negatif ayrımcılığa ve istismara maruz kalmaları" gibi sorunlar yaşadıkları bilinmektedir. Doğal olarak bu ve benzeri sorunlarla karşılaşan kadınların aidiyet düzeyleri olumsuz etkilenebilir. Ancak kadınların karşılaşılabilecekleri bu sorunların aşılması için sıralı yöneticilere, topluma ve kamu gücüne ayrı ayrı sorumluluklar ve görevler düşmektedir.

Bireysel faktörlere ilişkin diğer dikkat çeken nokta bekar ya da boşanmış/dul katılımcılarda aidiyet duygusunun biraz daha düşük olduğudur. Özellikle çocuklu boşanmış/dul çalışanların çocuk bakımı için çevreden yardım alamamaları onların motivasyonunu düşürdüğü gibi sıkça izin alarak kurumdan uzak kalmaları sonucunu doğurmaktadır. Bu noktada iş yerinde çocuk bakım hizmetlerine yardımcı olunması boşanmış/dul çalışanların aidiyet duygusunu artırabilir. Diğer yandan özellikle boşanmış/dul kadın çalışanların daha büyük sorunlar yaşadıkları bilinmektedir. Çünkü boşanmanın tüm toplumda olduğu gibi iş yerinde de kadına yönelik olumsuz bir algıya yol açtığı bilinmektedir.

Kurumsal aidiyetin tüm boyutları açısından ön lisans mezunu katılımcılarda aidiyet duygusunun biraz daha fazla olması son derece manidar bulunmaktadır. Ancak lisans ve lisansüstü mezunu din görevlilerinin özlük hakları ile ön lisans mezunlarının özlük hakları arasında önemli bir farklılığın bulunmaması lisans ve lisansüstü mezunu din görevlilerinin mesleklerine ve kurumlarına soğuk bakmaları sonucunu doğurmuş olabilir. Bu konuda eğitim düzeyleri ile orantılı özlük hakları düzenlemesini içeren bir insan kaynakları yönetim anlayışı önerilebilir.

Kurumsal aidiyetin psikolojik sahiplenme faktörü itibariyle Kur'an kursu öğreticisi erkek katılımcılarda ortalamanın daha yüksek olması da eğitime ilişkin sorundan kaynaklı olabileceği düşünülmektedir. Bu konuda da yine görev unvanı ve niteliği ile orantılı özlük hakları düzenlemesini içeren bir insan kaynakları yönetim anlayışı önerilebilir.

İş Ortamına Ait Faktörlere İlişkin Öneriler

Din görevlilerinin özellikle göreve ilişkin rollerinin açık, yazılı ve net olarak belirlenmesi; istihdamın, atama ve yükseltmelerin ve görev değişikliklerinin belirlenen roller ile uyumunun sağlanması, onların kurumsal aidiyet duygularını olumlu etkileyebilecektir. Diğer yandan din görevlilerinin sosyal etkileşim becerilerinin artırılması da yine onların kurumsal aidiyet duygularını olumlu etkileyebilecektir. Bu anlamda çalışanların ve yöneticilerin; etkin bir dinleyici olmaları, birbirlerine karşı hoşgörülü ve ön yargısız

⁷⁵ Uludağ, "Örgütsel Bağlılık İle İşgören Performansı İlişkisini İncelemeye Yönelik Bir Alan Araştırması".

olabilmeleri, empati kurabilmeleri, beden dilini etkin bir şekilde kullanabilmeleri, hitap ve ses tonlarını ayarlayabilmeleri ve eleştiriye açık olmaları önerilebilir.

Kurumsal Faktörlere İlişkin Öneriler

Din görevlilerinin kurumsal aidiyet duygularını artırabilmek için kurumsal faktörlere ilişkin olarak önerilebilecek önlemler daha ziyade kamu gücünün yetkisinde olan tedbirlerdir. Örneğin kurumun insan kaynakları yönetim politikasının sürekli güncellenerek çağdaş gelişmelere uyumlaştırılması gerekmektedir. Bu anlamda din görevlilerinin ek göstergelerinin 3000'den 3600'e çıkarılmış olması olumlu ve önemli bir örnek oluşturmaktadır.

Din görevlilerinin kurumsal aidiyet duygularını artırabilmek için kurumsal faktörlere ilişkin olarak önerilebilecek bir önlem de kurum kültürünün aidiyet duygusunu geliştirecek nitelikte kurgulanmasıdır. Bu konuda yetkili ve sorumlu makam sıralı yöneticilerdir.

Yöneticilerin liderlik tarzları da çalışanların kurumsal aidiyet duygularını artırmada önemli rol oynamaktadır. Liderler hem kurumun amaçları hakkında çalışanlar için bilgi kaynağıdır hem de liderler genellikle çalışanlarda en çok görülmesi istenilen nitelikleri yansıtan rol model konumundadırlar. Bu nedenle liderler çalışanların kurumsal aidiyet duygularını artırmada önemli bir rol üstlenmektedirler. Çalışanların kurumsal aidiyet duygularının geliştirilmesi anlamında yöneticilerin özellikle dönüşümcü liderlik tarzı sergilemeleri önerilebilir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, A. Asuman - Köksal, Onur. "Aidiyet Algısının Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Üzerindeki Etkisinde Yöneticiye Güvenin Aracılık Rolü". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/1 (2014), 25-43.
- Alptekin, Duygu. *Toplumsal Aidiyet ve Gençlik: Üniversite Gençliğinin Aidiyeti Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Altunkaya, Göktuğ. *Motivasyon ve Örgütsel Aidiyet İlişkisi: Batman Üniversitesinde Bir Araştırma*. Batman: Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arı, Sertaç - Şahin, Esen. "Örgütsel Aidiyet ve İş Performansı Arasındaki Psikolojik Bağın Kavramsal Açından İncelenmesi". *Interaction on Management and New Paradigms, I. International Management Research, Congress*. 1-16. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2016.
- Arıcı, İsmail. "Din Görevlilerine Göre Camiler ve Din Görevlileri Haftası". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (Özel Sayı) (2018), 729-743.
- Bağcı, Zübeyir. "Çalışanların İş Doyumunun Görev Ve Bağlamsal Performansları Üzerindeki Etkisi". *Journal of Management and Economics Research* 12/24 (01 Mart 2014), 58-72. <https://doi.org/10.11611/JMER534>

- Başkaya, Yasemin. *Türkiye'deki Ebelerin Mesleki Aidiyeti ve Tükenmişlik Düzeyleriyle İlişkisi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Ebelik Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2018.
- Bıyık, Yunus - Sökmen, Alptekin. "Örgütsel Bağlılık, Örgütsel Özdeşleşme, Kişi-Örgüt Uyumu ve İş Tatmini İlişkisi: Bilişim Uzmanlarına Yönelik Bir Araştırma". *Bilişim Teknolojileri Dergisi* 9/2 (25 Mayıs 2016), 221-227.
- Boezeman, E.J. - Ellemers, N. "Volunteering for charity: pride, respect, and the commitment of volunteers". *Journal of Applied Psychology* 92/771-785 (2007).
- Cardy, Robert L. *Performance Management, Concepts, Skills and Exercises*, . New York: M.E. Sharpe Inc., 2004.
- Christensen, Larry B. vd. "Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz". çev. Emine Gümüş. ed. Ahmet Aypay. 367-399. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Demir, İsmet. *Aidiyet Düzeyine Etki Eden Faktörler: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Örneği*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demir, Tuğba Güner. *Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre Örgütsel Gurur ve Kurumsal Aidiyet İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Doğan, Ahmet. *Din Görevlilerinin Mesleki Aidiyetleri, Mesleki Tükenmişlik Tutumları ve Hizmet İçi Eğitime Bakışları*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Doğan, Hüsnâ. "İş Performansı ve Performans Değerleme Sistemi Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme". *Uluslararası İşletme ve Ekonomi Çalışmaları Dergisi* 2/1 (2020), 44-55.
- Doğan, Rukiye - Bayraktar, Osman. "Özel Sağlık Sektöründe Yıldırma ile İş Performansı Arasındaki İlişki: Hemşireler Üzerine Bir Araştırma". *Ekonomi İşletme ve Maliye Araştırmaları Dergisi* 2/1 (25 Nisan 2020), 53-67. <https://doi.org/10.38009/ekimad.691218>
- El-Amin, Abeni. "Organizational Climate Change: Diversity, Equity, Inclusion and Belonging". *Implementing Diversity, Equity, Inclusion and Belonging Management in Organizational Change Initiatives*. ed. Abeni El-Amin. Chapte-1,1-24. USA: IGI Global Publishing, 2019.
- Göküş, Şeref. "Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 9/22 (2019), 85-310.
- Gören, Safiye Çiğdem. *Sosyal Adalet Liderliği, Okul Yaşam Kalitesi Ve Okula Aidiyet Duygusu İlişkisi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. Basım, 2018.
- İnce, Mehmet - Bozkurt, Onur Yaşar. "İşe Bağlılık ile İş Performansı Arasındaki İlişkide İş Zanaatkârlığının Aracılık Rolü: Zanaatkârlar Üzerine Bir Araştırma". *Kosbed* 38 (2019), 69-84.
- Kanderun, Mehmet Berkay - Cengil, Muammer. "Çalışma Yaşamında Örgütsel Bağlılık: Din Görevlilerinin Örgütsel Bağlılık Düzeylerinin Çeşitli Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Analizi". *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)*. <https://doi.org/10.48146/odusobiad.1061414>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 14. Basım, 2000.
- Kathy Davis vd. "Introduction". *Practices, Biographies*. ed. Kathy Davis vd. 1-19. UK: Emerald Publishing, 2018.
- Kavadar, Neslihan Sayraç. *Ahlaki Temeller, Ahlaki Kayıtsızlık ve Bilişsel Kapalılık İhtiyacı Arasındaki İlişkiye Grup Aidietinin Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

- Koca, Hüseyin Kasım. *Kültürel Aidiyet Bilinci Kazandırılmasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Rolü (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Koç, Ahmet. "KKTC Hala Sultan İlahiyat Koleji Mezunlarının Kurumsal Memnuniyet ve Aidiyet Düzeyleri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 1457-1490. <https://doi.org/10.17859/pauifd.806815>
- Koehrsen, Jens - Huber, Fabian. "A field perspective on sustainability transitions: The case of religious organizations". *Environmental Innovation and Societal Transitions* 40/September (2021), 408-420.
- L'opez-Cabarcos, M. Angeles vd. "An approach to employees' job performance through work environmental variables and leadership behaviours", , 140 (2022), ss.361-369". *Journal of Business Research* 140 (2022), 361-369.
- Meyer, John P. - Allen, Natalie J. *Commitment in the Workplace Theory, Research and Application*. USA: SAGE Publications, 1997.
- Nunn, Lisa M. *College Belonging*. United State: Rutgers University Press, 2021.
- Öztop, Sezai. "Kurumsal Aidiyet Bilincinin Çalışanların Örgütsel Değişim Algısı Üzerinde Etkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 19/1 (01 Mart 2014), 299-316.
- Ross, Howard J. - Tartaglione, Jonrobert. *Our Search For Belonging*. United State: Bennett Koehler Publishers, 2018.
- Serkissian, Ani. *The Varieties of Religious Repression, Why Governments Restrict Religion*. New York, USA: Oxford University Press, 2015.
- Sharma, Anuradha. *Management and Job Performance*. Yeni Delhi: Glan Publishing House, 1974.
- Sharma, Anuradha. *Management and Job Performance*. Gian Publishing House, 1986.
- Slagmulder, Regine vd. "Introduction". *Managing for Performance Excellence*. ed. Regine Slagmulder vd. Belgie: Lannoo Campus Pub., 2012.
- Smith, Thomas J. vd. "School belonging and math attitudes among high school students in advanced math". *International Journal of Educational Development* Volume 80 (Ocak 2021). <https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2020.102297>
- Sorlie, Henrik O. vd. "Daily autonomy and job performance: Does person-organization fit act as a key resource?" *Journal of Vocational Behavior* 133 (2022), 1-15.
- Söylev, Ömer Faruk. "Din Hizmetlerinde İnovasyon ve Din Görevlilerinin Bireysel Yenilikçilik Özellikleri". *DEÜİFD Din Piskolojisi Özel Sayısı*, 115-147.
- Taşkesen, Suat. *Modern Dünyaya Özgü Bir Aidiyet Anlatısı: Aidiyet Siyaseti*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Töre, Nazlı. "Değişen Dünyada Vatandaşlık". *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 10 (29 Aralık 2017), 553-595.
- Uludağ, Gökhan. "Örgütsel Bağlılık İle İşgören Performansı İlişkinsini İncelemeye Yönelik Bir Alan Araştırması". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018), 171-193.
- Uygur, Akyay. "Örgütsel Bağlılık İle İşgören Performansı İlişkinsini İncelemeye Yönelik Bir Alan Araştırması". *Gazi Üniversitesi Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi* 1 (01 Mart 2007), 71-85.
- Weedon, Chris. *Identity and Culture, Narratives of Difference and Belonging*. USA: Open University Press, 2004.
- Wolff, Alida Miranda. *Cultures of Belonging*. USA: Harper-Collins Publishers, 2022.
- Wright, Sarah. "Belonging",. *International Encyclopedia of Human Geography* (Second Edition). 293-298. USA: Elsevier Ltd., 2020.
- Yıldız, Bora - Çakı, Neşe. "Algılanan Örgütsel Desteğin Bağlamsal Performans Üzerindeki Etkisinde Bireysel Şükranın Aracı Rolü". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler*

- Enstitüsü Dergisi* 32 (13 Temmuz 2018), 69-86.
<https://doi.org/10.30794/pausbed.424505>
- Yusufoğlu, Ömer Şükrü - Cerev, Gökçe. "Gençlerde Aidiyet Düzeyinin Akademik Başarıya Etkisi: Fırat Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Örneği". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/2 (30 Ağustos 2019), 289-302.
<https://doi.org/10.18069/firatsbed.536882>

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 275-294

**Camilerde Hafta Sonu Kur'ân Öğretimi: DİB ve DİTİB
Örneği**

*Weekend Qur'ân Teaching Program in Mosques: The Case
of DİB and DİTİB*

Abdulhekim AĞIRBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma
ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Assist. Prof., University of Çankırı Karatekin Faculty of Islamic Sciences, Department of
Qur'an Reading and Recitation Science.

Çankırı/Türkiye

✉ ahakimag@hotmail.com  orcid.org/0000-0003-3420-6747

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.10.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Ağırbaş, Abdulhekim. "Camilerde Hafta Sonu Kur'ân Öğretimi: DİB ve DİTİB
Örneği". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 275-294.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1183120>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>•
kiid@aku.edu.tr



© Abdulhekim AĞIRBAŞ | Creative Commons Attribution-Noncommercial
4.0 (CC BY-NC) International License

Camilerde Hafta Sonu Kur'ân Öğretimi: DİB ve DİTİB Örneği

Öz

Kur'ân eğitim-öğretimi, vahyin Hz. Muhammed'e (sas) nazil olmasıyla başlayıp kıyamete kadar devam eden bir süreci kapsamaktadır. Mekke'de Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evinde başlayıp Medine'de ise Mescid-i Nebevî'de kurumsallaşmış bir yapıya dönüşen bu öğretim, o dönemden bu yana dünyanın birçok ülkesinde cami merkezli olarak devam etmektedir. Mescid-i Nebevî'de bir taraftan ibadetle birlikte Kur'ân kırâati öğretilirken diğer taraftan iman, ibadet, ahlak, ilim, irfan gibi eğitim-öğretim faaliyetleri de deruhte edilmekteydi. Buradaki eğitimin önde gelen talebeleri Suffe ehli olmakla birlikte kadın, erkek ve çocuklar ile toplumun her yaş grubundan insanlardan oluşmaktaydı. İbadet edilen yer olmasının yanı sıra her kesime hitap edip hizmet vermesi yönüyle ilk başta Mescid-i Nebevî ile başlayan eğitim-öğretim faaliyetlerinin de sürdürüldüğü mekânlar olarak camiler, günümüzde de bu fonksiyonuyla merkezi konumunu önemli ölçüde muhafaza etmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'na (DİB), Almanya'da ise Diyanet İşleri Türk İslam Birliği'ne (DİTİB) bağlı camilerde de bu fonksiyon icra edilerek başta Kur'ân eğitim-öğretimi olmak üzere dini, milli ve manevi ahlak eğitimi verilmeye çalışılmaktadır. DİB ayrıca Kur'ân kurslarında hafızlık, ihtiyaç odaklı kurs, 4-6 yaş grubu, yaz kursları ile birlikte Kur'ân kurslarına gitme imkânı bulamayan erkek vatandaşlara yönelik 2010 yılında "Camilerde Kur'ân Öğretimi", 2019 yılında da "Camilerde Kur'ân Öğretimi Hafta Sonu Kur'ân Kursları Programı" hazırlayarak bu alandaki hizmetleri artırma gayreti içerisinde. Almanya'da ise DİTİB camileri ibadet yeri olma özelliğiyle birlikte, hafta sonu ve okulların tatil olduğu zamanlarda Kur'ân-ı Kerim ve din eğitimi kurslarının verildiği mekânlar olarak faaliyet göstermektedir. DİTİB'e bağlı camilerde Kur'ân eğitimi, okuldaki diğer ders eğitimlerinin yanı sıra yıl boyu devam etmektedir. Almanya'da aralıksız birkaç yıl bu kurslara devam eden öğrenciler Kur'ân-ı Kerim'i güzel bir şekilde okumayı başarabilmektedir. Türkiye'de ise öğrenciler yaz tatilinde yaklaşık iki ay süre ile katıldıkları yaz Kur'ân kurslarında öğrendikleri Kur'ân okumayla ilgili bilgi ve becerilerinin birçoğunu kaybetmeleri -hafta sonları Kur'ân eğitimine devam etmemeleri/edememeleri- nedeniyle ertesi yıl aynı şeyleri tekrarlamak durumunda kalmaktadır. Bu şekilde Kur'ân eğitiminin ilk basamağının eksik atılmasıyla oluşan durum, İmam Hatip Ortaokul ve Liseleri ile İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerindeki Kur'ân eğitim-öğretiminde de çeşitli sorunlarla karşılaşılmasını beraberinde getirmektedir. Bu sorunun asıl nedeninin eğitimin devamlılık ve tekrar esasına dayalı oluşu hususuna yeterince riayet edil(e)memesinden kaynaklı olduğu söylenebilir. Zira ülkemizde yaz Kur'ân kurslarına devam eden öğrenciler, hafta sonu düzenlenen Kur'ân kurslarına katılmamaktadır. Bu eksikliği gören DİB yetkilileri 2019 yılında program hazırlamak suretiyle bu soruna çözüm arayışına girmiştir. Ancak bu alanda görev yapan Kur'ân kursu öğreticileri, imam hatipler, müezzin kayyımlar, MEB öğretmenleri ile İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerindeki akademisyenlerin bir kısmı söz konusu programdan haberdar değildir. Yine bu kursların muhatabı olarak görülen örgün öğretimdeki öğrenciler ile onların velileri de söz konusu çalışma hakkında yeterince bilgilendirilmemişlerdir. Ayrıca programın müfredatı, materyal ile eğitim verecek ve alacak paydaşlarla ilgili eksiklikler de söz konusudur. Bu amaçla; alanda yapılan çalışmalar ve daha önce her iki kurumdaki çalışma tecrübemiz göz önünde bulundurularak DİB ve DİTİB Kur'ân öğretim programı, mahiyeti, yöntemi ve uygulama tecrübeleri yönlerinden incelenerek bunların mukayesesi üzerinden teklif ve önerilerde bulunulacaktır. Literatür taramasında, her iki kurumdan elde edilen veriler çerçevesinde DİB/DİTİB özelinde camilerde hafta sonu Kur'ân öğretimi karşılaştırmasıyla alanda yapılan çalışmalara ve Kur'ân eğitim-öğretimine katkı sağlamayı hedeflemekteyiz. Araştırmada DİTİB camilerinde öğrencilerin örgün öğretimle birlikte hafta sonlarında Kur'ân-ı Kerim ve dini bilgiler kurslarına katılmalarında; bu kursların sosyal, kültürel aktiviteleri içermesi, müfredat-materyal açısından öğrencilerin yaş gruplarına hitap etmesi, öğrenci, veli, öğretici ve dernek yönetimlerinin uyum içerisinde çalışması gibi faktörlerin etkili olduğu ulaşılan sonuçlardan bazılarıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kırâat, Tilâvet, Eğitim-Öğretim, Cami, DİB, DİTİB.

Weekend Qur'ân Teaching Program in Mosques: The Case of DIB and DITIB**Abstract**

Qur'anic education covers a process that begins with the revelation of the Qur'an to Muhammad (pbuh) and continues until the Day of Judgment. This teaching which started in the house of Al-Arḳam ibn Abi al-Arḳam in Mecca and turned into an institutionalized structure in the Masjid al-Nabawi in Medina, has been continuing mosque-centered in many countries of the world since then. In addition to the recitation of the Holy Qur'an, educational activities such as faith, worship, morality, knowledge and wisdom were also carried out in the Masjid al-Nabawi. The leading students of Qur'anic education at that time were men, women, children and people of all age groups, especially the "ahl-i suffa". Thus, according to their role and place in worship, the mosques, are regarded as the places where education and training activities carried out, since the Masjid al-Nabawi at first, and these worship places played important role in terms of addressing and serving all segments, by maintaining their central position to a great extent with this function today. No doubt, all of the mosques that work under the authority of the Presidency of Religious Affairs (DIB) in Turkey and on the Turkish-Islamic Union of Religious Affairs (DITIB) in Germany also have function in this manner to improve religious, national, and spiritual-moral education, especially Qur'anic education. The DIB has also been attempting to increase the services in this field by preparing several programs such as: the "Qur'an Teaching in Mosques" program in 2010, "Weekend Qur'an Teaching" program in the mosques in 2019 for male citizens who do not have the opportunity to attend Qur'an courses, as well as hafiz and need-oriented courses. DIB also offers several programs for 4-6 age group, such as summer courses in the Qur'an courses. This means that DITIB's mosques are places of worship, and also operate as places where the Qur'an and religious education courses are given at weekends and during school holidays. The Qur'an education in the mosques affiliated to DITIB continues throughout the entire year, along with other courses at the school. Students who attend these courses for a few years in Germany are able to read the Qur'an well. However, in Turkey, students have to repeat the same things in the following years due to the fact that they cannot comprehend many of their knowledge and skills about reading the Qur'an with the prayers that they learned just in the summer Qur'an courses that students attended for a short time like about two months during the summer holidays. This is not surprising because of the fact that they do not continue to study the Qur'an on weekends after their summer school program ended. In this way, when the first step of the Qur'anic education was neglected, it is certain that this leads to various problems in the Qur'anic education offered in Imam Hatip both elementary and high schools and given also in theology/Islamic sciences faculties. We think that the main reason for this problem is the fact that the Quranic education requires continuity and repetition. In other words, the students who attend "Summer Qur'an Courses" in our country do not attend Qur'an courses that are organized at the weekends. Fortunately, having recognized this negative outcome, DIB officials sought a solution to this problem by preparing a new program in 2019. However, not only the Qur'an course instructors such as imam hatips, mu'azzins, and teachers of the Ministry of National Education working in this field but also academics who study in the faculties of the theology and Islamic sciences are not aware of this new program. Also, the students in formal education who are interested in these courses and the parents who are supposed to guide them do not have any information about the purpose or content of this program. Along with this shortcoming, there are deficiencies and uncertain situations not only regarding the curriculum of the program, the materials but also concerning participants who will provide or receive training. Therefore, the Qur'an teaching program will be examined in terms of its nature, methods, and applications, and then the suggestions, based on their comparison, will be made by considering the studies carried out in the related field and by taking advantage of our previous experience in both institutions, the DIB and DITIB. This study aims to contribute to the studies both in the field of Islamic Sciences and in Qur'an education by comparing the "Weekend Qur'an Teaching Program" in mosques, in the case of DIB and DITIB, after an extended study on literature is covered. It is concluded that DITIB's mosques include the social and cultural activities that satisfy the student groups in terms of curriculum and material. Moreover, as a result of the fact that student-parents, instructors, and social and religious organizations work in harmony, the students have more tendencies to attend Qur'anic and religious knowledge courses at the weekends besides formal education.

Keywords: Qur'an, Recitation, Tilawat, Education, Mosque, DIB, DITIB.

GİRİŞ

Hız. Peygamber, Mekke döneminde insanları İslam'a davet ederek onların bu dini öğrenmeleri için bulunduğu her ortamı değerlendirmeye çalışmıştır. Allah Resûlü bu dönemde İslam'a davet ve irşad vazifesini Müslümanlara yapılan yoğun baskıdan dolayı daha çok gizli bir şekilde ve genelde Dârülerkam'da sürdürmüştür. Hicret izninin verilmesiyle de henüz Medine'ye varmadan Kubâ'da ilk mescidi bina etmiştir. Medine'ye ulaşınca ashâbıyla birlikte kısa bir sürede Mescid-i Nebevî'yi inşa etmiştir.

Cami ve mescitlerde Kur'ân-ı Kerim okunmakta, dünya-ahiret mutluluğuna erişmek amacıyla Kur'ân ilimlerinin eğitim-öğretimi yapılmakta ve onun anlaşılıp yaşama geçirilmesi için çaba gösterilmektedir. Bu çaba ve gayretlerin müşahhas misallerini Hz. Muhammed (sas) ve onun ashâbının uygulamalarında görmektediriz. Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'de dua ve niyaz eden, diğer tarafta da ilimle uğraşan bir grubu görüp her ikisinin de hayır üzere olduklarını belirttikten sonra "Ben bir muallim olarak gönderildim."¹ sözleriyle ilimle uğraşanların yanına oturması, bu mekânlarda ibadetle birlikte ilim tahsilinin yapılmasına dikkat çekmesi yönüyle önem arz etmektedir.

Cami ve mescitler, Müslümanların hayatında sadece ibadet amaçlı yerler olmayıp aynı zamanda dünya ve ahiret hayatı için gerekli olan eğitim-öğretimin de icra edildiği mekânlardır. Bunun da ilk örneğini Hz. Muhammed'in (sas) Mescid-i Nebevî'de Kur'ân-ı Kerim tilâveti ve ilimle meşgul olan Ashâb-ı Suffe'ye yer tahsis etmesinde görmektediriz. Burada kalan Ashâb-ı Suffe'ye Kur'ân eğitimi ile yazı öğrenmeleri amacıyla Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654) gibi muallimler tayin etmiştir.² Böylece zamanlarının her anını Allah Resûlü'nün yanında ve ilim öğrenmekle geçiren Mescid-i Nebevî'nin Suffa mektebinden kırâat, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi ilimlerin ilk öncülleri yetişmiştir. Bu ilimlerin öncülleri de İslam'ın yayılmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır.

İslam tarihinde camiler etrafında oluşan bu ilim halkaları zamanla fetihler yoluyla genişleyen coğrafyada, medreseden üniversiteye iç içe bir şekilde kurumsallaşan yapısıyla geniş bir alanda hizmet vermeye başlamıştır. Şam, Basra, Bağdat, Mısır, Fas, Tunus ve Anadolu diyarında inşa edilen cami merkezli medreselerden zamanla üniversite yapılanmasına geçilmiş, böylece ilmin, bilimin ve medeniyetin temeli oluşturulmuştur.³ Buralarda Kur'ân'ın dikkat çektiği hususlardan olan insanın yaratılışı,⁴ kâinataki düzen ve ahenk hakkında tefekkür ederek kişinin kendine, rabbine ve çevresine karşı sorumluluklarını belirleyen inanç, ibadet, ahlak ile ilgili ilimler başta olmak üzere sosyal, kültürel konularda çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

Tarihi süreç içerisinde Kur'ân öğretimi, camilerin yanı sıra evlerde, mekteb, küttâb, dârülhuffaz, dârülkurrâ gibi mekânlarda kurumsallaşarak⁵ Kur'ân okuyuşları ve öğreticilikleri yönüyle öne çıkan -fem-i muhsîn- kişiler tarafından günümüze kadar intikal ettirilmiştir. Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine geçişle birlikte Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti kaldırılarak din hizmetlerini yürütmek amacıyla 3 Mart 1924 tarihinde Diyanet İşleri Reisliği

¹ Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdîrrahmân b. el-Fazl Dârimî, *es-Sünen* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni li'l-Neşri ve't-Tevzi', 1991), Mukaddime, 32.

² Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistanî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2008), "Büyu", 36; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, "es-Sünen", thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Daru Risâleti'l-Âlemiyye, 2008), "Ticâret", 8.

³ Ahmet Önkâl - Nebi Bozkurt, "Cami" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/49-51; Mahmut Kayış, "İslam Medeniyetinde Camiler", *Diyanet Aylık Dergi* 357 (Eylül 2020), 10-13.

⁴ İnsanın yaratılışıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Yahya Arslan - Hasan Yılmaz, "İnsanın Biyolojik Yaratılışıyla İlgili Kur'an Âyetlerinin Yorumu", *Mütefekkir* 9/17 (2022), 199-220.

⁵ Mustafa Çağrıncı, "Kur'ân Kursu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/423, 424; Cahit Baltacı, *Türk Eğitim Sisteminde Kur'ân Kurslarının Yeri, Kur'ân Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 16; Zeki Salih Zengin, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'ân Kurslarının Kurulması ve Gelişimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 2-3.

kurulmuştur.⁶ Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı olarak adlandırılan bu kuruma 633 sayılı yasayla "İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yönetmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek"⁷ görevleri tevdi edilmiştir. Toplumun din konusunda aydınlatma görevi ile Kur'ân ve dini bilgiler öğretimi için camilerde, Kur'an kurslarında eğitim faaliyeti başlatılmıştır. Yaygın din eğitimi kapsamında camilerde ve kurslarda vaaz, irşad hizmetleri yanı sıra Kur'ân-ı Kerim'i okuma/ezberleme ve meâlini anlama, itikad, ibadet, siyer ve ahlak dersleri verilmiştir. Bu süreç, yaz tatillerinde örgün eğitim öğrencilerine söz konusu eğitimin verilmesiyle daha da ileri seviyeye taşınmıştır. Yaz Kur'ân kurslarının en önemli özelliği örgün eğitime devam eden öğrencilerden oluşmasıdır.

Türkiye'de ilkokul, ortaokul ve ortaöğretime devam eden öğrencilerin Kur'ân-ı Kerim okuma ve din eğitimindeki eksikliklerinin giderilmesi veya orada aldıkları bu eğitimin pekiştirilmesine/ilerletilmesine ihtiyaç duyulmuş, bunun için örgün eğitim dışındaki zamanlarda Kur'ân öğretimi ile dini bilgilerin verildiği kurslar açılmıştır.⁸ Bu amaçla ülkemizde 1950'den itibaren ilkokul çağındaki çocuklara yaz dönemlerinde camilerde Kur'ân ile bazı dua ve sûreler öğretilmeye başlanmıştır.⁹ O tarihten itibaren her yıl yaz tatillerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'ân kurslarında milyonlarca öğrenci Kur'ân öğrenimi için camilere ve kurslara gitmektedir. Ancak öğrenciler bir yıl aradan sonra tekrar yaz döneminde söz konusu kurslara katıldıklarında -uzunca bir süre ara vermekten kaynaklı- öğrendiklerinin birçoğunu unuttuklarından Kur'ân öğrenimlerine tekrar baştan başlamak zorunda kalmaktadır. Hâlbuki Müslümanların azınlık olarak yaşadığı Almanya'da Diyanet İşleri Türk İslam Birliği'ne bağlı camilerde yaz tatilleri ile birlikte hafta sonu ve okulların tatil olduğu zamanlarda da öğrenciler, Kur'ân-ı Kerim ve dini bilgiler kursuna devam ederek bu süreci hep ileriye taşıyabilmektedir. Ayrıca söz konusu bu mekânlarda cami ve kültür merkezi bir arada yer aldığı için buralarda sosyal ve kültürel hatta okul derslerine yönelik kurslar da düzenlenebilmektedir.

Çalışmamızda camilerde Kur'ân-ı Kerim kursları ile ilgili literatür taramasında; Recai Doğan'ın 2004 yılı Almanya örneğindeki Kur'ân ve dinî bilgiler kursları ile ilgili tebliği,¹⁰ Ömer Yılmaz'ın DİTİB camilerinde hafta sonu Kur'ân kurslarının analizi,¹¹ Hasan Yerkazan'ın öğrencilerin bakış açısıyla Almanya'daki cami derslerinin uygulanan yöntem, eğitimciler ile fiziki mekân yönüyle değerlendirmesi,¹² Sabri Kararmaz'ın Adana ili örneği çerçevesinde camilerde Kur'ân öğretimi uygulamasında görev alan 34 öğreticinin (imam-hatip ve müezzin kayyım) değerlendirmesi ile ilgili çalışması,¹³ benzer bir çalışma olan Emrah Genç'er'in Ankara ili ölçeğinde 10 öğretici ve 19 öğrencinin katılımıyla yapmış olduğu araştırmaların¹⁴ olduğu görülmüştür. Ayrıca Recep Demir'in yaz kurslarındaki Kur'ân öğretimi ile ilgili tez çalışması,¹⁵ Şükrü Keyifli'nin yaz Kur'ân kurslarında eğitim-öğretim,¹⁶ Elçin Demir'in Antalya

⁶ Şeriye ve Evkaf ve Erkânı Harbiye Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun, *TBMM Kanunlar* 429 (03 Mart 1340).

⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, 633 (22 Haziran 1965), Md. 1.

⁸ Şükrü Keyifli, "Yaz Kur'ân Kurslarında Eğitim ve Öğretim", *Ekev Akademi Dergisi* 79 (14 Ekim 2019), 363.

⁹ Önkal - Bozkurt, "Cami", 7/51.

¹⁰ Recai Doğan, "Avrupa'da Kur'ân-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları: Problemler ve Çözüm Önerileri (Almanya Örneği)", *III. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004).

¹¹ Ömer Yılmaz, "Almanya'da DİTİB Camilerinde Hafta Sonu Uygulanan Kur'ân Kurslarının Kısa Bir Analizi (Hamburg Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 49/1 (01 Mart 2013), 123-144.

¹² Hasan Yerkazan, "Öğrencilerin Gözüyle Almanya'da Cami Dersleri", *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (2017), 175-209.

¹³ Sabri Kararmaz, *Camilerde Kur'ân Öğretimi Programının Uygulanmasının Değerlendirilmesi (Adana Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017).

¹⁴ Emrah Genç'er, *Öğreticilerin ve Kursiyerlerin Bakış Açısı İle Camilerde Kur'ân Öğretimi Programı* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹⁵ Recep Demir, *Yaz Kur'ân Kurslarında Kur'ân Öğretimi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

¹⁶ Keyifli, "Yaz Kur'ân Kurslarında Eğitim ve Öğretim".

ili örneğindeki velilerin yaz Kur'ân kurslarından beklentileri adlı tez çalışması,¹⁷ Emine Yıldız'ın Ankara (Sincan) örneğinde öğrencilerin yaz Kur'ân kurslarından beklentileri ve memnuniyeti¹⁸ ile ilgili çalışmalar yer almaktadır. Burada yer alan konular araştırmamıza yakın çalışmalar olsa da araştırmamız, camilerde hafta sonu Kur'ân öğretiminin DİB ve DİTİB mukayesesi yapılarak yeni bir model sunulması yönüyle farklılık arz etmektedir. Bu araştırmamızda camilerde Kur'ân öğretimiyle ilgili çalışmalarla birlikte DİB ve DİTİB birimlerinden alınan program, uygulama esasları, istatistiki bilgiler, mevzuat esas alınmıştır. Çalışmamız camilerde Kur'ân eğitimi ile ilgili genel bilgilerden sonra DİB ve DİTİB çatısı altında verilen hafta sonu Kur'ân öğretimi çerçevesi ile sınırlandırılmıştır. Türkiye'de camilerde hafta sonu Kur'ân öğretimi hakkında yapılan bir çalışmaya rastlayamadığımız için bu araştırma ile alana katkı sağlamayı hedeflemekteyiz. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'in doğru bir şekilde öğrenilmesi, sağlam dinî bilgi eğitiminin verilmesi ve böylece maddi manevi donanıma sahip nesillerin yetiştirilmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktayız. Bu doğrultuda DİB ve DİTİB çatısı altında verilen Kur'ân öğretiminin mevcut durumu hakkında bilgiler verilip mukayese yapılacak ve sonrasında Türkiye'de hafta sonlarında verimli ve sürekli Kur'ân eğitim-öğretimiyle ilgili teklif ve önerilerde bulunulacaktır.

1. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN (DİB) KUR'ÂN ÖĞRETİM FAALİYETLERİ

1.1. Kur'ân Kursları

Kur'ân kursları, DİB'in camilerden sonra topluma en fazla hizmet sunduğu kurumdur. DİB tarafından açılan Kur'ân kurslarında: "Tecvîd kaidelerine göre tashih-i hurûf ve talimli bir şekilde Kur'ân-ı Kerim'i usulüne göre yüzünden okumayı öğretmek, ibadetler için gerekli olan dua, âyet ve sûreleri ezberletmek ve manalarını öğretmek, hafızlık yaptırmak, Kur'ân'ın anlaşılması ile birlikte inanç, ibadet ve ahlak derslerinin yanı sıra Hz. Peygamber ve onun örnek ahlakı hakkında bilgiler vermek gibi dini muhtevalı sosyal ve kültürel etkinlikler" yürütülmektedir.¹⁹ DİB; ihtiyaç odaklı, 4-6 yaş grubu, yaz Kur'ân kursları, camilerde Kur'ân öğretimi, hafızlık Kur'ân kursları açarak yukarıda zikredilen eğitimleri vermektedir. Ayrıca buralarda pandemi dönemi ile birlikte uzaktan eğitimle Kur'ân öğrenme imkânı da sunulmaktadır. Kur'ân kurslarındaki ortalama sınıf mevcudu -ilgili yönetmeliğe göre- yüzüne sınıflarında 12, hafızlık sınıflarında 8 öğrenciden oluşmaktadır. Sınıf mevcudunun fazla olmaması; her bir öğrencinin derse günlük aktif bir şekilde katılmasında, devamlılığın sağlanmasında ve eğitimin verimli/kaliteli olmasında etkili olmaktadır. Ayrıca Türkiye genelinde Kur'ân kurslarında amaç, metot ve uygulamada bütünlüğü sağlamaya yönelik olarak Başkanlıkça her yıl "Kur'ân Kursları Uygulama Esasları" hazırlanmakta ve bütün illere gönderilmektedir.

1.1.1. Hafızlık Eğitimi Kursları

DİB'e bağlı Kur'ân kurslarında "Hafızlık eğitimi, hafızlık tekrar, hafızlık talim, hafızlık dini musiki, Kur'ân-ı anlama temel öğretim, İslami ilimler temel öğretim" programları çerçevesinde eğitim-öğretim devam etmektedir. 2021 yılında bu öğretim programlarında 32.667'i kadın, 44.599'u erkek olmak üzere toplam 77.266 öğrenci eğitim görmektedir. 2021 yılında 11.773 kişi hafızlık sınavında başarılı olarak hafızlık belgesi almıştır. 1975 yılından 2021 yılı sonuna kadar DİB tarafından yapılan sınavlarda başarılı olup Türkiye geneli hafızlık belgesi alanların sayısı 178.320'ye ulaşmıştır.²⁰ Ayrıca MEB, ortaokul/İmam Hatip Ortaokulu 5., 6. ve 7. sınıflara devam eden öğrencilerden DİB kurslarında hafızlık yapanlara, velilerinin

¹⁷ Elçin Demir, *Velilerin Yaz Kur'an Kursları'ndan Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Antalya Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

¹⁸ Emine Yıldız, *Öğrencilerin Yaz Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyi ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Sincan Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

¹⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği (DİB Kur'an Kursları Yönetmeliği), *Resmî Gazete* 28257 (07 Nisan 2012), md. 13.

²⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *2021 Faaliyet Raporu* (Ankara, 2022), 146.

müracaatı üzerine bir yıl kayıt dondurmak suretiyle hafızlıklarını tamamlama imkânı tanımaktadır.²¹

1.1.2. İhtiyaç Odaklı Kur'ân Kursları

DİB, yaygın din eğitimi kapsamında sabit bir mekâna bağlı kalmaksızın ve mesai saatleri dışındaki vakitlerde de Kur'ân ve dini bilgiler öğrenmek isteyen vatandaşlara yönelik "İhtiyaç Odaklı Kur'ân Kursları" düzenlemektedir.²² Her yaşta vatandaş, bulunduğu bölgedeki Kur'ân kursuna müracaat ederek bu kurslara katılabilmektedir. 2020-2021 eğitim-öğretim döneminde ihtiyaç odaklı 12.018 Kur'ân kursu açılmış ve buralarda 256.445'i kadın ve 23.488'i erkek, toplam 279.933 kişi eğitim almıştır. Bu kurslarda kadrolu 13.072, geçici statüde 2.443 kişi olmak üzere toplam 15.515 öğretici görev yapmıştır.²³

Bununla birlikte Başkanlıkça 2019 yılında yapılan açılımla örgün öğretimdeki öğrencilerin, çalışmamızın asıl konusu olan hafta sonlarındaki Kur'ân kurslarına katılım sağladığı müşahade edilmektedir. Örneğin 2020-2021 eğitim-öğretim döneminde "Kur'ân Öğretimi Hafta Sonu İhtiyaç Odaklı Kur'ân Kursu" 489 kursta, 6.180 kadın ve 562 erkek olmak üzere toplam 6.742 öğrencinin katılımıyla gerçekleşmiştir. Bu kurslarda 396 kadrolu, 37 sözleşmeli ve 117 de geçici, toplamda 550 öğretici görev yapmıştır. 2021-2022 eğitim-öğretim döneminde ise 1009 ihtiyaç odaklı düzenlenen Kur'ân kursu; 15.525'i kadın ve 3.225'i erkek, toplamda 18.340 öğrencinin katılımıyla gerçekleşmiştir. Bu dönemdeki kurslarda 685 kadrolu, 92 sözleşmeli ve 378 geçici, toplamda 1155 öğretici görev yapmıştır.²⁴ Her ne kadar bir sonraki yılda öğrencilerin hafta sonu Kur'ân kursuna katılımlarında artış gözlemlenmekte ise de bunda pandemi döneminden normale geçişin etkisi olduğu unutulmamalıdır. Nitekim örgün öğretimdeki öğrencilerin yaz Kur'ân kursuna katılım sayısı 2021 yılında 1.906.615 iken 2022 yılında 2.461.288'e yükselmesi bu görüşü desteklemektedir.

1.1.3. 4-6 Yaş Grubu Kur'ân Kursları

DİB tarafından 2013/2014 eğitim-öğretim döneminde eylül ayı itibarıyla 48 ayı tamamlayan ve 72 ayı doldurmayan çocuklara yönelik "4-6 Yaş Grubu Kur'ân Kursları" açılmıştır. DİB bu kurslarda, bireyin okul öncesi elde ettiği kazanımların, kişinin daha sonraki yaşamına katkısını dikkate alarak eğitim vermektedir. Bu amaçla söz konusu gruba yönelik olarak, değerler eğitimi kazandırma hedefli program ve materyal geliştirilerek hizmet sunulmaktadır.²⁵ 4-6 yaş grubunda 2020-2021 eğitim-öğretim döneminde 4.437 Kur'ân kursu açılmış ve buralarda 53.388'i kız ve 51.981'i erkek, toplam 105.369 çocuk eğitim almıştır. Bu kurslarda kadrolu 7.192, geçici statüde 1.270 kişi olmak üzere toplam 8.441 öğretici görev yapmıştır.²⁶

1.1.4. Yaz Kur'ân Kursları

Türkiye'de okulların tatil olduğu dönemlerde "Kur'ân-ı Kerim ile meâlini öğrenmek, dinî bilgileri geliştirmek, dinî içerikli sosyal ve kültürel etkinliklerden faydalanmak amacıyla talep eden kişilere haftada beş günü ve iki ayı aşmamak kaydıyla"²⁷ yaz aylarında Kur'ân kursu düzenlenmektedir. Bu kursta 5 saat Kur'ân-ı Kerim, 10 saat dinî bilgiler olmak üzere haftada 15 saat ve toplamda 120 kredilik eğitim verilmektedir. Ayrıca alandan gelen talep ve

²¹ Ahmet Koç, "Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi", *Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi* (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 137.

²² Program ve içeriği hakkında bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "İhtiyaç Odaklı Kur'ân Kursları Öğretim Programı", 2019.

²³ DİB, *2021 Faaliyet Raporu*, 110.

²⁴ Bu bilgiler, talebimiz üzere DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yaygın Din Eğitimi Daire Başkanlığının 16.11.2022 tarihli mailimize verdiği cevaba binaen nakledilmiştir.

²⁵ Zeynep Yüksel, "Diyanet Cim Dergisi'nin 4-6 Yaş Öğretim Programındaki Değerler Açısından İncelenmesi", *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Aralık 2021), 295.

²⁶ DİB, *2021 Faaliyet Raporu*, 110.

²⁷ DİB Kur'an Kursları Yönetmeliği, md. 25.

yapılan araştırmalar doğrultusunda söz konusu programın 7-12 yaş arasına hitap ettiği, bu nedenle 13 yaş ve üzeri gençlere yönelik olarak da 2022 yılında “Gençliğe Yönelik Yaz Kur’ân Kursları Öğretim Programı” hazırlanmıştır.²⁸ Yine sportif ve kültürel faaliyetleri de içeren yatılı yaz Kur’ân kursları da müftülüklerde açılabilir. Ülkemizde 2021 yılında yaz Kur’ân kurslarında; 68.000’i cami ve 13.000’i de Kur’ân kursu olmak üzere 1.032.615 erkek, 874.000 kız -toplamda 1.906.615- öğrenci eğitim almıştır.²⁹ Bu kurslara katılımın pandeminin olmadığı yıllarda daha fazla olduğu göz ardı edilmemelidir. Çocukların ve gençlerin yaz tatillerinde Kur’ân ve dinî bilgiler öğrenerek zamanlarını verimli geçirdiği, birçok kişinin dinî eğitimle ilk tanıştığı bu ortamı ömür boyu unutmadığı, daha sonraki zamanlarda da ibadetlerini buradaki bilgilerle yerine getirdiği bir kurs olması yönüyle de yaz Kur’ân kursları önemlidir.

1.2. Camilerde Kur’ân Eğitim-Öğretimi

DİB, Kur’ân kursu olmayan yerler ile kurs bulunup ihtiyacı karşılayamaması halinde eğitim-öğretim açısından fiziki şartları müsait olan camiler ya da müftülüklerin uygun göreceği mekânlarda, talep edilmesi durumunda Kur’ân-ı Kerim ve meâli ile dini bilgiler öğrenmek isteyenlere yönelik kurslar düzenleyebilmektedir.³⁰ DİB bu çerçevede 2010 yılından itibaren yetişkin erkeklere yönelik “Camilerde Kur’ân Öğretimi” programını hazırlayarak uygulamaya başlamıştır. Camilerde Kur’ân öğretimi; yaz Kur’ân kursları, cami dersleri ve camilerde hafta sonu Kur’ân eğitimi şeklindeki öğretim faaliyetiyle gerçekleştirilmektedir.

1.2.1. Camilerde Kur’ân Öğretimi Programı

Camilerde Kur’ân öğretimi programında; on beş kişinin müracaat etmesi halinde imam hatip, müezzin kayyım ve öğreticiler tarafından haftada üç gün ve günde iki saat dersler işlenmektedir.³¹ Bu programdaki ders saati toplamda 100 saatle sınırlı tutulmaktadır. Bu programın amacı yaş grubuna, eğitim seviyesine vb. bakılmaksızın Kur’ân-ı Kerim ve dinî bilgiler dersini örgün eğitimde alamamış ya da bu konuda eksikliği olan kişilere söz konusu eğitimin cami merkezli olarak sunulmasıdır. Bu program sadece erkek vatandaşlara yöneliktir. Çünkü kadınlara yönelik ihtiyaç odaklı Kur’ân kurslarında bu eğitim zaten verilmektedir.

Camilerde Kur’ân öğretimi programına katılan kişilerce Kur’ân-ı Kerim’i doğru bir şekilde yüzüne okuma, namaz kılariken okunan dua ve sûreleri doğru bir şekilde okuma becerileri elde ettikleri; dinî bilgilerini geliştirdikleri ifade edilmektedir. Ayrıca söz konusu derslere katılımı birlikte cemaatle namaz kılma alışkanlığı, sosyal ve kültürel faaliyetlere katılım gibi güzel hasletler edindikleri gözlemlenmektedir.³²

1.2.2. Camilerde Yaz Kur’ân Kursları

DİB, kanunla kendisine verilen toplumu din konusunda aydınlatma, ibadet mekânı olan camileri yönetme vazifesi ile buralarda Kur’ân-ı Kerim ve dinî bilgiler eğitimi vermektedir. Yaz Kur’ân kursları; genel olarak erkek öğrenciler için camilerde, kız öğrenciler için de kadınlara yönelik kurslarda yapılmaktadır. Ancak kız Kur’ân kursu binalarının bulunmaması ya da yeterli olmaması durumunda kız öğrencilere yönelik yaz Kur’ân kursları camilerde yapılmaktadır. Camilerde düzenlenen söz konusu kurslarda imamlar ve müezzinler eğitim vermektedir. Bu kurslarda Kur’ân-ı Kerim, itikad, ibadet, siyer ile ahlak derslerinin yanı sıra milli manevi değerler eğitimi verilmeye çalışılmaktadır.

²⁸ Geniş bilgi için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Gençliğe Yönelik Yaz Kur’ân Kursları Öğretim Programı* (Ankara, 2022).

²⁹ DİB, *2021 Faaliyet Raporu*, 110.

³⁰ Bk. DİB Kur’ân Kursları Yönetmeliği, md. 26.

³¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi (DİB Kur’ân Kursları Yönergesi) (ts.), md. 58.

³² Bk. Gençler, *Öğreticilerin ve Kursiyerlerin Bakış Açısı ile Camilerde Kur’ân Öğretimi Programı*, 74-78, 140-142.

1.2.3. Cami Dersleri

DİB tarafından cami dersleri adı altında yapılan bu faaliyette yaş sınırı aranmamakla birlikte söz konusu program daha çok yetişkinlere yönelik çalışmalar şeklinde olmaktadır. Müftülükler, camilerde vakit namazları öncesi ya da sonrasında görevlilerce Kur'ân ve dinî bilgiler eğitimi vermek amacıyla programlar düzenlemektedir. DİB tarafından "Cami Dersleri Programı" adı altında Türkiye genelinde 47.920 camide, vakit namazları öncesi ya da sonrasında Kur'ân öğretimi ve meâli, tefsir, hadis, ilmihal, siyer dersi verilmektedir.³³ Cami cemaati bu dersler aracılığıyla dinî bilgiler öğrenmekte, eksikliklerini telafi etme imkânı elde etmektedir. Aynı zamanda bilmediği, anlayamadığı konuları sorup öğrenme fırsatı yakalamaktadır.

1.2.4. Camilerde Hafta Sonu Kur'ân Kursları

DİB, yaygın din eğitimi kapsamında yaz Kur'ân kurslarına katılan öğrencilerin yıl içerisinde de örgün eğitimle birlikte Kur'ân-ı Kerim ve dinî bilgilerini geliştirebilmeleri, okul dışındaki zamanlarını daha verimli geçirebilmeleri, cami, Kur'ân kursları ile irtibatlarını artırmaları amacıyla 2019 yılında "Camilerde Kur'ân Öğretimi Hafta Sonu Kur'ân Kursları Öğretim Programı"³⁴ hazırlamıştır. Bu programla cumartesi ve pazar günleri günlük iki kredi olmak üzere her biri on iki hafta süreli Kur'ân-ı Kerim 1 ve 2 ile Temel Dini Bilgiler 1 ve 2 dersleri yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerim 1, öğrencilerin durumlarına göre "Elif-Bâ" ve "Yüzüne" olmak üzere iki grup şeklinde tasarlanmıştır. Temel Dini Bilgiler dersi ise her bir dönemde 4 saat itikad, 12 saat ibadet ve 4 saat da ahlak dersinden oluşmaktadır. Sınıfların planlanıp oluşturulmasında ise öğrencilerin eğitim ve yaş seviyelerinin göz önünde bulundurulması istenmiştir. Öğrencilerin namaz vakitlerinde cemaate katılımlarının teşvik edilmesi; onlara ezan, kâmet gibi uygulamalar yaptırılması tavsiye edilmiştir. Ayrıca Başkanlıkça organize edilen sabah namazı ile gençlik buluşması faaliyetlerine öğrencilerin katılımlarının sağlanması talep edilmiştir.

DİB yetkililerinin yaz Kur'ân kurslarına katılan yaklaşık üç milyon civarındaki örgün öğretimdeki öğrencinin, 2019 yılından itibaren hafta sonlarındaki Kur'ân kurslarına katılımını sağlamak üzere hazırlamış olduğu söz konusu program, bu konuda önemli bir adımı oluşturmaktadır. Bu adımla birlikte 2019-2020 eğitim-öğretim döneminde "Camilerde Kur'ân Öğretimi Hafta Sonu Kur'ân Kursu" 1.394 camide, 17.821 erkek öğrencinin katılımıyla başlamıştır. Bu program Covid 19'un yoğun yaşandığı 2020-2021 eğitim-öğretim döneminde 16 camide, 140 erkek öğrencinin katılımıyla gerçekleşmiştir. 2020-2021 eğitim-öğretim döneminde ise 2.111 camide söz konusu kursa 33.358 erkek öğrenci katılım sağlamıştır.³⁵ Burada verilen rakamlar, örgün eğitime devam eden öğrencilerden hafta sonu camilerde düzenlenen Kur'ân kursuna katılan erkek öğrencilere aittir. Yukarıda ihtiyaç odaklı Kur'ân kurslarına hafta sonu kursa giden öğrencilerle birlikte 2021-2022 eğitim-öğretim döneminde 15.525'i kadın ve 36.583'ü erkek olmak üzere toplamda 52.108 öğrenci devam etmiştir. Bu durum, aynı dönemde yaz Kur'ân kursuna katılan örgün eğitimdeki 2.461.288 öğrenci sayısı ile kıyaslandığında %2,1 oranına tekabül etmektedir. Diğer bir ifadeyle yaz Kur'ân kursuna giden öğrencilerin sadece yüzde ikisinin, öğrendiği Kur'ân-ı Kerim ve dini bilgileri unutmamak veya daha da ilerletmek amacıyla hafta sonu Kur'ân kursuna devam ettiği anlaşılmaktadır.

³³ DİB, 2021 Faaliyet Raporu, 79.

³⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Camilerde Kur'an Öğretimi Hafta Sonu Kur'an Kursları Programı* (Ankara, 2019), 5.

³⁵ Bu bilgiler, talebimiz üzere DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yaygın Din Eğitimi Daire Başkanlığının 16.11.2022 tarihli mailimize verdiği cevaba binaen nakledilmiştir.

2. DİYANET İŞLERİ TÜRK İSLAM BİRLİĞİ'NİN (DİTİB) KUR'ÂN ÖĞRETİM FAALİYETLERİ

Sanayileşmeyle birlikte İkinci Dünya Savaşı'nın ardından işgücüne ihtiyaç duyulmuş ve başta Almanya olmak üzere Avrupa devletleri Türkiye'nin yanı sıra birçok ülkeden işçi davet etmiştir. 1960'lı yıllardan itibaren Almanya'ya çalışmaya giden vatandaşlarımız 1973 yılından itibaren ailelerini de bu ülkeye götürmek durumunda kalmışlardır. Kendi dillerini, dinlerini ve kültürlerini korumak amacıyla yaşadıkları yerlerde binalar kiralamak veya satın almak suretiyle camiler yapmışlardır.³⁶ Almanya'da vatandaşlarımızca ilk cami 1967 yılında Hannover/Braunschweig'de açılmış ve ardından diğer eyaletlerin şehirlerinde de birçok cami ibadete hazır hale getirilmiştir. DİB de 1979 yılında maaşları dernek tarafından ödenen altı ay süreli din görevlisi göndererek³⁷ buralarda din hizmeti ve Kur'ân öğretimi gerçekleştirmiştir. Bu cami ve dernekler; dini, sosyal, kültürel ve sportif alanlardaki hizmetleri Almanya genelinde koordine etmek amacıyla 05.07.1984 yılında üst kuruluş olarak DİTİB çatısı altında bir araya gelmişlerdir. Halen bu ülkede DİTİB'e bağlı 960 dernek olup bu birlik, Almanya'daki Müslümanların %70'i tarafından benimsenen bir üst sivil toplum kurumu olarak hizmet vermektedir.³⁸ DİTİB; "Almanya genelinde Müslümanlar için camiler açarak eğitim ve ilmi faaliyetler ile dini çalışmalarını desteklemekte ve bu faaliyetleri gerçekleştirmektedir. Bu kurum, vatandaşlarımıza cenaze işlemleri, hac ve umre organizasyonu hizmetiyle yardımcı olmaktadır. Dinî konularda fetva hizmeti sunmakta, çatısı altında yer alan derneklerin dinî-sosyal-kültürel çalışmalarını koordine ederek hizmet içi eğitimlerini gerçekleştirmekte ve onlara sosyal danışmanlık hizmeti vermektedir. Ayrıca cemaatin kendi öz kültürünü muhafaza etmesine yönelik olarak çeşitli etkinlikler düzenlemekte; bu amaçla kadın kollarının çalışmalarını, gençlerin sportif faaliyetlerini desteklemektedir. Yine yaşlılar ile muhtaç kimselere yardım etmek, doğal felaketselere maruz kalanlara yardımda bulunmak, aynı dine ve kültüre bağlı insanların hoşgörü içerisinde bir arada yaşamalarına katkıda bulunmak, diğer din mensuplarıyla iyi ilişkiler içerisinde olmak, uyum ile ilgili problemlerinde yardımcı olarak dil öğrenmelerine destek olmak" gibi amaç ve hedeflerle hizmet sunmaktadır.³⁹ Bu kuruluşun dinî, ilmî, sosyal ve kültürel alanlarda gerçekleştirdiği bu hizmetler, insan hayatının doğumdan ölüme kadar olan safhalarının tamamını kapsadığı görülmektedir.⁴⁰ Ancak araştırmamız, DİTİB'in camilerde hafta sonu Kur'ân öğretimi boyutuyla sınırlı tutulacaktır. Camilerdeki Kur'ân öğretiminin ilk basamağı da "Kindermosches" adlı anaokuluyla başladığı için bu faaliyete de kısaca değinilecektir.

2.1. Okul Öncesi Kur'ân Öğretimi

Almanya'da okul öncesi eğitim (Kindergarten) yaygın olup bunların büyük bir kısmı kiliselere bağlı olarak hizmet vermektedir. 2021 yılı itibarıyla Almanya'da 58.500 kreş olup bunların 39.200'ü özel, 19.300'ü ise kamuya aittir. Kamu ve özel kreşlerin yaklaşık üçte biri - 9.413'ü Katolik (Caritas), 9.228'i Protestan (Diaconia)⁴¹- kiliseler tarafından yönetilmektedir.⁴² Bu durum Müslüman Türk toplumunu arayışa sevk etmiş ve 2013 yılında DİTİB aracılığıyla "Kindermosches" adı altında 4-6 yaş grubu için iki dilli bir eğitim programı çalışmaları başlatılmıştır. 2018 yılında program çalışmaları tamamlanarak okul öncesi için

³⁶ Doğan, "Avrupa'da Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları (Almanya Örneği)", 391-392.

³⁷ Yılmaz, "Almanya'da DİTİB Camilerinde Hafta Sonu Uygulanan Kur'an Kurslarının Kısa Bir Analizi (Hamburg Örneği)", 125.

³⁸ Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (DİTİB), *Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.* (Erişim 17 Eylül 2022).

³⁹ "Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (DİTİB)", *Amaç ve Hedefler* (Erişim 20 Eylül 2022).

⁴⁰ DİTİB'in din eğitimi hakkındaki çalışmaları için bk. Emre Şimşek, "Almanya'daki Müslüman Topluma Katkıları Bağlamında DİTİB'in Din Eğitime Yönelik Faaliyetleri", *Eskiyeni* 39 (Eylül 2019), 259-282.

⁴¹ "Kinder/Kindertagesstätten kirchlicher Träger 2021", *Statista* (Erişim 21 Eylül 2022).

⁴² "Kitas in Deutschland 2021", *Statista* (Erişim 21 Eylül 2022).

DİTİB Çocuk Camii “KiMo” adıyla uygulama hayata geçirilmiştir.⁴³ Bu programın amacı, Müslüman-Türk çocukların erken yaştaki din eğitimlerinin desteklenmesidir.⁴⁴

Almanya’daki okul öncesi uygulamadan bir diğeri de Hristiyanlar için okula başlarken kilisede program düzenlenmesidir. DİTİB bu programı göz önünde bulundurarak okula başlayan vatandaşlarımızın çocukları için “Bed-i Besmele” programı adı altında bir çalışmayı Osmanlı geleneğimizdeki âmin alaylarından⁴⁵ esinlenerek hayata geçirmiştir.⁴⁶ DİTİB’in Kur’ân eğitim-öğretiminin ilk basamağını sağlam temellere oturtmak amacıyla yapmış olduğu bu çalışma, vatandaşlarımızın Almanya’daki Müslüman-Türk kimliğinin muhafazasına katkıda bulunmaktadır.

2.2. Hafta Sonu Kur’ân-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları

DİB, 1992 yılından itibaren hazırlamış olduğu yönetmelik doğrultusunda Almanya ve diğer ülkelerdeki vatandaşlarımıza Kur’ân ve dini bilgiler eğitim-öğretim hizmeti vermektedir. Bu yönetmelik gereği “Kur’ân-ı Kerim’in usulüne uygun bir şekilde yüzüne okunmasını öğretmek, müfredatta belirtilen namaz dua ve sûreler ile bunların anlamını öğretmek, isteyenlere hafızlık yaptırmak, inanç, ibadet ve ahlak esasları, Hz. Peygamber’in hayatı ve örnek ahlakı ile milli ve kültürel konularda bilgi verilmesi”⁴⁷ şeklinde ilgili müşavirlik ve ataşeliklerce belirlenen program ve müfredat doğrultusunda eğitim verilmektedir. Söz konusu programın içeriği incelendiğinde; Kur’ân, dinî bilgiler öğretimi ile çocukların/gençlerin milli ve manevi değerlerine bağlı birer birey olarak kişilik ve kimliklerini muhafaza etmelerini amaçladığı görülmektedir. Bu faaliyetleri gerçekleştirmek için DİB birçok ülkeye müşavir, atâşe ve din görevlisi görevlendirmektedir.

DİTİB, Almanya’da ilk ve orta öğrenimde okuyan Müslüman çocuklara yönelik Kur’ân ve dini bilgiler eğitimini her yıl eyaletlerdeki eğitim-öğretim takvimini dikkate alarak uygulama esasları şeklinde planlayıp uygulamaktadır. Her eyalette oluşturulan dini danışma kurulu aracılığıyla eğitim, sınav ve yarışmalar organize edilmektedir. Camiler ile dernekçe belirlenen fiziki şartları uygun mekânlarda yeterli araç-gereç ve donanımına sahip sınıf ortamında eğitim-öğretim faaliyeti icra edilmektedir. Öğrenciler, kayıtları yapıldıktan sonra en fazla 20 kişilik sınıflara 7-9, 10-12, 13-15 yaş grubuna göre yerleştirilmektedir. Bu kurslarda DİTİB tarafından belirlenen program; din görevlileri, dernek yetkilileri ve veli kolları tarafından koordineli bir şekilde uyum içerisinde gerçekleştirilmektedir. Bu amaçla eğitim-öğretim yılı başı ile her bir dönem sonunda ilgililerin katılımıyla veli toplantısı düzenlenmektedir. Kurslardan asıl sorumlu öğreticiler, Türkiye’den gelen din görevlileri olmakla birlikte ihtiyaç duyulması halinde fahri öğretici belgesine sahip kişiler de ücret karşılığında görevlendirilebilmektedir. Söz konusu kurslarda eğitim-öğretim, okulların açıldığı hafta sonundan başlayıp okulların tatil olduğu hafta sonuna kadar devam etmektedir.⁴⁸

2.2.1. Hafta Sonu Kur’ân-ı Kerim ve Dinî Bilgiler Kursları Ders Programı ve Müfredatı

DİTİB’e bağlı cami ve derneklere “Kur’ân-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları” okul dönemlerinde, hafta sonlarında günlük beş ders saati olarak yapılmaktadır. Ayrıca Almanya’daki okullarda yaz tatilinin dışında Herbst, Noel, Paskalya gibi ara tatiller olmakta, bu dönemlerde ise salı, çarşamba, perşembe ile cuma günleri dörder ders saati -ramazan

⁴³ “DİTİB-Kindermoschee Uygulama Esasları 2021-2022”, *DİTİB-Akademie* (blog), 13 Ağustos 2021.

⁴⁴ “DİTİB-Kindermoschee Uygulama Esasları 2021-2022”, 1-5.

⁴⁵ Bk. Mustafa Öcal, “Âmin Alayı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/3/63.

⁴⁶ Bk. DİTİB, *Bed-i Besmele Rehberi* (Köln: DİTİB-ZSU GmbH, 2016), 1-16.

⁴⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı Yurtdışı Teşkilatı Kur’ân-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları Yönergesi (DİB Yurtdışı Kur’ân-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları Yönergesi), (31 Aralık 1992), md. 6.

⁴⁸ “Kur’ân-ı Kerim ve Temel Dini Bilgiler Kursları Uygulama Esasları 2021-2022”, *DİTİB-Akademie* (blog), 04 Ağustos 2020.

ayında da aynı şekilde programa ara vermeden ve bu aya özel etkinliklerle- eğitim-öğretim devam etmektedir. Kur'ân-ı Kerim derslerinde DİTİB tarafından hazırlanmış Almanca ve Türkçe "Kur'ân Öğreniyorum", "Ezber Kitabı" ile DİB onaylı Mushaflar takip edilmektedir. Dini bilgiler dersinde, yukarıdaki yaş gruplarına göre sırası ile "Camiye Gidiyorum 1-2-3"⁴⁹ kitapları esas alınmaktadır. Ayrıca bu öğrencilere okuma saati dersinde Türkçe dillerini geliştirmeleri amacıyla sınıf ortamında "Diyanet Çocuk Dergisi" okutulmaktadır. Uygulama dersi adı altında da öğrencilerin vakit namazına katılımları sağlanmaktadır. Dönem sonlarında öğrencilere DİTİB tarafından hazırlanan karne, ayrıca müfredattaki konuları tamamlayan öğrencilere de "Kurs Bitirme Belgesi" verilmektedir. Bu çalışmalarla birlikte öğrencilerin bireysel özellikleri de dikkate alınarak onların dini kimliklerinin oluşması için değişik faaliyetler yapılmakta, dernekler/cemiyetler arasında çeşitli yarışmalar tertip edilmektedir. Yine öğrencilerin gelecekte din hizmetleri alanında istihdam edilebilmeleri amacıyla uluslararası ilahiyat programlarına hazırlanmalarına yardımcı olunmaktadır.⁵⁰

3. YENİ BİR BAKIŞ AÇISIYLA TÜRKİYE'DE CAMİLERDE HAFTA SONU KUR'ÂN ÖĞRETİMİ

Günümüz gençliğinin dijital ortamlardaki gezintileri sırasında dinî ve milli değerlerimizden uzak mecraların akıntısına kapılıp dejenere olmaması için resmî kurumlar, sivil toplum kuruluşları ve vatandaşların bazı tedbirler alması gerekir. Bunun da en önemli yolu İslam'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi hayatın her safhasında içerisinde caminin de yer aldığı bir medeniyetin inşası ve ardından da alanda yapılacak uygulamalara yer vermek olmalıdır. Böylece yaratılış gayesini bilen, dünya ve ahiret mutluluğunun nasıl elde edileceğini kavrayan, ahlaki meziyetleri içselleştiren, din ve bilimin aydınlığında yaşam sürdürebilen bir nesil yetiştirmiş oluruz. Bu amaçla çocuklara/gençlere dinî eğitim vermekle birlikte bunun uygulamasını cami ve çevresinde yapacak ortam ve imkânları hazırlamak gerekir.

Çocuklarımıza ve gençlerimize cami merkezli din eğitimi vermemiz birçok açıdan önemlidir. Cami ile uyumlu din eğitimi, ortak amaçlar etrafında birlikte hareket edebilme yeteneğini kişide geliştirir. Cami çevresinde alınan din eğitimi, kişinin sosyalleşmesine olumlu katkı sağlar. Burada cemaatle kılınan namazlar vesilesiyle çocuklar, birlikte yaşama alışkanlığı kazanır ve böylece onların hayata hazırlanması da kolaylaşmış olur.⁵¹ Zira cami ortamında her kesimden insan, farklılıklarını bir kenara bırakarak ortak bir paydada buluşmak suretiyle kardeşlik duygusu içinde yan yana aynı safta yer alır.

Cami merkezli verilen Kur'ân-ı Kerim ve dinî bilgiler eğitimi öğrencilerde dinî duygunun gelişiminde katkı sağlamaktadır. Zira öğretim mekânı, öğrencide öğrenme motivasyonunun artmasına, öğrenme amacının benimsenmesine ve desteklenmesine katkıda bulunmaktadır. Yaz Kur'ân kurslarına yoğun bir ilginin olmasında camilerin bu özelliğinin yanı sıra velilerin, çocuklarının Kur'ân-ı Kerim ve dinî bilgileri sağlam ve doğru kaynaktan öğrenmesini istemelerinin de önemli rolü vardır.⁵²

Camilerde Kur'ân eğitimi ile çocuklarımız için iyi bir manevi gelecek amaçlanmaktadır. Bu amacı, Hz. Peygamber'den itibaren oluşturulan medeniyetlerin inşasının cami merkezli oluşunda gözlemlemekteyiz. Aynı şekilde Selçuklu ve Osmanlı'nın cihan devleti olma dönemlerinde onların cami, mektep ve medrese kurumlarını iç içe inşa ettiğini müşahade etmekteyiz. Bu medeniyet anlayışının günümüzde Türkiye'den binlerce kilometre uzaklıktaki Almanya'da DİTİB aracılığıyla sürdürüldüğü ve buradaki çocukların, gençlerin Kur'ân-ı Kerim ve dinî bilgiler eğitimi almak için söz konusu camilere düzenli bir şekilde devam ettiklerini ortaya koyan ilgili çalışmalarda görmekteyiz. Bu çalışmalardan biri

⁴⁹ Bk. "Camiye Gidiyorum Online Version", *DİTİB-Akademie* (blog), 25 Ekim 2021.

⁵⁰ "Kur'an-ı Kerim ve Temel Dini Bilgiler Kursları Uygulama Esasları 2021-2022".

⁵¹ Keyifli, "Yaz Kur'an Kurslarında Eğitim ve Öğretim", 369.

⁵² Keyifli, "Yaz Kur'an Kurslarında Eğitim ve Öğretim", 365-366.

de Yerkazan'ın Almanya'da 13 ataşelikte DİTİB'e bağı camilerde 2205 öğrencinin katılımıyla yapmış olduğı araştırmadır.

Yerkazan'ın çalışmasında DİTİB bünyesindeki camilere öğrenciler; söz konusu derslere %64,22 düzenli, %30,93 ara sıra aksatan ve yaklaşık %4 oranında da düzensiz katılım sağladıklarını ifade etmişlerdir.⁵³ İlgili araştırmada Almanya genelinde DİTİB'e bağı camilerde öğrencilerin söz konusu camilere 6-10 yaş arası %26,89; 11-15 yaş arası %61,90 ve 16-26 yaş aralığında ise %11,20 şeklinde katılım sağladıkları görülmektedir. Burada düzenlenen Kur'ân öğretim ve dini bilgiler kurslarına bir öğrenci ortalama olarak dört,⁵⁴ ila beş yıl kadar devam etmektedir.⁵⁵ Görüldüğü üzere bu ülkede camiler aracılığıyla Kur'ân öğretim kurslarına gençler, yetişkin erkek ve kadınlar iştirak etmekle birlikte daha çok 7-14 yaş grubu çocuklar katılım sağlamaktadır. Recai Doğan da bu kursları camilerimizde yaz döneminde çocuklara yönelik açılan "Yaz Kur'ân Kursları"na benzetmektedir.⁵⁶ Ülkemizdeki yaz Kur'ân kurslarına katılan öğrenciler de bu yaş aralığındaki öğrencilerden oluşmakta ve bunlar aynı zamanda örgün eğitime devam etmekte olup yaz döneminde Kur'ân eğitimi aldıktan yaklaşık 9 ay gibi aradan sonra tekrar bu kurslara geldiklerinde öğrencilerinin birçoğunu unutmaktadır. Bu problemin çözümü için örgün eğitime devam eden öğrencilerin hafta sonlarında söz konusu eğitimleri devam ettirmeleri önemlidir. Bunun için de yeni bir anlayışla program-müfredat ve materyal geliştirme, eğitim yapılacak mekânların fiziki durumunu iyileştirme, öğrenci-veli-öğretici ve dernek iş birliğinin etkin hale getirilmesi, eğitimcilerin yeterliliği ve eğitimi konularında aşağıdaki çalışmaların yapılması önem arz etmektedir.

3.1. Hafta Sonu Kur'ân Öğretimi Programı-Müfredat ve Materyal

Türkiye'de öğrencilerin çok az bir kısmı yaz döneminde öğrendikleri bilgileri daha sonraki yılda geliştirerek devam edebilmektedir.⁵⁷ Hâlbuki Kur'ân öğretimi bir yönüyle okuma yazma öğretimi olduğı için bu eğitimde süreklilik esastır.⁵⁸ Bu durum göz önünde bulundurularak alanın uzmanlarıyla toplantılar düzenlenmeli ve yeni bir program hazırlanmalıdır. Görsel-işitsel yönü ön planda olan kitap ve materyal çalışması yapılmalıdır. Öğrencilerin yaş ve eğitim seviyeleri göz önünde bulundurularak hazırlanan kitapların eğlendirirken öğretici olması esas olmalıdır. DİTİB örneğinde olduğı gibi bölgesel şartlar göz önünde bulundurularak müfredatın hazırlanması önemlidir.

Yerkazan'ın Almanya geneli DİTİB araştırmasında cami derslerindeki eğitimci-öğretici materyalin yeterliliği sorusuna öğrenciler yüzde doksan civarında olumlu cevap vermişlerdir.⁵⁹ Bu memnuniyet düzeyinin oluşmasında içeriği yaş gruplarına göre belirlenmiş, eğlenerek öğretme özelliği taşıyan ve etkinlikleri de kapsayan "Camiye Gidiyorum 1-2-3" setlerinin hazırlanarak öğrencilere dönem başında verilmesi etkili olmaktadır. Bu kitaplarda "Müslümanın bilmesi gereken inanç, ibadet, ahlak esasları, örnek davranışlar, güzel ve yararlı bilgiler; İslam dininin temel konularını düşünüp anlayarak ve severek yaşama geçirme hedefi; Hz. Muhammed'in (sas) hayatından kesitler; merak edici konu ve olaylar; bölüm sonlarında öğrencilerin tercih edebileceği proje çalışmaları, eğitimci ve eğlendirici ödev ve etkinliklerle öğrenci merkezli bir anlayış çerçevesinde" konu ve içerikler yer almaktadır. Ayrıca aynı kitapların öğreticiler için hazırlanmış versiyonu da bulunmaktadır.

⁵³ Yerkazan, "Öğrencilerin Gözüyle Almanya'da Cami Dersleri", 179.

⁵⁴ Yerkazan, "Öğrencilerin Gözüyle Almanya'da Cami Dersleri", 178-179.

⁵⁵ Yılmaz, "Almanya'da DİTİB Camilerinde Hafta Sonu Uygulanan Kur'ân Kurslarının Kısa Bir Analizi (Hamburg Örneği)", 133134.

⁵⁶ Doğan, "Avrupa'da Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları (Almanya Örneği)", 393.

⁵⁷ Demir, *Yaz Kur'ân Kurslarında Kur'ân Öğretimi*, 93115.

⁵⁸ Doğan, "Avrupa'da Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları (Almanya Örneği)", 404.

⁵⁹ Yerkazan, "Öğrencilerin Gözüyle Almanya'da Cami Dersleri", 188.

Türkiye’de uzun soluklu olacak hafta sonu Kur’ân-ı Kerim ve dinî bilgiler derslerinin program, müfredat ve materyallerinin hazırlanmasında asıl hedef kitle olan öğrenciler baz alınmalıdır. Bunun için yukarıda DİTİB örneğinde ve ülkemizde hazırlanmış olan Kur’ân kursları materyalleri dikkate alınarak muhatabı örgün öğretim öğrencilerinin yaş grubu olduğu yeni çalışmalar yapılmalıdır. Kur’ân-ı Kerim dışındaki dersler için konu merkezli olmayan, problem ve sorgulamayı esas alan, öğrenci merkezli öğretim program anlayışıyla hayatın her safhasında karşılaşılabilecek soru/sorunlar odaklı olmalıdır.⁶⁰ Günlük yaşamda karşılaşılan olay ve olgular üzerinde düşünerek bunlar arasında dinî tecrübe ile ilişki kurarak sonuca varma şeklinde bir öğretim modeli olmalıdır.⁶¹ Bireyin inanç, ibadet ve ahlaki yaşayışını düzenleyen, bilgileri içselleştiren, kendi iç dünyasına hitap edebilen okul dersleriyle de uyumlu birbirini tamamlayan yapıda bir program özelliği taşınmalıdır.

Dersler iki dönem olmak üzere sekiz ay olarak planlanmalıdır. Okul döneminde olduğu gibi birinci ve ikinci dönem şeklinde kur sistemiyle sürdürülmelidir. Kur sisteminin takip edilmesiyle de başka bir yere taşınan öğrenci kaldığı kurdan devam etme imkânına sahip olabilmelidir. Her kurun başında ve sonunda sınav yapılarak durumlarına göre katılım/başarı belgesi verilmelidir. Öğrencilerin kayıt devam/devamsızlık gibi durumları öğrenci-veli-öğretici iş birliği içerisinde takip edilmelidir.

Fem-i muhsin bir hocadan yüzüne okunacak ve ezberlenecek yerler dinlenerek çalışmalar yapılmalı, bu doğrultuda doğru bir okuyuş gerçekleştirilmelidir. Ezberlenen dua, ayet ve sureler mahreç ve sıfatlara riayet ederek okuyuşu sağlam en az üç kişiye dinletildikten sonra öğreticiye sunulmalıdır. Bunun için yardımcı elemanlardan istifade edilebilir. Ayrıca öğrencilerin çevrelerinden eksik veya yanlış bilgiler ile de gelebileceği göz önünde bulundurulmalı, acele etmeksizin, eğlenirken öğrenecekleri bir metot uygulanmalıdır.

3.2. Hafta Sonu Kur’ân Öğretimi Yapılacak Yerlerin Fiziki Şartları

DİB çeşitli nedenlerle Kur’ân kurslarına gidemeyen ya da bu hizmetlerden yararlanamayan vatandaşlar için uygun yerlerde müftülüklerce Kur’ân eğitim-öğretim kursu düzenleyebilmektedir.⁶² Ancak Kur’ân eğitim-öğretiminin yapıldığı mekânların öğrencilerin okul ortamından daha nezih ve ferah olması, çocukların hafta sonunda isteyerek ve severek bu kursa katılımında önemli etken olarak görülmelidir.

Yaldız’ın, Türkiye’de yaz Kur’ân kursunda kursun fiziki durumu hakkındaki beklentileriyle ilgili araştırma sorusuna öğrencilerin verdikleri cevaplarda sınıf ortamının kalabalık ve havasız olmasından rahatsızlık duyduklarını ifade ettikleri görülmektedir.⁶³ Yerkazan’ın DİTİB örneğindeki çalışmada ise camilerdeki sınıf ortamının ders işlemeye uygunluğu sorusuna öğrenciler yaklaşık %90 oranında olumlu cevap vermiştir. Yine bu çalışmada camide oyun oynayarak hoşça vakit geçirilebilecek ortamın bulunup bulunmadığı sorusuna öğrencilerin büyük çoğunluğunun olumlu yanıt verdiği görülmektedir.⁶⁴ Aynı şekilde söz konusu çalışmada çocuklara yönelik sosyal, kültürel etkinliklerin düzenlenip düzenlenmediği sorusuna öğrencilerin %90 oranında olumlu yanıt vermeleri⁶⁵ onların isteyerek, severek ve motive olarak camilerde din eğitimi almalarında sosyal ve kültürel etkinliklerin etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Türkiye’de yapılan camilerin birçoğu dernek veya vakıflarca inşaatına başlanıp tamamlanmasının ardından camiye görevli talebiyle birlikte müftülükler cami eksensli bu çalışmalara dâhil olabilmektedir. Bu nedenle camiler ile müstemilatı; çocuklar, gençler,

⁶⁰ Doğan, “Avrupa’da Kur’an-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları (Almanya Örneği)”, 402-403.

⁶¹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1995), 129.

⁶² DİB Kur’an Kursları Yönetmeliği, md. 12/3.

⁶³ Yaldız, *Öğrencilerin Yaz Kur’an Kurslarından Memnuniyet Düzeyi ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Sincan Örneği)*, 99-103-108.

⁶⁴ Yerkazan, “Öğrencilerin Gözüyle Almanya’da Cami Dersleri”, 181-182.

⁶⁵ Yerkazan, “Öğrencilerin Gözüyle Almanya’da Cami Dersleri”, 197.

kadınlar için her türlü dinî, sosyal, kültürel faaliyetin icra edilebileceği mekânlar olarak tasarlanamayıp daha çok namaz kılma mekânı olarak planlanmakta ve buna göre de inşa edilmektedir. Cami proje aşamasında bu hususlara dikkat edilerek dernek, vakıf ve hayır sahibi kişilere rehberlik yapılmalı, hazırlanacak örnek projeler kendilerine önerilmelidir.

Cami ve Kur'ân kursunda hafta sonu verilecek eğitime öğrencilerin katılımı için fiziki açıdan uygun derslikler oluşturulmalı ve bu derslikler hazırlanırken muhatap kitle olan çocukların görüşlerine de başvurulmalıdır. Yine onların ders dışı zamanlarda oyun oynayıp sosyal ve kültürel faaliyetlere katılabilecekleri alanlar tahsis edilmeli, böylece kendi aralarında eğlenirken öğrenmeleri ve sosyalleşmeleri de gerçekleştirilmelidir.

Çocukluk ve gençlik döneminde olan, hafta sonu Kur'ân öğretimine katılan öğrencilerin cami çevresinde gürültü ve hareketlilik gibi davranışlarından dolayı yaşlı cemaatin onları tecrit etmemeleri için gerekli önlemlerin alınması gerekebilir. Bu amaçla her iki grup arasında bir bağ oluşturularak birbirlerini anlamaları sağlanabilir.⁶⁶ Ayrıca çocukları camiye, Kur'ân ve din eğitimine alıştırmamanın öneminden bahsedilerek yaşlı cemaatin bu projeye destek vermeleri istenebilir.

3.3. Hafta Sonu Kur'ân Öğretiminde Öğrenci, Veli, Öğretici ve Dernek İş Birliği

DİTİB uygulamasında eğitim-öğretim yılı başında velilerle toplantılar yapılmakta, kadın ve erkek olmak üzere birer veli temsilcisi seçilmekte, dernek yönetiminden bir yetkilinin katılımıyla öğrenci, veli ve öğretici iletişimini sağlamak, aidat toplamak gibi konularda öğrencilere yardımcı olmak amacıyla "Cami Aile Birliği" kurulmaktadır. Ayrıca Almanya'da okul derslerine yardım amacıyla düzenlenen etüt merkezlerinde öğrencilerden alınan belirli ücretin onların disiplin ve ciddiyet içerisinde derslere katılımında etkili olduğu göz önünde bulundurularak cami aile birliklerince "Sınıf Kasası" oluşturularak cüzi bir aidat alınmaktadır. Alınan bu aidatlar; öğrencilere ödül vermek, kahvaltı yaptırmak, gezi düzenlemek, kurslara kırtasiye ve materyal temin etmek ve buralarda görev yapacak yardımcı eleman ücretlerini ödemek gibi amaçlarda kullanılmaktadır.⁶⁷

Türkiye'de yapılan alan araştırmalarında yaz Kur'ân kursuna katılan öğrencilerin %90 oranında Kur'ân-ı Kerim'i ve dinî bilgileri doğru bir şekilde öğrenmek amacıyla kendi istekleri doğrultusunda bu kursa katıldıkları gözlemlenmiştir.⁶⁸ Almanya'da DİTİB'e bağlı camilerde 2205 öğrenci ile yapılan çalışmada ise öğrencilerden -birden fazla şık işaretlebilecekleri bu soruda- 1566'sı kendi isteğiyle, 1498'i anne/baba, 292'si dede/nine, 233'ü de arkadaş isteği ile söz konusu derslere katıldıklarını ifade etmişlerdir.⁶⁹ Her iki çalışmada da örgün eğitim dönemlerinde olan bu öğrencilerin büyük çoğunluğunun Kur'ân kurslarına kendi istekleriyle katılım sağlamaları, bu eğitimin verimliliği ve motivasyonu açısından önemlidir. Almanya'da öğrenci velilerinin de bu konuda etkili olmasının sebepleri arasında çocuğunun farklı kültür ortamında yetişmesi nedeniyle dinini, dilini muhafaza etme arzusu göz ardı edilmemelidir. Türkiye'de ise her gün beş vakit cami minarelerinden ezan sesinin yankılanması ve her yerleşim yerinde caminin olması, Müslüman bir toplumda yaşama gibi nedenlerle bu kaygı taşınmamaktadır. Ancak bu ortamda bulunmak öğrencilerin Kur'ân ve dini bilgi eğitimini yeterince alacağı anlamına gelmemelidir. Ülkemizde bu yaş grubundaki çocukların birçoğunun sanal âlemde farklı kültür ve dinden insanlarla karşılaştıkları da gözlemlenebilmektedir.

⁶⁶ Bu amaçla öğrencilerin yaşlılara selam verip onların hal-hatırlarını sormaları, yaşlı cemaatin de öğrencileri teşvik etmek amacıyla çocuklara çeşitli hediyeler almaları şeklindeki uygulamalarla aralarında bir bağ oluşturulabilir.

⁶⁷ Yılmaz, "Almanya'da DİTİB Camilerinde Hafta Sonu Uygulanan Kur'an Kurslarının Kısa Bir Analizi (Hamburg Örneği)", 135.

⁶⁸ Demir, *Velilerin Yaz Kur'an Kursları'ndan Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Antalya Örneği)*, 42-43, 74; Yıldız, *Öğrencilerin Yaz Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyi ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Sincan Örneği)*, 74, 76.

⁶⁹ Yerkazan, "Öğrencilerin Gözüyle Almanya'da Cami Dersleri", 180.

Hafta sonu verilecek Kur'ân-ı Kerim ve dinî bilgiler eğitimine öğrencilerin seveerek ve isteyerek aralıksız bir şekilde devam edebilmelerinde onlarla ilgili alınacak kararlarda öğrencilerin görüşlerinin alınması da etkili olmaktadır. Yerkazan, söz konusu çalışmasında öğrenciler kendileri ile ilgili kararlarda %90 oranında görüşlerinin alındığını ve bu durumun onlarda cami derslerinin içselleştirilip benimsenmesinde etkili olduğunu belirtmektedir.⁷⁰

Kurslara katılan öğrencilerin her birine ayrı ayrı olmak üzere kandil gibi önemli gün ve gecelerde düzenlenen programlarda Kur'ân-ı Kerim tilaveti, ilahi, ayet meâli, hadis, konuşma vb. görevler vererek onların ve yakınlarının bu programa katılımları sağlanabilir. Müezzinlik, imamlik gibi vazifeleri başarılı bir şekilde yapabilecek seviyeye gelen öğrencilere bu görevler yaptırılarak camiye ve cemaate bağlılıkları artırılabilir. Yine bu amaçla aileleriyle birlikte Çanakkale Şehitliği ve umre ziyaretleri gibi çeşitli organizasyonlar düzenlenebilir.

3.4. Hafta Sonu Kur'ân Öğretimi Yapacak Öğreticilerin Yeterliliği ve Eğitimi

DİB tarafından ihtiyaç ve talep olması durumunda hafta sonları ile mesai saatleri dışında da Kur'ân kursları düzenlenebilmektedir.⁷¹ Bu amaçla hafta sonlarında düzenlenecek kurslarda; kız öğrenciler için kız Kur'ân kurslarındaki öğreticiler, erkek öğrenciler içinse erkek Kur'ân kursu öğreticileri görev yapabilir ve bu faaliyet, Kur'an kursları ile fiziki şartları müsait olan cami müstemilatındaki donanımlı sınıflarda gerçekleştirilebilir. Burada ders verecek öğreticiler, tashih-i hurûf ile formasyon eğitimi almış DİB veya MEB personeli arasından tercih edilmelidir. Söz konusu Kur'ân kurslarında görev alacak öğreticilerin, hafta sonu ailelerine ayıracakları bu zaman diliminde yoğun çalışmalarını dikkate alınarak mümkün mertebe hafta içi ders yüklerinin az olabilmesi için gerekli düzenlemeler yapılmalıdır. Zira eğitimcilerin bu kurslarda etkin bir şekilde çalışarak iyi performans gösterebilmesi, onların gönüllük esasına dayalı çalışmalarlarıyla da doğru orantılıdır. Ayrıca Şevki Aydın'ın da belirttiği gibi verimlilik ve performans etkinliği açısından DİB bünyesinde fakülte mezunu ve formasyon eğitimi almış olan kurs öğreticilerine "öğretmen" unvanı ve haklarının verilmesi onların kendilerini yenileyip geliştirmelerinde etkili olabilir.⁷²

Programı uygulayacak imam hatip, müezzin kayyım ve öğreticilerin eğitim-öğretim alanında yetkin ve donanımlı olması gerekir. Bu amaçla söz konusu kurslarda hedef kitlelerini tanıyan, kime, nerede, nasıl, ne kadar ve hangi yöntemlerle eğitim verebileceğini bilen öğreticiler seçilmeli ya da hizmet içi eğitimlerle yeterli sayıda öğretici yetiştirilmelidir.

Almanya'da DİTİB camilerindeki Kur'ân-ı Kerim ve dini bilgiler kursları, Türkiye'den gönderilen Kur'ân kursu öğreticisi, imam-hatip, müezzin kayyım, vaiz vb. statüdeki din görevlileri ve onlara yardımcı fahri öğreticilerce yürütülmektedir. Bu görevliler orada bir taraftan cami hizmetlerini deruhte ederken diğer taraftan da eğitim hizmetlerini başarılı bir şekilde sürdürmektedir. Burada etkin ve verimli bir şekilde devam eden bu eğitim-öğretimde görevlilere sunulan maddi imkânların yanı sıra yurtdışı görev yerlerine giderken yapacakları görevlerle ilgili verilen milli ve manevi duyguların ön planda olduğu eğitim/seminerler de etkili olmaktadır. Türkiye'deki camilerde görev yapan din görevlilerinin bir kısmı gayretli çalışmalar içerisinde hizmet sürdürmektedir. Buna karşılık ülkemizdeki camilerde görev yapan bazı görevlilerin kendilerini daha çok camiye açma-kapama ve namaz kıldırma gibi dar bir hizmet alanıyla sınırlı gördükleri de söylenebilir. Bu anlayışın oluşmaması için din görevlilerinin topluma sunacakları hizmetlerden doğum, sünnet, asker uğurlama, nişan, düğün, hasta ziyareti, ölüm gibi durumlar ile Kur'ân-ı Kerim ve dini bilgiler eğitim-öğretimi, gençlere yönelik sosyal ve kültürel vb. faaliyetlerde neyin, nerede ve nasıl icra edilebileceği, ilgili yerlerde kendilerine tatbikat yaptırıldıktan sonra göreve başlatılması önem arz etmektedir. Bu amaçla din görevlisinin yapacağı hizmetler, yeni açılan Diyanet Akademisi çatısı altında din hizmeti sunacak personel henüz göreve başlatılmadan önceki süreçte

⁷⁰ Yerkazan, "Öğrencilerin Gözüyle Almanya'da Cami Dersleri", 198.

⁷¹ DİB Kur'an Kursları Yönetmeliği, md. 11/2.

⁷² Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 248.

verilecek olan eğitim kapsamı içerisinde, ilgili ortam ve mekânlarda uygulamalı olarak verilmelidir.

SONUÇ

İslam medeniyetinde yerleşim yerleri cami merkezli kurulmuştur. Bu camilerde bir taraftan namaz gibi ibadetler ifa edilirken diğer taraftan da dinî-millî eğitim birlikte sürdürülerek çok yönlü fonksiyon icra edilmiştir. Bu yönüyle camiler aynı zamanda sosyalleşmenin, kaynaşmanın, bir arada yaşamanın ve millî-manevî değerlerin muhafazasının teminatı olmuştur. Zira camilerde insanların dünya ve ahiret mutluluğunun teminatı olan Kur'ân-ı Kerim okunmakta, onun anlaşılması için çaba gösterilmektedir.

Hız. Peygamber döneminde Medine'de Mescid-i Nebevî'de kurumsallaşmış bir yapıya dönüşen Kur'ân öğretimi günümüzde de birçok ülkede cami merkezli olarak yürütülmektedir. Kur'ân öğretimi halen, Afrika'dan Balkanlara, Avrupa'dan Orta Asya'ya kadar okullarda, medreselerde, kurslarda ve camiler ile müstematında devam etmektedir. Aynı şekilde Almanya'da Kur'ân öğretimi, orada yaşayan vatandaşlarımızca kurulan DİTİB bünyesindeki camilerde ve çevresinde sürdürülmektedir. Böylece Almanya'da yaşayan vatandaşlarımızın çocukları, cami ortamında bir taraftan İslam dininin temel kaynağı Kur'ân-ı Kerim'i öğrenirken diğer taraftan millî ve manevî değerlerini muhafaza etmeye çalışmaktadır. Bu yönüyle kıyaslandığında DİTİB çatısı altında yürütülen hafta sonu Kur'ân-ı Kerim ve Dini Bilgiler kurslarının, ülkemizde DİB tarafından geliştirilerek uygulanması önem arz etmektedir. Zira günümüzde ülkemizdeki çocuklar ve gençler, çok farklı dijital ortamlarda bulunabilmektedir. Bu durum onlarda dini ve millî değerlerinin dejenere olmasına sebebiyet vermektedir. Bu soruna çözüm bulmak amacıyla günümüzde de hayatın her safhasında cami merkezli dinî, ilmî, ahlaki, millî ve manevî yaşam, başta çocuklar ve gençlerimiz için cazibe merkezi haline getirilmeli ve bunun için çaba gösterilmelidir. Bu doğrultuda Türkiye'de örgün öğretime devam eden öğrencilere cami merkezli hafta sonu Kur'ân-ı Kerim ve dini bilgi kursları yeni bir anlayış ve tanıtımla sunulmalıdır.

Kur'ân-ı Kerim, okunması ve anlaşılması itibarıyla ömür boyu devam eden bir ibadettir. Kur'ân'ın doğru okunup anlaşılması ise onun mahreç ve sıfatlarına uygun bir şekilde öğrenilmesi ve öğretilmesiyle gerçekleştirilebilir. Türkiye'de bu eğitim; Kur'ân kursları, İmam Hatip Ortaokulu/Liseleri, İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri ile camilerde verilmektedir. Bu yerlerde alınan Kur'ân öğretiminin temeli de genellikle yaz Kur'ân kurslarındaki eğitimle başlamaktadır. Fakat yaz kurslarında alınan bu bilgilerin birçoğu -okul dönemiyle birlikte yaklaşık dokuz ay gibi bir süre ara verildiğinden- ertesi yıl cami ya da Kur'ân kursuna gidildiğine unutulduğu için yeniden başlanmak durumunda kalınmaktadır. Bu açıdan yaz Kur'ân kurslarında elde edilen kazanımların yıl boyu devam ettirilmesi önem arz etmektedir. Zira ülkemizde öğrencilere yaz kurslarında ve hafta sonlarında verilen Kur'ân ve din eğitimi, bu eğitimin temelini oluşturmakla birlikte bazen hayatlarının geri kalan kısmında bununla yetinilmesi dahi söz konusu olmaktadır.

Hafta sonu Kur'ân eğitim-öğretiminde dersler, cami müstematında fiziki şartları haiz sınıf ortamında ve Kur'ân kursu binalarında verilmelidir. Bu cami merkezli mekânlarda sosyal-kültürel ve sportif etkinlikleri içeren gençlerin ruhî ve bedeni gelişimlerine katkıda bulunacak ortamlar da oluşturulmalıdır. Yeni yapılacak cami ve Kur'ân kurslarında gerekli alt yapı ve donanımı haiz mekânlara oluşturulması için söz konusu cami ve kursları inşa edecek hayır sahiplerine rehberlik yapılmalı, hazırlanacak örnek projelerle kendileri desteklenmelidir.

Ülkemizde hafta sonu Kur'ân-ı Kerim ve dini bilgiler kursları için hazırlanan program, müfredat ve materyal, DİTİB öğrencilerinin örgün eğitimle birlikte katılım tecrübesinden hareketle yeniden düzenlenmelidir. Bu amaçla hedef kitle olan örgün eğitim öğrencilerinin okullardaki ders durumları da dikkate alınarak yaş gruplarına göre 7-9, 10-14, 15 ve üzeri olacak şekilde programlanmalıdır. Örgün öğretimde 8. sınıfta LGS, 11 ve 12. sınıfta ise

üniversite hazırlık çalışmaları ile birlikte bu öğrencilerin hafta sonu düzenlenecek Kur'an kurslarına devam edemeyecekleri göz önünde bulundurulmalıdır. Kur'an-ı Kerim dışındaki dersler için öğrenci merkezli öğretim programını esas alan, konu merkezli olmayıp problem ve sorgulamayı önceleyen, hayatın her safhasında karşılaşacağı sorular ve problemlere dayalı bir model olmalıdır. Alanda uzman kişilerce bir komisyon aracılığıyla söz konusu yaş gruplarına göre hazırlanacak ders materyali dini bilgilerle birlikte Hz. Peygamber'in/sahabenin hayatından kesitler, ilgi çekici konu ve olaylar, güzel ve faydalı bilgiler, bölüm sonlarında öğrencilerin tercih edebileceği proje çalışmaları, eğitici ve eğlendirici ödev ve etkinlikleri de içermelidir.

Kur'an-ı Kerim derslerinde öğrencilerin kurslara eksik veya hatalı okuyuşlarla gelebilecekleri unutulmamalıdır. Yüzüne okuyuş, ezberlenen dua, ayet ve sureler mahreç ve sıfatlara riayet edilerek okunmalı ve okutulmalıdır. Bu yüzden acele etmeksizin, eğlenirken öğrenecekleri bir metotla sağlam temelli bir eğitim verilmelidir.

Hafta sonu Kur'an öğretimi programlarında dersler, örgün eğitimdeki gibi iki dönem olmak üzere sekiz ay olarak planlanmalıdır. Program, birinci ve ikinci dönem şeklinde kur sistemiyle sürdürülmelidir. Böylece başka bir yere taşınan öğrenci kaldığı kurdan devam etme imkânına sahip olabilmelidir. Kurslar esnek bir model içermeli, öğrenci ve velilerinin görüşleri doğrultusunda dizayn edilebilmelidir. Öğrencilerin öğrendikleri bilgilerin kalıcı olması için her kurun başında ve sonunda ölçme ve değerlendirme sonucuna göre karne, başarı belgesi verilmelidir. Öğrencilerin kayıt devam/devamsızlık gibi durumları öğrenci-veli-öğretici iş birliği içerisinde takip edilmelidir.

Bu kurslara başlarken ve dönem sonlarında programlar düzenlenerek bu etkinliklerde mümkün olduğunca her öğrenciye dua, âyet, sûre, ilahi, şiir okuma gibi görevler verilerek bir taraftan onların başarısı taltif edilirken diğer yandan daha fazla kişinin katılımı sağlanmalıdır. Ayrıca cami/kurs derneği ve velilerle koordineli bir şekilde çeşitli bilgi yarışmaları düzenlenmeli ve öğrenciler ödüllendirilmelidir.

Hafta sonlarında ve yaz tatillerinde yapılacak Kur'an ve dini eğitimle birlikte öğrenciler ve ailelerine yönelik gezi, piknik, sportif faaliyetler ile sosyal aktiviteler düzenlenmelidir. Böylece eğlenerek dini eğitimi alma imkânıyla birlikte öğrenci ve ailelerinin birbirini tanıyarak kaynaşmasına katkı da sağlanmış olur.

Türkiye'de son üç yılda da olsa örgün eğitime devam eden öğrencilerin hafta sonu Kur'an öğretimine aralıksız devam etmesi kayda değer bir gelişme olarak görülmektedir. Bununla birlikte ülkemizde yaz Kur'an kursu öğrencilerinin yaklaşık %2'si hafta sonu düzenlenen Kur'an öğretim kurslarına katılmaktadır. Bu durum Kur'an öğretiminde beklenen verimi olumsuz etkilemektedir. Söz konusu problemin çözümüne yönelik olarak hafta sonu düzenlenen Kur'an öğretim kurslarıyla ilgili tanıtım faaliyetlerine özel bir yer verilmelidir. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı son yıllarda oluşturmuş olduğu farklı Kur'an öğretim programlarını -özellikle camilerde hafta sonu Kur'an öğretimi programını- başta cami görevlileri ve kurs öğrencilerine anlatmalı, uygulamalar hakkında bilgi vermelidir. Bu görevi deruhte edecek personeli tashih-i hurûf ile pedagojik formasyon alan kişiler arasından seçmeli ve onlara maddi ve manevi destek sağlamalıdır. Daha sonrasında MEB ve üniversiteler ile en alt birimlere -her bir okula varıncaya kadar- iletişime geçilmeli, program ve içerikleri hakkında veli ve öğrenciler aydınlatılmalıdır. Yaz kurslarına katılan öğrencilere ve velilere bu program anlatılmalı, vaaz, hutbe, basın yayın ve sosyal medya aracılığıyla tanıtım yapılmalıdır. Daha sonra pilot uygulamalar şeklinde uygulanacak bu program yaygınlaştırılmalıdır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is

declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Arslan, Yahya - Yılmaz, Hasan. "İnsanın Biyolojik Yaratılışıyla İlgili Kur'an Âyetlerinin Yorumu". *Mütefekkir* 9/17 (2022), 199-220.
- Aydın, Şevki. *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Baltacı, Cahit. *Türk Eğitim Sisteminde Kur'an Kurslarının Yeri, Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1995.
- Çağrı, Mustafa. "Kur'an Kursu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-. *es-Sünen*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni li'l-Neşri ve't-Tevzi', 1991.
- Demir, Elçin. *Velilerin Yaz Kur'an Kursları'ndan Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Antalya Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Demir, Recep. *Yaz Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- DİTİB. *Bed-i Besmele Rehberi*. Köln: DİTİB-ZSU GmbH, 2016.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *2021 Faaliyet Raporu*. Ankara, 2022.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *Camilerde Kur'an Öğretimi Hafta Sonu Kur'an Kursları Programı*. Ankara, 2019.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *Gençliğe Yönelik Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı*. Ankara, 2022.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programı", 2019.
- Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (DİTİB). *Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.* Erişim 17 Eylül 2022. <https://www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=en>
- Doğan, Recai. "Avrupa'da Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları: Problemler ve Çözüm Önerileri (Almanya Örneği)". *III. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Gençer, Emrah. *Öğreticilerin ve Kursiyerlerin Bakış Açısı İle Camilerde Kur'an Öğretimi Programı*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. "es-Sünen". thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Daru Risâleti'l-Âlemiyye, 2008.
- Kararmaz, Sabri. *Camilerde Kur'an Öğretimi Programının Uygulanmasının Değerlendirilmesi (Adana Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kayış, Mahmut. "İslam Medeniyetinde Camiler". *Diyanet Aylık Dergi* 357 (Eylül 2020), 10-13.
- Keyifli, Şükrü. "Yaz Kur'an Kurslarında Eğitim ve Öğretim". *Ekev Akademi Dergisi* 79 (14 Ekim 2019), 361-378.
- Koç, Ahmet. "Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi". *Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi*. İzmir: DİB Yayınları, 2. Basım, 2020.

- Öcal, Mustafa. "Âmin Alayı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Önkal, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami". C. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Süleyman b Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistani, Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2008.
- Şimşek, Emre. "Almanya'daki Müslüman Topluma Katkıları Bağlamında DİTİB'in Din Eğitime Yönelik Faaliyetleri". *Eskiye* 39 (Eylül 2019), 259-282.
- Yaldız, Emine. *Öğrencilerin Yaz Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyi ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Sincan Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yerkazan, Hasan. "Öğrencilerin Gözüyle Almanya'da Cami Dersleri". *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (2017), 175-209.
- Yılmaz, Ömer. "Almanya'da DİTİB Camilerinde Hafta Sonu Uygulanan Kur'an Kurslarının Kısa Bir Analizi (Hamburg Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 49/1 (01 Mart 2013), 123-144.
- Yüksel, Zeynep. "Diyanet Cim Dergisi'nin 4-6 Yaş Öğretim Programındaki Değerler Açısından İncelenmesi". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Aralık 2021), 293-315.
- Zengin, Zeki Salih. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011).
- DİTİB-Akademie. "Camiye Gidiyorum Online Version", 25 Ekim 2021. <https://www.ditib-akademie.de/camiye-gidiyorum/>
- DİTİB-Akademie. "DİTİB-Kindermoschee Uygulama Esasları 2021-2022", 13 Ağustos 2021. <https://www.ditib-akademie.de/kindermoschee/>
- DİB Kur'an Kursları Yönergesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi (ts.).
- DİB Kur'an Kursları Yönetmeliği, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 28257 (07 Nisan 2012).
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun. 633 (22 Haziran 1965).
- DİB Yurtdışı Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları Yönergesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yurtdışı Teşkilatı Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları Yönergesi. (31 Aralık 1992).
- Amaç ve Hedefler. "Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (DİTİB)". Erişim 20 Eylül 2022. <https://www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=10&lang=en>
- Statista. "Kinder/Kindertagesstätten kirchlicher Träger 2021". Erişim 21 Eylül 2022. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1282288/umfrage/kinder-und-kindertagesstaetten-in-kirchlichen-traegern/>
- Statista. "Kitas in Deutschland 2021". Erişim 21 Eylül 2022. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1194803/umfrage/anzahl-der-kitas-in-deutschland/>
- DİTİB-Akademie. "Kur'an-ı Kerim ve Temel Dini Bilgiler Kursları Uygulama Esasları 2021-2022", 04 Ağustos 2020. <https://www.ditib-akademie.de/uygulama-esaslari/>
- Şeriye ve Evkaf ve Erkânı Harbiye Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun, Şeriye ve Evkaf ve Erkânı Harbiye Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun. *TBMM Kanunlar* 429 (03 Mart 1340).

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 295-317

**Besmelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fıkhî
Hükümlere Etkisi**

*Discussions in Fiqh about the Basmala Being a Verse and Its
Effect on the Provisions*

Münir Yaşar KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asist. Prof., University of Afyon Kocatepe Faculty of Islamic Sciences
Department of Islamic Law
Afyonkarahisar/Türkiye

 munirkaya16@gmail.com  orcid.org/0000-0002-7089-5634

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.10.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Kaya, Münir Yaşar. "Besmelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fıkhî Hükümlere Etkisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 295-317. <https://doi.org/10.52637/kiid.1169889>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Münir Yaşar KAYA | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0
(CC BY-NC) International License

Besmelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fıkhî Hükümlere Etkisi

Öz

Arap dilinde menhut sözlere dair örnekler arasında gösterilen besmele, yüklemi bulunmayan cümleler kategorisindedir ve "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" şeklinde yerleşmiştir. Besmele, Hz. Peygamber'in (sas) tavsiyesi ve emri ile hayırlı sonuç umulan her işin başında okunması gereken bir cümledir. Besmele ile başlanılmayan işlerin ise hayırlı sonuçlar getirmeyeceği ayrıca belirtilir. Besmelenin fiili bulunmayan bir cümle olması sebebiyle herhangi bir işe başlamadan önce okunduğunda o işe uygun bir fiille başlanması ve o fiilin Allah'ın adıyla yapılması kastedilmiş olur. Besmeleye doğrudan Allah'ın ismi ile değil de "isim" kelimesi ile başlanmasının nedeni, Allah adına yapılan yeminler ile karışmaması içindir. Allah'ın (cc) isminden sonra Rahmân ve Rahîm sıfatlarına vurgu yapılmasının amacı ise Allah'ın merhametine sığınmaktır. Böylece her işte O'nun rahmetinin tecellisi arzulanmış olacaktır. Besmelenin yapılan işlerin başında okunacağına dair ittifakın yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan Tevbe suresi dışındaki bütün surelerin baş kısmında da bulunması konusunda icma bulunmaktadır. Ayrıca Neml Suresi'nin içinde yazılı olan besmelenin ayet olduğu konusunda da ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak sure başlarında bulunan besmelenin Kur'ân-ı Kerîm içerisindeki müstakil bir ayet mi olduğu yoksa başlangıçta okunması amacıyla mı yazıldığı konusunda fukaha ihtilaf etmiştir. Buradan hareketle besmelenin kıraat sırasında Fâtiha'nın başında ya da sureler arasındaki geçişte okunmasının zorunlu olup olmadığı gibi meselelerde de fukahanın farklı kanaat benimsediği görülmektedir. Öte yandan besmelenin müstakil bir ayet olduğu kabul edilse bile her bir surenin kendi ayeti mi olduğu yoksa surelerden bağımsız sadece surelerin nerede başlayıp bittiğinin anlaşılması için mi yerleştirildiği konusunda ayrıca ihtilaf edilmiştir. Bu kapsamda Mâlikîler tarafından sure başlarındaki besmelenin müstakil bir ayet olmadığı kabul edilir. Her işin başında okunmasından hareketle sure başlarında okunmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'e yazıldığı benimsenmiştir. Bu nedenle namaz esnasında besmelenin kıraat içerisinden sayılmayacağı zikredilmektedir. Şâfiîlerin çoğunlukta olduğu fukaha ise sure başlarındaki her besmelenin ayrı birer ayet olduğunu ve surelerin ilk ayeti olarak sayılması gerektiğini kabul etmektedir. Bu sebeple namaz sırasında okunan Fâtiha'nın besmele olmadan okunması halinde farz hüküm yerine gelmeyecektir. İki ucu oluşturan bu görüşlerin arasını bulacak nitelikteki görüş ise Hanefî ve Hanbelî fukaha tarafından zikredilmektedir. Onlara göre sure başlarında yazılı bulunan besmele Kur'ân-ı Kerîm içerisinde yer alan müstakil bir ayettir. Ancak sure başlarında surelerin bir ayeti olarak değil surelerin arasını ayırmak için nazil olmuştur. Dolayısıyla ayet olması bakımından namaz kıraatında okunabilirse de Fâtiha'ya ait bir ayet olmaması sebebiyle okunmaması Fâtiha'yı eksiltmez. Öte yandan cehrî ya da hafî olsun kıraat manası taşımadığı için tüm namazlarda hafî okunması gerekecektir. Besmele konusunda yaşanan teorik ihtilafın pratikteki bir başka yansıması ise hades-i ekber sahibinin besmeleyi okumasıdır. Buna göre Mâlikîler nazarında cünüp kimsenin besmele okuması mübah kabul edilirken, cumhura göre ayet olmasından hareketle bu kişinin besmeleyi de diğer ayetler gibi okuması haramdır. Bahsi geçen bu ihtilafta her mezhep görüşünün dayanak yaptığı bir delil ve usul kaidesi bulunmaktadır. Ek olarak zikredildiği üzere teoride besmelenin ayet olup olmaması konusunda var olan ihtilafın pratikte de birçok hükmi meselede yansımasının bulunduğu görülmektedir. Araştırma neticesinde besmeleye dair serdedilen bu görüşler arasından tercihte bulunmak değil, var olan tartışmanın sebeplerine ve sonuçlarına yönelik bir tespitte bulunabilmek amaçlanmaktadır. Yine mezhep usullerinin kullanılma biçimine de besmele örneği üzerinden temas etmek çalışmanın bir başka amacıdır. Mezheplerin dayandığı deliller arasında var olduğu düşünülen tearuzun ne şekilde giderilebileceği de çalışmaya ait çıktılardan birini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İbâdât, Besmele, Ayet, Kıraat.

Discussions in Fiqh about the Basmala Being a Verse and Its Effect on the Provisions

Abstract

The basmala, which is among the words called “manhut” in the Arabic language, is in the class of sentences without a verb. It is pronounced as “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”. Basmala is a sentence that should be read at the beginning of every job that hopes for a good result with the advice and order of the Prophet (pbuh). It is also stated that the works that are not started with the Basmala will not bring good results. When the basmala is read before starting any job, it is meant to start with an appropriate verb for the job and to do that job in the name of Allah. The reason why the basmala is started with the word "name", not directly with the name of Allah, is to avoid confusion with the oaths. The purpose of emphasizing the attributes of Rahmân and Rahim after the name of Allah is to seek refuge in Allah's mercy. Thus, the manifestation of His mercy in every job will be desired. There is consensus that the Basmalah should be read at the beginning of the jobs, as well as there is consensus that it should be at the beginning of all the surahs except the at-Tawba in the Qur'an. In addition, there is no dispute that the basmala written in an-Naml is an ayah. However, the fuqaha disagreed on whether the basmala at the beginning of the surah was a separate ayah in the Qur'an or was written for the purpose of being read at the beginning. From this point of view, it is seen that the fuqaha adopt different opinions on issues such as whether it is obligatory to read the basmala at the beginning of the Fâtiha or between the surahs. On the other hand, even if it is accepted that the basmala is a separate verse, it is also disputed whether it is a verse of each surah. In this context, it is accepted by the Malikis that the basmala at the beginning of the surah is not a separate ayah. It has been adopted that it was written in the Qur'an only to be read at the beginning of the surah. For this reason, it is accepted that the basmala is not counted among the recitations during the salah. On the other hand, the fuqaha, in which the Shafiis are in the majority, accept that each basmala at the beginning of the surah is a separate ayah and should be counted as the first ayah of the surahs. For this reason, they accept that if the Fâtiha recited during the salah is recited without the basmala, the obligatory provision will not be fulfilled. The view that can come between these two views, which form the two ends, is mentioned by Hanafi and Hanbali fuqaha. According to them, the basmala written at the beginning of the surah is an separate ayah in the Qur'an. However, it was revealed at the beginning of the surah not as a verse of the surahs, but to split the surahs. Therefore, although it can be recited in the salah recitation in terms of being an ayah, it is not an ayah belonging to Fâtiha, and if it is not recited, Fâtiha will not be left incomplete. On the other hand, since it does not carry the meaning of recitation in all salahs, whether it is open or secret, it will have to be read secretly. It can be said that another practical reflection of the theoretical disagreement about the basmala is that the owner of the hades-i akbar reads the basmala. According to this, while it is permissible for a junub person to recite basmala by the Malikis, on the other hand, it has been accepted by the majority that it is haram for this person to read the basmala like other ayah, since it is an ayah. In this dispute, there is an evidence and procedural rule on which every fuqaha opinion is based. In addition, it is seen that the disagreement that exists in theory about whether the basmala is a verse or not has a reflection on many issues in practice. As a result of the research, the aim is not to choose among these views on the basmala, but to make a determination about the reasons and results of the existing discussion. It is another aim of the study to touch on the way in which methods are used in schools, through the example of basmala. One of the outputs of the study is how the conflict, which is thought to exist among the evidences on which the sects are based, can be eliminated.

Keywords: Fiqh, Worships, Basmala, Verse, Recitation.

GİRİŞ

Fıtrat gereği doğaüstü bir varlığa ve yaratıcıya inanma ihtiyacı hisseden insan, tarihin hemen her döneminde bu yaratıcı ile bir şekilde bağ kurma isteğini göstermiştir. Kendisinden üstün, hatta kendisini yarattığına inandığı yaratıcısının yardımına ihtiyaç duymuştur. Muhtaç olduğu yardımı temin edebilmek amacıyla çeşitli sözlerden destek almıştır. Genel itibarıyla bu destek isteğinin adına “dua” adı verilebilirse de daha özeldir yapılacak işlerin başlangıcında münhasıran o iş için yardım istendiği görülmektedir. Hemen hemen bütün dinlerde yapılacak bir işe başlanmadan önce yaratıcının desteğinin sağlanacağı düşünülen sözler söylenmekte veya hareketler yapılmaktadır. Budizm’deki “OM” kalıbı, Hristiyanlıktaki “istavroz çıkarma” uygulaması, Yahudilikteki “Ba-Şem” sözü bu tür uygulamalara örnek olarak gösterilebilir. Nitekim Cahiliye devrinde dahi Lat, Menat ve Uzza’nın isimleri anılarak işlere başlama âdetinin bulunduğu görülmektedir. İslâm’ın gelişinden itibaren Hz. Peygamber (sas) Alâk suresindeki ayetten mülhem olarak cahiliye uygulamasını Allah’ın ismini söyleyecek şekilde “بِسْمِ اللَّهِ” olarak değiştirmiştir. Hûd suresi 41. ayet nâzil olunca “بِسْمِ اللَّهِ” şeklinde mektuplara yazdırmış, İsrâ suresi 110. ayeti nâzil olduktan sonra “الرَّحْمَنِ” ibaresini ekletmiştir. Daha sonra Neml suresi 30. ayet nâzil olunca bismelenin bugünkü şekli yerleşmiştir. Hz. Peygamber (sas) tarafından ayetteki şeklin devamlı olarak kullanılması, bu şekliyle okumanın tavsiye edilmesi ve meşru her işe besmele ile başlanması gerektiğinin vurgulanması bu kalıbın bütün Müslümanlar tarafından ittifakla kabul edilmesini sağlamıştır.

Günümüzde besmele adıyla tüm Müslümanlarca bilinen bu cümle “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” şeklinde Müslümanların zihnine ve diline yerleşmiştir. Asr-ı saadetten günümüze kadar kullanımı örf halini almış olan bu cümlenin Kur’ân-ı Kerîm’de aynıyla yer alıyor olması bahsi geçen cümle kalıbının alelade bir söz değil Allah kelamı olduğunu göstermektedir. Öte yandan yapılan her hayırlı işe besmele ile başlanması Müslümanın her işte Allah’ın rızasını amaçladığına işaret eder. Bu durum Müslümanın hayır getirmeyecek veya kötülüğe yol açacak fiilde bulunmayacağını da ihsas ettirmektedir. Bununla birlikte Müslümanların bu söz ile Allah’ın rızasını gözetiyor olması, kendi çıkarlarına göre ve hakkaniyete uygun olmayan davranışlarda bulunmayacağını gösterir. Bu iki durumdan hareketle besmele kişinin Müslümanca davranış kalıplarını geliştirmesinde etkili olmaktadır. Yine besmele ile başlanmayan işlerin hayır getirmeyeceğine dair Hz. Peygamber’den gelen naklin mefhûm-ı muhâlifinden besmele ile başlanan işlerin sonunun mutlaka hayra çıkacağı kolaylıkla anlaşılacaktır.

İslâm’ın ilk yıllarından itibaren günümüzdeki kalıbı ile kullanılan besmele, farklı alanlara dair birçok meseleye konu edilmiştir. Bismelenin farklı ilim dalları özelinde yapılan tercüme ve tefsirlerine yönelik çalışmalar yanında gündelik hayattaki kullanımına dair hükümleri barındıran, maddi manevi faydalarını zikreden çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Tüm bu çalışmalara ek olarak besmele konusunda tartışmalar da ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar arasında en dikkat çekenini ise bismelenin ayet olup olmaması hakkındaki ihtilafır. Bahsi geçen tartışmaların ortaya çıkış sebebi konu hakkında vârid olan ve farklı anlamlara geldiği düşünülen rivayetlerdir. Rivayetlerden hareketle fukaha, farklı kanaatleri benimsemiştir. Bismelenin ayet olarak kabul edilmesi ya da edilmemesi ise beraberinde pek çok farklı fikhî görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Konunun fukaha arasında var olan ihtilafından hareketle günümüzde farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanların besmele konusunda farklı tavırlar benimsediği görülmektedir. Konu hakkında detaylı bilgi sahibi olunmadığında ise bismelenin ayet olması tartışmalarının çok daha vahim sonuçlara kapı araladığı söylenebilir. Tüm bu saiklerden hareketle bismelenin detaylı bir fikhî analizinin yapılması güncelde karşılaşılabilecek sorunlara cevap bulunmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda çalışmada besmele özelinde farklı

içtihatlar incelenerek ayet olup olmadığı değerlendirilecek ve bu içtihatların görüşlere yansımaları irdelenecektir. Bu sayede besmelenin genel mahiyette hükmünün ve pratikteki yansımalarının ne olacağını tespiti ve günümüzdeki problemlere ışık tutması amaçlanmaktadır.

1. BESMELENİN ANLAMI

Besmele kavramı Arap dilinde menhut¹ olarak ifade edilen sözlere dir. Kavramın adını aldığı cümle ise “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” kalıbıdır. Bu cümle kalıbı Türkçe’ye çoğunlukla “Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın adıyla” şeklinde tercüme edilmektedir.

Besmele, anlamından da anlaşılacağı üzere tam bir cümle değil, eksik bırakılmış bir cümleciktir, yüklemi bulunmaz. Başındaki “ب” harf-i ceri hangi iş yapılacaksa cümlenin o işle alakalı fiile bağlanacağını göstermektedir. Örneğin yemek yemeye başlanacaksa “Allah’ın adıyla yiyorum”, yazı yazmaya başlanacaksa “Allah’ın adıyla yazıyorum” şeklinde cümlenin tamamlanması kastedilir. Bu nedenle cümlenin fiili daima mahzuttur ve hangi işe başlanacaksa o işe uygun bir fiil kastedilmiş olacaktır. Kur’ân-ı Kerîm okunmaya başlarken ise fiil, ilk vahye atıfla “okuyorum” olmaktadır.²

Besmelenin “بِاللَّهِ” şeklinde değil “بِاسْمِ” kelimesi ile başlamasının sebebi konusunda ise ulemanın farklı görüşleri bulunmakla beraber çoğunluğun görüşü bu kelimenin yemin lafzı ile karışmaması amacıyla konulduğu yönündedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’in Allah’ı niteleyip öven birçok ayetinde ve ilk nâzil olan Alâk suresinde bu kalıbın kullanıldığı görülmektedir.³

“Allah” lafzının cümlede kullanılmasının sebebini ise Kurtubî (ö. 671/1273) şu şekilde ifade eder: “Allah ismi bütün noksan sıfatlardan münezze olan Zât-ı Kibriyâ’nın en büyük ismidir. Hem ilahlığa hem de rab olmaya ait sıfatların tamamını bir araya getiren, varlığının tek olduğunu ifade eden en büyük isim Allah’tır.”⁴ Bu sebeple Müslüman onun bu en büyük ismini anarak işlerine başlamaktadır.

Besmelede Lafzatullah’tan sonra kullanılan ve rahmet kelimesinden türeyen Allah’a ait iki sıfatın söylenmesiyle Allah Teâlâ’nın merhametinin yüceliğini göstermek amaçlanır. Kullar, O’nun merhametine sığınarak yapacakları işlere başlar. Diğer isimlerinin ve sıfatlarının aksine “Rahmân ve Rahîm” sıfatlarının kullanılmasının hikmeti Allah Teâlâ’nın merhametinin ön plana çıkartılmasıdır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de de Allah Teâlâ’dan bahsedilen ayetlerde Lafzatullah’tan sonra en çok bu iki sıfatın kullanıldığı ve “Ümmü’l-kitâb” olarak adlandırılan Fâtiha suresinin ilk ayetlerinde bu iki sıfatın geçtiği görülmektedir. Bu haliyle besmele, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan Allah’ın en güzel isimlerinin bir özeti mahiyetindedir. Böylelikle Müslüman işlerine başlarken hem Cenâb-ı Hakk’ın üzerinde en çok durduğu sıfatlarına atıf yapmış, hem de onun merhametine sığınmış olmaktadır.

2. BESMELENİN AYET OLMASI İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Besmele ile ilgili farklı alanların kapsamına girecek birçok konu ulema arasında tartışma konusu olmuş ve üzerinde fikir beyan edilmiştir. Ancak bu konular arasında besmelenin ayet olup olmamasına yönelik tartışmalar pratiğe yansıyan yönlerinin bulunması sebebiyle ayrı bir önemi haizdir.

Fukaha tarafından serdedilen görüşler incelendiğinde bu konudaki tartışmaların sure başlarında yazılı olan besmele etrafında cereyan ettiği görülmektedir. Bunun dışında Neml suresi 30. ayette geçen “Mektup Süleyman’dan gelmekte, Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın

¹ Naht, Arapça’da birden fazla kelimenin çeşitli şekillerde bir araya getirilerek tek kelime olarak ifade edilmesine verilen isimdir.

² Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâiu’l-beyân tefsîru âyâtî’l-ahkâmi mine’l-Kur’ân* (Dimaşk: Mektebetü’l-Gazzâlî, 1980), 1/19.

³ Bk. Rahmân 55/77; Vakıa 56/96.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîs, (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964), 1/102.

adiyla başlamaktadır”⁵ cümlesindeki bismelenin ayet olduğu konusunda ihtilaf bulunmamaktadır.⁶

Sure başlarındaki bismelenin ayet olması ile ilgili ise fukahanın temelde üç farklı görüşe sahip oldukları söylenebilir. Buna göre bismelenin Kur’ân’ın bir parçası ve dolayısıyla müstakil ayet olmadığını söyleyenler ile Fâtiha başta olmak üzere surelerin ilk ayeti olduğu görüşünde olanlar, konu etrafında oluşan iki ucu temsil etmektedir. Bunun yanı sıra üçüncü görüş ise bismelenin surelerin ayrılması için müstakil bir ayet olarak nâzil olduğu şeklindedir.

Fukaha arasındaki bu ihtilaf pratikte özellikle kıraat sırasında okunmasının gerekli olup olmadığı, okunacaksa nasıl okunacağı ve hades-i ekber hallerinde bismelenin okunabilirliği tartışmalarını beraberinde getirmiştir.

2.1. Besmele’nin Ayet Olmadığı Görüşü

Mâlikîlerin meşhur kavline göre⁷ Neml suresinde geçen besmele haricinde müstakil olarak sure başlarında bulunan besmeleler ayet değildir. İmam Ahmed b. Hanbel’den (ö. 241/855) ve İmam-ı Âzam’dan (ö. 150/767) da zayıf olmakla birlikte bu yönde bir nakil bulunmaktadır.⁸ Neml suresinde bulunan besmele ise tam bir ayet olmayıp bir ayetin parçası konumundadır. Dolayısıyla “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” lafzının tek başına okunması ile tam bir ayet okunmuş olmaz. Onların nazarında sure başlarında bulunan besmele, surelerin nerede başlayıp nerede bittiğini gösteren bir işaret ve zikir mesabesindedir. Dolayısıyla tek başına bir ayet hüviyetini barındırmaz. Bu da bismelenin Kur’ân’dan olmadığını göstermektedir.⁹

Mâlikîlere göre bismelenin ayet olduğuna dair iddia ile Fâtiha’nın bir parçası olduğuna dair iddia birbirini tamamlar niteliktedir. Yani bismelenin ayet olduğunu kabul etmenin sebebi onun Fâtiha’dan bir parça olduğunu kabul etmekle ilintilidir. Mâlikîler nazarında konu hakkında vârid olan rivayetler incelendiğinde birkaç yönden bismelenin Fâtiha’nın bir parçası olmadığı ve buna bağlı olarak da ayet olmayacağı anlaşılmaktadır.

İlgili rivayetler arasında Hz. Aişe’den (ra) (ö. 58/678) rivayet edilen “Nebi (sas) kıraate “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” diyerek başladılar” sözü delil olarak gösterilir.¹⁰ Mâlikîlere göre şayet besmele Fâtiha’dan, dolayısıyla Kur’ân’dan bir ayet olsaydı namaz içerisinde Fâtiha okunurken Hz. Peygamber’in (sas) besmeleyi de okuması gerekirdi.¹¹

Yine Enes b. Mâlik’ten (ra) (ö. 93/711) aktarılan: “Ben Hz. Peygamber’in (sas), Hz. Ebûbekir’in (ö. 13/634) ve Hz. Ömer’in (ö. 73/693) ve Hz. Osman’ın (ra) (ö. 35/656) arkasında namaz kıldım. Onların tamamı da “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” diyerek namaza başlıyordu. Besmeleyi ise kıraatin ne başında ne de sonunda zikretmiyorlardı.”¹² rivayeti de bu görüşü desteklemektedir. Rivayetten anlaşıldığına göre ne Hz. Peygamber (sas) ne de Hulefâ-yı

⁵ *Kurân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008).

⁶ Hucetü’l-İslâm Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 1/8.

⁷ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Karâfi, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 2/177.

⁸ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr şerhi Tenvîri’l-ebâr* (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 2/193; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1997), 2/151.

⁹ Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/177.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (İstanbul: y.y., 1422/2001), “Sifatu’s-salât”, 8; Ebu’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, (Riyad: Dâru’t-Tayyibe, 2006), “Salât”, 240; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Riyad: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1419), “Salat”, 124.

¹¹ Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/177; Burhânüddîn Mahmud İbn Mâze, *el-Muhtû’l-burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*, ed. Abdülkerim Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 1/358.

¹² Buhârî, “Ezân”, 79; Müslim, “Salât”, 50-52; Ebû’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b Ahmed İbn İbn Receb, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa’bân b. Abdu’l-maksûd vd. (Medine: Mektebetü’l-Gurabâi’l-Eseriyye, 1996), 6/389.

Râsîdî'nin tarafından namazda kıraate besmele ile başlanmıştır. Hâlbuki besmele ayet olsaydı, mutlaka kıraate onunla başlanması gerekirdi.

İmam Mâlik (ra) (ö. 179/795) tarafından bu konuda Ebû Hureyre'den (ra) (ö. 53/678) başka bir rivayet daha nakledilir. Ebû Hureyre (ra): "Hz. Peygamber (sas) 'Ümmü'l-Kur'ân'ı okumadan namaz kılan kişinin namazının eksik olduğunu söyledi ve bunu üç defa tekrarladı." dedi. Bunun üzerine Hişam b. Zehre'nin mevlâsı İbn Zühre "İmama yakın yerlerde kıldığımız zaman da mı?" diye sorunca koluyla işaret ederek "Kendi içinden oku ey Fârisî" diyerek şöyle devam etti: "Ben Rasûlullâh'dan (sas) Allah Teâlâ'nın şöyle söylediğini işittim; 'Ben namazı kulumla kendi aramda iki eşit parçaya böldüm. Yarısı bana ait, yarısı kuluma aittir. Kulum için de istediği vardır.' Rasûlullâh (sas) şöyle devam etti: 'Kul: 'Hamd alemlerin rabbi olan Allah'adır' der, Allah Teâlâ: 'Kulum bana hamd etti' buyurur. Kul: 'Rahmân ve Rahim olan O'dur' der, Allah Teâlâ: 'Kulum bana senâda bulundu' buyurur. Kul: 'O din gününün sahibidir' der, Allah Teâlâ: 'Kulum beni övdü, büyükle' buyurur. Kul: 'Yalnız sana ibadet eder, yalnız senden yardım dileriz' der. Allah Teâlâ: 'Bu Ayet benimle kulum arasında kalır. O ne isterse kendisine verilir' buyurdu. Kul: 'Bizi gazaba uğrayanların ve dalâlete düşenlerin değil, nimet verdiklerinin yolu olan dosdoğru yola ulaştır' der. Allah Teâlâ: 'Bu kısım ise kuluma aittir ve ona istediği verilir' buyurdu.'¹³

Mâlikîlere göre bu hadis-i şerifte her ne kadar namazın ikiye ayrılmasından bahsediliyorsa da buradaki "salat" kelimesinden mecazi olarak "kıraat" kastedilmektedir. Burada parça bütün ilişkisi söz konusu olur. Buna göre "salat" kelimesinden sözlük anlamı olan "dua" anlaşılırsa parça söylenip bütün kastedilmiş olur. Çünkü "dua" kıraatin bir parçasıdır. Kelimenin ıstılahî anlamı olan namaz anlaşılırsa bu takdirde bütün söylenip parça kastedilmiş olacaktır. Nitekim "kıraat" namazın parçalarından biridir. Her iki durumda da mecazi olarak kıraatin kastedildiği anlaşılır. Fâtiha'dan bahsedilmesi de buna delâlet etmektedir. Bununla birlikte rivayetin devamında Fâtiha'dan söz edilmesine karşın besmelenin zikredilmediği görülmektedir. Bu da Fâtiha'nın içerisinde besmelenin bulunmadığını gösterir.¹⁴

Öte yandan bilindiği üzere Fâtiha'nın isimlerinden biri de "Ümmü'l-Kur'ân"dır. Mâlikîlere göre Hz. Peygamber'in (sas) Fâtiha'yı okumayan kişinin namazının eksik olacağını söylemesi, Fâtiha'nın baştan sona eksiksiz şekilde okunmasının zorunlu olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu rivayete bağlı olarak şayet Fâtiha'nın bir parçası ise besmelenin de namazda okunması zorunlu olacaktır. Aksi halde namaz Hz. Peygamber'in ifadesiyle eksik olacaktır. Yukarıda zikredilen rivayet ve Müslümanların namaz kılarken besmeleyi okumayanlarının bulunduğu düşünülürse besmelenin Fâtiha'nın bir parçası olmadığı ve buna bağlı olarak Kur'ân'dan bir ayet olmadığı anlaşılacaktır.¹⁵

Hadis-i Şerif'te geçen "ف" harfleri ayetlerin kimin için olduğunu net biçimde ayırmak içindir. Bu durumda surenin "O din gününün sahibidir." ayetine kadar olan kısmı Allah'a aittir. "Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz." ayeti Allah Teâlâ ile kulun ortak olduğu ayet, sonrasında kalanlar ise kula ait olan ayetlerdir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'ya ait olan ayet ile kula ait olan ayet sayısı 3 adet olur. Ve hadis-i şerifin başında geçen "Kulum ile aramda ikiye ayırdım" ifadesinin anlamı gerçekleşmiş olur. Hal böyle olunca iki açıdan

¹³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), "Vukûtu's-salât", 11. Benzer ifade için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/121, 498; Müslim, "Salât", 11; Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Daru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), "Edeb", 52; Ebû Dâvûd, "Salât", 135; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. İbrahim Atve İvaz (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Tefsîru'l-Kur'ân", 2; Ebû Abdullah Ahmed Nesâî, *el-Müctebâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Halep: Mektebetü Matbûâti'l-İslâmiyye, 1986), "İftitâh", 22; Ebû Bekr Ahmed Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/57-58, 237, 524; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî el-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/85.

¹⁴ Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/177.

¹⁵ Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/177.

besmelenin Kitâb'ın bir parçası olmayacağı anlaşılır. Birincisi besmelenin Fâtiha'dan ayet sayılması durumunda sure toplamda 8 ayete çıkacaktır. Ancak Kur'ân'ı Kerîm'de Fâtiha'ya "Seb'û'l-mesânî"¹⁶ (Tekrarlanan 7 ayet) adı verilmiştir. Fâtiha'nın sekiz ayete çıkması zikir geçen bu ayete aykırılık taşıyacağından besmelenin Fâtiha'dan olmaması gerekir. Diğer taraftan besmele Fâtiha'dan sayılırsa Allah Teâlâ tarafından ikiye ayrılması ancak "O din gününün sahibidir" ayetinin bitimi ile mümkün olmaktadır. Böylece ilk dört ayetin Allah Teâlâ'ya, kalan dört ayetin ise kula ait olması gerekir. Hâlbuki hadis-i şerifin devamında bu şekilde bir ayırma yapılmamıştır. Bu da bize Fâtiha'nın 7 ayet olması gerektiğini gösterir.¹⁷

Mâlikîlerin zikrettiği bir başka delil besmelenin ayet sayılması durumunda kelâm tekrarının olacağıdır. Kelâmın boş yere tekrar edilmesi ise Kur'ân lafzı için düşünülemez ve Kur'ân'ın aslına aykırıdır. Besmelenin ayet sayılması halinde "Rahmân ve Rahîm" kelimeleri ile Fâtiha'nın ikinci ayetinde bulunan "Rahmân ve Rahîm" isimleri tekrar edilmiş olur. Kur'ân-ı Kerîm'de hikmet içermeyen bir lafız bulunamayacağına göre besmelenin Kur'ân lafzı olmadığını kabul etmek gerekir. Ancak bu delillendirmeye Mâlikîler içerisinden de itiraz edenler bulunmaktadır. Onlara göre "Rahmân ve Rahîm" kelimelerinin tekrar etmesi boş olmasından dolayı değil, bir hikmete mebnî olmasından dolayıdır. Besmelede kullanılan "Rahmân ve Rahîm" isimleri günah bir fiil işlemiş olan kişinin kendisi için merhamet dilemesine matuftur. Fâtiha'da geçen kelimeler ise rahmete muhtaç bütün kullara rahmet edilmesi için yapılan bir duadır. Bu haliyle bakıldığında anlamsız şekilde bir tekrar söz konusu olmaz.¹⁸

Besmelenin ayet olmadığını gösteren bir diğer delil ise "Amel-i Ehl-i Medîne"dir. Bilindiği üzere Mâlikî usulünde Medine halkının örfü hüküm vermek için delil kabul edilmektedir. Bu delilden hareketle Mâlikîler besmelenin ayet olup olmaması konusunda şu akıl yürütmeyi kullanır. Medine halkı namazda besmelenin okunmayacağı konusunda icma etmiştir. Hz. Peygamber (sas) döneminden İmam Mâlik (ra) dönemine kadar yaşamış olan Medinelî Müslümanlardan yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayacak kadar çok büyük bir kesim namazlarını hep bu şekilde kılmıştır. Onlar tarafından aktarılan fiilî nakil, sözlü olarak aktarılan nakil gibi bizim için bilgi ifade eder. Bu tür bilginin aksine gelmiş olan bir haber-i vâhid ise zannî bilgi ifade edeceğinden Amel-i Ehl-i Medîne delilinden çıkarılan kat'î hükmü neshedemez.¹⁹

2.2. Besmelenin Fâtiha'nın ve Surelerin İlk Ayeti Olduğu Görüşü

Şâfiî ulemanın çoğunluğu tarafından kabul edilen ve Hanbelîler arasında da bazı ulema tarafından zikredilen görüş, besmelenin Fâtiha ve diğer surelerin başında müstakil bir ayet olduğudur. Buna göre besmele Fâtiha suresinin bir parçası olarak nâzil olmuştur. Fâtiha'nın başından ayet olduğu konusunda İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) bir kavil nakledilmekte ve başka bir nakil zikredilmemektedir. Bununla birlikte her surenin başından ayet olması ile ilgili her ne kadar İmam Şâfiî'den olumlu ve olumsuz iki farklı kavil aktarılmış olsa da Şâfiî ulemanın çoğunluğu besmelenin Tevbe suresi dışındaki tüm surelerin başında okunmak üzere müstakil olarak indirildiğini kabul etmektedir. Bu kapsamda besmele her surenin ilk ayetini oluşturmaktadır. Nitekim İbnü'l-Mübarek'in (ö. 181/797) Kur'ân'ı hatmetmek isteyen kişilerin sure başlarındaki besmeleleri okumaması durumunda 113 ayet eksik şekilde Kur'ân'ı okumuş olacaklarını söylemesi bu kanaati açıkça göstermektedir.²⁰

Bu kanaate sahip olan ulema birçok rivayeti delil olarak getirmekte ve aklî istişhâda bulunmaktadır.

¹⁶ el-Hicr 15/87. Seb'û'l-mesânî ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulhamit Bırsık, "Seb'û'l-Mesânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/261-262.

¹⁷ Karafî, *ez-Zahîre*, 2/178.

¹⁸ Karafî, *ez-Zahîre*, 2/178-179.

¹⁹ Karafî, *ez-Zahîre*, 2/179.

²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/151.

Ümmü Seleme (ra) (ö. 62/681) Hz. Peygamber (sas)'in namazda besmeleyi okuyarak onu bir ayet saydığını ardından Fâtiha'nın geri kalan ayetlerini altı ayet olarak zikrettiğini söylemiştir.²¹ Benzer bir rivayet Hz. Aişe (ra) tarafından da aktarılmaktadır. İbnü'l-Cevzâ'nın (ra) Hz. Aişe'den naklettiğine göre Hz. Peygamber (sas) Fâtiha'yı okurken ilk olarak "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" demiş ve bunu bir ayet saymıştır. Ardından "أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" demiş ve bunu da bir başka ayet saymıştır.²² Şâfiilere göre aktarılan bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in (sas) besmeleyi okuduğunun zikredilmesi onun Fâtiha'dan sayıldığına delalet eder. Çünkü Fâtiha'dan olmasaydı Hz. Peygamber'in besmeleyi okuması zikredilmezdi. Nitekim her iki rivayette de besmelenin ayet sayıldığı açıkça belirtilmektedir.

Yine Ebû Hureyre (ra) tarafından: "Nebî (sas) 'أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ' yedi ayettir. Birincisi بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ sözüdür."²³ ve "أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" suresini okuduğunda بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ cümlesini de oku. Şüphesiz ki o Ümmü'l-Kur'ân ve Seb'u'l-mesânî'dir. Besmele ise o ayetlerden biridir."²⁴ rivayetleri bu görüşü destekler. Çünkü Fâtiha'nın "Seb'u'l-mesânî" olarak isimlendirilmesi onun yedi ayet olduğunu gösterir. Fâtiha ise ancak besmele ile birlikte yedi ayete ulaşmaktadır. Besmelenin ayet sayılmaması tekrarlanan yedi ibaresine aykırılık teşkil edeceğinden Fâtiha'nın başında bir ayet kabul edilmesi zorunlu olacaktır.²⁵

Öte yandan Enes (ra) Hz. Peygamber'in (sas) besmeleyi açıktan okuduğunu ve onun namazında hiçbir değişiklik yapmadığını söylemiştir.²⁶ Buna benzer bir nakil İbn Abbâs'tan (ra) (ö. 68/687) da nakledilmektedir.²⁷ Şâfiiler nazarında bu rivayetlerden de besmelenin ayet olduğu anlaşılır. Çünkü besmelenin açıktan okunması Fâtiha'nın diğer ayetleri gibi olduğu içindir. Ayet olmasaydı istiâze gibi gizli okunması gerekirdi.²⁸

Besmelenin ayet olmasına delil olarak zikredilen bu rivayetlerin yanında Şâfiî ulema akli istidlâlde de bulunmaktadır. Bu istidlâlde göre besmelenin Mushaf'a yazılması konusunda sahabenin ittifakı vardır. Ayrıca sahabe Kur'ân'dan olmayan bir cümlenin Mushaf'ta bulunmadığı konusunda ittifak etmiştir. Bu durum besmelenin Kur'ân-ı Kerîm'den bir ayet olduğunu apaçık şekilde göstermektedir. Çünkü besmele Kur'ân'ın bir parçası olmasaydı sahabe mutlaka onun Mushaf'a yazılmasına itiraz ederdi. Nitekim İstiâze'nin veya sure tefsirlerinin ya da tercümelerin Mushaf'a alınmamış olması sahabenin bu tutumundan kaynaklanmakta ve ayet olmayan hiçbir cümlenin Mushaf'a alınmadığını göstermektedir.²⁹ Ayrıca besmelenin yazılış biçiminde de bu tutum ortaya çıkar. Besmele Kur'ân'a yazılırken ayetten farklı görülmediği için ayetlerin yazıldığı hat ile yazılmıştır. Mushaf'ın tertibi konusunda hassasiyet gösteren sahabe besmeleyi Kur'ân'ın bir parçası görmeseydi bunu Kur'ân'dan sayılmayan bölümlere yaptığı gibi farklı bir kalemle belli eder ve ayet olmadığını sabit kılardı.³⁰

Ek olarak besmelenin diğer surelerin de ayeti olduğunu Tevbe suresi kanıtlamaktadır. Mushaf'taki her surenin başına besmele yazılmış iken, sadece Berâe suresinin başına besmele yazılmamıştır. Bu durum sure başlarındaki besmelenin bir ayet olduğunu

²¹ Ebû Dâvûd, "Kırâatu'l-Hurûf", 1; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/65; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/86; Muhammed b. Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/354.

²² Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Mârifet, ts.), 1/15; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/148.

²³ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/526.

²⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/86; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/67.

²⁵ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/354.

²⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/78.

²⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/69.

²⁸ Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmami's-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/138.

²⁹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/354.

³⁰ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/138; Şemseddin Muhammed b. Ebû'l-Abbas Hamza Remlî, *Nihâyetü'l muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/479.

ispatlamaktadır. Çünkü besmele başka bir amaçla Mushaf'a yazılmış olsaydı, Berâe suresi'nin başında da bismelenin yazılmış olması gerekirdi. Hâlbuki bu surenin başında bismelenin olmayacağı sahabenin ittifakı ile sabittir. Sadece bu sureye has şekilde besmele nâzil olmamış ve sahabe de bu sebeple yazmamıştır.³¹ Her ne kadar Şâfiî ulemadan bismelenin sure başlarında müstakil ayet olarak kabul edilmesi râcih görüş olarak aktarılsa da bu konuda Fâtiha'nın başındaki bismelenin aksine İmam Şâfiî'den iki kavil nakledilmektedir. İmam Şâfiî'nin diğer kavline göre besmele sadece Fâtiha'nın başında müstakil bir ayettir, fakat diğer surelerin başındaki besmeleler ayet olarak kabul edilmez.³²

2.3. Bismelenin Sureleri Ayırmak İçin Nâzil Olduğu Görüşü

Hanefilere ve Hanbelîlerin sahih kabul ettiği görüşe göre besmele surelerin ayrılması için nâzil olmuş tek bir ayettir. Dolayısıyla besmele her ne kadar surelerin başında yazılmış olsa da surelerin müstakil bir ayeti değildir. Surelerin ilk ayeti olmadığı için Fâtiha'nın da ilk ayeti değildir. Yalnızca sureleri birbirinden ayıran bir işaret mesabesindedir.³³ Bu haliyle Hanefiler önceki iki görüşe ait delillerin tearuzunu da gidererek birleştirmektedirler. Bu görüşlerini de birçok delile dayandırmaktadırlar.

Bu delillerin başında Neml suresi 30. ayet gelir. Buradaki besmele lafzının ayet olduğu konusunda ittifak bulunur. Her ne kadar ayetin bir bölümü olsa da besmele lafzı ayet içerisinde tam olarak geçer bu da besmele lafızlarının vahiy olduğunu açıkça kanıtlamaktadır.³⁴ Ancak bu konuda tartışma olmaması sure başlarında bulunan bismelenin ayrı bir ayet olmasındaki ihtilafı ortadan kaldırmaz.

Hanefiler nazarında sure başlarında tek başına bulunan besmele müstakil bir ayettir. Bu görüşlerini temellendirdikleri ilk delil Şâfiîlerin de kullandığı Mushaf delilidir. Buna göre sahabe Kur'ân'dan olmayan hiçbir cümleyi Mushaf'a dâhil etmemiştir. Besmele ise Mushaf'ın içine alınmış ve ayetler ile aynı biçimde yazılmıştır. Bu durumdan hareketle ulema Mushaf'ın iki kapağı arasında vahiy şekliyle yazılı bulunan bulunan her cümlenin ayet olduğu konusunda ittifak etmiştir. Nitekim İmam Muhammed (ö. 189/805) tarafından da bu hüküm zikredilir.³⁵ Bu durum ayrıca bismelenin Neml suresindeki dışında müstakil bir ayet olarak nâzil olduğunu göstermektedir. Çünkü sure başlarında yazılmış olan besmele Neml suresindeki ayetin tamamı değildir.³⁶

Hanefiler nazarında bismelenin müstakil ayet olduğunu kanıtlayan bir başka delil Büreyde (ra) (ö. 63/682) tarafından aktarılan şu rivayettir: "Hz. Peygamber (sas) bana "Süleyman (aleyhisselam) ve benim dışımda başka kimseye indirilmemiş bir ayet ya da sureyi sana söylemeden mescidden çıkmayacağım." buyurdu. Sonra mescidin kapısına kadar yürüdü ve ben de onu takip ettim. Bir ayağını mescidden dışarı çıkardı. Ben de "Söylemeyi unuttu" diye düşündüm. Sonra bana yüzünü döndü ve "Namaza başlanıldığında Kur'ân okumaya ne ile başlanır?" diye sordu. Ben de "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" dedim. O da "İşte sana dediğim ayet budur" dedi."³⁷ Bu rivayet bismelenin ayet olduğunu açıkça zikretmekte ve bizzat Hz. Peygamber (sas) tarafından bismelenin ayet olduğu belirtilmektedir. Öte yandan Ümmü Seleme (ra) tarafından Hz. Peygamber'in (sas) besmeleyi Fâtiha'dan saydığına dair rivayet³⁸ de bismelenin müstakil bir ayet olduğunu kanıtlayan bir başka delildir.

³¹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/354.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/15.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/16.

³⁴ İbn Mâze, *el-Muhtâc'l-Burhânî*, 1/358.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/16; Alâüddin Ebî Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî fî tertîbi's-şerâî*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/36; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/192.

³⁶ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 2/33.

³⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/80-81; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/12; Aynî, *Binâye*, 2/191.

³⁸ Ebû Dâvûd, "Kırâatu'l-Hurûf", 1; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/65; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/86.

Hanefiler nazarında bu deliller haber-i vâhid olsa da bismelenin ayet olduğunu kanıtlamakta, fakat sure içinden bir ayet olduğunu kanıtlamamaktadır. Çünkü bir cümlenin ayet olduğunun ispatı için mütevâtir bir delille subûtu gerekmektedir. Bu delil de bismelenin Neml suresindeki haliyle gerçekleşmiş ve ayet olduğuna şüphe bırakmamıştır. Bundan sonra müstakil olarak da ayet olup olmadığına haber-i vâhid delil olabilir. Ancak bu müstakil ayetin yerinin sure başları olduğunu söyleyebilmek için diğer ayetlerde olduğu gibi mütevâtir bir delil olması gerekir. Bu nedenle bismelenin tam bir ayet olduğu söylenebilirse de sure başlarından bir ayet olduğunu söylemek mümkün olmaz.³⁹

Öte yandan Serahsî (ö. 483/1090), Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin (ö. 334/945) *el-Kâff* metninde geçen "Kıraate başlar ve gizlice بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ der" şeklinde tercüme edebilecek ibareyi bismelenin ayet olduğunun kabulüne bir işaret saymaktadır.⁴⁰ Çünkü besmele ayet olmasaydı metinde bismelenin kıraat sırasında okunan cümlelerden olduğu zikredilmezdi. Nitekim kıraatten önce okunmasına rağmen istiâzeyi kıraate başlamak olarak zikretmemiştir. Cessâs (ö. 370/981) İmam Kerhî'nin (ö. 340/952) de bu konuda aynı meseleyi belirttiğini aktarmaktadır.⁴¹

Hanefiler nazarında bismelenin sure başında okunması İmam Muhammed'in ifadesiyle surenin içerisinde bir ayet olduğu için değil okunacak kıraat ya da tilâvetten bereket umulması içindir.⁴² Nitekim besmele sure ortasından kıraate başlanıldığında da bu amaçla okunur. Öte yandan bismelenin Mushaf içerisinde yazılmış olması surelerin arasının ayrılması için nâzil olduğu ihtimalini ortadan kaldırmaz.⁴³ Tek başına bu delil iki ihtimali de mümkün kılar. Bu sebeple birinin tercihi için ek delile ihtiyaç vardır. Sureleri ayırmak için nâzil olduğunu gösteren ek delil ise bismelenin diğer ayetlerden farklı bir hatla yazılmış olmasıdır. Besmele sure başlarından bir ayet olmuş olsaydı surelerin diğer ayetlerinin yazıldığı şekilde yazılması, ayrı bir hat şeklinin kullanılmaması gerekirdi.⁴⁴

İmam Şâfiî'den her ne kadar Fâtiha'nın başından ayet olduğuna dair tek nakil bulunsa da surelerin başından ayet olduğu konusunda iki farklı naklin bulunması Fâtiha'nın başından da ayet olmadığını kanıtlar. Çünkü besmele Tevbe suresi dışında Mushaftaki bütün surelerin başında ve hem de Fâtiha'nın başında aynı şekilde yazılmış aralarında fark gözetilmemiştir. Sure başlarından ayet olmayabileceği kabul ediliyorsa bu benzerlik gereği Fâtiha'nın başından da ayet sayılmaması gerekecektir.⁴⁵

Öte yandan her ayetin hangi surede ve kaçınıcı ayet olduğu Rasûlullâh'dan (sas) aktarılan mütevâtir delille sabittir. Bismelenin de Mushaflarda yazılı olması bu şekilde tevâtürle sabittir, fakat surelerin birinci ayeti olduğu tevâtürle sabit değildir. Tevâtür olmadığı sahih kıraat âlimlerinin bismelenin yeri hakkında ihtilaf etmelerinden anlaşılmaktadır. Kıraat âlimlerinin bir kısmı onu Fâtiha'nın başından bir ayet sayarken, bir kısmı ise saymamıştır. Bu ihtilaf da bismelenin sure içerisinden ayet olduğu konusunda şüphe ortaya çıkarır. Şüphenin varlığı ise onun surelerin içerisinde bir ayet olmadığını kanıtlamaktadır. Ek olarak bismelenin her surenin bir parçası olması konusunda İmam Şâfiî tek kalmakta, selef âlimler arasında İmam Şâfiî'nin görüşüne muvafakat eden bulunmamaktadır. Sadece bu delil bile İmam Şâfiî'nin görüşünün doğru olmadığı konusunda yeterli olmaktadır.⁴⁶

³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/12.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/15.

⁴¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/8.

⁴² Aynî, *Binâye*, 2/192.

⁴³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 2/36.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/16.

⁴⁵ Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. İbrâhim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 1/264.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/16; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 2/33.

Bu konuda Hanefîlerin mütekaddimûn imamlarından İmam Kerhî besmelenin Fâtiha ve diğer surelerin başından ayet olmadığına dair şu sözleri zikretmektedir:

“Bu mesele hakkında selef imamlarımızdan gelen açık bir ihtilaf bilmiyorum. Şu var ki, besmelenin gizli okunmasını emretmeleri, Fâtiha’dan olmadığına delildir. Çünkü bir surenin bir kısmının açıktan, bir kısmının da gizli okunması mümkün değildir.”⁴⁷

Tahâvî (ö. 321/933) de benzer şekilde besmelenin namazda gizli okunduğunu belirten rivayetlerin Fâtiha’dan sayılmayacağına delil olduğunu zikreder. Besmele Fâtiha’nın bir ayeti olsaydı en azından cehrî namazlarda Fâtiha’nın diğer ayetleri gibi onun da açıktan okunmuş olması ve aksine bir delilin bulunmamış olması gerekirdi. Her ne kadar açıktan okunduğuna dair rivayetler bulunsaydı da gizli okunduğuna dair rivayetlerin varlığı Fâtiha’dan sayılmaması için yeterlidir. Çünkü Fâtiha’nın diğer ayetleri ittifakla cehrî okunmaktadır.⁴⁸

Hanefîlerin sure başlarından ayet olmadığına dair görüşlerini temellendirdikleri nakli deliller de bulunmaktadır. Bu konudaki en önemli delil Mâlikîlerin ayet olmadığı konusunda dayandıkları Ebû Hureyre (ra) tarafından nakledilen kutsî hadistir.⁴⁹ Buna göre rivayette Fâtiha suresi zikredilirken hamd ile başlanmış ve Fâtiha’nın tamamı zikredilmiştir. Başlangıcında besmelenin geçmemesi bu cümlenin Fâtiha’nın içinden bir ayet olmadığını gösterir. Şayet Fâtiha’nın bir parçası olsaydı hadis-i şerifte mutlaka bu ayet de zikredilirdi. Yine aynı rivayette Fâtiha’nın başından ayet olmadığına yönelik bir başka işaret daha vardır. Şayet besmele Fâtiha’nın ilk ayeti olsaydı hadisteki “iki eşit parça” ibaresine aykırılık teşkil edecek ve sure tam iki parçaya bölünemeyecekti. Çünkü rivayette Fâtiha’nın ilk bölümü ile ikinci bölümünü ayıran ayetin *إِنَّا كُنَّا نَسْتَعِينُ* cümlesi olduğu belirtilmektedir. Buna göre surenin bu ayetle eşit iki bölüme ayrılabilmesi için besmelenin Fâtiha’dan sayılmaması gerekir. Çünkü surenin bu ayete kadar olan kısmı besmele ile birlikte dört ayet olacak bu ayetin devamındaki bölümle eşitlenme imkânı kalmayacaktır. Ayrıca anlamsal olarak da surenin bu ayetten bölünmesi anlaşılabilir. Çünkü bu ayette hem kulluk görevi hem de kulun aciziyeti birlikte zikredilir.⁵⁰ Hanbelîler de bu delilden hareketle Hanefîlerle aynı kanaati paylaşmaktadır.⁵¹ Öte yandan İbn Abdilberr (ö. 463/1071) besmelenin Fâtiha’dan olması ile alakalı şüpheleri bu hadisin kaldırdığını ve rivayetin tevile ihtimalinin bulunmadığını açıkça belirtmektedir.⁵²

Hanefîler nazarında hadiste “iki bölüme ayrılma” ibaresinin başka şekilde anlaşılma ihtimali yoktur. Konu olarak ikiye bölünme kastedilmiş olsa hamd ve sena Allah’a, boğun eğme ve acizlik kula ait olmuş olur. Bu ayrışmanın kastedilmesi mümkün değildir. Çünkü hamd ve sena Allah’ın tek başına sahip olduğu ve kulla ortak olmadığı niteliklerdir. Yine boyun eğme ve acizlik de kulun tek başına sahip olduğu Allah Teâlâ’ya atfedilemeyecek olan niteliklerdir. Bölünmenin sahih olabilmesi için ortaklık bulunan niteliklerin olması gerekir. Aynî (ö. 855/1451) bu mantık örgüsünü şu örnekle açıklar. Zeyd’in elbisesi Amr’ın da kölesi olduğu bir durumda “Elbise ve köleyi Zeyd ve Amr arasında ikiye paylaştırdım.” cümlesinin sahih olabilmesi için Zeyd ve Amr’ın hem elbisede hem de köle üzerinde ortak mülkiyet hakkına sahip olmaları gerekir. Elbise Zeyd’in, köle Amr’ın mülkiyetinde ise kullanılan cümle sahih olmaz. Buradan suredeki harflerin toplamının ikiye bölünmesi de kastedilmiş olamaz. Çünkü bu durumda sure hadisteki yerden değil çok farklı yerden bölünmüş olacak ve

⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/11; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 2/33.

⁴⁸ Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/264.

⁴⁹ İmam Mâlik, *Vukûtü's-salât*, 11. Benzer ifade için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/121, 498; Müslim, “Salât”, 11; İbn Mâce, “Edeb”, 52; Ebû Dâvûd, “Salât”, 135; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur’ân”, 2; Nesâî, “İftitâh”, 22; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/57-58, 237, 524; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/85.

⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/10; İbn Mâce, *Muhîtu'l-burhânî*, 1/358.

⁵¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/152.

⁵² Aynî, *Binâye*, 2/194.

anlamsız parçalardan oluşacaktır. Bu sebeple rivayetten ayetlerin bölünmesinin kastedildiği tek seçenek olarak kalmaktadır.⁵³

Hanefiler, Şâfiîler tarafından aksi yönde delil olarak kullanılan Ebû Hureyre rivayetini de kendi görüşlerine delil olarak zikretmektedir. Ebû Hureyre: “Ben mescidde namaz kılıyordum. Hz. Peygamber beni çağırdı. Önce cevap vermedim. Sonrasında “*Yâ Rasûlallâh! Namaz kılıyordum*” dedim. O da bana “*Allah; Allah ve Rasûlü sizi çağırırsa icabet edin (Enfal 8/24)*’ demedi mi?” buyurdu. Sonra “*Kur’ân’daki sureler arasında en büyük surenin hangisi olduğunu biliyor musun?*” diye sordu. Bende “Hangisi” diye sordum. “*الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ dir. O seb’u’l-mesânîdir ve Kur’ân-ı azîm onunla gelmiştir.*” dedi.⁵⁴ Hanefilere göre Fâtiha’nın seb’u’l-mesânî olarak hadiste zikredilmesi besmelenin Fâtiha’nın bir parçası olmadığına delildir. Çünkü Fâtiha besmelesiz şekilde yedi ayettir, şayet besmele de ondan bir ayet olarak sayılırsa sekiz ayet olacak ve hadisteki ibareye aykırılık teşkil edecektir.⁵⁵

Hanefiler Ebû Hureyre’den (ra) aktarılan bir başka rivayeti de delil olarak zikretmektedir. Buna göre Hz. Peygamber: “*Kur’ân’da otuz âyetli bir sure vardır. Bu sure, sahibi mağfiret olununcaya kadar ona şefaât eder. Bu sure تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ tür.*”⁵⁶ buyurmuştur. Bahsi geçen rivayetten anlaşılan ve kıraat alimlerinin üzerinde ittifak ettikleri şey Mülk suresinin 30 ayet olmasıdır. Bu sure ise besmele sayılmadığı takdirde otuz ayet olmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber rivayette surenin başını “تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ” olarak zikretmiştir. Bu da besmelenin Mülk suresinin başından ayet olmadığını gösteren karine olarak karşımıza çıkar.⁵⁷

Hanefilere göre besmelenin sure başlarından olmadığına dair bir diğer delil de Kevser ve İhlas sureleridir. Kıraat âlimleri Kevser suresinin üç, İhlas suresinin ise dört ayet olduğunda ittifak etmişlerdir. Besmele sure başlarından bir ayet olsaydı Kevser’in dört, İhlâs’ın ise beş ayet olması gerekirdi. Halbuki surelerdeki ayet sayısında bunu kabul eden hiçbir kıraat âlimi yoktur. Bu şekilde olduğunu söylemek icmâya aykırılık teşkil edeceğinden sahih değildir.⁵⁸ Besmelenin Mülk, Kevser ve İhlas surelerinin başından ayet olmadığı anlaşılınca diğer surelerin baş kısmından da ayet olmadığı anlaşılmaktadır.

Hanefiler görüşlerine delil olarak Şâfiîlerin kullandığı Tevbe suresinin başında besmele olmamasını da göstermektedir. Tevbe suresinin başında besmele olmamasının sebebine dair İbn Abbas’tan gelen rivayete göre İbn Abbas (ra) (ö. 67/687), Hz. Osman’a (ra) Tevbe ile Enfal surelerinin arasına neden besmele konulmadığını sormuş, Hz. Osman da Tevbe suresinin en son nâzil olan sure olduğunu, hemen arkasından Hz. Peygamber’in (sas) vefat ettiğini ve kendisine bu surenin özelliklerini açıklamayıp besmelenin yerleşeceğini söylemediğini zikretmiştir. Kendisi de Tevbe suresinin başı ile Enfal suresinin sonundaki ayetlerin birbirine benzeyen ayetlerden oluştuğunu gördüğünde ikisini ayırmayıp birleştirdiğini açıklamıştır.⁵⁹ Bahsi geçen bu rivayet Hanefilere göre besmelenin sureleri birbirinden ayırmak maksadı ile vahyedildiğini destekler. Besmele surelerin ilk ayeti olsaydı Hz. Osman’ın sureleri besmelesiz şekilde birleştirmesi düşünülemezdi. Konuların benzerliğinden dolayı surelerin birbirlerinden ayrılmasına gerek olmadığına ve besmelenin

⁵³ Aynî, *Binâye*, 2/194-195.

⁵⁴ Buhârî, “Tefsîr”, 1.

⁵⁵ Aynî, *Binâye*, 2/194. Burada Şâfiîler tarafından besmele ayet olarak sayılmakta ve “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ” cümlesini tek bir ayet kabul etmektedir. Hanefiler ise Fâtiha’nın besmelesiz şekilde yedi ayet olduğunu ve “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” cümlesinin bir ayet olduğunu zikretmektedir. Bk. Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/260.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, “Şehri Ramazân”, 10.

⁵⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/11; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâî*, 2/35; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/152.

⁵⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/11; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâî*, 2/35.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Salat”, 122.

iki sure arasında bulunmamasına kanaat getirebilmek için bismelenin surelerin ayrılması amacıyla nâzil olması gerekmektedir.⁶⁰

Hanefilere göre Şâfiî ulemanın Hz. Aişe'den (ra) gelen Hz. Peygamber'in (sas) besmeleyi okuyup onu bir ayet saydığına dair rivayetin başka bir tarîki kendileri için delildir. Şâfiîlerin mesnet aldığı rivayetin ise tarîkte bulunan ravi Hakem b. Abdullah b. Sa'd sebebiyle kendilerinin delil aldığı tarîkten daha zayıf olduğunu zikretmektedir. Ayrıca bu tarîkin Müslim'de geçmesi de sahihlik kuvveti bakımından delile daha elverişlidir. Buna göre ilgili rivayet: "Rasûlullâh (sas) namaza tekbir getirerek, kıraate ise "أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" diyerek başlardı"⁶¹ şeklindedir. Böylece bu rivayet de açık bir biçimde bismelenin Fâtiha'dan sayılmayacağını göstermektedir.⁶²

Şâfiîlerin Ebû Hureyre'den (ra) naklettiği "أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ yedi ayettir. Birincisi Bismillâhirrahmânirrahîm'dir." rivayetinde de delalet açısından problem vardır. Çünkü bu rivayetin Ebû Hureyre'ye (ra) isnadında şüphe bulunmakta hatta Hz. Peygamber'e (sas) de isnadı bulunmamaktadır. Hadisin senedinde bu şekilde var olan mevkuf ve merfu olma şüphesi hadisin hüküm açısından kuvvetini düşürmektedir. Öte yandan bu hadis haber-i vâhid mesabesindedir. Haber-i vâhid ise kat'î bilgi ifade etmez. Bismelenin Fâtiha'dan olması ise kat'î bilgi ile sabit olmalıdır. Ayrıca bu delile ondan daha kuvvetli, sabit ve meşhur olan Fâtiha'nın ikiye bölüneceğine dair kutsi hadis de teâruz etmektedir. Kuvvetli naklî delil varken tearuz ettiği zayıf delil tercih edilmez.⁶³

3. BESMELE HAKKINDAKİ TARTIŞMALARIN HÜKME ETKİSİ

Bismelenin ayet olması hakkında serdedilen farklı görüşlerin birçok meselede hükme yansması görülmektedir. Teoride gerçekleşen ihtilaf hareketle ihtilaf edilen fer'î meselelerin genel olarak bismelenin namaz esnasında ve hades-i ekber anında okunması olduğu söylenebilir.

3.1. İhtilafın Taharetle İlgili Hükümlere Etkisi

Bismelenin taharetle ilgili ihtilafa konu olması cünüplük ve hayız-nifas halinde Kur'ân-ı Kerîm'in okunmaması ile ilişkilidir. Bazı Hanbelî ve Mâlikî fukaha ile İbn Teymiye (ö. 622/1225) ve Şevkanî (ö. 1250/1834) gibi ulemanın dışındaki cumhura göre hades-i ekber halindeki kişilerin tilavet kastıyla Kur'ân okumaları haram ya da mekruhtur. Bu hüküm Hz. Peygamber'den (sas) nakledilen "Cünüp ve hayızlı kimse Kur'ân'dan bir şey okumasın" emri⁶⁴ ve bu minvalde aktarılan diğer rivayetlerden çıkarılmaktadır.⁶⁵ Bismelenin ayet olup olmaması tartışmasından hareketle hades-i ekber halinde okunup okunmayacağı konusunda farklı kanaatler ortaya çıkmıştır. Neml suresindeki bismelenin ayet olduğu hususunda ittifak olması sebebiyle ulemanın bu ayetin okunmasında Kur'ân'ın okunması ile aynı görüşü benimsediği söylenebilir. Ancak müstakil olarak bismelenin okunması bismelenin ayet olması ihtilafını göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir.

Hanefiler nazarında besmele ayet kabul edildiği için hayızlı ve cünüp kimselerin tilavet kastıyla besmele okuması haramdır. Nitekim bu hüküm İmam Muhammed'den açıkça aktarılmaktadır.⁶⁶ Kerhî'ye göre bu konunun haramlığı açıktır. Çünkü Kerhî bir ayetten daha az miktardaki ayetin okunmasının da haram olduğu görüşündedir. Böylece besmele okunduğunda Neml suresindeki ayetin bir bölümü okunmuş olur. Ancak Tahâvî tilavet kasti

⁶⁰ Cessas Ahkam 1/10.

⁶¹ Müslim, "Salat" 46.

⁶² Aynî, Binâye, 2/193.

⁶³ Kâsânî, Bedâiü's-sanâi, 2/35-36; İbn Kudâme, el-Muğni, 2/153.

⁶⁴ Tirmizî, "Tahâret", 98; İbn Mâce, "Tahâret ve Sünenuhâ", 105.

⁶⁵ Hayız-nifas ve cünüp kimselerin Kur'ân'a dokunmaları ve okumaları konusunda ayrıntılı tahlil için bkz. Yunus Keleş, "Hayız Halinde Olan Kadınların Kur'ân-ı Kerîm'e Dokunması ve Okuması ile İlgili Hükümler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 427-450.

⁶⁶ Serahsî, el-Mebsût, 1/16.

ile besmele okunmasının ihtiyaten haram olduğu kanaatindedir. Çünkü haramlık tam bir ayet okunması durumunda ortaya çıkar. Besmelenin -her ne kadar ihtilaflı olsa da- müstakil olarak tam bir ayet olma ihtimali vardır. Dolayısıyla ihtiyaten haram olması gerekir.⁶⁷

Hanefîlerin müftâ bih görüşü tam bir ayet okunmaması halinde tilavetin gerçekleşmeyeceği yönündedir. Çünkü ayet tamamlanmadığı müddetçe Kur'ân'ın aciz bırakma yönü gerçekleşmez. Kezâ eksik ayetle hutbenin de tam olarak irad edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle besmelenin tam bir ayet olup olmaması hades-i ekber sahibinin besmele okumasına dair hükmü etkileyecektir. Hanefîler nazarında sureleri ayırmak amacıyla tam bir ayet olarak nâzil olduğu için hades-i ekber sahibinin okuması haram kabul edilir.⁶⁸ Ancak bu haldeyken zikir kastıyla ayet okunabildiği gibi besmele de okunabilir. Yine okunurken harf harf ya da kelime kelime bölünmüş şekilde veya bir ayetten az miktar okunmasında tilavet kastı olmayacağı için caiz olacaktır.⁶⁹

Şâfiî ve Hanbelîlere göre de hades-i ekber sahibinin tilavet kastıyla Kur'ân-ı Kerîm'den bir parça okuması haramdır. Ancak Şâfiîler bu konuda Hanefîlerden farklı olarak bir harf dahi olsa Kur'ân'dan bir parçanın okunamayacağını benimsemektedir. Çünkü yasak mutlak olarak gelmiştir ve Kur'ân'ın bir harfi için de bir ayeti için de bu yasak geçerli olacaktır. Dolayısıyla Hanefîler arasında yaşanan besmelenin tam bir ayet olup olmamasına yönelik Tahâvî ve Kerhî'den nakledilen farklı mesnetler, Şâfiîler için geçerli değildir. Onlara göre besmele de tilavet amacıyla okunursa, tam bir ayet olmama ihtimali bulunsu bile haram fiil işlenmiş olacaktır. Ancak besmelenin zikir, bir işe başlama, Allah'a sığınma gibi amaçlarla okunması hades-i ekber sahibi için mübahtır. Bununla beraber tilâvet, kişinin en az kendisinin duyabileceği miktarda okumasıdır. Dolayısıyla Mushaf'a gözle bakan, dilini kıpırdatsa da kendisi duyacak kadar bir ses duymayan kişinin besmeleyi tilavet kastı olsa bile okuması caizdir.⁷⁰ Hanbelîlerin genel tavrı da Şâfiî ve Hanefîlerle aynı minvalde olmakla beraber, tam bir ayetin tilavet sayılıp sayılmayacağı hususunda Hanbelîlerden hem Şâfiî hem de Hanefîlerin görüşüne uygun iki farklı kavi nakledildiği görülmektedir.⁷¹

Mâlikîler ise Kur'ân'dan bir bölüm okuma konusunda cünüp ile hayızlı arasında ayırma gitmektedir. Buna göre cünüp olan kişinin diğer mezheplerde olduğu üzere Kur'ân'dan bir ayet ya da benzerini okuması haramken, hayızlı kimsenin bazı durumlarda Kur'ân okuması istihsanen caizdir. Çünkü hayız süresinin uzun olması Kur'ân'daki ayetlerin unutulmasına sebep olabilir. Öte yandan hayızlılık hali semavi bir afet niteliğindedir ve kadının bundan kurtulma imkânı yoktur. Dolayısıyla unutmak korkusunun bulunması ya da eğitim verme gibi bir zorunluluk durumunda kadının Kur'ân okuyabilmesi caiz kabul edilmektedir. Bununla birlikte hades-i ekber sahibinin tilavet kastının olmadığı durumlarda Kur'ân okuyabilmesi mümkündür. Ancak okunacak ayetin anlamının mutlaka zikir gibi başka amacı barındırabilecek ayetlerden olması gerekir. Besmele ise her ne kadar esas kavle göre müstakil bir ayet sayılmasa da Neml suresindeki ayetin bir parçası olması tilavet kastı ile okunabilmesini mümkün kılar. Fakat çoğunlukla zikir kastıyla okunan bir cümledir. Bu durumda besmele çoğunlukla okunduğu gibi zikir, Allah'a sığınma amaçlarıyla okunuyorsa bir sakınca yoktur. Şayet tilavet kastı varsa bu durumda cünüp için haramlık söz konusu olabilirken, hayızlı kişinin zorunluluk hallerinde okuması caiz olacaktır.⁷²

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî*, 2/33.

⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/193.

⁶⁹ Nüreddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Sultân el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye* (Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997), 1/141-142.

⁷⁰ Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1/120-121.

⁷¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/199-200.

⁷² el-Karafi, *ez-Zahîre*, 1/315-316; Muhammed b. Abdullah el-Haraşi, *Şerhu Muhtasari'l-Halil maa Hâşiyetü'l-Adevi* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 1/209; Muhammed Arefe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/138, 174-175.

3.2. İhtilafın Namazla İlgili Hükümlerdeki Etkisi

Besmelenin ayet olmasına ilişkin ihtilafların pratikte yansımalarının en fazla görüldüğü yer namaz sırasında besmelenin okunması konusundadır. Bu kapsamda ilk ihtilafın besmelenin okunmasının zorunluluğu konusunda yaşandığını söylemek mümkündür. Bununla beraber okunma şeklinin de ihtilafa ilişkin semerelerden biri olduğu görülmektedir.

3.2.1. Fâtiha ve Surelerin Öncesinde Besmele Okumak

Namazdaki kıraat sırasında Fâtiha'dan önce besmele okunması Mâlikîler tarafından çoğunlukla mekruh görülmektedir. Çünkü besmele Fâtiha'nın bir parçası değildir. Bu sebeple Fâtiha'nın okunduğu yerde besmelenin okunması caiz olmaz. Mâlikî fukaha bu görüşlerini Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen *"Ben Rasûlullâh (sas), Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin arkasında namaz kıldım. Hepsini kıraate Allah'a hamd ederek başladı. Hiçbiri de ne kıraatin başında ne de sonunda 'بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ' demedi."*⁷³ rivayetine ve Hz. Aişe'den aktarılan *"Peygamber (sas) kıraate 'أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ' diye başladı."*⁷⁴ rivayetine dayandırmaktadır. Mâlikîlere göre bahsi geçen rivayetlerden Hz. Peygamber (sas) başta olmak üzere sahabenin ileri gelenlerinden hiçbirinin namaz sırasında Fâtiha'dan önce besmele okumadığı anlaşılmaktadır. Bu delillerden hareketle Mâlikî fukahadan bazıları kıraat sırasında besmele okumanın mekruh olduğunu dile getirmektedir. Ancak İmam Mâlik'ten aktarılan bir başka rivayete göre kıraat sırasında besmeleyi okumak caizdir.⁷⁵ Karafî bu iki farklı kavli besmele çekmenin takva gereği olduğunu söyleyerek açıklar. Buna göre kişi şayet mezhebin mekruh olduğuna yönelik görüşüne aykırı davranmak için besmeleyi okursa mezhepten çıkma kastedildiği için mekruh olacaktır. Ancak takva niyetiyle besmeleyi okuması caizdir. Nafile namazlarda ise kişi besmeleyi okuma konusunda muhayerdir.⁷⁶

Mâlikîler dışındaki cumhur fukahaya göre ise besmele okunması mutlak anlamda caizdir. Hatta kıraat sırasında okunmaması namaz içerisindeki fiillerden birinin terk edilmesi demek olacağından günaha girilmiş olacaktır. Ancak cumhur fukahanın da kendi içerisinde besmele okunmasının hükmü ve okunacağı yer hakkında ihtilaf ettiği görülmektedir.

Şâfiîlerin müftâ bih görüşüne göre cemaatle ya da münferid olarak kılınan tüm namazların her rekâtındaki Fâtiha'dan önce besmeleyi okumak farzdır. Namazların farz ya da nafîle olması ile kıraatin cehrî ya da hafî okunması arasında bir fark bulunmaz. Besmelenin Fâtiha'dan önce okunmasına dair hüküm tüm namazlar için geçerlidir. Şâfiîlerin bu konuda dayandıkları delil Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen Fâtiha'nın yedi ayet olduğu ve bunlardan birinin besmele olduğuna dair rivayettir.⁷⁷ Bununla birlikte Fâtiha'sız namazın olmayacağını belirten meşhur rivayet de bu kapsamda delil olarak zikredilmektedir.⁷⁸ Bu iki delilden hareketle Şâfiîler Fâtiha'sız namaz olmadığına ve besmele de Fâtiha'dan bir ayet olduğuna göre namaz sırasında mutlaka besmelenin de okunması gerektiğine hükmetmektedir.⁷⁹

Cemaatin Fâtiha'yı ve dolayısıyla besmeleyi okumasının şart olduğuna dair ise Ubâde (r.a)'dan zikredilen şu rivayet esas kabul edilir:

"Biz sabah namazını Hz. Peygamber'in arkasında kılıyorduk. Rasûlullâh'ın (sas) okuduğu kıraat bize ağır geldi. Namaz bittiğinde bize *'Herhalde imaminizle birlikte siz de*

⁷³ Buhârî, "Ezân", 79; Müslim, "Salât", 50-52.

⁷⁴ Buhârî, "Sıfatu's-Salât", 8; Müslim, "Salat", 240.

⁷⁵ Desûkî, *Hâşiye*, 1/251.

⁷⁶ el-Karafî, *ez-Zahîre*, 2/176-177.

⁷⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/86; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/67.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Kırâatu'l-Hurûf", 1; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/65; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/86.

⁷⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/137; Remlî, *Nihâyetü'l muhtâc*, 1/478.

okudunuz.’ dedi. Biz de ‘Evet’ dedik. Sonra Hz. Peygamber ‘Fâtiha dışında bunu yapmayın. Çünkü Fâtiha okumayan kişinin namazı yoktur.’ buyurdu.”⁸⁰

Bu rivayetten hareketle Şâfiîler Fâtiha okumanın muktedi için de şart olduğunu ve besmele de Fâtiha’nın parçası olduğu için muktedinin de hafî namazlarda besmeleyi okuması gerektiğine hükmetmektedir. Cehri namazlarda ise Fâtiha’nın okunması İmam Şâfiî’nin kavli-kadîmine göre gerekli değilken kavli-cedîdine göre şarttır. Surelerin ise okunmasına gerek yoktur.⁸¹

Besmelenin zorunlu olmasına aykırı gibi görünen ve diğer mezhep uleması tarafından delil alınan rivayetler hakkında Şâfiîler tevilde bulunmaktadır. Buna göre her ne kadar Buhârî tarafından zikredilmiş olsa da Enes b. Mâlik’in (ra) Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn’in arkasında namaz kıldığına dair rivayet besmelenin okunmayacağına delil olmaz. Bu rivayette Enes b. Mâlik’in kastı Fâtiha suresini okuduğuna işaret etmektir. Çünkü kendisinden gelen bir başka rivayette Hz. Peygamber’in (sas) besmeleyi sure başından saydığı zikredilmekte⁸² ve kıraat sırasında açıktan okuduğu belirtilmektedir.⁸³ Bu da diğer rivayette “أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” sözü ile Fâtiha’nın kastedildiğini göstermektedir. Aynı rivayetin Sahîh-i Müslim’de “Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn’in “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” dediğini işitmedim” şeklindeki farklı tarfında ise ravinin lafzen değil manen rivayet ettiği aktarılmaktadır. Dolayısıyla ravi rivayeti aktarırken lafza dikkat etmeden anladığı biçimde aktarmıştır. Bu sebeple rivayetin Sahîh-i Buhârî de geçen şekli lafzî olduğundan kabule daha şayandır. Nitekim bu rivayet hadis hafızlarının lafzı üzerinde ittifak ettikleri şekliyle aktarılmıştır.⁸⁴

Şâfiî ulemasına göre besmeleyi namazda okumamak Fâtiha’nın tamamını okumamak olacağı için namazın farzı yerine gelmemiş olur. Hatta besmele okunduğu halde besmele içerisindeki şeddeli harflerin şeddesiz biçimde okunması dahi kıraatin bozulmasına sebep olmaktadır. Çünkü besmele de dâhil Fâtiha’nın içerisinde var olan on dört şeddeden herhangi birinin okunmaması anlamı değiştirecek ve bu da kıraati batıl hale getirecektir.⁸⁵

Şâfiîler tarafından besmelenin Fâtiha’dan önce okunma zorunluluğunun yanı sıra sure başından ayet olduğu için Fâtiha sonrasında okunan surelerden önce de besmelenin okunacağı kabul edilir. Besmelenin sure başında okunmaması halinde surenin bir ayeti eksik okunmuş olmakla birlikte namaz kıraatine engel olmamaktadır.⁸⁶

Hanefî mezhebindeki müftâ bih görüşe göre namaz kılan kişinin her rekâta Fâtiha’dan önce besmele okuması sünnettir. Hanefîler besmelenin Fâtiha’dan olması ile ilgili tartışmalarda ihtiyata en uygun tavrı benimsemişlerdir.⁸⁷ Hanefîler arasında Fâtiha’dan önce besmele çekmenin vâcip olduğunu zikredenler bulunsa da bu hükmün şâz olarak kaldığı söylenebilir.⁸⁸ Hanefîler besmelenin kıraat sırasında okunacağına ilişkin aktarılan meşhur rivayetlere dayanmaktadır. Bu rivayetler arasında Nuaym b. Mücmer’in besmeleyi okuyarak namaz kıldıktan sonra “Nefsim elinde olana yemin olsun ki Hz. Peygamber’in namazına en çok benzeyen namaz budur.”⁸⁹ rivayeti, İbn Abbas⁹⁰, Hz. Ali⁹¹ (ö.40/661), Ümmü Seleme⁹² ve

⁸⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 132.

⁸¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/139.

⁸² Müslim, “Salât”, 14.

⁸³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/77-78.

⁸⁴ Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/354.

⁸⁵ Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/355.

⁸⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/137; Remlî, *Nihâyetü’l muhtâc*, 1/478.

⁸⁷ İbn Mâze, *Muhîtu’l-burhânî*, 1/359; İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, 2/193.

⁸⁸ İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, 2/192.

⁸⁹ Nesâî, “İftitâh”, 21.

⁹⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/68-69.

⁹¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/65-66.

⁹² Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/76.

Abdullah b. Ömer⁹³ gibi sahabeler tarafından farklı cümlelerle aktarılan Hz. Peygamber'in namazda besmele okuduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Yine zikredilen Büreyde (ra) rivayetinde de Hz. Peygamber'in namazın besmele ile başladığını söylemesi namazda okunacağına işaret etmektedir.⁹⁴ Tüm delillerden hareketle Hanefiler namazda besmelenin okunmasının sünnet hükmünde olduğuna ulaşmışlardır.⁹⁵

Namazda besmele okumanın sünnet olduğu kabul edilse de Hanefî ulema arasında besmelenin nerede okunması gerektiği tartışılmıştır. Fâtiha'dan önce besmele çekmenin sünnet olduğu Hanefî imamlar arasında ittifakla sabittir. Ancak Fâtiha ile sure arasında besmelenin okunması ve her rekâta okunması ihtilafıdır. İmam-ı Âzam ve İmam Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre her rekâta sadece kıraate başlarken besmele okunması sünnet olandır. Fâtiha ile sure arasında ise besmele okunmaz. İmam Muhammed'e ve Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) İmam-ı Âzam'dan naklettiğine göre ise namazın başındaki ilk kıraatten önce besmelenin okunması yeterlidir. Öte yandan İmam Muhammed hafî kıraatlerde surelerin arasında besmele okumanın da mümkün olacağını söylemiştir. Çünkü besmele Kur'ân'dan bir ayettir ve sure aralarını ayırmak için gönderilmiştir. Ancak cehrî kıraatlerde Fâtiha ile sure arasında besmelenin okunması sekteye sebep olduğundan caiz görülmemiştir. Bu durumda kıraatin arasına başka bir fiil konularak kıraat bölünmüş olur. Namaz fiillerinin bölünmesi ise mekruhtur.⁹⁶

Hanefilere göre besmelenin kıraatin başında okunması Fâtiha'nın başından ayet olmasından dolayı değil bereket umulmasından dolayıdır. Dolayısıyla Fâtiha ile sure arasında besmele çekilmesine kıraatin devam etmesinden dolayı gerek yoktur. Nitekim Şeyhayn'ın sadece ilk rekâta besmele okunacağını söylemesi de bu kıyastan ileri gelmektedir. Namaz fiillerinin tamamı bir bütün halinde namaz ibadetini oluşturur. Namaz her ne kadar farklı hareketleri içerse de her biri farklı bir fiili ifade etmez. Dolayısıyla ilk rekâta besmele çekilmesi namazın başlangıcı için yeterlidir. Geri kalan namaz fiillerinin tamamı bu besmelenin bereketi ile bereketlenir. Nitekim rükû, secde, kâde-i ahîra gibi fiillerin başında da besmele çekilmemesi bu görüşü destekler. Öte yandan Ebû Hureyre tarafından nakledilen Hz. Peygamber'in ikinci rekâta kalktığında susmadan kıraate başladığına dair rivayet de bu görüşü desteklemektedir. Buna göre Hz. Peygamber ilk rekâta besmele çektikten sonra diğer rekâtların başında besmele çekmemiştir. Bunun sebebi de namazın tek bir fiil olması ve namaz başındaki besmelenin bereket amacıyla okunmuş olmasıdır.⁹⁷

Hanefilerin bu şekilde bir akıl yürütmesi aynı zamanda diğer mezheplere ait görüşlere de cevap niteliğindedir. Mâlikîlere karşı besmelenin okunması gerektiğini ispat ederken, Şafilelere karşı besmelenin her surenin başında neden okunmayacağını açıklamaktadır. Ayrıca bu şekilde tearuz eder gibi görünen delillerin de arası bulunmuş olmaktadır. Nitekim İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) besmelenin Fâtiha'dan olması ile ilgili tartışmalarda ihtiyata en uygun tavrın bu olduğunu nakletmektedir.⁹⁸

Hanefiler nazarında besmele her ne kadar bereket kastı ile Fâtiha'dan önce okunsa da besmelenin ayet olarak görülmesi kıraat kastıyla namazda okunmasının yeterliliği tartışmalarını beraberinde getirmiştir. İmam-ı Âzam'dan aktarılan görüşe göre sadece besmelenin kıraat kastıyla namazda okunması kıraat farzının yerine gelmesi için yeterlidir. Çünkü İmam-ı Âzam'a göre kıraatte farz olan miktarın en azı bir ayettir. Besmele ise surelerin birbirinden ayrılması için nâzil olmuş müstakil bir ayettir. Bu da farz kıraatin yerine gelmesi için yeterlidir. Hanefî ulemanın bir kısmı ise bir ayet okumanın kıraat için yeterli olacağını kabul etmekle beraber besmelenin tek başına okunmasıyla kıraat farzının

⁹³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/70-71.

⁹⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/80-81.

⁹⁵ Aynî, *Binâye*, 2/191.

⁹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/13; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 2/37.

⁹⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/258-259; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/13.

⁹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/193-194.

yerine gelmeyeceği görüşündedir. Çünkü bismelenin müstakil bir ayet olarak nâzil olması değinildiği üzere mezhepler arasında ihtilafıdır. Ayrıca İmam Evzaî (ö. 157/774) Neml suresindeki ayetten başka bismelenin nâzil olmadığını söylemiştir. Bu farklı görüşler bismelenin ayet olmasında şüpheyi ortaya çıkarır. Şüphe ile gerçekleşen kıraatte farzın yerine gelmesi de şüphe barındırır. Namazın farzlarından birinde şüphenin bulunması ise caiz değildir.⁹⁹

Hanbelî fukaha tarafından ise bismelenin namazda okunması ile ilgili Ahmed b. Hanbel'den üç farklı nakil aktarılmaktadır. Muteber kabul edilen ilk nakle göre besmele Fâtiha ya da diğer surelerin başından bir ayet olmadığı için Fâtiha'dan önce ya da surelerden önce besmele okunması gerekli değildir. Bu kanaate ulaştıkları delil daha önce zikredilen namazın Allah ile kul arasında ikiye bölündüğünü ifade eden kutsi hadistir. Bu rivayette Allah Teâlâ besmeleyi Fâtiha'dan saymadığı için namaz sırasında Fâtiha okunurken bismelenin de okunmasına gerek yoktur. İbn Hanbel'den aktarılan diğer nakle göre ise bismelenin Fâtiha'nın ilk iki rekâtında ve diğer surelerin başlarında gizli şekilde okunması sünnettir. Çünkü Hz. Peygamber'den gelen nakiller bismelenin gizli şekilde okunduğuna delalet eder. İbn Hanbel'den aktarılan diğer nakil ise bismelenin Fâtiha'dan önce ve açıktan okunmasının vacip olduğu yönündedir.¹⁰⁰ Farklı nakiller bulunmakla birlikte Hanbelî fukahanın müftâ bih görüşü olarak ilk nakli benimsediği söylenebilir. Buna göre Hanbelîler bismelenin ayet olması konusunda çoğunlukla Hanefilere benzer görüş ileri sürmekteyken, namazda okunması konusunda Mâlikîlerin görüşüne yakın bir konumda bulunduğu belirtilebilir.

3.2.2. Bismelenin Cehrî-Hafî Okunması

Bismelenin ayet olması ile ilgili ihtilafın ortaya çıkardığı bir başka konu, bismelenin açıktan mı yoksa gizli mi okunacağıdır. Sahabe ve tabiîn neslinden birçok fukahaya ek olarak Hanefîler ve Hanbelîlere göre bismelenin cehrî namazlarda dahi gizli okunması gerekir. Şâfiîler ise bismelenin kıraate bağlı olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla cehrî namazlarda açıktan, hafî namazlarda ise gizli olarak okunmalıdır.

Bismelenin gizli okunması görüşünde olanlar Enes b. Mâlik'ten (r.a) aktarılan meşhur rivayeti delil kabul ederler. Buna göre daha önce de değinildiği üzere Enes b. Mâlik (ra) Hz. Peygamber (sas) ve Hulefâ-yı Râşidîn'in kıraate "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ" diyerek başladığını söylemiştir. Tahâvî'ye göre birçok tarîkinin bulunması sebebiyle Enes'ten (ra) aktarılan bu rivayet tevâtür niteliğindedir.¹⁰¹ Metinsel farklılıkları bulunsada farklı tarîklerden gelen bu rivayetlerin tamamından Hz. Peygamber (sas) ve Hulefa-i Râşidîn'in kıraatte besmeleyi okumalarının işitilmediği dolayısıyla gizli okudukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu görüşün dayandığı bir diğer rivayet Abdullah b. Muğaffel'in (ra) besmeleyi açıktan okuyan oğluna kızarak, kendisinin Hz. Peygamber ve halifelerin arkasında namaz kıldığını hiçbirinin besmeleyi açıktan okumadıklarını söylediği rivayettir.¹⁰² Yine Hz. Aişe'nin (ra) Hz. Peygamber'in (sas) namaza tekbir ve اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ diyerek başladığını zikrettiği rivayet de bismelenin açıktan okunmadığını gösteren bir başka delildir.¹⁰³ Öte yandan zikredilen bu rivayetlere ek olarak sahabe uygulamaları da bismelenin açıktan okunmayacağını gösterir. Nitekim Hz. Ömer (ra), Hz. Ali (ra), İbn Abbas (ra) gibi sahabe fakihlerinden bismelenin açıktan okunmadığına dair aktarılan uygulama örnekleri, bismelenin gizli okunması gerektiğine ek delil olmaktadır.¹⁰⁴ Bu rivayetler aynı zamanda sahabenin namazda okunan

⁹⁹ Aynî, *Binâye*, 2/191.

¹⁰⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/149; Mansur b. Yunus b. Salahiddîn el-Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ an metni'l-İknâ*, thk. Muhammed Emin Zinnâvî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 1/312-313, 319.

¹⁰¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/262-263. Rivayetlerin tamamı için bk. Buhârî, "Ezan", 89; Müslim, "Salat", 50; Nesâî, "İftitâh", 22.

¹⁰² Tirmizî, "Salât", 66; Nesâî, "İftitâh", 22; İbn Mâce, "İkâmet", 4.

¹⁰³ Müslim, "Salât", 66; Ebû Dâvûd, "Salât", 122.

¹⁰⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/263.

besmelenin bereket amacıyla okunduğu ve istiâze duaları ile istiâze gibi zikir amaçlı namaza konulduğu kanaatinde olduklarını gösterir.¹⁰⁵

Şâfiiler nazarında ise besmele Fâtiha'nın bir parçası olduğuna göre Fâtiha'nın okunduğu şekilden farklı bir biçimde okunması söz konusu olmaz. Bu aklî istidlâlin yanında açıktan okunması gerektiği bildirilen rivayetler de bu görüşü destekler. Nitekim bu rivayetler arasında Ebû Hureyre'nin (ra) besmeleyi okuyarak namaza başladığını bildiren¹⁰⁶ ve onun yaptıklarının aynısını yaptığını söylediğini aktaran¹⁰⁷, Ümmü Seleme'nin (ra) Hz. Peygamber'in (sas) namazda okuduklarını anlatırken besmeleyi de Fâtiha ile birlikte okuduğunu aktaran¹⁰⁸ ve İbn Abbas'ın (ra) besmeleyi açıktan okuduğunu zikreden¹⁰⁹ rivayetler bulunmaktadır.¹¹⁰

Şâfiilere göre Enes b. Mâlik'ten (ra) aktarılan rivayetlerde Fâtiha suresi ile başlandığına işaret edilmektedir. Çünkü Enes b. Mâlik'ten (ra) besmelenin açıktan okunacağına dair de rivayet bulunmaktadır.¹¹¹ Aynı sahabeden aktarılan bu iki farklı rivayetdeki teâruzun giderilmesi Fâtiha suresinin kastedildiğini söylemekle mümkün olacaktır.¹¹²

Besmelenin gizli okunması gerektiğini savunan ulema ise Şâfiiler tarafından ileri sürülen delillere çeşitli biçimde itiraz etmektedir. İlk itiraz noktaları besmelenin sure başlarından ayet olmamasıdır. Besmelenin Fâtiha'ya ve surelere dahil olmayan bir ayet olması onun cehrî okunmasını zorunlu kılmaz. Her ne kadar Şâfiiler tarafından besmele Fâtiha'dan sayılsa da onun bir ayeti olup olmadığı ulema arasında ihtilâfıdır. Yani besmele Fâtiha'dan bir ayet olabildiği gibi zikir de olabilir. İhtiyat Fâtiha'dan ayet olma ihtimaline mebni besmelenin namazda okunmasını gerekli kılar. Ancak cehrî okunmasının ihtiyata bağlanacak bir yönü yoktur. Çünkü zikir olma ihtimali onun açıktan okunduğu takdirde bid'at olma ihtimalini beraberinde getirir. Hal böyle olunca besmelenin açıktan okunmasının sünnet olmaya da bid'at olmaya da ihtimali bulunur. Yapılacak bir fiil bid'at hükmü ile sünnet hükmü arasında kalırsa bid'atlık durumu ağır basar. Çünkü bid'attan kaçınmak farzdır ama sünnet ya da vâcibi eda etmek farz değildir. Farzın ise farz olmayana karşı öncelikle tercih edilmesi gerekir. Bu nedenle besmelenin gizli okunması açıktan okunmasına nazaran evlâ olandır. Ayrıca sahabenin pek çoğundan besmelenin açıktan okunmasının bedevi Araplara ait bir örf olduğu zikredilmiştir. Bedevi Arapların yaptıkları ise genellikle şeriatin hükümlerini bilmediklerinden batıl kabul edilir.¹¹³

Öte yandan besmelenin sesli okunmasını gerektirecek bir nass da bulunmamaktadır. Şâfiiler tarafından delil alınan Ebû Hureyre'nin (r.a) rivayeti besmelenin açıktan okunduğunu net biçimde göstermez. Çünkü bu rivayette Ebû Hureyre'nin (ra) Hz. Peygamber'in (sas) gizli okumasını duyması da mümkündür. Nitekim istiâze duaları ve istiâze de Hz. Peygamber'in (sas) gizli okumasına rağmen işitilmiş ve rivayet edilmiştir. Yine Ebû Katâde (ra) (ö. 54/674) tarafından Hz. Peygamber'in öğle namazındaki hafî kıraatinin rahatlıkla işitilebildiği müttefekun aleyh olarak aktarılmıştır.¹¹⁴ Tüm bu ek örnekler Ebû Hureyre (ra) rivayetinde Hz. Peygamber'in (sas) besmeleyi gizli okumuş olabileceğini de gösterir. Ayrıca cehrî okunduğuna dair aktarılan rivayetlerde zayıflık da vardır. Çünkü bu rivayetlerin tümü hafî rivayetlerdir. Bu türden rivayetler her ne kadar sahih olabilirlerse de kendisine aykırı başka bir rivayet olmadıkça gerektirdikleri hükümler sabit olur. Burada ise zikredildiği üzere

¹⁰⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/263; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/15; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/150-151.

¹⁰⁶ Nesâî, "İftitâh", 21.

¹⁰⁷ Buhârî, "Ezân", 104; Müslim, "Salât", 11.

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, "Kırâatu'l-Hurûf", 1.

¹⁰⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/69.

¹¹⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/138.

¹¹¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/77-78.

¹¹² Remlî, *Nihâyetü'l muhtâc*, 1/478-479.

¹¹³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâif*, 2/36.

¹¹⁴ Buhârî, "Ezân", 96; Müslim, "Salât", 34.

açıktan okuma rivayetlerine aykırı birçok rivayet bulunmaktadır. Bu durum da açıktan okunacağına dair rivayetlerin zayıflığına hükmetmeyi gerektirir. Nitekim Dârekutnî de açıktan okuma konusundaki rivayetlerin sahih olmadığını aktarmıştır.¹¹⁵

Ümmü Seleme'den (ra) aktarılan rivayet ise besmelenin cehrî okunduğuna delil olamaz. Çünkü konuyla alakalı Ümmü Seleme'den (ra) bir başka tarikle aktarılan rivayette Ümmü Seleme'ye (ra) Hz. Peygamber'in (sas) namazdaki kıraati sorulmuş, o da tek tek neler okuduğunu aktarmıştır. Yapılan bu açıklama, diğer rivayetin ravisi olan İbn Cüreyc (ra) (ö. 150/767) tarafından Fâtiha'nın ayetlerinin okunması şeklinde anlaşılabilir.¹¹⁶

SONUÇ

Besmelenin ayet olması ile ilgili ihtilaflara bakıldığında ulema tarafından biri olumlu biri olumsuz olmak üzere iki farklı uç görüşün serdedildiği görülmektedir. Besmelenin ayet olmadığı daha ziyade Mâlikî ulema tarafından savunulurken, cumhur ayet olduğunu kabul etmektedir. Besmelenin ayet oluşunu kabul edenler ise konumu hakkında ihtilaf etmiştir. Şâfiîlerin çoğunluğu tarafından ileri sürülen görüşe göre besmele Fâtiha'nın ve diğer surelerin ilk ayetini oluşturmaktadır. Hanefîlerin çoğunluğuna göre ise besmele ne Fâtiha'nın ne de diğer surelerin ilk ayeti değildir, sadece surelerin birbirinden ayrılması amacıyla nâzil olmuş bir ayettir. Her bir görüşün dayandığı çeşitli naklî ve akli deliller bulunmaktadır. Deliller incelendiğinde ise Hanefîlerin diğer iki zıt görüşün delillerini de kullanarak orta yola ulaştığını ve delillerdeki tearuzu gidermeye çalıştığı sonucuna ulaşılmıştır.

Besmelenin ayet olması ile ilgili yaşanan bu ihtilafın pratikteki yansımalarına birçok hükümde rastlanmaktadır. Bu konu hakkında karşılaşılan iki ana mesele hades-i ekber sahibinin besmele çekmesi ve namazda besmelenin okunması konularıdır. Yaşanan ihtilafa bağlı olarak Mâlikîler hades-i ekber sahibinin besmeleyi okuyabileceğini söylerken, cumhur ise bu durumda ayetin okunamayacağından hareketle besmelenin de okunamayacağını söylemektedir.

Namaz içerisinde okunacak besmele Mâlikîler tarafından ayet olmadığı için mekruh kabul edilmekte, cumhur tarafından ise farz ya da sünnet olarak kabul edilmektedir. Öte yandan cumhur besmelenin okunma gerekliliği konusunda ittifak etse de okunma keyfiyeti konusunda ihtilaf etmiştir. Surelerin birinci ayeti olmasından hareketle Şâfiîler Fâtiha nasıl okunuyorsa besmelenin de öyle okunması gerektiğini söylerken, Hanefî ve Hanbelî ulema zikir kastıyla okunmasından dolayı istiâze gibi hafî okunması gerektiğini vurgulamıştır.

Sonuç olarak besmele konusunda mevcut ihtilaf düşünüldüğünde gerek teorik gerekse pratik açıdan en itidalli görüşün Hanefîlere ait olduğu görülmektedir. Böylelikle aktarılan rivayetler arasındaki tearuz giderilebilmektedir. Namazda besmelenin okunması ile ilgili rivayetler düşünüldüğünde ise hafî olmak kaydıyla besmelenin okunmasının ihtiyata uygun tavır olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu sayede hem besmelenin Fâtiha'dan olma ihtimali dışarıda bırakılmamakta hem Fâtiha dışında bir ayet olması hükmü uygulanabilmekte hem de kıraate de besmele ile başlanması sağlanabilmektedir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Tarafsızlık/impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the

¹¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/150-151. Şâfiîler tarafından açıktan okunması gerektiğine delil olarak kullanılan rivayetlerin hadis usulü açısından detaylı tahlil ve delil alınmama gerekçelerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Aynı, *Binâye*, 2/196-201.

¹¹⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/259-260.

journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Ali el-Kârî, Nûreddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Sultân el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*. 3 Cilt. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Bedrüddîn. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ata. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Birişik, Abdulhamit. "Sebû'l-Mesânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/261-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'uş-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. İstanbul: y.y., 1422/2001.
- Buhûti, Mansur b. Yunus b. Salahiddîn. *Keşşâfu'l-kınâ an metni'l-İknâ*. thk. Muhammed Emin Zinnâvî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- Cessâs, Hucetü'l-İslâm Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Desûkî, Muhammed Arefe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. 7 Cilt. Riyad: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1419.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasari'l-Halil maa Hâşiyetü'l-Adevî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr*. 12 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muva'ffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. 5 Cilt. Beyrut: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Mâze, Burhânüddîn Mahmud. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. ed. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b Ahmed. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdu'l-maksûd vd. 10 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Karaffî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *ez-Zahîre*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddin Ebî Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiü's-sanâi fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Keleş, Yunus. "Hayız Halinde Olan Kadınların Kur'ân-ı Kerîm'e Dokunması ve Okuması ile İlgili Hükümler". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 427-450.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 2 Cilt. Riyad: Dârü't-Tayyibe, 2006.
- Nesâî, Ebû Abdullah Ahmed. *el-Müctebâ*. thk. Hasan Abdülün'im Şelebî. 9 Cilt. Halep: Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ebû'l-Abbas Hamza. *Nihâyetü'l muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâmi mine'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Dimaşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 3. Basım, 1980.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mârife, ts.
- Şen, Ziya. "İstiâze ve Besmele". *Diyanet İlmi Dergi* 40/1 (Mart 2004), 91-100.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmami's-Şâfi'*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şirbinî, Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. İbrâhim Şemseddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrahim Atve İvaz. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Kurân-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 318-339

**Kentleşme ve Dini-Kültürel Değişme Bağlamında
Bazı Dini Pratikler**

*Some Religious Practices in the Context of Urbanization
and Religious-Cultural Change*

Muhammet Talha SAĞLAM

Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
R.A., Dr. Bursa Uludag University Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Bursa/Türkiye

 m.talhasaglam@yaani.com  orcid.org/0000-0002-8436-069X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11.08.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Sağlam, Muhammet Talha. "Kentleşme ve Dini-Kültürel Değişme Bağlamında Bazı Dini Pratikler". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 318-339. <https://doi.org/10.52637/kiid.1161040>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Muhammet Talha SAĞLAM | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Kentleşme ve Dini-Kültürel Değişme Bağlamında Bazı Dini Pratikler¹**Öz**

Kentleşme, sosyal değişimin hızını ve niteliğini büyük ölçüde artırmıştır. Sanayi Devrimiyle birlikte kentler, kır nüfusunu çekerek yoğun ve kalabalık yerleşim birimleri haline gelmiştir. Yeni kent sakinleri, üretim ve tüketim ilişkileri, sahip oldukları kültür ve kendilerini bağlayan ahlaki ilkeler açısından önemli değişimler yaşamışlardır. Gelişmiş ülkelerin, Sanayi Devriminin hemen sonrasında yaşadığı bu değişimleri Türkiye, 20. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla tecrübe etmeye başlamıştır. Başta İstanbul ve Ankara olmak üzere büyük kentlere istikrarlı göç hareketleri gerçekleşmiş ve buralarda yaşayan nüfus hızla artmıştır. Böylece kentlerde farklı yaşam tarzları, yeni insan ilişkileri ve kültürler görülmeye başlamıştır. İletişim araçlarında meydana gelen gelişmeler ise gerçekleşen değişim üzerinde çarpan etkisi oluşturmuştur. Tüm bunlar kültürle yakın ilişki içinde olan din kurumunu da önemli ölçüde etkilemiştir. Pek çok boyuta sahip olan bu etki çalışmamızda daha spesifik şekilde ele alınmıştır. Kentleşme sürecinde yaşanan sosyal ve dini değişimin bazı dini pratikler üzerindeki etkisine, din-kültür ilişkisi bağlamında odaklanılmıştır. Çalışma nitel araştırma yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Örneklem olarak Bursa'nın Belenören köyünden kent merkezine göç eden aileler seçilmiştir. Kentleşme sürecini izleyebilmek için her ailenin üç neslini temsil eden toplam 42 kişiyle görüşülmüştür. Araştırma verilerinin toplanmasında yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşme sonucunda elde edilen veriler, içerik analizine tabi tutulmuştur. Diğer taraftan kültür ile din-kültür ve kentleşme ilişkisine dair literatür taranmıştır. Elinizdeki araştırma şu üç temel soru üzerinde şekillenmiştir. 1) Din ile kültür arasındaki ilişki nedir? 2) Kentleşmenin getirdiği değişim, kültürü ve dini etkilemekte midir? 3) Kentleşme sürecinde yaşanan dini ve kültürel değişim bazı dini pratiklerin uygulanmasına yansımakta mıdır? Çalışma kapsamında katılımcılara, başta inanç ve ibadete dair olmak üzere pek çok soru yöneltilmiştir. Buna göre katılımcıların oruç, kurban ve mevlid pratiklerine diğer dini pratiklere göre daha fazla önem verdikleri görülmüştür. Makalede anılan her bir dini pratik müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Özellikle bu üç pratiğe verilen önem katılımcıların namaz kılma durumlarıyla kıyaslanmıştır. Buna göre gündelik hayatlarının merkezine dini koymayan ve dini pratikleri yerine getirme eğilimi taşımayan katılımcıların bile büyük ölçüde oruç tuttukları görülmüştür. Halihazırda beş vakit namaz kılan bazı katılımcıların namaz kılmadıkları ve bazı dini yasakları önemsemedikleri dönemlerde dahi oruç tuttuklarını belirtmeleri elde edilen bu kanaati destekler niteliktedir. Netice itibarıyla oruç pratiği ve bununla ilintili olarak Ramazan ayı, her nesilden katılımcılar için önemini korumaya devam etmektedir. Orucun ardından kurban pratiği ele alınmıştır. Pek çok inanç ve kültürde önemli bir yere sahip olan kurban pratiğine eski Türk inanç ve geleneklerinde de son derece önem atfedilmektedir. Türkler Müslüman olduktan sonra ise bu önem İslam'ın koyduğu sınırlar çerçevesinde varlığını devam ettirmiştir. Kurban Bayramı vesilesiyle yaşanan toplumsal coşku ve yardımlaşma ise kurban pratiğine atfedilen önemi artırmıştır. Tüm bunlar her üç nesilden katılımcıların da kurban pratiğine son derece önem atfetmelerine sebep olmaktadır. Kentleşmeyle birlikte kurban pratiğinin uygulanışında da farklılaşmalar görülmektedir. Kentleşen katılımcılar kurbanlarını bizzat kendileri kesmek yerine bu işi profesyonel kasaplara veya sivil toplum kuruluşlarının ve dini grupların organizasyonlarına bırakmaktadır. Son olarak mevlid pratiği ele alınmıştır. Mevlid merasimleri Türk halkının dini ve kültürel hayatında önemli bir yere sahiptir. Katılımcılarla yapılan görüşmeler mevlid merasimlerine atfedilen önemin devam etmesiyle birlikte önemli ölçüde aşındığını göstermektedir. Kentleşme sürecinde formel din eğitimi alan veya dini gruplarla temas halinde olan katılımcıların mevlid pratiğine önem atfetmedikleri söylenebilir. Buna karşın mevlid merasimleri, geleneksel din algısına sahip olan ve dindar bir profil çizmeye hayattalarının merkezine dini yerleştirmeyen katılımcıların dini hayatlarında hala önemli bir yer tutmaktadır. Neticede kentleşmenin yaşam tarzı, zihniyet yapısı ve kültür üzerinde meydana getirdiği değişim ve dönüşüm, dini algılama ve yaşama biçimini de etkilemektedir. Üç farklı neslin, ele alınan üç dini pratiğe atfettikleri önem ve bu pratikleri uygulama biçimlerindeki farklılık bu etkiyi göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Din, Değişme, Kentleşme, Oruç, Kurban, Mevlid.

¹ Bu makale "Kentleşme Sürecinde Sosyo-Kültürel ve Dini Değişme: Bursa Belenören Köylüleri Örneği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Çalışma için Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden 27 Nisan 2018 tarih ve 2018-4 sayılı oturum kararıyla sosyal ve beşerî bilimler araştırma ve yayın etiğine uygun olduğuna dair onay alınmıştır.

Some Religious Practices in the Context of Urbanization and Religious-Cultural Change²

Abstract

Urbanization has greatly increased the speed and quality of social change. With the Industrial Revolution, cities became dense and crowded settlements by attracting the rural population. The new city dwellers experienced significant changes in the relations of production and consumption, their culture and the moral principles that bind them. Turkey started to experience these changes, which developed countries experienced right after the Industrial Revolution, as of the second half of the 20th century. There have been stable migration movements to the big cities, especially Istanbul and Ankara. This has led to rapid population growth. Thus, different lifestyles, new human relations and cultures began to be seen in cities. Developments in communication tools have had a multiplier effect on change. All these had a significant impact on the religious institution, which is in close relationship with culture. This effect, which has many dimensions, was handled more specifically in our study. The effect of social and religious change experienced in the urbanization process on some religious practices is focused on in the context of religion-culture relationship. The study was carried out using the qualitative research method. Families who migrated from the Belenören village of Bursa to the city center were chosen as a sample. In order to monitor the urbanization process, a total of 42 people representing three generations of each family were interviewed. Semi-structured interview technique was used to collect the research data. The data obtained as a result of the interview were subjected to content analysis. On the other hand, the literature on the relationship between culture and religion-culture and urbanization has been reviewed. The research in your hand is shaped on the following three basic questions. 1) What is the relationship between religion and culture? 2) Does the change brought about by urbanization affect culture and religion? 3) Is the religious and cultural change experienced in the urbanization process reflected in the implementation of some religious practices? Within the scope of the study, many questions were asked to the participants, especially about belief and worship. Accordingly, it was seen that the participants gave more importance to fasting, sacrifice and mawlid practices than other religious practices. Each religious practice mentioned in the article is discussed under a separate heading. In particular, the importance given to these three practices was compared with the prayer situations of the participants. According to this, it has been observed that even the participants who do not put religion at the center of their daily lives and do not tend to perform religious practices fast to a large extent. The fact that some participants, who currently pray five times a day, state that they fast even when they do not pray and do not pay attention to some religious prohibitions, supports this opinion. As a result, the practice of fasting and the related month of Ramadan continue to be important for participants of all generations. The practice of sacrificing after fasting is discussed. The practice of sacrifice, which has an important place in many beliefs and cultures, is also attributed to the ancient Turkish beliefs and traditions. After the Turks became Muslims, this importance continued to exist within the limits set by Islam. The social enthusiasm and cooperation experienced on the occasion of Eid al-Adha (The Feast of Sacrifice) increased the importance attributed to the practice of sacrifice. All this causes participants from all three generations to attach great importance to the practice of sacrifice. Along with urbanization, there are also differentiations in the practice of sacrifice. Urbanized participants leave this job to professional butchers or organizations of non-governmental organizations and religious groups, instead of slaughtering their victims themselves. Finally, the practice of mawlid is discussed. Mawlid ceremonies have an important place in the religious and cultural life of the Turkish people. Interviews with the participants show that the importance attributed to the mawlid ceremonies continues, but has eroded considerably. It can be said that the participants who received formal religious education or were in contact with religious groups during the urbanization process do not give importance to the practice of mawlid. On the other hand, mawlid ceremonies still have an important place in the religious lives of the participants who have a traditional religion perception and do not draw a religious profile and place religion at the center of their lives. As a result, the change and transformation caused by urbanization on lifestyle, mentality and culture also affects religious perception and lifestyle. The importance attributed by three different generations to the three religious practices and the difference in the way they practice these practices shows this effect.

Keywords: Culture, Religion, Change, Urbanization, Fasting, Sacrifice, Mawlid.

² This article was produced from the doctoral thesis titled "Socio-Cultural and Religious Change in the Urbanization Process: The Case of Bursa Belenören Villagers". For this study, approval was obtained from Bursa Uludağ University Social Sciences Institute, with the session decision dated April 27, 2018 and numbered 2018-4, indicating that it is in accordance with social and human sciences research and publication ethics.

GİRİŞ

Kentleşme “Sanâyiin gelişmesi sonucu halkın şehirlerde toplanması, şehir alanlarının genişlemesi ve nüfuslarının artması olayı.”³ olarak tarif edilmektedir. Ancak kentte yaşamak başlı başına kentli olmak anlamına gelmemektedir. Bu sebeple kentli olma sürecini ifade etmek için ayrıca kentleşme kavramı kullanılmaktadır. Kentleşme, “kentleşme akımı sonucunda, toplumsal değişimin insanların davranışlarında ve ilişkilerinde, değer yargılarında, tinsel ve özdeksel yaşam biçimlerinde değişiklik yaratması sürecidir.”⁴ Dolayısıyla kentleşme oluş bildiren, devingen bir kavram olup aynı zamanda sosyal değişmeye işaret etmekte ve bir kültür değişmesi olarak davranışları, dünya görüşünü ve değer sistemlerini etkilemektedir.⁵ Nitekim Park’a göre kent, sadece ekolojik ve iktisadi bir birim değildir. Kent, aynı zamanda kültürel bir alan olup medeni insanın doğal habitatıdır.⁶ Öyleyse kentleşen bireyler yaşam tarzı, zihniyet ve kültür gibi hayatın tüm alanlarına dair önemli değişimler ve dönüşümler yaşarlar.

Gelişmiş ülkelerde, Sanayi Devriminin hemen sonrasında görülen hızlı kentleşme, Türkiye’de, 20. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla tecrübe edilmeye başlanmıştır. Başta İstanbul ve Ankara olmak üzere büyük kentlere istikrarlı göç hareketleri gerçekleşmiş ve buralarda yaşayan nüfus hızla artmıştır. Böylece kentlerde farklı yaşam tarzları, yeni insan ilişkileri ve kültürler görülmeye başlamıştır. İletişim araçlarında meydana gelen gelişmeler ise gerçekleşen değişim üzerinde çarpan etkisi oluşturmuştur. Tüm bunlar kültürle yakın ilişki içinde olan din kurumunu da önemli ölçüde etkilemiştir. Pek çok boyuta sahip olan bu etki çalışmamızda daha spesifik şekilde ele alınmıştır. Kentleşme sürecinde yaşanan sosyal ve dini değişimin bazı dini pratikler üzerindeki etkisine, din-kültür ilişkisi bağlamında odaklanılmıştır.

Elinizdeki araştırma üç temel soru üzerinden, kentleşme sürecinde yaşanan sosyo-kültürel değişimin oruç, kurban ve mevlid pratikleri üzerindeki etkisini ele almaktadır. Bunlar; 1) Din ile kültür arasındaki ilişki nedir? 2) Kentleşmenin getirdiği değişim, kültürü ve dini etkilemekte midir? 3) Kentleşme sürecinde yaşanan dini ve kültürel değişim bazı dini pratiklerin uygulanmasına yansımakta mıdır? Bu noktadan hareketle öncelikle din-kültür ilişkisine değinilerek kentleşmeyle birlikte meydana gelen sosyo-kültürel değişim ile din arasındaki etkileşim daha anlaşılır hale gelecektir. Ardından araştırmanın desenine, katılımcı grubuna, veri toplama araçlarına ve veri analizine dair genel bir çerçeve sunulacaktır. Son olarak ise saha verileri bulgular başlığı altında değerlendirilecektir.

1. KÜLTÜR-DİN İLİŞKİSİNE DAİR KISA BİR DEĞERLENDİRME

Felsefe, arkeoloji, etnoloji, antropoloji ve nihayetinde sosyolojinin önemli bir malzemesi olan kültür, insan bilimleriyle sıkı bir irtibat halindedir. 19. yüzyıldan itibaren toplumbilimlerinin konusu olmaya başlayan kültür, kendisine yüklenen çeşitli anlamlarla tartışmaların odağı olmuştur. Kültürün bu tartışmalı yapısı onun tanımlanması sorununu da beraberinde getirmiş ve ortaya onlarca farklı tanım çıkmıştır.⁷ Kültür kelimesinin Batı dillerindeki etimolojik kökeni çiftçilik, saban demirinin ağzı (coulter), emek ve tarım (agriculture), ürün (crops) gibi doğa ile irtibatlı anlamlara sahiptir. Eski Türkçede kültürün karşılığı olarak kullanılan ve hasadı, ekip biçmeyi ifade eden hars kelimesi de bu anlamlandırmanın bir aksidir.⁸ Ancak daha sonraları kültür kelimesi doğal olanın, doğaya ait olanın karşıtı olarak insanların var ettiği şeylerin tümü anlamında kullanılmaya başlanmıştır.⁹

³ “Şehirleşme”, *Kubbealtı Lugatı* (Erişim 15 Kasım 2020). <http://www.lugatim.com/s/%C5%9Fehirle%C5%9Fme>

⁴ Kemal Kartal, *Türkiye’de Sosyal ve Ekonomik Yönleriyle Kentleşme* (Ankara: Yurt Yayıncılık, 1983), 49.

⁵ Ruşen Keleş, “Kentleşme ve Türkçe”, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 6 (01 Ocak 1995), 1.

⁶ Rober E. Park - Ernest W. Burgess, *Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*, çev. Pınar Karababa Kayalığı (Heretik Yayınları, 2018), 38-39.

⁷ Işıl Gökçürk, *Kültür Sosyolojisi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2016), 27.

⁸ Aliye Çınar, *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 34.

⁹ Gökçürk, *Kültür Sosyolojisi*, 31.

Sözlükte kültür, “Bir milletin inanç, fikir, sanat, âdet ve geleneklerinin, maddi ve manevi değerlerinin bütünü, hars.”¹⁰ olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca kültürlü sıfatının karşılığı olarak düşünce, zevk, eleştiri ve değerlendirme melekelerinin geliştirilmiş olması durumu; belli bir konuda geliştirilen sistemli bilgi gibi anlamları da ihtiva etmektedir.¹¹ Sosyal bilimin konusu olarak ise kültür şöyle tanımlanmıştır: “İnsan toplumunun biyolojik olarak değil de sosyal olarak kuşaktan kuşağa aktardığı maddi ve maddi olmayan ürünler bütünü, sembolik ve öğrenilmiş ürünler ya da özellikler toplamı.”¹² Günümüzdeki kültür kavramının şekillenmesinde önemli bir köşe taşı ise Alman Filozof Herder’dir. Herder, kültürü yalın bir ifadeyle, bir ulusun, bir halk ya da topluluğun yaşam tarzı olarak tarif etmiştir.¹³ Sosyal antropologların kültür algılarını büyük ölçüde etkileyen Edward Tylor ise bilgi, inanç, sanat, ahlak ve geleneği ihtiva eden kültürün, öğrenilerek aktarılan yapısına işaret eder. Kültür ile uygarlık kavramlarını özdeş kabul eden bu yaklaşım İngilizce ve Fransızca’ da mümkün iken Almanlar ikisini birbirinden ayırmıştır. Buna göre kültür; değerler gibi manevi öğeleri, uygarlık ise bunun zıddı olan maddi öğeleri ihtiva etmektedir.¹⁴

Tanımlara bakıldığında kültürün temelinde insani eylem olduğu görülmektedir. Çünkü sadece insan sosyal olarak öğrenir ve öğrendiğini sonraki nesillere aktarabilir. Ayrıca düşünmek, tahayyül etmek, bilgiyi ve maddeyi işlemek, değerler ve semboller oluşturmak insana hasredilmiş melekeler ve meziyetlerdir. Bu sebeple kültür insan tarafından şekillendirilmektedir. Nitekim her ne kadar Manheim, Weber’in anlama (verstehen) yöntemini basite indirgeyici bir yaklaşım olarak telakki edip eleştirse de¹⁵ Weber’in bu yöntemden hareketle yaptığı kültür tanımı yukarıda dile getirilen yaklaşımı vurgulamaktadır. Weber, kültürü “Dünyadaki sonsuzcasına anlamsız olayların sınırlı bir parçasının insan varlıklarının görüş noktasından anlam ve önemle donatılmasıdır.”¹⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Ancak Weber’in kültürün belirleniminde insani eylemi ön plana çıkarması, onun kültür ile insan/toplum arasındaki diyalektik ilişkiyi yok saydığı anlamına gelmemektedir.¹⁷ Bourdieu da kültürü yapı-fail ilişkisi içinde orta yerde konumlandırmakta ve kültürü, insanın toplumsal dünyada kendini idare etmek için kullandığı pratik araçlar olarak tanımlamaktadır.¹⁸ Kültürü bizzat yaratıp geliştiren insan aynı zamanda kültür tarafından şekillenmektedir.

Tüm bu tanım ve açıklamalar göstermektedir ki kültür insana dair her şeyi kuşatan bir kapsayıcılığa sahiptir. Zihniyet, yaşam biçimi, gelenek, din, aile, estetik, ahlak, hukuk, ekonomi, boş zaman, dil, bilim ve teknik gibi alanlar kültürle yakından ilişkilidir. Bu ilişkiler ağı içerisinde din ve kültür önemli bir yer tutmaktadır. Dinin de kültür gibi hayatın her alanına nüfuz edebilmesi bunun en önemli sebeplerinden biridir. Ayrıca din ve kültür büyük oranda iç içe geçebilmekte hatta kimi zaman özdeş hale gelebilmektedir. “Din kültürün özü, kültür dinin formudur.” ifadesi din kültür ilişkisini ve dinin kültür üzerindeki etkisini anlatması itibarıyla önemlidir.¹⁹ Kapalı özellik arz eden mahalli dinlerde din bir millete veya bölgeye ait olup kültürle özdeşken açık özellik arz eden evrensel dinlerde ise din farklı milletlere ve coğrafyalara hitap etmektedir. Böylece kültür ve din karşılıklı etkileşim içine girerken belli ölçülerde birbirinden bağımsız varlığını devam ettirir.²⁰ Bu sebeptendir ki örneğin evrensel bir

¹⁰ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2020), “Kültür”, 2/1848.

¹¹ Ayverdi, “Kültür”, 2/1848.

¹² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 536.

¹³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 536.

¹⁴ Gordon Marshall vd. (ed.), *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 442.

¹⁵ Karl Mannheim, *Kültür Sosyolojisi*, çev. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 102.

¹⁶ Ralph (F) Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 18.

¹⁷ Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, 18.

¹⁸ David Swartz, *Kültür ve İktidar*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 163.

¹⁹ Çınar, *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış*, 33.

²⁰ Yümni Sezen, *Kültür ve Din Türk-İslam Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 60.

din olan İslam, farklı coğrafyalarda farklı şekillerde yorumlanabilmektedir.²¹ Akdoğan'ın tabiriyle nasıl ki su farklı kaplara girdiğinde özünü korumakla birlikte o kabın şeklini alıyorsa, din de insanların hayatlarına girdiğinde onların duygu, düşünce, tutum ve davranışlarına göre kısmi farklılıklar gösterebilmektedir.²² Böylece dinin evrensel ilkeleri mahalli unsurlarla birlikte yaşamaya devam eder. Örneğin Türk toplumunda var olan mevlid geleneği bir başka İslam toplumunda olmayabilir veya olsa bile aynı derecede önemli görülmeyebilir. Böylece Müslümanlar için evrensel olan peygamber sevgisi farklı toplumlarda farklı şekillerde tezahür edebilmektedir. Zaten kültürün bir işlevi de belirli bir çevre ve gelenekle evrensel insanlık arasında bağ kurmasıdır.²³ Bu durum evrensel dinlerin, özeldense İslam'ın kültürle sağlıklı bir bütünleşme sağlayamadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü bilhassa İslamiyette din, hayatın bütün alanlarına az veya çok temas etmekte, sosyal davranış sisteminin merkezine yerleşerek hayatın farklı alanlarında nesnelleşmektedir.²⁴ Din ve kültür arasındaki bu ilişki sebebiyledir ki dine ait pek çok unsur insanlar farkında olsun veya olmasın onların kültürel yaşamlarının bir parçası olarak yaşamaktadır. Yine kültüre ait pek çok unsur da dinin parçası olarak varlığını devam ettirmektedir.

2. YÖNTEM

Sosyal olgular zamana ve olguların parçası olan kişilere göre farklılık gösterdiği için değişkendir. Bu yüzden sosyal araştırmalarda, olguları ilgili bireylerin bakış açıları üzerinden görmeye çalışan ve bu bakış açılarını oluşturan yapı ve süreçlere odaklanan nitel yöntem daha çok tercih edilmektedir.²⁵ Bu sebeple elinizdeki araştırmada da nitel yöntem tercih edilmiştir.

2.1. Araştırma Deseni

Nitel bir araştırmada uygulanacak desen, araştırmacının tutarlı ve amaca uygun olarak hedefe ulaşmasında önemli rol oynar. Ancak unutulmamalıdır ki nitel araştırmada kullanılan desenleri birbirinden kesin çizgilerle ayırmak her zaman mümkün değildir.²⁶ Bu araştırmada temel olarak fenomenoloji deseni tercih edilmiştir. Bu desen bir olguyu veya kavramı araştırırken ilgili kişilerin deneyimlerinden yola çıkarak, onların neyi nasıl anladıklarına odaklanır.²⁷ Araştırmada kentleşen bireylerin; sosyal, kültürel, dini olgu ve kavramlara yaklaşımı onların bakış açılarından yola çıkılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2.2. Katılımcı Grubu

Çalışmada odaklanılan temel nokta kentleşme sürecinde yaşanan değişimin, din-kültür ilişkisi açısından, bazı dini pratikler üzerindeki etkisini görmektir. Bu sebeple katılımcılar belirlenirken, kentleşme sürecini görebilmek adına, Bursa'nın Belenören köyünden kent merkezine göç eden 13 aile amaçlı örneklem tekniğiyle seçilmiştir. Böylece katılımcı grubu her üç nesille görüşebilmek için ölçüt örnekleme tekniğine uygun olarak oluşturulmuştur.²⁸ Ailelerin seçilmesinde ise buna ilaveten kartopu örnekleme tekniğine başvurulmuştur.²⁹ Kentleşme sürecini ve değişimi izleyebilmek için her bir aileden üç kuşakla görüşülmüştür. Burada baz alınan ilk kuşak köy doğumlu olmasına karşın kente taşınmıştır. Bir kısmı ise yılın belli dönemlerinde köyde belli dönemlerinde ise kentte yaşamaktadır. Böylece ilk nesilden başlamak üzere ikinci ve üçüncü nesillerin kentleşme serüveni başlamıştır. Katılımcı grubunda 29'u erkek 13'ü kadın olmak üzere toplam 42 kişi

²¹ Ali Murat Yel, "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenekler Ya da İslam Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü", *Din Toplum ve Kültür*, ed. Ali Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 162-176.

²² Ali Akdoğan, "Kültür ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 405.

²³ Çınar, *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış*, 37.

²⁴ Sezen, *Kültür ve Din Türk-İslam Örneği*, 70.

²⁵ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 41.

²⁶ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 67.

²⁷ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 77.

²⁸ Türker Baş - Ulun Akturan (ed.), *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 90.

²⁹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

bulunmaktadır. Bunların yaş ortalamasına bakıldığında ise ilk neslin 69,41, ikinci neslin 53, üçüncü neslin 27,46 yaş ortalamasına sahip olduğu görülmektedir. En küçük katılımcının yaşı 17 iken en büyük katılımcının yaşı 88'dir. Her bir aile ve her bir katılımcıya bir anonim isim verilmiştir. Bunun yanında metin içinde bahsi geçen katılımcının hangi aileden ve kaçınıc nesilden olduğunu gösteren üçlü bir numaralandırma sistemi oluşturulmuştur. Örneğin bir katılımcı ifadesinin sonunda (1.1.1. MEHMET, 78) yazıyorsa ilk rakam aile numarasını, ikinci rakam katılımcının kaçınıc nesilden olduğunu, üçüncü rakam o nesilden görüşülen kaçınıc kişi olduğunu, virgülden sonraki rakam ise katılımcının yaşını göstermektedir. Aşağıda katılımcı grubunun listesi verilmiştir. Listede toplam 44 isim bulunmaktadır. Ancak Mehmet ve Rukiye iki ailenin birinci neslini temsil eden ortak katılımcılardır. Dolayısıyla katılımcı grubu yukarıda ifade edildiği üzere 42 kişiden müteşekkildir.

Tablo 1. Katılımcı Listesi.

| | | | |
|---------------------------|--------------------------|--------------------------|---------------------------|
| 1. Lale Ailesi | 4.2.1. Hatice | 7.3.1. Sabri | 11.1.2. Fadime |
| 1.1.1. Mehmet | 4.3.1. Melike | 8. Leylak Ailesi | 11.2.1. Ali |
| 1.2.1. Hasan | 5. Sümbül Ailesi | 8.1.1. Celil | 11.3.1. Zeynep |
| 1.1.3. Tahsin | 5.1.1. Bekir | 8.2.1. Semih | 12. Defne Ailesi |
| 2. Karanfil Ailesi | 5.2.1. Sevilay | 8.3.1. Üzeyir | 12.1.1. Salih |
| 2.1.1. Rukiye | 5.2.2. Eyüp | 9. Papatya Ailesi | 12.1.2. Elif |
| 2.2.1. Kadir | 5.2.3. Ahmet | 9.1.1. Dursun | 12.2.1. Ecrin |
| 2.2.2. Meltem | 6. Nilüfer Ailesi | 9.2.1. Yusuf | 12.3.1. Hamza |
| 2.3.1. Tolga | 6.1.1. Mehmet | 9.2.2. Emine | 13. Begonya Ailesi |
| 3. Zambak Ailesi | 6.2.1. Muzaffer | 9.3.1. Mert | 13.1.1. Enver |
| 3.1.1. Rukiye | 6.2.2. Figen | 10. Akasya Ailesi | 13.2.1. Şanver |
| 3.2.1. Fatih | 6.3.1. Akın | 10.2.1. Ömer | 13.3.1. Tarık |
| 3.3.1. Ayten | 7. Menekşe Ailesi | 10.3.1. Eymen | |
| 4. Nergis Ailesi | 7.1.1. Nesibe | 11. Açelya Ailesi | |
| 4.1.1. Cemal | 7.2.1. Saffet | 11.1.1. Mustafa | |

2.3. Veri Toplama Araçları ve Verilerin Analizi

Çalışmada veri toplama yöntemi olarak yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır.³⁰ Böylece hem araştırmacıya çalışmanın çerçevesi içinde kalma hem de görüşme sırasında esnek davranabilme imkânı tanınmıştır. Ayrıca katılımcılara dair gözlemler yapıldığı da belirtilmelidir. Bunun için görüşmeler genellikle katılımcıların evlerinde veya iş yerlerinde yapılmıştır. Bu sayede katılımcıların oturdukları muhitlere, konutlara, konutlarının tefrişatına, giyim-kuşamına, varsa dekoratif ürünlerine ve kütüphanelerine dair gözlemler not edilmiştir. Araştırma soruları hazırlanırken önce ilgili literatüre dair bir tarama yapılmıştır. Böylece araştırmaya temel oluşturan sorular oluşturulmuştur.³¹

- 1) Din ile kültür arasındaki ilişki nedir?
- 2) Kentlileşmenin getirdiği değişim, kültürü ve dini etkilemekte midir?
- 3) Kentlileşme sürecinde yaşanan dini ve kültürel değişim bazı dini pratiklerin uygulanmasına yansımakta mıdır?

³⁰ Baş - Akturan, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 90-91.

³¹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 84.

Bu sorular çerçevesinde görüşme soruları oluşturulmuştur. Ayrıca hem yapılan gözlemlerde hem de görüşme sorularıyla katılımcıların dindarlık düzeyleri, dini algılama biçimlerine dair kanaatler elde edilmiştir. Görüşme yapılan her katılımcıya, araştırmanın konusu şeffaf şekilde izah edilmiş ve bu kişiler gönüllülük esasına göre çalışmaya dahil edilmiştir. Görüşme esnasında katılımcı onayı almak şartıyla veri kaybını önlemek için ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Katılımcıları daha iyi tanıyabilmek ve onların kendilerini daha rahat hissedebilmeleri adına görüşmeler mümkün oldukça katılımcıların evlerinde veya iş yerlerinde yapılmıştır. Ayrıca katılımcıların araştırmacı tarafından yönlendirilmemesi ve gizlilik gibi diğer etik ilkelere dikkat edilmiştir.³²

Veri analizi için öncelikle görüşme kayıtları deşifre edilip çözümlenmeler yapılmıştır. Ardından elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Bunun için şu aşamalar takip edilmiştir: 1) Verilerin kodlanması, 2) Kodlanan verilerin temalarının belirlenmesi, 3) Kodların ve temaların düzenlenmesi, 4) Bulguların tanımlanması ve yorumlanması.³³ Nitel araştırmalarda veri analizi yaparken bilgisayar destekli analiz programlarını kullanmanın pek çok avantajları vardır. Araştırma sırasında çok sayıda veri elde edilmektedir. Bu verilerin kaybolmaması ve veriler arasındaki ilişkilerin göz ardı edilmemesi noktasında anılan programlar son derece faydalıdır. Ayrıca sağladıkları analiz yöntemleri ve görsel araçlarla da araştırmaya önemli katkılar sunmaktadır. Bu sebeple çalışmada MAXQDA nitel veri analiz programı kullanılmıştır.

3. BULGULAR

Yapılan görüşmeler neticesinde çalışma grubu nezdinde oruç, kurban ve mevlid pratiklerinin din-kültür arasındaki ilişkiyi önemli ölçüde yansıttığı fark edilmiştir. Ayrıca kentleşmeyle birlikte değişen kültür ve zihniyetin bu pratikleri etkilediği görülmüştür. Bulgular başlığı altında bu üç pratiğin her biri ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

3.1. Oruç

Oruç bedenle yapılan bir ibadet olup belirli zaman dilimlerinde yemeden, içmeden ve cinsel ilişkiden uzak durularak yerine getirilmektedir. Müslümanlara farz olan orucun tutulduğu Ramazan ayı tüm İslam toplumlarında önemli bir manevi iklim olarak kabul edilmektedir. Türk toplumu da bu önemli ayı kendine has bir üslupla coşku içinde yaşamaktadır. Süheyl Ünver bu durumu şöyle dile getirmektedir.³⁴

“Milletler şunu unutmamalı ki, İslamiyet’i, Müslüman olan Türkler bedii bir şekle sokmuşlar ve Ramazan ayında mahya, temizlik, râbitalik, ahlâk tasfiyesi, günah ve zararlı şeylerden çekinme, yerinde eğlenebilme, dinlenebilme, cömerdlük ve herkesi düşünmek terbiyesini bir araya getirerek, bir Ramazan medeniyeti vücûde getirmiş ve bunu İstanbul’da teksîf etmişlerdir.”

Türk toplumunda Ramazan ayı ibadetlere daha fazla önem verilen, dinen hoş görülmeyen şeylerden ise daha çok kaçınılan bir zaman dilimidir. Nitekim Osmanlı döneminde Ramazan heyecanı, öncesinde yapılan hazırlıklarla başlardı. Hilalin görünmesi ve ilk sahur ile devam eden bu heyecan ramazan ayı boyunca icra edilen çeşitli aktivitelerle diri tutulurdu. Ramazan’ın vazgeçilmez ibadeti olan teravihler eda edilirdi. Salavatlar, tekbirler ve ilahiler büyük bir coşkuyla okunurdu. Ramazan’ın baş tacı olan oruç ibadeti ise yediden yetmişe herkesi heyecanlandırırdu. Oruç tutmaya alışmaları için çocuklara tekne orucu tutturulurken yapılan çeşitli aktivitelerle güzel anılar hafızalara nakşedilirdi. Bu aya özel olarak mukabeleler, temcidler, ilahiler okunur; vaazlar, dini dersler icra edilir, irşad faaliyetlerine hız verilirdi. İftar davetleri, yardım faaliyetleri, zekât ve fitre tasaddukları toplumdaki birlik ve beraberlik duygularını yükseltirdi. İbadet ayı olan Ramazan aynı zamanda davulcular, maniler, kandiller, mahyalar, ortaoyunları, Karagöz-Hacivat gösterileriyle ölçülü bir şenlik havasına bürünürdü.

³² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 84.

³³ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242-251.

³⁴ A. Süheyl Ünver, “Ramazan Medeniyeti”, *Tohum Dergisi* 3/30 (1967), 3.

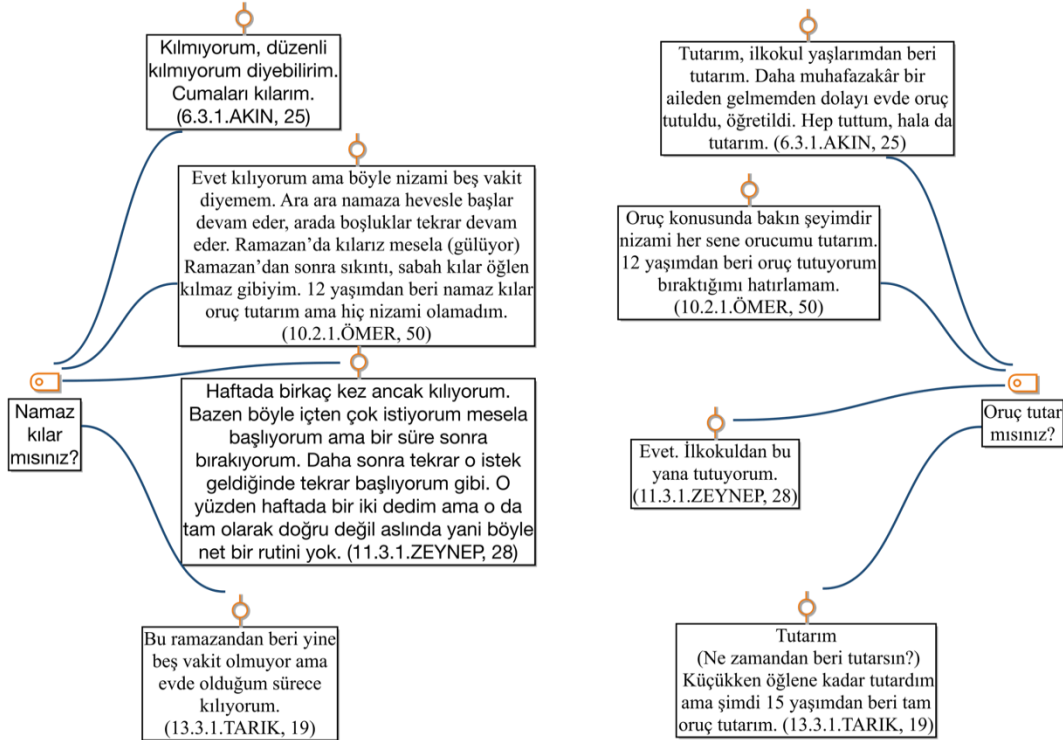
Bilhassa edebiyat literatüründe de Ramazan ayının önemli bir yeri olduğu ifade edilmelidir.³⁵ Velhasıl Osmanlı döneminde Ramazan ayı, sosyal, kültürel, dini vb. hayatın her alanında önemli bir yer tutmaktaydı. Kısmen değişim göstermekle birlikte bu uygulamalar günümüzde hala varlığını korumakta ve Ramazan coşkusu devam etmektedir. Tüm bunlar Ramazan ayının ve oruç ibadetinin, Türk kültürünün önemli bir parçası olduğunu göstermektedir. Araştırma kapsamında görüşme yapılan katılımcıların da Ramazan'ın bu coşkusu hissettikleri görülmüştür. Bu durumu onların oruç ibadetini yerine getirme sıklıklarına bakarak da görmek mümkündür.

Tablo 2. Katılımcıların Namaz Kılma ve Oruç Tutma Durumlarının Çaprazlaması.

| Oruç tutar mısınız? | Namaz kılar mısınız? | |
|---------------------|-------------------------|-------------------|
| | 5 Vakit veya Genellikle | Ara sıra veya Hiç |
| Evet | 31 | 7 |
| Ara sıra veya Hiç | 0 | 4 |

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde oruç ibadetine ayrı bir önem verildiği izlenimi oluşmuştur. Ayrıca namaz ibadeti bağımsız değişken oruç ise bağımlı değişken olarak alındığında oruç ibadetinin daha fazla yerine getirildiği görülmektedir. Verilen cevaplar tabloda görüldüğü şekilde ikili kodlamaya tabi tutulmuştur. Buna göre 42 katılımcının 38'i düzenli olarak oruç tuttuğunu 4 kişi ise ara sıra oruç tuttuğunu veya hiç oruç tutmadığını söylemiştir. Oysa bu 38 kişi içinden 7 kişi ara sıra namaz kıldığını veya hiç namaz kılmadığını belirtmiştir. Bu yedi kişinin altısının üçüncü nesilden birinin de ikinci nesilden olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Şekil 1. Bazı Katılımcıların Namaz Kılma ve Oruç Tutmaya Dair İfadelerinin Karşılaştırması.



³⁵ H. Ömer Özden, "Türk Ramazan Kültürü", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 12/30 (28 Şubat 2010), 83-109; Ayrıntılı bilgi için bk. Gül Bezci, *Osmanlı Toplumunda Ramazan Kültürü* (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018).

Görüldüğü üzere beş vakit namaz kılmadığını söyleyen bu katılımcılar küçük yaşlardan itibaren oruçlarını tutmaktadırlar. Ayrıca çocukları oruç tutmaya alıştırmak için uygulanan tekne orucunun uygulamasını Tarık'ın ifadelerinde görmek mümkündür. Yine Ömer'in Ramazan ayında düzenli namaz kıldığını fakat sonrasında nadiren kıldığını belirtmesi Türk kültüründe Ramazan ayına verilen önemi göstermesi açısından anlamlıdır. Namaz ve oruç ibadetlerinin pratiğe dökülmesinde görülen bu farkı, halihazırda düzenli olarak beş vakit namaz kılan katılımcıların ifadelerinde de görmek mümkündür.

"Namazımda eksikim vardı kılmazdım ama orucumu hep tutmuşumdur. Öğretmen okulundayken 1200 arkadaş vardı 200'ümüz oruç tutardı. Ama namazları kılmazdık ayrı mesele yani." (5.1.1. BEKİR, 71)

"Tabi ki. Valla orucu en küçük yaştan beri ilkokula gittiğim zamandan beri tutuyorum." (11.2.1. ALİ, 50)

Yukarıdaki iki isim de sonradan düzenli olarak beş vakit namaz kılmaya başlamıştır. Bekir oldukça genç yaşlardan itibaren Ali ise çok daha yakın bir zamanda beş vakit namaza başlamıştır. Ancak iki isim de küçük yaşlardan itibaren oruç tuttuğunu belirtmiştir. Sonuç olarak oruç ibadeti namaz ibadetine göre belirgin şekilde daha fazla katılımcı tarafından düzenli olarak yerine getirilmektedir. Ayrıca bu eğilim üçüncü nesilde de büyük ölçüde devam etmektedir. Bu durumu daha önce yapılmış farklı çalışmalara ait namaz kılma ve oruç tutma oranlarında da görmek mümkündür.³⁶ Bunun en önemli sebebi Ramazan ayının ve oruç ibadetinin namaz ibadetine göre kültür ile çok daha fazla iç içe geçmiş olmasıdır.

3.2. Kurban

Kurbanın tarih boyunca önemli bir dini pratik olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Erken Paleolitik dönemden itibaren Yunanlar, Mısırlılar, Sümerler, Hititler, İranlılar, Sami halkları, Japonlar, Çinliler, Hindular gibi bilinen tüm halklarda kurban ritüelleri mevcuttur. Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde de kurban ritüeli mevcut olup zaman içerisinde bazı dönüşümler geçirerek yaşamaya devam etmiştir.³⁷ Eski Türk geleneklerinde de kurban hayatın pek çok alanında icra edilen dini bir ritüeldir. Dağlara, ormanlara, mağaralara, atalar ruhuna, ağaçlara kurbanlar adandığı bilinmektedir. Ayrıca bir kişinin hakan ilan edilmesi durumunda, toylarda, ölü (yuğ) törenlerinde veya misafir gelmesi halinde kurbanlar kesilmektedir. Kanlı ve kansız olarak ikiye ayrılan kurbanların kanlı olanlarında genellikle at, geyik, sığır, koç, koyun gibi hayvanlar kurban edilirdi. Hayvansal ürünlerden yapılan bir içkinin yere, ata ve ocağa saçılması şeklinde gerçekleştirilen saçı ise kansız kurbanları oluşturmaktaydı.³⁸ Kansız kurban çeşidi İslam'da olmamasına rağmen Alevi-Bektaşî geleneğinde varlığını devam ettirmektedir.³⁹ Ayrıca günümüz Türkmenistan'ında eski zamanlardan kalma su, pınar, dağ, orman, ağaç kültleri devam etmekte olup buralarda kurbanlar kesilmektedir. Yine günümüz Türkiye'sinde vefat edenlerin anısına ziyafet verme geleneği eski dönemlerdeki ölü (yuğ) törenlerinde icra edilen kurban ritüelinin kültürel bir yansıması olarak Türkmenistan'da da devam etmektedir.⁴⁰ Tüm bunlar Türk geleneklerinde

³⁶ Necdet Subaşı (ed.), *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 43, 74; İdris Aydın, *Kentleşme Sürecinde Dini Hayat (Başakşehir Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017), 199-203, 221-223; Fatma Zehra Erdoğan, *Sosyal Değişim Sürecinde Dini Hayat: Gerede Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 102-104; Ömer Çalışkan, *Dini Hayatta Köy Şehir Farklılaşması (Paşabahçe Mahallesi ve Paşamandıra Köyü Örnekleri)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 60; Mustafa Bakırca, *Üç Nesil Üç Hayat Dini ve Kültürel Değişim* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019), 194, 198.

³⁷ Ahmet Güç, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (2002).

³⁸ Hayati Yavuzer, "Türk Kültüründe Kurban Kültü ve 'Misafir Kurbanı'", *Aydın Türklük Bilgisi* 5/2 (15 Ekim 2019), 141-147; Engin Akgün, "Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu Ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar", *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (01 Haziran 2007), 139-153.

³⁹ Harun Yıldız, "Anadolu Alevî-Bektaşî İnanç Dünyasında Kurban Anlayışı Ve Kurbanla İlgili Ritüeller", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 20 (2019), 144.

⁴⁰ Durmuş Tatlıoğlu, "Türkmen İnançları (Halk İnançları)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (15 Aralık 2000), 160-164.

kurban ritüelinin önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Türkler Müslüman olduktan sonra ise bu gelenek istisnalar olmakla birlikte İslam'ın çizdiği çerçevede devam etmiştir. Bu sebeple Türk toplumunda kurban ibadeti son derece önemli bir yere sahiptir. Hatta ehl-i sünnet içindeki tüm mezheplerde Kurban Bayramı günü kesilen kurbanın hükmü sünnet olmasına karşın genellikle Türklerin mensubu olduğu Hanefi mezhebinde sünnete göre daha kati bir hükmü ifade eden vaciptir. Bu durumun, fihhi çıkarımların ötesinde kültürel bir izahının olup olmadığı düşünmeye değerdir.

Bir bayram menseki olarak kurban aynı zamanda coşku ve sevinç kaynağıdır. Zira tıpkı Ramazan Bayramı'nda olduğu gibi coşkuyla kılınan bayram namazları, hediyeleşmeler, bayram ziyaretleri, özellikle çocuklara giydirilen bayramlıklar, verilen bahşişler kurban ibadetinin şenlik havasında geçmesini sağlamaktadır. Eğlence sektörünün günümüzdeki kadar gelişmediği önceki dönemlerde bayramlara özel kurulan salıncaklar ve yapılan çeşitli eğlenceler kültürel hafızada önemli yer etmiştir.⁴¹ Ayrıca kesilen kurbanların etleri yoksullara ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılır bir kısmı da misafirlere ikram edilir. Böylece toplumun her kesimi birbirine yakınlaşır, akraba ve komşular arasındaki bağlar kuvvetlenir. Neticede Arapça olan kurban kelimesinin yakınlık, yakın bulunma anlamı hem Allah ile kul hem de kullar arasında tezahür eder.⁴² Nitekim bu durumu, katılımcıların; "Kurban sizin için ne anlam ifade eder?" sorusuna verdikleri cevaplarında görmek mümkündür. Tüm bunlar Kurban ibadetini, toplumun kültürel ve dini hayatının önemli bir parçası haline getiren hususlardır.

"G: Kurban kesmek sizin için ne anlam ifade etmektedir?"

K: "Hem toplumsal yine onun vesilesiyle bir bayram kutlanıyor hem de et yiyemeyenler ete doyuyor. Bir de yine Allah'a yakınlaşmak için bir fırsat. Mesela illa Kurban Bayramı'nı beklememek lazım. Şifa bulunca veya bir günahına kefalet olması için kurban kesilebilir." (2.2.2. MELTEM, 56)

"K: Valla biz tabi Müslüman olduğumuz için bizim bedelimiz olarak kesiliyor. Allah'a yakınlaşmak için kesiliyor. Onun için ben severek kesiyorum yani. Çünkü onun karşılığı var. Diyor ki Allah-u Teala et değil de takvanız bize ulaşır. Onun için takva üzere kesmek gerekir." (5.1.1. BEKİR, 71)

Tablo 3. Katılımcıların Namaz Kılma ve Kurban Kesme Durumlarının Çaprazlaması.

| Kurban keser misiniz? | Namaz kılar mısınız? | |
|-----------------------|-------------------------|-------------------|
| | 5 Vakit veya Genellikle | Ara sıra veya Hiç |
| Evet | 31 | 11 |
| Ara sıra veya Hiç | 0 | 0 |

Tıpkı oruç ibadetinde olduğu gibi katılımcılarla yapılan görüşmelerde kurban ibadetine ayrı bir önem atfedildiği izlenimi oluşmuştur. Yine oruçta olduğu gibi namaz ibadeti bağımsız değişken kurban ise bağımlı değişken olarak alındığında kurban ibadetine verilen önem daha net görülmektedir. Daha önce yapılmış farklı çalışmalarda da kurban kesme oranlarının namaz kılma oranlarına göre oldukça yüksek olduğu görülmektedir.⁴³ Bu çalışmada ise katılımcıların tamamı kurban kestiğini veya maddi durumu el verdiğinde keseceğini belirtmiştir. Tabloya bakıldığında ara sıra namaz kılan veya hiç namaz kılmayan 11

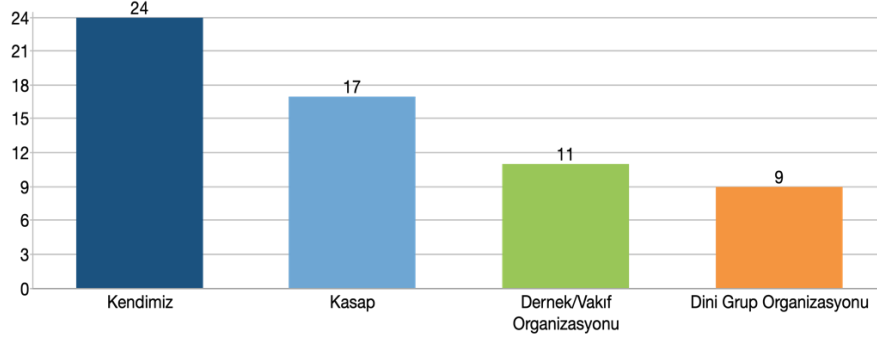
⁴¹ Özdemir Nutku, "Bayram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (1992); Hatice K. Arpağuş, "İstanbul'da Dini Hayat", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi (Kültür A.Ş.) Yayınları, 2016), 5/231; "Anadolu'da İlginç Bayram Gelenekleri", *Yeni Şafak* (2016).

⁴² Beyler Yetkiner, "Dini Bir Ritüel Olarak Kurban Ritüelinin İletişim İşlevi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 62 (2017), 329-340; İsmail Narin, *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009), 13.

⁴³ Subaşı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 43, 82; Arif Korkmaz, *Göç ve Din* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), 334; Erdoğan, *Sosyal Değişim Sürecinde Dini Hayat: Gerede Örneği*, 102, 107; Çalışkan, *Dini Hayatta Köy Şehir Farklaşması (Paşabahçe Mahallesi ve Paşamandıra Köyü Örnekleri)*, 60, 62; Mustafa Yıldırım, *Şehirleşme ve Din: Kocaeli Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012), 405; Bakırcı, *Üç Nesil Üç Hayat*, 194, 199.

katılımcının kurban ibadetini muhakkak yerine getirdiğini görmekteyiz. Kültürün önemli bir parçası olan kurban, namaz ibadetine göre önemli ölçüde ön plana çıkmaktadır.

Şekil 2. Kurbanınızı nerede ve nasıl kesiyorsunuz?



Katılımcılara kurbanlarını nerede ve nasıl kestikleri sorusu da yöneltilmiştir. Verilen cevaplar kendimiz, kasap, dernek/vakıf ve dini gruplar şeklinde kodlanmıştır. Buna göre son üç kodun toplam frekansının “kendimiz” kodunun frekansından oldukça fazla olduğu görülmektedir. Katılımcıların kurbanlarını bizzat kendilerinin kesmedikleri, vekâlet yoluyla kestirdikleri belirgin şekilde görülmektedir. Ancak ortada alacalı bir tablo söz konusudur. Örneğin bazı katılımcılar bir hisse kurbanı kendileri keserken veya bir kasaba kestirirken bir hisse kurbanı da dernek veya dini grup organizasyonu ile bağışlayabilmektedir. Veyahut bazı seneler kendileri keserken bazı seneler de kasaba kestirebilmekte veya dernek/vakıf, dini grup organizasyonuna bağışlayabilmektedirler. Bu sebeple katılımcıların her bir ifadesi ayrı ayrı kodlanmış ve toplam kod sayısı tabloda görüldüğü üzere katılımcı sayısından fazla olmuştur.

“Ben Bursa’da kesiyorum bu sene köyde kestim. Arkadaşlarla beraber kesiyoruz. Birkaç sene İHH ile Afrika’ya verdik. Ben kendim kesemiyorum yardım ediyorum sadece. Kendi arkadaşlarım kesiyor ben yardım ediyorum. Bazen kasaba verdiğimizde oldu. Kesip yolluyorlar. Ekseriyetle baştan öyleydi zaten çalışıyorduk, şimdi kendimiz kesmeye başladık.” (6.2.1. MUZAFFER, 51)

“Birkaç seneden beri başka bir yerde (kasapta) kestiriyoruz. Daha önce burada evde kesiyorduk.” (4.2.1. HATİCE, 47)

“Burada maalesef kestirtiyoruz. (vurgulu söylüyor) Büyükbaş kurbanı giriyoruz, çocuklar kurban falan görmüyor. Kesiliyor et geliyor bize. Ben mesela çocukluğumda daha güzeldi kurbanlar. Hayvan asılırdı, babam mesela parçalar ederdi. Bir parça hemen yukarı çıkardı kavrulurdu. Şimdi öyle bir imkân yok, köylerde olsa yine belki daha güzel olur kurban bayramları. Herhangi bir kasaba kestiriyoruz, cemaatten birkaç arkadaş var genelde onlarla girmeye çalışıyoruz.” (6.2.2. FİGEN, 49)

“Valla önceleri ben kendi evimde kestiriyordum. Kendim kesemiyorum benim elimden biraz zor beceremiyorum herhalde ben. Burada (Bursa) da kestiriyorduk yer yaptım bodrumda. Fakat son yıllarda büyükbaş giriyoruz çocuklar falan. Onların bir arkadaşı var ona kestiriyoruz o kasap. Ama şeyi var hani mezbaha gibi yeri var. Orada kurbanda aşağı yukarı 150 hayvan kesiliyor. Bize de kesiveriyor sağ olsun her şeyi yapıyor.” (5.1.1. BEKİR, 71)

“Ya abi ben önceden köyde keserdik biz kurbanı. Hayvanı al, traktörün römorkunun tepesine bir şey bağla, hayvanı yukarı kaldır. Abi dana bu, kaçacak mı kaçmayacak mı, süsmek derler böyle boynuz atmak, yapacak mı yapmayacak mı? Kes, derisini ayıkla akşama kadar canın çıkar ben bayramın tadına varamazdım. Şimdi İslami usullere göre kesen zaten bizim camiamızın, insanlarından birine kestiriyoruz abi, biz sadece vekaleti veriyoruz.” (5.3.1. AHMET, 28)

Netice itibarıyla katılımcılar arasında kendi kurbanını kendisi kesme eğilimi giderek azalmaktadır. Dahası üçüncü nesilden olup kurbanlarını kendilerinin kestiğini ifade edenlerin tamamı bizzat kurban kesmemektedir. Bu kişilerin kurbanlarını dedeleri veya babaları kesmektedir. Kuvvetle muhtemel dede ve babalarından sonra kurbanlarını onlar da

profesyonel kişilere kestirecekler veya farklı organizasyonlara bağışlayacaklardır. Üzeyir'in ifadeleri bu izlenimi doğrular niteliktedir.

“Köyde keseriz, bizde alışkanlıktır, dedem keser babamla ben temizleriz. Bugüne kadar dedem kesti biz yüzdük ama Allah geçinden versin dedem vefat ettikten sonra babam kesebilir mi veya başkasına mı kestirir bilemiyorum. Bir keresinde kardeşim Mehmetçik Vakfına bağışlamıştı, benzer yöntemleri izleyeceğiz gibi duruyor.” (8.3.1. ÜZEYİR, 34)

Kurban ibadeti dini ve kültürel hayatın önemli bir parçası olduğuna göre bu iki alana dair değişimler kurban ibadetinin uygulama biçimlerinde bazı değişimlere sebep olmaktadır. Kentleşme-kentleşme süreci toplumda iş bölümü ve ihtisaslaşmayı beraberinde getirmektedir. Durkheim'a göre nüfus artıkaça farklı yetenek, inanç ve değerlere sahip insanlar bir arada yaşamaya başlayacaklardır. Bunu mümkün kılan şey ise insanlar arasındaki iş bölümü ve ihtisaslaşmadır.⁴⁴ Nüfusun az olduğu toplumlarda herkes her işi yaparken fazla nüfusa sahip girift toplumlarda her bir iş sektörü olarak ilgili uzmanlar tarafından yerine getirilir. Kentleştikçe kurban kesme vazifesini profesyonel kişilere bırakma bunun bir sonucu olarak okunmalıdır. İş bölümüyle birlikte ortaya çıkan bu durum aynı zamanda kentli insanın doğaya ve kendine karşı yaşadığı yabancılaşmanın⁴⁵ göstergesi kabul edilebilir. Oysa diğer dinlerde ruhbanlara ait olan kurban kesme görevi İslam dininde ferdilemiştir ve mümkünse bizzat ibadeti yapan kişi tarafından yerine getirilmelidir.⁴⁶ Tolga aşağıdaki ifadesiyle bu gerçeği bir yerden yakalamıştır.

“Bir de şey var artık hiçbirimiz bizzat kurban kesmiyoruz hep kestiriyoruz ya belki onun da bir şeyi var. Bizzat bizim kesmemiz, aklıma gelir hani bütün bir dünyada medeniyet çöküyor sıfırdan başlıyorsun o durumu hayal et, bir hayvanı kesebilmek çok hayati bir şey. Aklıma bu da gelir.” (gülüyor) (2.3.1. TOLGA, 37)

Kent yaşamında insanlar binlerce yıldır sahip oldukları en temel becerilere yabancı hale gelmektedir. İnsanlar önce hayvanı boğazlama ve etini işleme yeteneğine yabancılaşmış sonrasında ise bu durum daha ileri bir noktaya taşınmıştır. İnternet üzerinden yapılan bağışlar yoluyla hiç görülmeyen bir para hiç görülmeyen birine emanet edilmekte ve ona vekalet verilmektedir. Ardından hiç görülmeyen kurban etleri hiç görülmeyen ihtiyaç sahiplerine dağıtılmaktadır. Bu durum aynı zamanda kentli yaşam tarzında zayıflayan birincil ilişkilerin bu tür ibadetlerle tahkim edilme fırsatını da azaltmaktadır. Türkiye'de kentli Müslümanların kurban ibadetini bu şekilde yerine getirmeleri zaten sembolik anlama sahip olan bu pratiğin kendisini de bir nevi sembolik hale getirmektedir. Bu noktada Hıristiyanların, Yahudi geleneğinden tevarüs eden gerçek kurban ibadetini daha sonraları çeşitli sembollere indirgeyerek bir nevi ortadan kaldırması akla geliyor.⁴⁷ Elbette bu ikisinin aynı şey olduğunu söylemek mümkün değildir. Zaten İslam'da kurbanın, hayvanın boğazlanmasıyla gerçekleşeceği ve bunun yerine çeşitli takdimelerin geçemeyeceği ayetlerle ve peygamberin uygulamalarıyla sabittir.⁴⁸ Ancak sembolün sembolü haline gelen bir pratiğin birey ve toplum üzerindeki etki gücünün sorgulanması elzemdir.

Bağışlanan kurbanların eş zamanlı olarak dünyanın dört bir tarafında kestirilmesi meselesine birkaç cümleyle değinilebilir. Kurbanlarını dini grup organizasyonları veya dernek/vakıf organizasyonlarıyla kestirenlerin büyük bir bölümü bunları çok farklı coğrafyalardaki ihtiyaç sahiplerine bağışlamaktadırlar.

“Hepsini burada halledemiyoruz. Bazen İHH'ya bazen İstanbul'da bizim medrese var oraya veya Kadir Bey'in (eşinin) cemaatinin yurt dışında ilgilendiği yerler var oralara gönderiyoruz.” (2.2.2. MELTEM, 56)

⁴⁴ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2000), 256; Glenn A. Goodwin - Joseph A. Scimecca, *Klasik Sosyolojik Teori*, çev. Erdem Aykut vd. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 157.

⁴⁵ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge (İstanbul: Birikim Yayınları, 2013), 20, 73-91; George Ritzer - Jeffrey Stepnisky, *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2019), 52-54.

⁴⁶ Yümnü Sezen, *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 189.

⁴⁷ Sezen, *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din*, 171-181.

⁴⁸ Sezen, *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din*, 190.

“Klasik olarak muhakkak bir hisse ailemiz adına kendimiz kesiyoruz. Bazen büyükbaş hisseli girerek, bazen küçükbaş keserek. Onun dışında hemen hemen aile bireylerinin tamamı adına yurt dışında ümmet coğrafyasının farklı noktalarında kurbanımızı kesiyoruz.” (5.2.2. EYÜP, 49)

Postmodern dönemde özellikle telekomünikasyon araçlarında meydana gelen gelişmeler dünyayı küresel bir köye dönüştürmüş ve zaman-mekân sıkışmasına sebep olmuştur. Bu gelişmeler zamanı göreceli hale getirirken mekânın zaman üzerinden parçalanmasına sebep olmuştur.⁴⁹ Küresel dünyada zaman ve mekânın algılanışı ve yaşanışında meydana gelen değişim kurban ibadetine de yansımıştır. Öyle ki dünyanın öbür ucunda vekaletle kurban kestirilebilmekte, hatta kimi zaman kesilen kurbanlar bağışta bulunan kişiye canlı yayında izletilebilmektedir. Bu elbette pek çok pratik faydaya sahip güzel bir faaliyettir. Ancak aynı zamanda binlerce kilometre ötedeki bir mekânla ve orada yaşayan insanlarla hem gerçek hem de gerçekliği bir o kadar sorgulanabilir ilişkiler kurmak anlamına gelmektedir. Bu bir açıdan Foucault'nun tanımlamasıyla kendi içinde bağdaşmayan birçok mekânı ve mevkii gerçek olan tek bir yerde bir araya getiren heterotopyalara benzemektedir.⁵⁰ Harvey'in⁵¹ dediği gibi Foucault'nunkinden çok farklı anlamlar taşısa da bu durum aynı zamanda Lefebvre'nin heterotopya kavramıyla da ilişkilendirilebilir. Ona göre heterotopya devletin, hâkim ideolojinin tahakkümü altında olmayan hem dışlanmış hem de iç içe girmiş olan öteki yer ve ötekinin yeri olan heterojen mekânlardır.⁵² Bir STK organizasyonu ile çok uzaklardaki bir ihtiyaç sahibiyle kurulan bu ilişki bir ekranda, bir mektupta veya zihinde beliren bir çeşit heterotopik mekân yaratmaktadır. Çünkü ulus devlet anlayışının ve seküler yaşam pratiklerinin hâkim ideoloji olduğu bir düzlemde “ümmet coğrafyası” tanımlamasındaki mekân, dışlanan ama aynı zamanda iç içe geçmiş öteki yer ve ötekinin yeridir. Ayrıca bu durum bilinçli bir planın, başkaldırının parçası olmak durumunda değildir. Fakat bu tür dağınık heterotopik oluşumlar büyük çaplı bir değişim yaratma potansiyelini her zaman taşımaktadır.⁵³ Neticede küreselleşme ve iletişim araçlarındaki gelişmeler toplumların gündelik yaşamını ve kültürünü dönüştürürken bir ibadetin uygulanış biçimini de derinden etkilemektedir.

Son olarak kurban etinin bağışlanması meselesine kısaca değinilecektir. Kurban etinin ihtiyaç sahibi olsun veya olmasın diğer insanlara ikram edilmesi bu ibadetin maksatlarından biridir. Katılımcılara “Kurban etini muhtaçlara dağıtır mısınız?” sorusu yöneltilmiştir. Bu soru sayesinde köyde bir zamanlar kurban kessin veya kesmesin herkesin birbirine ikram kabilinden kurban eti payı verdiğini ancak bu âdetin zamanla ortadan kalktığını öğreniyoruz.

“...Eskiden böyle bütün mahalle parça parça ben sana sen bana götürürdü. (Esasen bu âdeti kurban kesen kesmeyen herkese yaparlarmış eskiden) Şimdi gayri olmuyor şimdi şehirli olduk ya köyden kalktık.” (8.1.1. CELİL, 77)

Asıl dikkat çeken husus ise kent yaşamında komşuluk ve akrabalık ilişkilerinde meydana gelen aşınmanın izlerinin verilen cevaplarda net şekilde görülmesidir. Aşağıdaki ifadelerin aksini söyleyen az sayıda kişinin ise mahalle kültürünün nispeten yaşadığı muhitlerde oturdukları gözlemlenmiştir.

“Yardım dernekleri üzerinden zaten dağıttırıyoruz bağış yaptığımız için. Onun haricinde akrabalara vesaireye dağıtmak deyince zaten şimdi o kadar dağınık akrabalık ilişkileri var ki kimin ne olduğunu bile bilmiyoruz. Hangi akraba nerede ne ihtiyacı vardır maalesef bilmiyoruz. Komşunun bile ne ihtiyacı olduğunu bilmiyoruz.” (2.2.1. KADİR, 65)

Ayrıca eskiden kesmeyenler oluyordu şimdi ise herkes kesiyor diyerek kurban eti verilecek pek kimse bulamadıklarını söyleyenler de dikkat çekicidir. Bu durum bir yandan refah seviyesindeki genel artışla ilişkilendirilebilir. Fakat diğer taraftan daha çok ileri yaşlarda

⁴⁹ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 185, 262, 270-272.

⁵⁰ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden - Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 298.

⁵¹ David Harvey, *Asi Şehirler*, çev. Ayşe Deniz Temiz (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 38.

⁵² Henri Lefebvre, *Kentsel Devrim*, çev. Selim Sezer (İstanbul: Sel yayıncılık, 2019), 122-123.

⁵³ Harvey, *Asi Şehirler*, 38.

olan bu kişilerin ifadelerini görelî yoksulluk kavramı üzerinden de okumak mümkündür. Netice itibarıyla kültür tarafından tahkim edilen bir dini pratik olarak kurban üç nesil içinde önemini korumaya devam etmektedir. Ancak kentleşmeyle birlikte artan iş bölümü ve kente özgü organizasyonlar sayesinde kurban ibadetinin uygulanışında önemli bir değişim meydana gelmiştir.

3.3. Mevlid

Sözlükte doğma, doğuş ve doğum yeri anlamına gelen mevlid, Hz. Muhammed'in dünyaya gelişini ve onun hayatındaki peygamber olma, miraca çıkma gibi önemli olayları anlatan manzum eser türüdür.⁵⁴ Süleyman Çelebi'nin asıl adı *Vesîletü'n-Necât* olan mevlid türündeki eseri de mevlidin bir başka anlamı olarak zikredilebilir. Mevlidin bir diğer anlamı ise Süleyman Çelebi'ye ait bu eserin bazı bölümlerinin okunmasıyla yapılan dini törendir. Mevlidin son iki anlamının Türkçe'de ortaya çıkması bu dini törenin Türk kültürüyle olan ilişkisi açısından son derece anlamlıdır.⁵⁵ Zira Türk kültüründe gerek edebi bir tür olarak gerekse dini bir tören olarak önemli yer tutan mevlid bu haliyle Türk kültürüne hasır. Mevlid aynı zamanda Hz. Muhammed'in doğum günü vesilesiyle yapılan kutlamaları isimlendirmek için kullanılmıştır. Bu tür kutlamalar tarihte ilk olarak Fatımiler döneminde ihdas edilmiş olup sonraları İslam dünyasının geniş bir coğrafyasında kutlanmaya devam etmiştir.⁵⁶

Türklerin Hz. Muhammed'in doğum gününü kutlama (mevlid) geleneği Eyyübî emiri Gökbörü'nün uygulamalarına kadar götürülebilir. Ardından Selçuklularla birlikte Anadolu'da özellikle halk arasında mevlid kutlamaları yapıldığı bilinmektedir.⁵⁷ Osmanlılarda da devam eden mevlid kutlamaları bilhassa III. Murad döneminde resmi bir hüviyet kazanmıştır. Devlet erkanının ve halkın katıldığı bu kutlamaların en önemli unsuru Süleyman Çelebi'ye ait mevlidin okunmasıdır. Mevlid bizzat padişahın katıldığı törenlerde okutulduğu gibi yönetici ve halktan pek çok kişinin evlerinde veya camilerde de okutulmaktaydı.⁵⁸ Osmanlı toplumunda mevlid okutmaya verilen önemin göstergelerinden birisi de mevlid vakıflarıdır. Anadolu'da ve Rumeli'de mevlid okutmak üzere pek çok vakıf tesis edilmiş veya vakıfların vakfiyelerine mevlid okutulması şartı eklenmiştir.⁵⁹ Mevlid sadece Hz. Muhammed'in doğum günü vesilesiyle yapılan kutlamalarda okutulmaz. Diğer mübarek gün ve gecelerde, doğum, ölüm, sünnet, evlenme, şehitleri anma, asker uğurlama, dini ve içtimai kurumların açılış merasimlerinde, köy hayırlarında ve mezarlıklarda, yeni bir şey satın alındığında vb. hayatın çok farklı alanlarında mevlid okutulmaktadır.⁶⁰ Esasen eski Türk âdetlerinde de İslamiyet'teki sadaka-i câriye kabilinden sayılabilecek, ölümlerin arkasından yapılan bazı törenlerle onlar namına hayır hasenatta bulunma söz konusudur.⁶¹ Bu âdet mevlid okutma geleneği ile iç içe geçerek devam etmiştir. Bunun dışında yine eski Türk âdetlerinde şiir ve musikinin dini törenlerde kullanıldığı bilinmektedir. Hatta Gökbörü'nün tertip ettirdiği mevlid (Hz. Muhammed'in doğum günü) merasimlerinde bu geleneği yaşatan icralar yaptırdığı ifade

⁵⁴ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misallî Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2020), "Mevlid", 2/2074.

⁵⁵ Ayverdi, "Mevlid", 2/2074.

⁵⁶ Osman Çetin, "Tarihte İlk Resmi Mevlid Merasimleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987); Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (2004).

⁵⁷ Fatih Kalaycı, "İslâmiyet Öncesi Türk Kültürü Ve Mevlid Okutma Geleneğinin Anadolu'ya Yansıması", *Türkistan'dan Anadolu'ya Türk Kültürünün Devamlılığı Öğrenci Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Fatma Dıngıl İlgin (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2020), 3-4.

⁵⁸ Mehmet Şeker, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (2004).

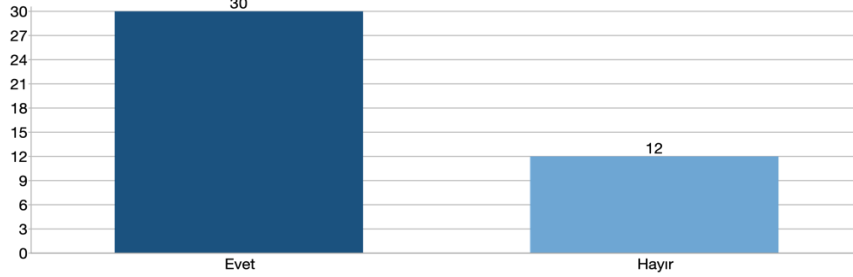
⁵⁹ Ali İhsan Karataş, "Osmanlı Toplumunda Hz. Peygamber Sevgisinin Tezahürü Olarak Kurulan Mevlid Vakıfları", *İSTEM* 11 (01 Aralık 2008), 55-69; Mumin Ömerov, "Osmanlı Döneminde Kuzey Makedonya'da Mevlid Kültürünün Yaygınlaşmasında Vakıfların Rolü", *Vakıflar Dergisi* 56 (29 Aralık 2021), 64.

⁶⁰ Adem Efe, "Türk Toplumunda Mevlid Merâsimlerinin Yeri ve Fonksiyonları (Isparta ve Çevresi Örneği)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009), 15-18.

⁶¹ Kalaycı, "İslâmiyet Öncesi Türk Kültürü Ve Mevlid Okutma Geleneğinin Anadolu'ya Yansıması", 7.

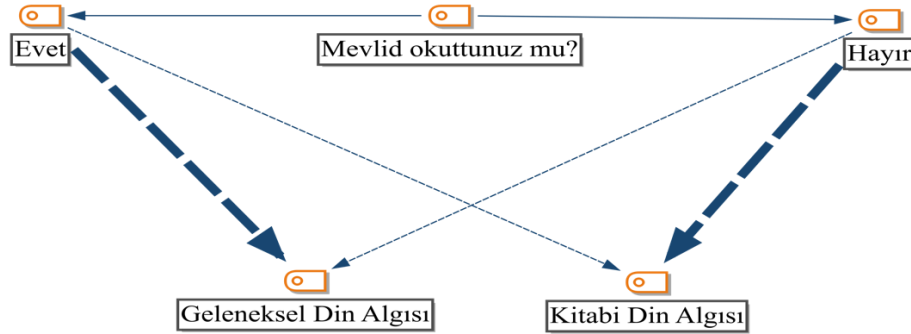
edilmektedir.⁶² Bu tarihi süreklilik içerisinde peygamber sevgisinin nişanesi olan mevlid geleneği Türk kültürünün önemli bir parçası haline gelmiştir.

Şekil 3. Mevlid okuttunuz mu veya okutmayı düşünür müsünüz?



Katılımcılara, Türk toplumunun dini hayatının önemli bir parçası olan mevlid hakkında sorular sorulmuştur. Katılımcıların mevlid okutup okutmadıkları, okutuyorlarsa hangi durumlarda okuttukları ve mevlid hakkında ne düşündükleri genel hatlarıyla öğrenilmeye çalışılmıştır. Mevlid okuttunuz mu veya okutmayı düşünür müsünüz sorusuna olumlu verilen cevaplar evet, olumsuz verilen cevaplar ise hayır olarak kodlanmıştır. Buna göre katılımcılardan 30'u mevlid okuttuğunu veya okutmayı düşündüğünü belirtmiştir. 12 katılımcı ise mevlid okutmadığını veya okutmayı düşünmediğini ifade etmiştir. Buna göre mevlid geleneğinin katılımcıların büyük kısmı nezdinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Şekil 4. Mevlid okutma durumu alt-kodlarıyla geleneksel ve kitabi din algısı kodları birlikte oluşma modeli.



Mevlid okuttunuz mu sorusu alt kodları ile geleneksel-kitabi din algısı kodlarının kod birlikte oluşma modeli çakışan kodlarına yer verilmiştir. Çizgi genişliklerinin kod sıklığını gösterdiği göz önünde bulundurulduğunda evet koduyla geleneksel din algısının, hayır koduyla da kitabi din algısının daha çok çakıştığı görülmektedir. Buna göre beklendiği gibi geleneksel din algısına sahip olanlar kitabi din algısına sahip olanlara göre daha fazla mevlid okutmakta veya okutmayı düşünmektedir. Katılımcıların ifadeleri bu tespiti destekler niteliktedir.

"G: Mevlid okuttunuz mu veya okutmayı düşünür müsünüz?"

K: "Yok ben okutmadım da şu an öyle bir düşüncem yok. Ya ben bir ara bakmıştım da mevlit galiba hani dinde yeri olmadığını söylemişti bir ilahiyatçı arkadaşım, öyle kalmış aklımda. Yani onun bir kaçınıcı yüzyıldan sonra üretilmiş bir şey olduğunu duymuştum, yedinci yüzyıla ait bir şey olduğunu. O da o bizim geleneğimiz olarak bakıyorum, yapsan da olur yapmasan da olur." (1.3.1. TAHSİN, 29)

"G: Mevlid okuttunuz mu veya okutmayı düşünür müsünüz?"

⁶² Nihad Sami Banarlı, "Büyük Nazireler Mevlid ve Mevlid'de Milli Çizgiler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1963), 13-14.

K: Mevrit olarak değil cemiyet yaptık ama Kur'an okuduk bağışladık, yemek verdik çocuklar için falan, doğduklarında.

G: "Bilerek mi mevlid okutmadınız?"

K: He evet mevlid okutacağımıza Kur'an okutalım dedik. Mevlit ilahi okumak tabi sözleri çok güzel ama toplanmışken Kur'an okuyalım dedik.

G: Bu tarz cemiyetlerde genellikle mevlid okutulur, mevlid bir ilahi onun yerine Kur'an okuyalım fikrinin sizde nasıl oluştuğunu hatırlıyor musunuz?

K: O gittiğimiz sohbetlerde falan bununla alakalı şeyler duyduk diye hatırlıyorum.

G: Hangi sohbetler bunlar?

K: İlk Gülten Abla burada Mustafa Yazgan'ı getirdi vakıf olarak. Onun faaliyetlerine giderdik. Bir de Kadın ve Aile dergisinin de çok etkisi oldu. Sonra görüştüğün aileler, arkadaşlar, en önemli kısım onlar. Birde yine bizim Gülten ablalar ile bir tefsir grubumuz vardı." (2.2.2. MELTEM, 56)

"G: Mevlid okuttunuz mu veya okutmayı düşünür müsünüz?

K: Dinlerim çok da severim mevlidi, kendim de bilirim, musikisini falan. Okunabilir mi evet ama çok dini bir ritüel olarak bakmam. Kendim okutmam ama okutana da mâni olmam." (5.2.2. EYÜP, 49)

Farklı katılımcılara ait ifadelerle bu örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte bu kadarı meseleyi ortaya koymak açısından kâfidir. Dine hayatının merkezinde yer vermeyen Tahsin dini tamamen geleneksel formlarıyla içselleştirmiş birisi de değildir. Diğer taraftan Tahsin genel arkadaş profilinin aksine ilahiyatçı bir arkadaşına da sahiptir. Mevlidin dinde yeri olmadığı görüşünü de bu arkadaşına dayandırmaktadır. Meltem de mevlid okutmak yerine Kur'an okuttuğunu ifade etmiştir. Bu tercihin oluşmasında etkili olan amillerin ise "Gülten Abla" ve görüştüğü arkadaş çevresi olduğunu söylemiştir. Meltem'in bahsettiği Gülten Abla, tahsilli dindar kadınların kurdukları vakıflarla yaptıkları eğitim ve kültürel faaliyetlerin Bursa'daki öncü isimlerindedir. Meltem'in arkadaş çevresi ise dini, hayatlarının merkezine koyan, atadan dededen öğrendikleriyle yetinmeyip onu çeşitli kaynaklardan doğru bir şekilde öğrenmeye gayret gösteren kişilerden oluşmaktadır. Mevlide dair onda oluşan kanaatte işte bu çevre etkilidir. Benzer bir arkadaş çevresine sahip olup imam hatip lisesi mezunu olan Eyüp de mevlidi dini bir ritüel olarak değil müzikal bir lezzet olarak kabul etmektedir. Mevlid okutmadığını veya bu cemiyetleri pek önemsemediğini söyleyenlerin bir kısmının da dini gruplarla ilişkili oldukları müşahede edilmiştir. Bursa dini hayatında mevlidin etkisi üzerine yapılan bir çalışmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir.⁶³ Mevlid geleneksel din algısına sahip olan ve dindar bir profil çizmeyip hayatlarının merkezine dini yerleştirmeyen katılımcıların dini hayatlarında ise hala önemli bir yer tutmaktadır. Bu gelenek onların dinle olan bağlarını devam ettiren önemli bir faktör konumundadır.

Katılımcılara hangi durumlarda mevlid okuttukları da sorulmuştur. Buna göre doğum, ölüm, sünnet ve evlilik törenleri, hafızlık ve hatim cemiyetleri, asker uğurlamaları, bazı özel günler ile yeni bir şey satın alma durumları, mevlid okutma sebepleri olarak ön plana çıkmaktadır. Bunlar yukarıda sayılan Türk kültüründe mevlid okutma sebepleriyle uyumludur ve daha önce zikredilen Bursa'daki çalışma da bu veriyi doğrulamaktadır.⁶⁴ Dikkat çeken bir başka husus ise mevlid merasimleri tertip etme ve bunlara iştirak etme ile cinsiyet arasındaki ilişkidir. Erkek katılımcıların bazıları bu soruyu cevaplarırken bu işi daha ziyade kadınların yaptığını ifade etmişlerdir. Bebek mevlidi gibi bazı cemiyetlerin de sadece kadınlara özel olduğu düşünülecek olursa mevlid geleneğinin kadınlar arasında daha diri olduğu söylenebilir. Yanmış'ın çalışmasının sonuçlarının bu kanaati de destekler nitelikte olduğu söylenebilir.⁶⁵

⁶³ Mehmet Yanmış, *Bursa Dini Hayatında Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n Necat Adlı Şiirinin Etkilerinin Araştırılması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010), 107.

⁶⁴ Yanmış, *Bursa Dini Hayatında Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n Necat Adlı Şiirinin Etkilerinin Araştırılması*, 101-102.

⁶⁵ Yanmış, *Bursa Dini Hayatında Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n Necat Adlı Şiirinin Etkilerinin Araştırılması*, 120.

“E tabi okuttuk. Çocuklar doğduğunda, yine böyle bazı özel günlerde falan okuttuğumuz oldu. Torunlar için de yine okuttuk ama kadınlar daha çok biliyor o işleri.” (4.1.1. CEMAL, 69)

“Mevlid okuttuk, çocukların sünneti zamanında zaten mevlidli yaptık. Ne bileyim onun dışında çocukların doğumlarında falan mevlit okutmalar oldu. Bazen hanımlar da günlerinde mevlit yapıyorlar.” (10.2.1. ÖMER, 50)

“Evet çocuk mevlidi oluyor yani onu genelde bayanlar yapıyor aile kültürü yani.” (13.2.1. ŞANVER, 43)

“Mevlid okuttunuz mu?” sorusuna verilen cevapların nesiller bazında kod matris tarayıcısına bakıldığında mevlid okutma yoğunluğunun en fazla birinci nesilde olduğu görülmektedir. Mevlid okutmama noktasında ise ikinci neslin ön plana çıktığı görülmüştür. İlk nesil, geleneksel din algısıyla uyumlu bir uygulama olan mevlid konusunda daha hassastır. Buna karşın kitabi din algısının yoğunlaştığı ikinci nesilde ise mevlid okutmadığını söyleyenler daha yoğundur. Üçüncü nesilde nispeten artış gösteren mevlid okutma eğilimi ise genelde dinle bağları zayıf olan katılımcı kanaatleriyle şekillenmiştir. Bazı katılımcıların “Mevlid eskiden daha çok önemsenirdi.” vurgusu veya mevlid okutmasına rağmen “Artık pek ilgimi çekmiyor.” gibi beyanları mevlidin büyük oranda dini hayatın parçası olmaktan çıkma eğilimi taşıdığını göstermektedir. Genel olarak din eğitimi veren kurumların ve dini grupların yaygınlaşması dine dair kitabi bilginin artmasına, geleneksel dini öğelerin ise zayıflamasına sebep olmuştur. Sonuç olarak mevlid geleneği hala diri olmakla birlikte kentleşme sürecinde önemli ölçüde zayıflamıştır.

Şekil 5. Mevlid okuttunuz mu sorusuna dair nesiller bazında kod matris tarayıcısı.

| Kod Sistemi | 3.Nesil | 2.Nesil | 1.Nesil |
|----------------------|---------|---------|---------|
| Mevlid okuttunuz mu? | | | |
| Evet | ■ | ■ | ■ |
| Hayır | ■ | ■ | |

SONUÇ

Maddi ve maddi olmayan ürünler bütünü olarak kuşaktan kuşağa aktarılan kültür; zihniyet, yaşam biçimi, gelenek, din, aile, estetik, ahlak, hukuk, ekonomi, boş zaman, dil, bilim ve teknik gibi insani eyleme dair tüm alanlarla yakından ilişkilidir. Bu ilişkiler ağı içerisinde din ve kültür arasındaki ilişki önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü din ve kültür büyük oranda iç içe geçebilmekte hatta kimi zaman özdeş hale gelebilmektedir. Kent ise ekolojik ve iktisadi bir birim olmanın ötesinde kültürel bir alandır ve sakinlerine kendine has bir yaşam tarzı ve zihniyet sunmaktadır. Kent kültürünü benimsemek bir anda olup bitmeyip zamana yayılan bir süreçtir ve kentleşme şeklinde tanımlanmaktadır. Kentleşen insanların değişen kültürleriyle birlikte dini algılama ve yaşayış tarzları da değişebilmektedir. Bu durum bazı dini pratiklerin kentleşme sürecindeki uygulama biçimlerini de etkilemiştir.

Ele alınan geniş literatür göstermektedir ki makalede konu edilen; oruç, kurban ve mevlid pratikleri, dini boyutunun yanında güçlü ve derin bir tarihi-kültürel boyuta sahiptir. Buna göre katılımcılar, gündelik yaşamlarının merkezine dini koymasalar bile oruç pratiğini büyük ölçüde önemsemekte ve uygulamaktadır. Bu duruma nesiller bazında bakıldığında kayda değer bir değişim gözlenmemiştir. Nitekim oruç tutma durumunu ölçen farklı çalışmalar da bu veriyi desteklemektedir. Özellikle namaz pratiğiyle kıyaslandığında dini hükmü aynı olmasına karşın oruç pratiğine çok daha fazla önem verildiği ve oruç pratiğinin daha fazla uygulandığı görülmüştür. Bunun en önemli sebebi ise Ramazan ayının toplumun kültürel ve dini hayatında elde ettiği müstesna yerdir. Yardımlaşma ve ikramlaşmanın arttığı Ramazan ayında sosyal ilişkiler güçlenmektedir. Ayrıca Ramazan ayına özel olan teravihler, mahyalar, ortaoyunları gibi unsurlar büyüğüyle küçüğüyle toplumun zihninde güzel ve kalıcı izler bırakmaktadır. Oruç pratiğine verilen önemin anılan hususlarla yakından ilişkili olduğu ifade edilmelidir.

Namaz ve oruç farzdır ancak kurbanın hükmü farza göre hiyerarşik açıdan bir alt hükmü ifade eden vaciptir. Buna rağmen insanlık tarihinin en eski geleneklerinden biri olan kurbanın Türk kültüründeki müstesna yeri sebebiyle katılımcılar bu pratiğe diğer iki pratikten daha fazla önem vermektedir. Tıpkı oruçta olduğu gibi dini pratikleri uygulama noktasında çok hassas olmayan katılımcılar dahi kurban pratiğini yerine getirmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın sonuçları itibarıyla kurban pratiğini uygulayıp uygulamama noktasında nesiller arasında herhangi bir farklılaşma söz konusu değildir. Nitekim daha önce yapılan farklı çalışmalarda kurban kesme oranlarının diğer dini pratikleri yerine getirme oranları karşısındaki yüksekliği bu sonucu doğrular niteliktedir. Ancak kurban pratiğinin uygulama şekline bakıldığında kentlileşmeyle birlikte önemli bir değişim olduğu görülmüştür. Buna göre ilk nesilden katılımcılar kendi kurbanlarını kendileri kesme eğilimi taşımaktadır. Ancak üçüncü nesle doğru bu eğilim azalmıştır. Bunun yerine ya çeşitli sivil toplum kuruluşlarına ait organizasyonlar ya da işin uzmanı kasaplar tercih edilmektedir. Çünkü kentlileşmeyle birlikte başta oturlan konutlar olmak üzere yaşanan mekândaki fiziki şartlar ve imkanlar değişmiştir. Ayrıca iş bölümü ve uzmanlaşmanın getirmiş olduğu yabancılaşma, kurban kesme işinin profesyonellere bırakılmasını doğal bir zorunluluk haline getirmektedir. Bir diğer önemli nokta ise kurban organizasyonları sayesinde binlere kilometre ötedeki insanlarla bir ekranda, bir mektupta veya zihinde beliren hem gerçek hem de gerçekliği bir o kadar sorgulanabilir mekânsal ilişkiler kurulmaktadır. Böylece bir ekran, mektup veya zihinsel imge üzerinden bir çeşit heterotopik mekân oluşmaktadır.

Mevlidin tarihi gelişimi ve kadim Türk kültürüyle olan münasebeti toplumun bu pratiğe ayrı bir önem atfetmesine sebep olmuş gözükmektedir. Nitekim katılımcıların önemli bir bölümü, esasen dini yönünden daha çok kültürel yönü öne çıkan mevlid pratiğini vazgeçilmez bir dini pratik olarak addetmektedir. Ancak kentlileşmeyle birlikte kitabi din algısı geleneksel din algısı karşısında güçlenmeye başlamıştır. Güçlenen kitabi din algısının bir yansıması olarak dinin özü ve önemli bir parçası olarak görülmeyen mevlid pratiği daha az uygulanır hale gelmiştir. Nitekim mevlid pratiğini uygulayanlar genellikle dini pratikleri yerine getirme noktasında hassas olmayan veya geleneksel din algısına sahip katılımcılardır. Mevlide dair yine Bursa'da yapılan bir başka çalışmanın da bu tespiti doğrular nitelikte olması önemlidir.

Birbiriyle yakın ilişki içinde olan din ve kültür kimi zaman birbirini tahkim ederken kimi zaman aşındırmaktadır. Elde edilen saha verileri ve taranan literatür göstermektedir ki oruç ve kurban ilkinde, kentlileşme sürecinde yaşanan değişim sebebiyle mevlid ikincisine dahildir. Oruç ve kurban, kentlileşme sürecini görebilmek için odaklanılan her üç nesilde de önemini korumayı sürdürmektedir. Mevlid ise daha çok ilk nesilde ve ardından üçüncü nesilde ön plana çıkmaktadır. İkinci nesil gerek alınan formal din eğitimi gerek dini gruplarla olan ilişkileri sebebiyle diğer iki nesle göre daha fazla kitabi din algısına sahiptir. Bu sebeple mevlid pratiğine de en az önemi onlar atfetmektedir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, Ali. "Kültür ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Akgün, Engin. "Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu Ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar". *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (01 Haziran 2007), 139-153.
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar. Ankara: Bilgi Yayınevi, 4. Basım, 2000.
- Arpağuş, Hatice K. "İstanbul'da Dini Hayat". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. 5/204-239. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi (Kültür A.Ş.) Yayınları, 1. Basım, 2016. <https://istanbultarihi.ist/assets/uploads/pdf/istanbulda-dini-hayat-165.pdf>
- Aydın, İdris. *Kentleşme Sürecinde Dini Hayat (Başakşehir Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 5. Basım, 2020.
- Bakırcı, Mustafa. *Üç Nesil Üç Hayat Dini ve Kültürel Değişim*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Banarlı, Nihad Sami. "Büyük Nazireler Mevlid ve Mevlid'de Milli Çizgiler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1963). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruifd/issue/17547/183734>
- Baş, Türker - Ulun Akturan (ed.). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- Bezci, Gül. *Osmanlı Toplumunda Ramazan Kültürü*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=iyGc6drTmICuaTawdGphfQ&no=3Ub6XSKTB7G19C2Ge32uHQ>
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Çalışkan, Ömer. *Dini Hayatta Köy Şehir Farklılaşması (Paşabahçe Mahallesi ve Paşamandıra Köyü Örnekleri)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Çetin, Osman. "Tarihte İlk Resmi Mevlid Merasimleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13506/163376>
- Çınar, Aliye. *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Efe, Adem. "Türk Toplumunda Mevlid Merâsimlerinin Yeri ve Fonksiyonları (Isparta ve Çevresi Örneği)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009), 9-30.
- Erdoğan, Fatma Zehra. *Sosyal Değişim Sürecinde Dini Hayat: Gerede Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden - Osman Akinhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Goodwin, Glenn A. - Scimecca, Joseph A. *Klasik Sosyolojik Teori*. çev. Erdem Aykut vd. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Göktürk, Işıl. *Kültür Sosyolojisi*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 1. Basım, 2016.
- Güç, Ahmet. "Kurban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2002. Erişim 25 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurban>
- Harvey, David. *Asi Şehirler*. çev. Ayşe Deniz Temiz. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 8. Basım, 2019.
- Kalaycı, Fatih. "İslâmiyet Öncesi Türk Kültürü Ve Mevlid Okutma Geleneğinin Anadolu'ya Yansıması". *Türkistan'dan Anadolu'ya Türk Kültürünün Devamlılığı Öğrenci Sempozyumu Bildiri Kitabı*. ed. Fatma Dıngıl Ilgın. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 1. Basım, 2020.

- Karataş, Ali İhsan. "Osmanlı Toplumunda Hz. Peygamber Sevgisinin Tezahürü Olarak Kurulan Mevlid Vakıfları". *İSTEM* 11 (01 Aralık 2008), 47-77.
- Kartal, Kemal. *Türkiye'de Sosyal ve Ekonomik Yönleriyle Kentleşme*. Ankara: Yurt Yayıncılık, 1983.
- Keleş, Ruşen. "Kentleşme ve Türkçe". *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 6 (01 Ocak 1995), 1-5.
- Korkmaz, Arif. *Göç ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Lefebvre, Henri. *Kentsel Devrim*. çev. Selim Sezer. İstanbul: Sel yayıncılık, 6. Basım, 2019.
- Mannheim, Karl. *Kültür Sosyolojisi*. çev. Mustafa Yalçinkaya. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Marshall, Gordon vd. (ed.). *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları, 8. Basım, 2013.
- Narin, İsmail. *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009.
<http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/44837.pdf>
- Nutku, Özdemir. "Bayram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1992. Erişim 30 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bayram#4-osmanli-donemi>
- Omerov, Mumin. "Osmanlı Döneminde Kuzey Makedonya'da Mevlid Kültürünün Yaygınlaşmasında Vakıfların Rolü". *Vakıflar Dergisi* 56 (29 Aralık 2021), 61-72.
<https://doi.org/10.16971/vakiflar.895881>
- Özden, H. Ömer. "Türk Ramazan Kültürü". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 12/30 (28 Şubat 2010), 83-109.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2004. Erişim 09 Mayıs 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mevlid#1>
- Park, Rober E. - Burgess, Ernest W. *Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*. çev. Pınar Karababa Kayalığıl. Heretik Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Ritzer, George - Stepnisky, Jeffrey. *Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki Basım Yayım, 10. Basım, 2019.
- Schroeder, Ralph (F). *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Sezen, Yümni. *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Sezen, Yümni. *Kültür ve Din Türk-İslam Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Subaşı, Necdet (ed.). *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014. http://www.ceidizleme.org/ekutuphaneresim/dosya/914_1.pdf
- Swartz, David. *Kültür ve İktidar*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Şeker, Mehmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2004. Erişim 09 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevlid#2-osmanlilarda-mevlid-torenleri>
- Tatlılıoğlu, Durmuş. "Türkmen İrımları (Halk İnançları)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (15 Aralık 2000), 151-166.
- Ünver, A. Süheyl. "Ramazan Medeniyeti". *Tohum Dergisi* 3/30 (1967), 3-5.
- Yanmış, Mehmet. *Bursa Dini Hayatında Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n Necat Adlı Şiirinin Etkilerinin Araştırılması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010. <http://acikerisim.uludag.edu.tr/jspui/handle/11452/2299>
- Yavuzer, Hayati. "Türk Kültüründe Kurban Kültü ve 'Misafir Kurbanı'". *Aydın Türklük Bilgisi* 5/2 (15 Ekim 2019), 141-147.
- Yel, Ali Murat. "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenekler Ya da İslam Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü". *Din Toplum ve Kültür*. ed. Ali Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- Yetkiner, Beyler. "Dini Bir Ritüel Olarak Kurban Ritüelinin İletişim İşlevi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 62 (2017), 329-340.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016.

- Yıldırım, Mustafa. *Şehirlleşme ve Din: Kocaeli Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012.
- Yıldız, Harun. "Anadolu Alevî-Bektaşî İnanç Dünyasında Kurban Anlayışı Ve Kurbanla İlgili Ritüeller". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 20 (2019), 135-152.
- Yeni Şafak. "Anadolu'da İlginç Bayram Gelenekleri". 2016. Erişim 01 Mayıs 2022. <https://www.yenisafak.com/ramazan/anadoluda-ilginc-bayram-gelenekleri-2488142>
- Kubbealtı Lugatı. "Şehirleşme". Erişim 15 Kasım 2020. <http://www.lugatim.com/s/%C5%9Fehirle%C5%9Fme>

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 340-353

**Etiyopya’da Protestan Misyonerliğinin Sosyal ve
Tarihsel Arka Planı**

*Social and Historical Background of Protestant Missionary
in Ethiopia*

Bayram AKBULUT

Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dinler Tarihi Anabilim Dalı

R. A., Kütahya Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences
History of Religions
Kütahya/Türkiye

✉ bayram.akbulut@dpu.edu.tr  orcid.org/0000-0003-0867-7852

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Akbulut, Bayram. “Etiyopya’da Protestan Misyonerliğinin Sosyal ve Tarihsel Arka Planı”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 340-353. <https://doi.org/10.52637/kiid.1179054>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Bayram AKBULUT | Creative Commons Attribution-Noncommercial
4.0 (CC BY-NC) International License

Etiyopya’da Protestan Misyonerliğinin Sosyal ve Tarihsel Arka Planı***Öz**

Batılılar tarafından fiili olarak sömürgeleştirilememiş tek Afrika ülkesi olan Etiyopya, 4. yüzyıl gibi erken bir tarihte Hıristiyanlığı benimsemiş ve Ortodoks bir geleneğe sahip olmuştur. Rakımının yüksek, etrafının Müslüman ülkeler ile çevrili olmasından dolayı Etiyopya, dış dünya ile bağıni koparmak zorunda kalmış, bu sayede zamanla kendine has bir kimlik ve gelenek inşa etmeyi başarmıştır. Kadim bir Hıristiyan geleneğe sahip olan Etiyopya, Batı Hıristiyanlığı ile ise ilk defa 16. yüzyılda ülkeye gelen misyonerler yoluyla tanışmıştır. Batılı misyonerler, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar faaliyetlerde bulunmasına rağmen Etiyopya Kilisesi karşısında başarılı olamamışlardır. Ancak Etiyopya, 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren modernleşme düşüncesi ile kapılarını özellikle Protestan misyonerlere açmak zorunda kalmıştır. Ülkedeki Protestan nüfus 1950 yılına kadar yüzde bir civarında iken günümüzde bu oran yüzde yirmilere çıkmıştır. Bu hızlı değişimin arka planında ülkeye akın eden misyonerlerin çeşitli yöntemlerle yapmış olduğu faaliyetler, modernleşme süreci, ekonomik ve siyasi sebeplerden ötürü ülke yöneticilerinin misyonerlere olan bakış açısının değişmesi yatmaktadır. Bu çalışmada, Protestan misyonerlerin nasıl ve hangi aşamalar sonucunda başarılı oldukları sosyal, siyasi ve tarihsel açıdan incelenmektedir. Bu açıdan Etiyopya Ortodoks Tevhid Kilisesi’nin karakteristik yapısı, misyonerlik faaliyetlerinin ne zaman başladığı, Etiyopya Kilisesi’nin misyonerler ve misyonerlik faaliyetlerine karşı tavrı, misyonerlik faaliyetlerinin önünü açan unsurlar, misyonerlik faaliyetlerinde sağlık ve eğitim faktörlerinin rolü, Pentekostalizm’in ülke içindeki seyri gibi tartışmalar makalenin konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca bu çalışma, Etiyopya’daki misyonerlik faaliyetleri açısından 1950’li yılları baz almaktadır. Öncesinde misyonerlik faaliyetleri olmasına rağmen niçin başarılı olunamadığı, sonrasında hangi sebep ve motivasyonlardan dolayı ve hangi Protestan grubunun önemli derecede artış gösterdiği ele alınmaktadır. Ülkede faaliyet gösteren bütün misyoner cemiyetlerin dahil edilmesi bu çalışmanın sınırları içinde mümkün olmadığı için bu çalışmanın kapsamı Protestanlık içinde öne çıkan isimlerden bazıları verilerek Pentekostalizm ile sınırlandırılmıştır. Etiyopya’da Protestan misyonerliğinin mahiyetini ortaya koyabilmek için tarihsel süreç içinde teşekkülüne ve gelişimine değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda özellikle Etiyopya Kilisesi’nin karakteristik yapısı hakkında bilgi verilmiş ve bu amaçla da betimleyici metot kullanılmıştır. Devamında bireysel olarak ortaya çıkan misyonerlik faaliyetleri tarihi bir seyir içinde incelenmiş, birbirleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar ele alınmıştır. Söz konusu faaliyetlerin tarihsel analizi yapılırken misyonerlerin tutum ve tavırları, Etiyopya Kilisesi ile olan ilişkileri, sanayi ve teknoloji alanındaki gelişmelerin misyonerlik faaliyetlerindeki etkisi gibi hususlar analitik bir gözle incelenmiştir. Bu çalışmanın hazırlanış aşamasında literatür taraması yapılmış, konu ile alakalı kitap ve makale gibi eserler incelenmiş ve konunun kavramsal çerçevesi oluşturulmuştur. Etiyopya, fiili olarak sömürgeleştirilmemiş bir ülke olması hasebiyle ülkedeki misyonerlik faaliyetleri kıtadaki diğer ülkelere nazaran farklı yönlerde sahiptir. Zira Etiyopya’da misyonerler sömürge güçlerinin sağladığı ekonomik ve siyasi güçten mahrum bir şekilde faaliyetlerini yürütmek zorunda kalmıştır. Bu durum ise misyonerlerin başarı oranlarını doğrudan etkilemiştir. Ancak 20. yüzyıldan sonra yaşanan tecrübe ve değişimlerin misyonerlik faaliyetleri üzerinde kalıcı etkisi olmuştur. Bu cihetle misyonerler Afrika kıtasında sadece sömürge gücü ile değil teknolojik ve sanayi alanındaki gelişmelerle de faaliyetlerini etkin bir şekilde yapmaya başlamıştır. Hatta ikinci faktörün etkisinin birincisinden daha güçlü olduğu iddia edilebilir. Zira elli yıllık bir zaman diliminde bile Protestan nüfusun yüzde birlerden yirmilere çıkması bu iddiayı kanıtlar niteliktedir. Bu açıdan çalışmamız misyonerlik faaliyetlerinde özellikle sağlık ve eğitim faktörüne dikkat çekmekte, ayrıca Afrika kültürü ve geleneğine yakın olan Pentekostalizm’e vurgu yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Etiyopya, Kilise, Protestanlık, Pentekostalizm, Misyonerlik.

* Bu çalışma 2017 tarihinde tamamladığımız “Afrika’da Protestan Misyonerliği ve Pentekostalizm: Etiyopya Örneği” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Social and Historical Background of Protestant Missionary in Ethiopia*

Abstract

Ethiopia, the only African country that the Westerners have not colonized, embraced Christianity in the 4th century and established an Orthodox tradition. Due to its high altitude and being surrounded by Muslim countries, Ethiopia had to cut off its ties with the outside world and managed to establish a unique identity and culture over time. Ethiopia, having an ancient Christian tradition, encountered Western Christianity for the first time in the 16th century through missionaries who came to the country. Despite their activities from the 16th to the 20th century, Western missionaries were not successful against Ethiopian Christianity. However, Ethiopia had to open its doors, especially to Protestant missionaries, with the idea of modernization in the first half of the 20th century. While the Protestant population in the country was around one percent until 1950, today, this rate has increased to twenty percent. There are reasons in the background for this rapid change, such as activities of the missionaries who flocked to the country with various methods, the modernization process, the change in the perspective of the country's administrators towards the missionaries, and economic and political reasons. This study briefly examines how Protestant missionaries succeeded in social, political, and historical terms. In this respect, some issues such as the characteristic structure of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church, when the first missionary activities started, the attitude of the Ethiopian Church towards missionaries and missionary activities, the factors that paved the way for missionary activities, the role of health and education factors in missionary activities and the situation of Pentecostalism in the country creates the subjects of this article. In addition, this study is based on the 1950s in terms of missionary activities in Ethiopia. It is discussed why the missionary activities were unsuccessful before, after which reasons and motivations, and which Protestant group increased significantly. Because of it is not possible to include all missionary societies operating in the country within the limits of this study, the scope of this study is limited to Pentecostalism and some prominent missionaries in Protestantism. To reveal the nature of the Protestant missionary in Ethiopia, it is necessary to mention its formation and development in the historical process. In this context, the characteristic structure of the Ethiopian Church was introduced, and the descriptive method was used for this purpose. After that, the missionary activities that emerged individually were examined in a historical course, and the similarities and differences between each other were discussed. While making the historical analysis of the missionary activities, issues such as the attitudes of the missionaries, their relationship with the Ethiopian Church, the effects of the developments in the field of industry and technology on the missionary activities were analyzed with an analytical eye. In the preparation phase of this study, the literature was scanned, works such as books and articles related to the subject were examined, and the conceptual framework of the subject was created. Since Ethiopia is a non-colonized country, missionary activities have different aspects than in other African countries. Because the missionaries had to carry out their activities without the economic and political power provided by the colonial powers. This situation directly affected the success of the missionaries. However, the experiences and changes after the 20th century had a persistent effect on the missionary activities. In this respect, the missionaries effectively began to carry out their activities in the African continent not only with the colonial power but also with technological and industrial developments. It can even be claimed that the effect of the second factor is stronger than the first. The fact that the Protestant population increased from one percent to fifty within a fifty-year period proves this claim. In this respect, this study draws attention to the health and education factor in the missionary activities and emphasizes Pentecostalism, which is close to African culture and tradition.

Keywords: History of Religions, Ethiopia, Church, Protestantism, Pentecostalism, Missionary.

* This study has been prepared based on the data of the master thesis titled "Protestant Mission in Africa: The Case of Ethiopia", which we completed in 2017, (Master Thesis, Bursa Uludağ University, Bursa/Turkey, 2017).

GİRİŞ

Misyonerlik faaliyetleri açısından özgün bir örnek teşkil eden Etiyopya, Batılı devletler ve misyonerler için farklı bir tecrübe olmuştur. Zira misyonerler kıtadaki diğer ülkelerin aksine Bizans geleneğini taşıyan ve Etiyopya kimliği ile özdeşleşen güçlü bir Hıristiyanlık ile karşılaşmayı beklememiş, Etiyopya Hıristiyanlığını pagan kültürü ile yoğrulmuş ilkel bir Hıristiyan formu olarak düşünmüşlerdir.¹ Bu sebeple heretik olan söz konusu Hıristiyanlık anlayışının Batı Hıristiyanlığı tarzına dönüştürülmesi önemli bir görev olarak telakki edilmiştir. Misyonerler, Etiyopya halkı ve dinini tanıdıktan sonra da söz konusu düşüncelerinden vazgeçmemiş, aksine görmezden gelerek ve aralarında var olan dogmatik ve litürjik farklılıkları bahane ederek Etiyopya Ortodoks Tevhid Kilisesi’ne daha çok saldırmışlardır.

Bu çalışmanın en önemli yanı Etiyopya Kilisesi’nin doğası ve mahiyeti, buna bağlı olarak misyonerlik faaliyetleri üzerindeki etkisinin gün yüzüne çıkarılmasıdır. Sahra altı Afrika’da bir başka örneği bulunmayan Etiyopya Kilisesi, Batıdan çok önce Hıristiyanlığı benimsemiş ve zamanla Hıristiyanlık çevresinde bir kimlik ve kültür inşa etmeyi başarmıştır. Bu sebeple kadim bir geleneğe sahip olan Etiyopya Kilisesi uzun bir süre misyonerler ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Söz konusu mücadele yaklaşık beş asır sürmüş ve bu süreçte gerek Etiyopya halkı gerekse kıtadaki diğer halklar için önemli tecrübeler kazanılmıştır. Etiyopya’da Protestan misyonerliğini konu edinen bu makale söz konusu sürece kısa bir bakış atmakta ve okuyucuya tarihi bir seyir içinde bilgi vermektedir.

1. ETİYOPYA HİRİSTİYANLIĞININ TARİHİ ARKA PLANI

İslami literatürde ismi Habeşistan olan Etiyopya, Geleneksel Afrika Dinleri’ne ek olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’ı bünyesinde barındırması açısından oldukça karakteristik bir yapıya sahiptir. Etiyopya, Hıristiyanlık ve İslam ile kuruluşunun ilk döneminde tanışmış, Yahudilik ise Süleyman Peygamber zamanında ülkeye ulaşmıştır. Söz konusu dinlerin mensupları ülkede yüzyıllar boyunca bir arada yaşamıştır. Ancak dinî açıdan görülen bu çeşitliliğe rağmen, Hıristiyanlık Etiyopya’da baskın bir din olarak günümüze kadar gelmiş, ülkeye ulaştığı tarih olan 4. yüzyıldan 1991 yılındaki din özgürlüğüne kadar devletin tek, otoriter ve resmi dini olarak kalmıştır. 1991 yılına gelindiğinde ise din-devlet ayrımını savunan bir sistem benimsenmiş ancak ülkenin yönetimi ağırlıklı olarak Hıristiyanların kontrolünde olmaya devam etmiştir.

Hıristiyanlığın Etiyopya’ya nasıl ve ne zaman ulaştığına dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan en yaygın olanı Hıristiyanlığın 4. yüzyılda yaşayan Aksum Kralı Ezana döneminde Etiyopya’ya geldiği iddiasıdır. Söz konusu iddiaya göre ticaret amacıyla Hindistan’a gitmek için Suriye’den kalkan bir ticaret gemisi tedarik için Etiyopya’nın kıyı bölgesinde durmak zorunda kalmıştır. Bu sırada geminin mürettebatı yerlilerin saldırısına uğramış, Frumentius (öl. 383) ve Edesius (ö.?) adındaki kardeşler dışındaki herkes öldürülmüştür. Yerlilerin kardeşleri sağ bırakma sebebi onları bir ağacın altında bir şeyler okurken bulmuş olmalarıdır. Saraya götürülen kardeşler bilgelikleri sayesinde zamanla kralı etkilemiş ve özgürlüklerini kazanmışlardır. Böylece iki kardeş hür bir şekilde ülkelerine dönme imkanına kavuşmuştur.

Frumentius, Suriye’ye döndükten hemen sonra Hıristiyanlığı Etiyopya’ya götürme arayışı içine girmiştir. Söz konusu arayışın bir neticesi olarak Frumentius, Mısır Kıpti Kilisesi’nin onayı ile Etiyopya’ya gönderilen ilk Piskopos olmuştur. Frumentius, kralın desteğini ve güvenini kazanmış olmasından dolayı Hıristiyanlığın Etiyopya’da yayılması kral ve yardımcıları başta olmak üzere yukarıdan aşağıya doğru olmuştur. Nihayetinde

¹ Sven Rubenson, “The Missionary Factor in Ethiopia: Consequence of a Colonial Context,” *The Missionary Factor in Ethiopia*, ed. Getatchew Haile et al. (Frankfurt: Peter Land Press, 1998), 71.

Hıristiyanlık Kral Ezana döneminde ulusal din haline gelmiştir.² Ancak Hıristiyanlığın Etiyopya'da ilk olarak Frumentius tarafından tanıtılmasına rağmen yaygınlaşması ve gelişmesi Kadıköy Konsili kararlarına karşı çıkmaları sebebiyle zulümden kaçmak isteyen Suriyeli "Dokuz Aziz" tarafından gerçekleştirilmiştir.³ Zira hem Etiyopya Ortodoks Tevhid Kilisesi hem de Dokuz Aziz, Kadıköy Konsilinde alınan diofizit görüşü benimsememiştir.⁴ Etiyopya Kilisesi'nin diofizit görüşü benimsememesi ve Etiyopya'nın güçlü bir krallıkla yönetilmesi de Dokuz Azizin Etiyopya'ya sığınması ile sonuçlanmıştır.

2. ETİYOPYA ORTODOKS TEVHİD KİLİSESİ'NİN KARAKTERİSTİK YAPISI

Etiyopya Ortodoks Tevhid Kilisesi'nin ana akım Hıristiyan mezheplerine göre farklı karakteristik özellikleri bulunmaktadır. Bunun altında yatan önemli birçok sebep vardır. Söz konusu sebeplerden ilki, Hıristiyanlığın ilk olarak kral ve yöneticiler tarafından benimsenmesi sebebiyle yayılımının üst tebaadan yerel halka doğru kademeli bir şekilde olması ile alakalıdır. Hıristiyanlık bu yolla hızlı bir şekilde yayılmış ve bu süreçte Hıristiyanlığı kabul edenlere zulüm ve baskı yapılmamıştır. Aksine Hıristiyanlık özellikle yöneticiler tarafından teşvik edilen bir din olmuştur.

İkincisi, etrafının tamamıyla Müslüman ülkeler ile çevrili olması sebebiyle Etiyopya Kilisesi'nin kendine özgü bir kimlik inşa etmesidir. Söz konusu durum "Müslüman denizindeki Hıristiyan ada" tabiri ile izah edilmiştir.⁵ Etiyopya Kilisesi'nin ilk dönemden itibaren Abuna'larını⁶ aldığı Mısır başta olmak üzere etrafındaki ülkelerin tamamı İslam'ın doğuşundan kısa bir süre sonra Müslüman olmuştur. Kendi kültür ve geleneğine bağlı olan ve tarih boyunca güçlü krallıklar tarafından yönetilen Etiyopya⁷ ise rakımının yüksek ve sınırlarını çevreleyen ülkelerin İslam'ı kabul etmesinin etkisi ile içine kapanmış, ilk dönemdeki Hıristiyanlık anlayışı ve öğretilerini muhafaza etmeyi başarmıştır. Bunun bir neticesi olarak ve krallığın Hıristiyanlığı resmi din olarak seçmesinin de etkisiyle Hıristiyanlık ile mezcedilmiş bir Etiyopya kimliği kurulmuştur. Zira krallığın resmi dini olması hasebiyle Hıristiyanlık, zamanla Etiyopya kimliğinin ve kültürünün en etkin unsurlarından biri olmuştur. Hıristiyanlık ile Etiyopya kimliği birbiri ile bütünleşmiş ve kemikleşmiş bir yapı haline gelmiştir. Nihai olarak Etiyopya Kilisesi'ni terk etmek Etiyopya kimliğini terk etmek ile eş tutulmuştur.

Üçüncü sebep ise Etiyopya Hıristiyanlarının Yahudi şeraitine göstermiş olduğu önem ve şeriatin uygulanmasındaki kararlılık ile alakalıdır. Etiyopyalı Hıristiyanlar cumartesi günü Sebt kurallarını yerine getirmekte, çocuklarını sünnet etmekte, yiyecek ve içeceklerin temiz (helal) olması hukukuna riayet etmektedir. Mevzu bahis özellikleri ile kendini diğer Hıristiyan mezheplerden ayırmayı başaran Etiyopya halkı dışardan gelen her türlü yabancı düşünce ve faaliyetlere karşı da olumsuz bir tavır takınmıştır.

Yukarıda bahsedilen karakteristik özellikleri sayesinde geleneğin ve kimliğin önemli bir parçası olan Etiyopya Kilisesi, zaman zaman Kilise'nin başı sayılan İmparatorlardan bile

² Dale Moore, "Christianity in Ethiopia," *Church History: Studies in Christianity and Culture*, ed. Euan Cameron et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1936), 271–272; Dursun Ali Aykıt, *Etiyopya Kilisesi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 1819.

³ John Gay Yoh, *Christianity in Ethiopia and Eritrea: An Annotated Bibliography Compiled and with an Introduction* (Amman: Royal Institute for Inter Faith Studies, 1998), 3; Moore, "Christianity in Ethiopia," 276; Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*, 22.

⁴ Etiyopya Kilisesi, İsa'nın insani ve Tanrısal tabiatının birleştiği bir tabiat formülü olarak kabul edilen Miafizit görüşü benimsemiştir. Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*, 80.

⁵ Patrick Desplat, "The Articulation of Religious Identities and Their Boundaries in Ethiopia: Labelling Difference and Processes of Contextualization in Islam," *Journal of Religion in Africa* 35/4 (2005), 486.

⁶ Etiyopya Kilisesinde Piskoposlar için kullanılan yerel bir terim.

⁷ Etiyopya, Afrika ülkeleri içerisinde fiili manada sömürgeleştirilmeyen tek ülke olduğu gibi, herhangi bir savaşta Batılı bir ülkeyi yenen ilk Afrika ülkesi olma özelliğini de kazanmıştır. 1896 yılında Adowa Muharebesinde İtalyanlar ile girmiş olduğu savaşı kazanarak bu unvanı elde etmiştir. Harold G. Marcus, *A History of Ethiopia* (Berkeley: University of California Press, 1994), 126.

güçlü konuma sahip olmuştur.⁸ Ekonomik açıdan da gelişen kilise, bazen aktif siyaset yapmış ve ülkenin iç işlerine müdahale dahi etmiştir. Bu durum Etiyopya Kilisesinin diğer dinlere karşı olan yaklaşımını da etkilemiştir. İslam'ın hicri birinci yılda Etiyopya'ya ulaşması ve yerel halkın İslam'ı kabul etmesine rağmen Etiyopyalı Müslümanlar⁹ ülkedeki Hıristiyanlar tarafından yüzyıllardır arka plana atılmış ve Müslümanların önemli konuma gelmelerine müsaade edilmemiştir. Müslümanlara ek olarak ülkedeki Yahudiler de aynı muameleye maruz kalmaktan kurtulamamıştır.

3. MİSYONERLİK FAALİYETLERİNİN BAŞLANGICI VE İLK PROTESTAN MİSYONERLİK FAALİYETLERİ

Daha önce açıklandığı üzere Etiyopya'nın Hıristiyanlık ile tanışması Batı'dan gelen misyonerler aracılığı ile olmamıştır. Misyonerlik faaliyetlerini Etiyopya'ya ulaştıran ilk ülke ise Portekiz İmparatorluğudur. Sömürge faaliyetlerinin başlamak üzere olduğu 16. yüzyılda uzak doğu ile bağlantı yolları bulmak ve Osmanlı karşısında ittifak kurmak isteyen Portekizliler, Etiyopya devletini, Hıristiyan olması ve güçlü bir krallık ile yönetilmesi sebebiyle kendilerine müttefik olarak görmüştür.¹⁰ Aynı dönemde ülkede yoğun bir şekilde Müslüman nüfusu bulunmasına rağmen Etiyopya'nın yöneticileri Osmanlı hakimiyetindeki İslam'ın ilerleyişinden rahatsızdır. Çıkarları ortak bir paydada buluşan iki ülke arasında ittifak kurulmuş ancak siyasi sebeplerle başlayan ilişkinin seyri, Portekizlilerin beraberinde birçok Cizvit misyoneri getirmesinden ötürü kısa sürede değişmiştir. Portekizlilerin, siyasi ilişkileri yanında ülkede misyonerlik faaliyetlerine başlaması, Etiyopya Ortodoks Tevhid Kilisesi'ni rahatsız etmiş ve hem misyonerler hem de Portekizli yöneticiler sürgün edilmiştir. Netice itibarıyla, zaten dışarıya kapalı olan ve güçlü bir otoriteye sahip olan Etiyopya Kilisesi, söz konusu tecrübe ile yabancı inanç ve misyonerliğe şüpheli gözlerle bakılması gerektiği düşüncesini bir kez daha teyit etmiştir.¹¹

Tarih boyunca Etiyopya'da gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetleri kabaca iki ayrı döneme ayrılabilir. Birincisi, Portekizli misyonerlerin ülkeye ilk defa geldiği 1630'lu yıllardan 1940'lara kadar geçen dönemdir. İkincisi ise 1940'lardan günümüze gelinceye kadar modernleşme ve teknolojinin etkisi ile ortaya çıkan yeni dönemdir. İlk dönemde yapılan faaliyetlerde misyonerler genellikle bireysel olarak ülkeye gelmiş, dolayısıyla ekonomik ve politik olarak yeterince desteklenmemişlerdir. Gerek Etiyopyalı yöneticilerin gerekse Etiyopya Kilisesi'nin yabancılara karşı katı ve değişmez tutumu da eklenince ilk dönem misyonerleri, faaliyetlerinde neredeyse hiçbir başarı elde edememişlerdir. Onlar ülkeden çeşitli sebeplerden dolayı gönderilmiş veya iklim şartlarından dolayı vefat etmişlerdir. Siyasi ve dinî açıdan baskın olan Etiyopya Ortodoks Tevhid Kilisesi'nin misyonerlik faaliyetlerine müsaade etmemesi ve misyonerlerin önündeki en büyük engel olarak durması bu dönemin önemli özelliği olarak öne çıkmaktadır.

Mevcut kaynaklar ışığında Etiyopya'ya geldiği bilinen ilk Protestan misyoner Alman Lutheran misyonerliğine bağlı olan Peter Heyling'dir (öl. 1652).¹² Fransa'da teoloji, hukuk ve tıp okuyan Peter Heyling İncil'i yayma isteği ile önce Mısır'a oradan da 1634 yılında Etiyopya'ya geçmiştir. Etiyopya'da geçirdiği süre net olmamak ile birlikte fazla kalmamış, buna rağmen önemli işler başarmıştır. Heyling, İmparator Fasil'e (1634-1667) hem

⁸ Yoh, *Christianity in Ethiopia and Eritrea: An Annotated Bibliography Compiled and with an Introduction*, 3.

⁹ Pew Araştırma Merkezine göre 2020 yılı itibarıyla Etiyopya'daki Müslümanların oranı yüzde 35.9 iken Hıristiyanların oranı ise yüzde 61.9 olarak belirlenmiştir. Ancak ülkedeki Müslümanlar bu oranların gerçeği yansıtmadığını, aksine Müslümanların oranının en az yüzde 50 olduğunu iddia etmektedir. (http://www.globalreligiousfutures.org/countries/ethiopia#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2020®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2016, 15.08.2022)

¹⁰ Rubenson, "The Missionary Factor in Ethiopia: Consequence of a Colonial Context," 59.

¹¹ Rubenson, "The Missionary Factor in Ethiopia: Consequence of a Colonial Context," 59.

¹² Tibebe Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia: Resistance and Resilience* (Waco: Baylor University Press, 2009), 48.

danışmanlık hem de doktorluk yapmış ve bulunduğu Gonder şehrindeki din adamlarına tıbbi bilgiler yanında Yunanca ve İbranice öğretmiştir.

Heyling'i takip eden diğer önemli misyoner ise Kilise Misyonerlik Topluluğu (Church Mission Society) adına 1830 yılında Etiyopya'ya ulaşan Samuel Gobat'dır (öl. 1879). Gobat İskenderiye'ye giderek üç yıl Amharca dersi almış, sonrasında Adwa'ya hareket ederek faaliyetlerine başlamıştır. Her iki misyonerin faaliyetlerindeki ortak amaç yeni bir mezhep veya grup kurmak değil aksine heretik olarak kabul ettikleri Etiyopya Kilisesi'ni¹³ ıslah etmek ve Batı Hıristiyanlığı kalıbına sokmaktır. Bu nedenle Etiyopya Kilisesi'nin yabancılara karşı tutumunu bilen iki misyoner de amaçları ortaya çıkana kadar niyetlerini gizli tutmuştur. Onlar ülkeye geliş amaçlarının dinî propagandadan ziyade ülkeyi görmek, insanlara yardım etmek, eğitim ve sağlık faaliyetlerinde bulunmak olduğunu ifade etmiştir.

Her iki misyoner söz konusu amaç doğrultusunda, okullar ve sağlık ocakları başta olmak üzere çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Peter Heyling, Yeni Ahit'in bazı kısımlarını ilk defa Amharca diline çevirmiştir.¹⁴ Samuel Gobat ise Evanjelik hareket kurma amacıyla Etiyopya Ortodoks Tevhid Kilisesi içindeki pastörlerin eğitimiyle bizzat ilgilenmiştir.¹⁵ Ancak ikisinin de niyetinin Batı Hıristiyanlığını yaymak ve Etiyopya Kilisesi'ni reform etmek olduğu anlaşılınca ülkeden sürgün edilmekten kurtulamamışlardır. Samuel Gobat'ın ifadeleri söz konusu niyetlerini açığa çıkarması açısından oldukça açıklayıcıdır. Gobat ifadelerinde şunları dile getirmiştir:

"Etiyopya Hıristiyanlığı tamamıyla hurafeye dönüştürülmüştür. Yine de onları Hıristiyan olarak görmek ve kardeş olarak kabul etmek için az da olsa kalıntılar vardır. ... Aslında onları cüzi miktarda da olsa Hıristiyanlıktan bir parça korudukları için tebrik bile etmeliyiz."¹⁶

Öne çıkan misyonerlerden bir diğeri olan Johan Ludwig Krapf (öl. 1881) ise ilk defa 1837 yılında Etiyopya'ya gelmiştir. Krapf, kendisinden önceki misyonerlerden edindiği tecrübeler doğrultusunda Etiyopya Ortodoks Tevhid Kilisesi'ni yeniden dizayn edemeyeceğini ve Kilisenin etkin olduğu yerlerde faaliyetlerini yürütemeyeceğini anlamış ve yönünü Oromo¹⁷ halkına doğru çevirmiştir. Zira bu bölgede Etiyopya Kilisesi aktif ve etkin değildir. Vakit kaybetmeden Oromo dili ve kültürünü öğrenmeye koyulan Krapf, Kitabı Mukaddes'in çevirisi ile sağlık ve eğitim alanlarında gerçekleştirdiği yenilikler sayesinde yaptığı misyonerlik faaliyetlerinde başarılı olmuş ve Batılı misyoner grupların ilgisini bölgeye çekmeye başlamıştır. Onun "Galla'yı¹⁸ alan Orta Afrika'yı alır" sloganı misyonerler için güçlü bir teşvik olmuştur.¹⁹

Kısaca 1940'lara kadar olan zamanı kapsayan ilk dönemde yapılan faaliyetler imkanlar açısından yetersiz ve başarı açısından etkisiz kalmıştır. Söz konusu dönemdeki misyonerlik faaliyetleri Etiyopya devleti ile kilisesinin kontrolü altında olmuş, misyonerler ülkedeki siyasi ve dinî otoritenin emri dışında hareket edememiştir. Misyonerlerin özellikle dinî otorite ile ilişkisinde Etiyopya Kilisesi'nin baskın olduğu ve misyonerlere karşı tavizsiz bir şekilde

¹³ Batılı misyonerler Etiyopya Hıristiyanlığını heretik ve ilkel bir din olarak görmelerine karşın Etiyopya Hıristiyanları da misyonerleri gerçek bir Hıristiyan olarak kabul etmemişlerdir. Etiyopyalı Hıristiyan din adamları misyonerlerin sahip olduğu inancı itikat ve amel boyutu ile incelemiş, aradaki farklar neticesinde Batı Hıristiyanlığını heretik olarak etiketlemiştir. Brian L. Fargher, *The Origins Of The New Churches Movement in Southern Ethiopia, 1927-1944* (Leiden: Brill, 1996), 71.

¹⁴ Etiyopya Ortodoks Tevhid Kilisesi'nin kabul ettiği Kitabı Mukaddes yalnızca Geez dilinde olduğu ve halkın okuyup anlamasının mümkün olmadığı için söz konusu çeviri dönemin şartlarında önemli bir çalışmadır.

¹⁵ Yoh, *Christianity in Ethiopia and Eritrea: An Annotated Bibliography Compiled and with an Introduction*, 15.

¹⁶ Tamrat Tadesse, "Evangelizing the Evangelized: The Root Problem Between Mission and the Ethiopian Orthodox Church," *The Missionary Factor in Ethiopia*, ed. Getatchew Haile et al. (Frankfurt: Peter Land Press, 1998), 24.

¹⁷ Etiyopya'da yaşayan en büyük etnik grup olan Oromo halkı çoğunlukla ülkenin Güneyinde iskân etmektedir.

¹⁸ Galla, Afrika'nın Doğu'sunda geniş bir bölgeye ve etnik bir ırka işaret etmektedir. Buna göre günümüz Etiyopya'nın Güney Doğusu, Kenya'nın Kuzey Doğusu ve Somali'nin bir kısmını içine alan bir bölgedir. Herbert S. Lewis, "The Origins of the Galla and Somali," *The Journal of African History* 7/1 (1966), 27.

¹⁹ Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia: Resistance and Resilience*, 67.

hareket ettiği görülmektedir. Gerek yukarıda bahsedilen kilisenin karakteristik yapısı gerekse Portekizliler ile başlayan menfi tecrübeler sebebiyle ülkedeki siyasi ve dinî açıdan yetkili birçok isim, ülke sınırları içinde yapılacak her türlü misyonerlik faaliyetlerine karşı mesafeli olmuştur.

Ülkenin yöneticilerinin Etiyopya Kilisesi'nin benimsemiş olduğu Ortodoks Hıristiyanlığı, ülkenin birlik ve beraberliğini sağlaması noktasında en güçlü araçlardan biri olarak kabul etmesi de misyonerlik faaliyetlerin bu minvalde gerçekleşmesine yol açmıştır.²⁰ Zira Etiyopya'nın kültür ve geleneği yüzyıllardır kilise ile irtibatlı olarak gelişmiştir. Müzik ve sanat Hıristiyanlıktan beslenmiş, imparatorlar taç giyme töreninde tacı kilise liderlerinin elinden takmıştır. Bayramlar, ibadetler, evlilik ve sünnet gibi ritüellerin tamamı belli bir Hıristiyan geleneği çerçevesinde icra edilmiştir. Günümüzde hala yıllık olarak yapılan vaftiz, kilise liderlerinin öncülüğünde ve binlerce insanın katılımı ile gerçekleşmektedir. Bu sebeple insanlara yeni bir din öğretmek yüzyıllar boyunca gelişen kültür ve kimliğe sırt dönmek anlamına gelir ki misyonerlerin yapmak istedikleri şeyin bu olduğu düşünülmüş, Etiyopya'nın kültürü ve geleneğini zayıflatma hatta yok etmeye çalıştığı kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu şartlarda misyonerlik yapmak ülkenin birlik ve beraberliğine saldırmak olarak yorumlanmıştır.²¹

4. MİSYONERLİK FAALİYETLERİNİN GELİŞMESİNDE YENİ DÖNEM

Yirminci yüzyıldan sonra hızla gelişen siyasi, ekonomik ve teknolojik gelişmeler Etiyopya'daki misyonerlik faaliyetlerini doğrudan etkilemiştir. Söz konusu gelişmelere paralel olarak Etiyopya Ortodoks Tevhid Kilisesi'nin gücünün zayıflaması misyonerlere olan bakış açısını değiştirmiş ve karşılıklı çıkara dayalı yeni bir ilişki doğmuştur. Uzun yıllar boyunca faaliyet gösteren misyonerlerin okullarından mezun olanların devletin çeşitli kademelerinde görev almaya başlamaları bu bakış açısının değişiminde etkili olmuştur. Ayrıca özellikle 20. yüzyıldan sonra kral ve yöneticilerin misyonerleri teknolojinin ve modernitenin taşıyıcıları olarak görmeleri de misyonerlik faaliyetlerinin gelişmesine doğrudan etki etmiştir.

Etiyopya tarihinde bazı imparatorlar çıkarları doğrultusunda misyonerlere zaman zaman müsamaha göstermiştir. Bunlar arasında öne çıkan en önemli isim bir Fransiskan rahibi tarafından yetiştirilen İmparator Haile Selassie'dir (öl. 1975). Selassie, ülkesini Batı dünyasına ve misyonerlere büyük ölçüde açan ilk imparator olarak öne çıkmaktadır. Misyonerlik cemiyetleri Selassie sayesinde ülke içindeki varlıklarını güçlendirmiş ve kurumsallaşmıştır. Batının sanayi ve teknolojik alanlardaki gelişimi ile kendi ülkesinin imkanlarını karşılaştıran imparator, ülkesinin gelişmesi açısından dışa açılımın zaruri olduğunu düşünmüş ve misyonerlerin teknoloji ve sanayi alanındaki yenilikleri getirmesi adına faaliyetlerini teşvik etmiştir. İmparator Selassie'nin gerek sürgün hayatı boyunca gerekse öncesinde Avrupa'ya ziyaretler düzenlemiş olması ve oradaki teknoloji ve gelişmelere bizzat şahitlik etmesi de onun dışa açılım politikasında etki sahibi olmuştur.

İmparator olarak Selassie'nin görevlerinden biri Etiyopya Kilisesi'ni ve temsil ettiği inancı korumak²² olmasına rağmen İmparator Selassie, dışa açılım sürecinde atılması gereken ilk adımın Etiyopya Kilisesi'nin gücünü kırmak olduğunun farkına varmıştır. İmparator Selassie alışılmadık bir siyaset uygulayarak işleri kendi lehine çevirmesini bilmiş ve Etiyopya Kilisesi ile misyonerler arasında kendi kontrolünde olacak şekilde bir çıkar ilişkisi gözetmeyi seçmiştir. Bu nispetle Selassie, Protestan misyonerlerini ülkeye sokarak belli ölçüde Etiyopya Kilisesi'nin gücünü kırmayı başarmış ve ülkenin modernleşme yolunu açtığını düşünmüştür.²³

²⁰ Viveca Halldin Norberg, *Swedes in Haile Selassie's Ethiopia, 1924-1952: A Study in Early Development Co-Operation* (Uppsala: Uppsala Offset Center, 1977), 76.

²¹ Fargher, *The Origins Of The New Churches Movement in Southern Ethiopia, 1927-1944*, 71.

²² Norberg, *Swedes in Haile Selassie's Ethiopia, 1924-1952: A Study in Early Development Co-Operation*, 79.

²³ Jörg Haustein, *Writing Religious History: The Historiography of Ethiopian Pentecostalism* (Wiesbaden: Harrassowitz Publishing House, 2011), 2.

O misyon faaliyetleri için “açık alan”lar²⁴ kurarak hem Etiyopya Kilisesi’nin desteğini almış hem Etiyopya kimliğini korumaya çalışmış hem de misyonerlerin amaç ve hedeflerini kendisinininki ile aynı doğrultuda birleştirmek istemiştir.²⁵

20. yüzyılın başından itibaren gelişen tecrübelerin de etkisiyle 1940’lar ve sonrası misyonerlik faaliyetleri için yeni bir dönem olarak kabul edilebilir. Misyonerler bu dönemde eğitim, sağlık ve zanaat gibi birçok alanda katkıda bulunmaya başlamışlardır. Bu sayede söz konusu dönemde misyonerler, faaliyet alanlarını gözle görülür derecede genişletmiş, misyoner sayısı bariz bir şekilde artmış ve misyoner grupların kurumsallaşması büyük oranda tamamlanmıştır.

Misyonerlerin hem sayısının hem de faaliyetlerinin genişletilmesine izin verilmesi modernleşme düşüncesi²⁶ kapsamında özellikle sağlık ve eğitim alanlarda ülkenin ciddi manada desteğe ihtiyaç duyması ile alakalıdır. Bu açıdan modernleşme talebi Etiyopya’ya gelen misyonerler için önemli bir imkân olmuştur. Zira Etiyopya, globalleşen dünyada Batının tecrübe ettiği teknolojik ve sosyal değişimleri takip etmede başarılı olamamıştır. İçinde bulunulan durumun farkında olan gerek misyonerler gerekse Etiyopya’nın yöneticileri siyasetlerini bu çıkar doğrultusunda inşa etmişlerdir. Misyonerler getirdikleri teknoloji ve sundukları imkanlar karşılığında faaliyetlerini yürütmüşlerdir.

Afrika kıtasında Protestan misyonerler özellikle eğitim faaliyetleri ile özdeşleştirilmiştir. Zira onların faaliyet bölgelerindeki yaptıkları ilk adım genellikle okul açmak olmuştur. Bu sebeple Protestan misyonerler okur yazar olmayan insanlar arasında oldukça etkili olmuş ve eğitim faaliyetleri altında kendi din, kültür ve dillerini daha kolay empoze etmiştir. Etiyopya’da ise devlet yöneticilerinin bizzat kendileri misyonerleri ülkeye davet etmiş ve onların eğitim amacıyla yapmış oldukları faaliyetleri desteklemiştir. Ülkede yoğun bir Protestan nüfusunun bulunmasının en temel sebebi budur.

1924 yılında Afrika Eğitim Komisyonu ve Uluslararası Eğitim Kurulu tarafından yayınlanan ve Doğu Afrika’daki eğitim kurumlarını inceleyen bir rapora göre Etiyopya’daki okulların büyük çoğunluğu yabancı misyonerler tarafından kurulmuştur. Aynı rapora göre devletin eğitim kurumlarını desteklemediği, eğitim faaliyetlerini teşvik etmediği, ülkedeki tek devlet okulunun 1908 yılında II. Menelik tarafından kurulduğu ve birkaç okulda Etiyopya Kilisesi tarafından idare edildiği ifade edilmiştir.²⁷ Devletin bu noktada elinin bağlı olduğu ve eğitim faaliyetlerini misyonerlere bırakmak zorunda kaldığı düşünülmektedir. Mevzubahis raporlar misyonerlerin Etiyopya’daki eğitim alanındaki açıkları çok iyi bildiğini, kendi amaç ve hedefleri doğrultusunda fırsatları değerlendirdiğini göstermektedir.

²⁴ Eğitim Bakanlığı, 1942 yılında misyonerlere faaliyetlerinin kendi kontrolünde olması şartı ile yeni bir yasa çerçevesinde çalışma izni vermiştir. Yeni yasaya göre Eğitim Bakanlığı altında bir Misyonerlik komitesi kurularak faaliyetlerin kontrol altına alınması sağlanmıştır. Komite, ülkeyi “açık alanlar” (open areas) ve “Etiyopya Kilisesi alanları” olmak üzere ikiye ayırmıştır. Müslümanların, Yahudilerin veya Geleneksel Afrika Dinleri’ne inanan insanların yaşamakta olduğu bölgelerden oluşan açık alanlarda misyonerlik faaliyetlerinin yapılmasında sakınca görülmemiştir. Norberg, *Swedes in Haile Selassie’s Ethiopia, 1924-1952: A Study in Early Development Co-Operation*, 3.

²⁵ Haustein, *Writing Religious History: The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*, 2.

²⁶ 19. yüzyıldan sonra imparatorların askeri, eğitim, sağlık ve teknoloji gibi alanlarındaki arayışları modernleşme çabaları olarak kabul edilebilir. Haile Selassie’nin sağlık, eğitim, askeri, tarım, kamu gibi hemen hemen her alanda ülkeyi kaldırmak için adımlar atması bu düşünce kapsamında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla onun dönemi modernleştirme çabaları açısından önemli bir zaman dilimidir. Selassie, yazmış olduğu kitabında modernleşmeye vurgu yapmış ve amacının Batı medeniyetini tanıtarak aşamalı bir şekilde ülkesini geliştirmek olduğunu ifade etmiştir. Haile I Selassie, *The Autobiography of the Emperor Haile Selassie I: My Life and Ethiopia’s Progress 1892-1937*, ed. Edward Ollendorff (London: School of Oriental and African Studies, 1976), 69 Konu açısından önemi ise yukarıda ifade edilen alanların neredeyse tamamında kalkınmanın misyonerler aracılığıyla yapılmak istenmiş olmasıdır. Bu sebeple doktor, mühendis, veteriner, ziraatçı, öğretmen gibi mesleklerle sahip olan yüzlerce misyonerin ülkeye girişi teşvik edilmiştir.

²⁷ Norberg, *Swedes in Haile Selassie’s Ethiopia, 1924-1952: A Study in Early Development Co-Operation*, 68.

Etiyopya Evanjelik Mekane Yesus Kilisesi (Ethiopia Evangelical Mekane Yesus Church) eğitim konusunda faaliyetlerde bulunan birçok Protestan gruptan sadece biridir. Etiyopya Evanjelik Mekane Yesus Kilisesi'nin 1974 yılında ülke genelinde 1672 okulu, 151.000 öğrencisi bulunmaktaydı. Bu öğrencilerden 25.000 kadarı ilkökul öğrencisidir.²⁸ Söz konusu rakamların büyüklüğü göz önüne getirilince eğitim faktörünün ne derece önemli olduğu anlaşılmaktadır. Zira devlet tarafından eğitimin yeterli bir şekilde verilmemesi halkın misyoner okullarına yönelmesine yol açmıştır. Misyoner okullarından mezun olan öğrenciler genel olarak ülkede eğitim sahibi olan ilk insanlar olduğu²⁹ için de her biri misyonerler için birer görevli olarak devletin çeşitli kademelerinde görev alma imkanına kavuşmuştur. Dolayısıyla misyonerlerin eğitim faaliyetlerindeki başarıları Protestanlığın ülkeye dışardan gelen yabancı bir din olmaktan ziyade yerli bir din olarak benimsenmesinde çok büyük katkı sağlamıştır.

Misyonerlik faaliyetlerinde önemli etkenlerden bir diğeri sağlık alanındaki çalışmalarıdır. Hatta sağlık faktörünün misyonerler için Afrika kıtasında en önemli etken olduğu ifade edilebilir. Geleneksel Afrika Dinleri ve Afrika kültüründe şifa ve hastalık olgusunun konumu söz konusu faktörü daha da önemli kılmaktadır. Dolayısıyla modern tıp bilgisine sahip misyonerler söz konusu anlayışa yeni boyut kazandırmış ve Etiyopya halkı üzerinde oldukça başarılı sonuçlar elde etmişlerdir. Bu sebeple Sudan Bölgesi Misyonerliği (Sudan Interior Mission) bünyesinde görev yapan Dr. Thomas Lambie³⁰ yeterli sayıda doktor misyoner bulunursa Etiyopya'nın bütün kapılarının Hıristiyanlığa açılacağını ifade etmiştir.³¹

Doktor misyonerler ortaya çıkan salgın ve hastalıklara karşı göstermiş oldukları başarı oranında Etiyopya halkını etkilemiştir. Misyonerler bu yolla karizmatik ve üstün bir konum elde etmiş, mevzu bahis üstünlükler inanç ve kültür alanında da kendini göstermiştir. Mesela doktor misyonerlerin yerel şifacıların çözüm bulamadığı bir hastalığı tedavi etmesi misyonerlerin diğer konularda da yerlilerden üstün olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Böyle bir karizmanın etkisinde kalan yerliler ise başarılı ve güçlü olan misyonerlerin sahip olduğu inancın daha doğru olduğunu düşünmüş ve o dine intisap etmiştir. Wallaga'daki Evanjelik Hıristiyanlar üzerinde yapılan bir ankette Hıristiyan olanların yüzde 67'sinin çeşitli hastalıklardan sonra doktor misyonerler tarafından iyileştirilmesi veya buna şahitlik etmesi sonucunda Hıristiyanlığı benimsediğini ifade etmesi söz konusu gerçeği gözler önüne sermektedir.³²

5. YENİ BİR DİNAMİK OLARAK PENTEKOSTALİZM

Pentekostal hareketin Etiyopya'daki tarihi, Protestan ve Katolik gruplara nispetle çok daha yakın zamanlara tekabül etmektedir. Söz konusu hareketin kökeni, 1950'li yıllarda ülkeye gelen Finli ve İsveçli bireysel misyonerlere dayanmaktadır.³³ 1951 yılında Finli bir

²⁸ Qyvind Eide, "The Swedish Evangelical Mission in Ethiopia: An Analysis of the Dynamics between Mission, Church and Society from 1866 to 1991," ed. Inger Marie Okkenhaug, *Swedish Missiological Themes* 4/3 (1997), 332.

²⁹ Bahru Zewda, *A History of Modern Ethiopia 1855-1974* (Addis Ababa: Addis Ababa University Press, 1991), 104.

³⁰ Etiyopya'da doktor misyoner olarak görev yapan en önemli isimlerden biri Thomas Lambie'dir. Dr. Lambie'nin Etiyopya'ya gelişi 1918 yılının sonuna doğru ülkenin Batısında binlerce kişinin ölümüne yol açan büyük bir grip salgını vesilesiyle olmuştur. salgınla mücadele etmek için söz konusu bölgenin yöneticisi tarafından davet edilen Lambie kısa süre içinde salgını durdurmayı başarmıştır. Devamında ise ülkede kalması ve klinik açması için bölge yöneticileri tarafından teşvik edilmiştir. Daha sonra bizzat kral tarafından başkent Addis Ababa'ya davet edilen Lambie orada okul ve hastane açarak çalışmalarına devam etmiştir. Onun yöneticiler ile yakınlığı ve sağlık konusundaki başarıları ise ülkeye gelmek isteyen misyonerler için hem teşvik edici olmuş hem de onların gelişini kolaylaştırmıştır. Donald Crummey, "The Politics of Modernization: Protestant and Catholic Missionaries in Modern Ethiopia," *The Missionary Factor in Ethiopia*, ed. Getatchew Haile et al. (Frankfurt: Peter Land Press, 1998), 90.

³¹ Steven Kaplan, *The Beta Israil (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to Twentieth Century* (New York: New York University Press, 1992), 384.

³² Qyvind Eide, *Revolution and Religion in Ethiopia: The Growth and Persecution of the Mekane Yesus Churh 1974-1985* (Addis Ababa: Addis Ababa University Press, 2000), 73.

³³ Haustein, *Writing Religious History: The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*, 11.

Pentekost aile Wolmera'da bir mesleki okul açarak hem yerlileri eğitmeye hem de ülkeye gelen diğer Finli Pentekostlara yardım etmeye başlamıştır. 1959 yılında ise İsveç'ten birkaç Pentekost misyoner ülkeye gelerek Awasa'da mesleki okullar açmış ve öğrenciler için yaz kursu programları düzenlemiştir. Böylelikle bireysel misyoner ve çabalar vasıtasıyla Pentekostal inanç ve teoloji başta öğrenciler olmak üzere Etiyopya halkına tanıtılmaya başlanmıştır. Devamında Pentekostal hareket Pentekost misyonerler tarafından açılan okullar başta olmak üzere lise ve üniversitelerde eğitim gören öğrenciler tarafından ivme kazanarak gelişmiştir.³⁴ 1967 yılına gelindiğinde ise Addis Ababa'da üniversite öğrencileri tarafından Etiyopya Mulu Wengel³⁵ Kilisesi adı altında ilk ulusal Pentekost Kilisesi kurulmuştur.

Pentekostal hareket, bütün misyoner gruplar arasında ülkeye en son gelmesi, belirli bir kurumsal yapısı olmaması, ekonomik kaynaklardan mahrum olması gibi menfi şartlara rağmen kendisinden beklenilmeyecek bir hızla büyümüştür. Aslında düşünülenin aksine söz konusu şartların Pentekostalizm'in lehine olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu hareketin başarısını öncelikle kendi iç dinamikleri aracılığıyla anlamak ve yorumlamak oldukça önemlidir. Zira dünya genelinde de yeni bir hareket olan Pentekostalizm, Afrika kökenli bir vaiz tarafından dinamik bir yapı olarak popüleritesini kazanmıştır. Kuruluşundan itibaren tek ve otoriter bir kurumsal yapıya gitmemesi, Pentekost olan herkesin bir misyoner gibi çalışması, Afrika kökenli insanların yoğunlukta olması, Pentekostal inanç ve teolojisinin Afrika kültür ve inancına yakın olması gibi sebepler sayesinde Pentekostalizm bir Afrika ülkesi olan Etiyopya'da büyük bir başarı elde etmiştir.

Etiyopya Kilisesi'nin Pentekostalizm'in özellikle yükselişe geçmesinde kilit bir role sahip olduğu söylenebilir. Zira üniversite okumak veya iş bulmak için köylerden şehirlere inen gençler medya ve kitlesel iletişim araçlarının artmasından ötürü çeşitli fikir ve düşünceler ile muhatap olmakta, beklenti ve istekleri buna paralel olarak ilerlemektedir. Buna karşın Etiyopya Kilisesi tutucu tavrı nedeni ile yüzyıllardır kendini yenileyememiş, değişen şartlar ve zamana uyum sağlayamamıştır. Kilisede söz sahibi olamayan ve aradığı yeniliklere ulaşamayan gençler ise yönünü Etiyopya Kilisesi dışına çevirmek zorunda kalmıştır. Etiyopya Mulu Wengel Kilisesi'nin liderlerinin ve mensuplarının tamamıyla Ortodoks kökenlere sahip olan üniversite öğrencileri arasından çıkmasının sebebi budur.³⁶

Diğer Protestan grupların aksine Pentekostal hareketin Etiyopya'da doğuşu ve gelişimi köylerden ziyade şehirlerde gerçekleşmiş olması da bu hareketin ivme kazanmasında önemli bir etkidir. Etiyopya Kilisesi misyonerleri Ortodoks nüfusunun yoğun olduğu bölgeler dışına attığı için misyoner gruplar faaliyetlerine genellikle ilk etapta köylerde ve nüfusun yoğun olduğu bölgelerin dışında başlamıştır. Kırsal alanlarda faaliyet yapan misyonerler ise gerek imkanların yetersizliği gerekse de kırsal halkın şehirlilere göre daha tutucu olmalarından ötürü etkisiz kalmışlardır. Pentekostaller ise şehir hayatının vermiş olduğu dinamizmden ve imkanlardan faydalanmış, farklı görüşlere açık olan insanlara ulaşmış ve dönem itibari ile de daha özgür çalışmışlardır.

Pentekostalizm'in Etiyopya'da beklenmedik bir şekilde büyümesinin en büyük sebeplerinden biri de öğretisi ve uygulamalarından bazısının Afrika'nın kültür ve geleneğine uygun olmasıdır. Zaten Pentekost inancın kurumsal olarak ilk defa ortaya çıkması Afrika kökenli Amerikalılar tarafından gerçekleşmiştir. Amerika'ya köle olarak götürülen Afrikalılar çeşitli sebepler ile Hıristiyanlığı benimsedikten sonra bu hareketi geliştirmişler, hareketin başlamasından hemen sonra ise İsa'nın mesajını yaymak için Afrika kıtasına yüzlerce misyoner göndermişlerdir. Zira söz konusu faaliyetlerin temelinde, dinsel bir amacın yanında

³⁴ Haustein, *Writing Religious History: The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*, 14.

³⁵ Mulu Wongel, Full Gospel-Tam Müjde/Hakikat manasına gelmektedir. 1967 yılında kurulan Kilise ülkenin en büyük üçüncü Evanjelik Kilisesidir.

³⁶ Emanuele Fantini, "Go Pente! The Charismatic Renewal of the Evangelical Movement in Ethiopia," *Understanding Contemporary Ethiopia*, ed. Gerard Prunier - Eloi Ficquet (London: Hurst Publishers, 2015), 127.

irksal motivasyon da yatmaktadır.³⁷ Soydaşlarına müjdeli haberi vermek Afro-Amerikalı Pentekostlar için kutsal bir görev olarak algılanmıştır. Dolayısıyla özgürlüğüne kavuşan ve Hıristiyanlaşan siyahilerden birçokları için ana vatana dönmek Kitabı Mukaddes’i götürmek maksadı ile yapılmıştır. Yani bu misyon söz konusu Afrikalılar için ‘Siyah Adamın Yüğü’ (Blackman’s Burden) olarak kabul edilmiştir.³⁸

Pentekostalizm, Etiyopya halkı için dışardan ithal edilmiş bir din değil, aksine kendi iç dinamikleri ile ortaya çıkan bir din olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan Pentekostal inançta yer alan kişisel tecrübeler ve Kutsal Ruh’un görevi önemli ip uçları vermektedir. Mesela Kutsal Ruh’un gelmesi ile bilinmeyen dillerde konuşmaya başlanması yerli kültüre yabancı olan bir fenomen değildir. Bu yaklaşım ise kendilerinin sahip olduğu ölmüş atalarının ruhları ile konuşma inancı ile benzerlik göstermektedir. Ayrıca Pentekostalizm’deki şifa bağı da bu noktada önemli bir unsurdur. Dolayısıyla hem Pentekostal inançta hem de Afrika kültüründe yer alan şifa inancı her iki dinin birbiri ile yakınlaşmasını sağlamıştır. Böylece Pentekostalizm, diğer Protestan grupların yerli halk ile yaşadığı güven ve uyum problemini yaşamamıştır.

Pentekostalizm bu ve benzeri özellikleri ile Etiyopya’da beklenmedik şekilde büyümeyi başarmıştır. Günümüze gelindiğinde ise Pentekostalizm, Protestan gruplar içinde müntesip sayısı bakımından diğer Protestan mezheplerden çok daha büyük bir grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple ülkedeki Ortodoks ve Katolik olmayan tüm mezhep ve gruplara zamanla “Pente” denilmiştir. Pente kelimesi 1960’lı yıllarda, hareketin ilk ortaya çıktığı zamanlarda “dışlanmış, yabancı (outsider)” manasında kullanılmakta iken zamanla artan nüfusu sayesinde ülkedeki tüm Protestan gruplar için kullanılmaya başlanmıştır.³⁹

Birçok araştırmacıya göre Etiyopya’da dinî demografik yapıyı en doğru şekilde ortaya koyan rakamsal veriler zaman zaman devlet tarafından yapılan nüfus sayımıdır. Söz konusu sayımların ilki 1960 yılında yapılmıştır. Bu sayımda Protestanların oranı yüzde 1’den daha aşağıdadır. 1884 yılındaki ikinci sayıma göre ise Protestanlar yüzde 5.5’lik bir artışla 2.1 milyon kişiye ulaşmıştır. 1994 yılındaki sayıma göre Protestanlar 5.4 milyon ile nüfusun yüzde 10.2’sine tekabül gelmektedir. 2007’deki son sayıma göre ise Protestanların nüfusu 13.7 milyon ile yüzde 18.6’ya ulaşmıştır.⁴⁰ Dolayısıyla Protestan nüfusun 50 sene içinde yüzde 1’den 18’e çıkması küçümsenemeyecek bir başarı olarak tarihe geçmiştir. Etiyopya devletinin her on yılda bir yapmış olduğu nüfus sayımında belirtmiş olduğu Protestan nüfusunun büyük bir çoğunluğu ise ifade edildiği gibi Pentekostlardır.⁴¹

SONUÇ

Etiyopya, Afrika kıtasında kendine has birçok karakteristik özelliği haiz bir ülkedir. Bunların arasında en önemlisi kadim bir Hıristiyan geleneğine sahip olması ve Batılılar tarafından fiili olarak sömürgeleştirilmemesidir. Bu sebeple misyonerler Etiyopya’da faaliyetlerini icra ederken sömürgeci güçlerin sağladıkları imkanlardan yoksun kalmış ve Etiyopya, tarih boyunca misyonerlik faaliyetleri için diğer Afrika ülkeleri gibi elverişli bir alan olmamıştır. Buna rağmen Batılılar yüzyıllar boyunca misyonerlik faaliyetleri açısından çabalarına aralıksız olarak devam etmiştir. Bu durum Batılı misyoner cemiyetlerin İncil’i yayma noktasında ne derece sebat ettiğini ve kendilerinin sahip olduğu öğretisi ve anlayışlar dışındaki kalan inançları kabul etmediğini göstermektedir.

³⁷ Ogbu Kalu, “Early African Charismatic Missions and Pentecostal – Charismatic Engagements with the African Motherland,” *Afro – Pentecostalism: Black Pentecostal and Charismatic Christianity in History and Culture*, ed. Amos Yong - Estrela Alexander (New York: New York University Press, 2011), 211.

³⁸ Ogbu Kalu, *African Pentecostalism: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 49.

³⁹ Fantini, “Go Pente! The Charismatic Renewal of the Evangelical Movement in Ethiopia,” 127.

⁴⁰ Hausteine, *Writing Religious History: The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*, 18.

⁴¹ Jörg Hausteine - Emanuele Fantini, “Guest Editorial: The Ethiopian Pentecostal Movement – History, Identity and Current Socio-Political Dynamics,” *PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal For Research On The Pentecostal And Charismatic Movements* (2013), 157.

Batı'nın kültür ve geleneği ile özdeşleşen Batı Hıristiyanlığından daha kadim olan Etiyopya Hıristiyanlığı üzerine zaman içerisinde güçlü bir kimlik inşa edilmiştir. Söz konusu kimlik doğrultusunda Ortodoks inanç sağlamlaştırılmış ve dışardan gelen her türlü inanç ve öğretiler dışlanmıştır. Ancak 20. yüzyılın ortalarına doğru belirli tutum ve değişimlerden ötürü Etiyopya Kilisesi'nin sarsılmaz ve sorgulanamaz tavrı değişmek zorunda kalmıştır. Bunu etkileyen faktörler arasında İtalya'nın Etiyopya'yı işgali (1936-41), İncil'in Amharca diline çevrilmesi, özellikle gençlerin kilisede söz sahibi olmamasından dolayı Etiyopya Kilisesi'ni reform etme isteği, modernleşme düşüncesi ve buna bağlı olarak misyonerlere olan bakış açısının değişmesi gibi birçok neden sıralanabilir. Nihayetinde Protestanlık içinde kabul edilen birtakım cemiyetler ile başlayan misyonerlik faaliyetleri Pentekostalizm ile zirveye taşınmış ve Etiyopya'da Hıristiyanlığın demografik yapısı önemli derecede değişmiştir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Aykıt, Dursun Ali. *Etiyopya Kilisesi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- Crummey, Donald. "The Politics of Modernization: Protestan and Catholic Missionaries in Modern Ethiopia." *The Missionary Factor in Ethiopia*. ed. Getatchew Haile et al. 85-99. Frankfurt: Peter Land Press, 1998.
- Desplat, Patrick. "The Articulation of Religious Identities and Their Boundaries in Ethiopia: Labelling Difference and Processes of Contextualization in Islam." *Journal of Religion in Africa* 35/4 (2005), 482-505.
- Eide, Qyvind. *Revolution and Religion in Ethiopia: The Growth and Persecution of the Mekane Yesus Churh 1974-1985*. Addis Ababa: Addis Ababa University Press, 2000. <http://www.ohioswallow.com/book/Revolution+and+Religion+in+Ethiopia>
- Eide, Qyvind. "The Swedish Evangelical Mission in Ethiopia: An Analysis of the Dynamics between Mission, Church and Society from 1866 to 1991." ed. Inger Marie Okkenhaug. *Swedish Missiological Themes* 4/3 (1997).
- Eshete, Tibebe. *The Evangelical Movement in Ethiopia: Resistance and Resilience*. Waco: Baylor University Press, 2009.
- Fantini, Emanuele. "Go Pente! The Charismatic Renewal of the Evangelical Movement in Ethiopia." *Understanding Contemporary Ethiopia*. ed. Gerard Prunier - Eloi Ficquet. 123-146. London: Hurst Publishers, 2015.
- Fargher, Brian L. *The Origins Of The New Churches Movement in Southern Ethiopia, 1927-1944*. Leiden: Brill, 1996.
- Haustein, Jörg. *Writing Religious History: The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*. Wiesbaden: Harrassowitz Publishing House, 2011.
- Haustein, Jörg - Fantini, Emanuele. "Guest Editorial: The Ethiopian Pentecostal Movement – History, Identity and Current Socio-Political Dynamics." *PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal For Research On The Pentecostal And Charismatic Movements* 2/ (2013), 150-161.
- Kalu, Ogbu. *African Pentecostalism: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195340006.001.0001>

- Kalu, Ogbu. "Early African Charismatic Missions and Pentecostal – Charismatic Engagements with the African Motherland." *Afro – Pentecostalism: Black Pentecostal and Charismatic Christianity in History and Culture*. ed. Amos Yong - Estrelida Alexander. New York: New York University Press, 2011.
- Kaplan, Steven. *The Beta Israil (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to Twentieth Century*. New York: New York University Press, 1992.
- Lewis, Herbert S. "The Origins of the Galla and Somali." *The Journal of African History* 7/1 (1966), 27–46. <https://doi.org/10.1017/S0021853700006058>
- Marcus, Harold G. *A History of Ethiopia*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Moore, Dale. "Christianity in Ethiopia." *Church History: Studies in Christianity and Culture*. ed. Euan Cameron et al. 271–284. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.
- Norberg, Viveca Halldin. *Swedes in Haile Selassie's Ethiopia, 1924-1952: A Study in Early Development Co-Operation*. Uppsala: Uppsala Offset Center, 1977.
- Rubenson, Sven. "The Missionary Factor in Ethiopia: Consequence of a Colonial Context." *The Missionary Factor in Ethiopia*. ed. Getatchew Haile et al. 59–70. Frankfurt: Peter Land Press, 1998.
- Selassie, Haile I. *The Autobiography of the Emperor Haile Selassie I: My Life and Ethiopia's Progress 1892-1937*. ed. Edward Ollendorff. London: School of Oriental and African Studies, 1976.
- Tadesse, Tamrat. "Evangelizing the Evangelized: The Root Problem Between Mission and the Ethiopian Orthodox Church." *The Missionary Factor in Ethiopia*. ed. Getatchew Haile et al. Frankfurt: Peter Land Press, 1998.
- Yoh, John Gay. *Christianity in Ethiopia and Eritrea: An Annotated Bibliography Compiled and with an Introduction*. Amman: Royal Institute for Inter Faith Studies, 1998.
- Zewda, Bahru. *A History of Modern Ethiopia 1855-1974*. Addis Ababa: Addis Ababa University Press, 1991.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 354-379

**Lise Öğrencilerinin İslam İnanç Esaslarını Benimseme
Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma**

*A Study on the Level of Islamic Beliefs Commitment of the
Highschool Students*

Sibel KANDEMİR

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Ankara/Türkiye
PhD., Ministry of National Education
Ankara/Türkiye

✉kandemirsibel@hotmail.com  orcid.org/0000-0002-1002-4378

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Kandemir, Sibel. "Lise Öğrencilerinin İslam İnanç Esaslarını Benimseme Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 354-379. <https://doi.org/10.52637/kiid.1170380>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Sibel KANDEMİR | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Lise Öğrencilerinin İslam İnanç Esaslarını Benimseme Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma*

Öz

Dinlerin temel kabulleri olan inanç esasları, dinî duygu ve davranışlara temel oluşturmaktadır. Bireyin bir dinin mensubu olması, öncelikle o dinin ilkelerine yönelik bir itirazının olmamasını gerekli kılmaktadır. Dinin temelini oluşturan inanç esasları, din eğitiminin üzerinde önemle durduğu öğretim alanlarından birini teşkil etmektedir. Okullarımızda zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin yanı sıra seçmeli din derslerinde de inanç öğretimi yapılmaktadır. Kimlik kazanma çabasının yoğunlaştığı ergenlik dönemindeki lise öğrencilerinin İslam inanç esaslarını benimseme düzeylerinin tespit edilmesi, din öğretimi süreci ve diğer faktörlerin inanç esaslarının benimsenmesindeki rolünün ortaya konması, inanç öğretiminin mevcut durumunun resmedilmesi ve gelecekte inanç öğretimi planlamalarına yön vermesi bakımından alana önemli katkılar sunacaktır. Çalışmamızda 12. sınıf öğrencilerinin İslam inanç esaslarını benimseme düzeyleri ve bunların çeşitli değişkenlerle ilişkisi ele alınmıştır. Araştırmamızda 2020-2021 eğitim öğretim yılında Konya il merkezinde eğitim gören 500 kişiden 14 maddelik inanç anketi ile toplanan verilerden hatalı ve yanlış kodlamalar çıkarıldıktan sonra geriye kalan 406 kişilik veri seti SPSS 15 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Anketin toplam puan elde etmeye uygunluğu, iç tutarlık katsayısı Cronbach Alpha ($\alpha=0,736$) ve Tukey toplanabilirlik testi ($F=0,039$, $p=0,84$) ile sınanmış ve toplam puan elde etmeye uygun olduğu saptanmıştır. Gerek maddeler bazında gerek de anketten alınan toplam puana ilişkin yapılan analizlerde frekans dağılımları yanı sıra Ki-kare, Mann-Whitney U ve Kruskal Wallis testleri kullanılmıştır. Nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modelinin benimsendiği araştırmamızda elde edilen bulgulara göre lise öğrencilerin %93'ü İslam inanç esaslarını benimsemekte, %3'ü benimsememekte ve %4'ü ise kararsız konumda bulunmaktadır. Öğrencilerin inançları üzerinde en fazla etkisi olan kurum ailedir. Dindar ailelerde yetişen bireylerin İslam inancını benimseme düzeyleri, kısmen dindar ailelerde yetişen bireylerden yüksektir. Okulda verilen din eğitiminin inançla ilgili sorularına tatmin edici cevaplar verdiğini düşünenlerin İslam inanç esaslarını benimseme düzeyleri, okuldaki din eğitiminden tatmin olmayanlardan yüksektir. Ayrıca okul dışında din eğitimi alanlar ve almayanlar arasında da inanç esaslarını benimseme düzeyleri açısından anlamlı bir fark mevcuttur. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin tutum ve davranışlarından olumlu yönde etkilenenlerin İslam inanç esaslarını benimseme düzeyleri, olumsuz yönde etkilenenlerden anlamlı düzeyde yüksektir. Bağımsız değişkenlerle anketten alınan toplam puanların ilişkisi incelendiğinde katılımcıların eğitim gördükleri okul türüne göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olduğu, buna karşın cinsiyete göre yapılan karşılaştırmada gruplar arasındaki farkın anlamlı düzeye ulaşmadığı tespit edilmiştir. Öğrencilerin anket maddelerine verdikleri yanıtlara bakıldığında bütüncül bir inanç geliştiremedikleri, inanç esaslarına ilişkin bazı hususlarda kararsız kaldıkları, sorgulamalarının olduğu ya da çelişkili konularda oldukları görülmektedir. Özellikle inancın yaşama yansıyan noktalarında bu çelişkinin belirginleştiği anlaşılmaktadır. Örneğin, Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna inanma oranı (%92,6) ile Kur'an'daki her şeyin doğru olduğuna inanma oranı (%83,7) arasında belirgin bir fark mevcuttur. Ayrıca bilimsel bilgi ile dinî bilginin karşı karşıya getirildiği durumlarda inancın sarsıldığı ve dinî bilgiye duyulan güvenin azaldığı anlaşılmaktadır. Sosyal hayatta yaşanan değişimler, bilim ve teknolojiye gelişmeler, gençlerin kendilerinden önceki nesillerden farklı inanç problemleri ile karşı karşıya kalmalarına yol açmaktadır. Bu bağlamda inanç öğretiminin günün ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte olması ve gençlerin zihin dünyasındaki soru ve sorunlara cevap üretmesi beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İnanç Öğretimi, İman, İslam İnanç Esasları, Ergenlik.

* Bu araştırma için Necmettin Erbakan Üniversitesi'nin 19/03/2021 tarih ve 2021/134 numaralı kararıyla Etik Kurul izni alınmıştır.

A Study on the Level of Islamic Beliefs Commitment of the Highschool Students**

Abstract

Belief principles, the basic acceptances of religions, form the basis of religious feelings and behaviors. Being a member of a religion requires that the individual not have any objections to the principles of that religion. The principles of belief that form the basis of religion constitute one of the teaching areas that religious education emphasizes. In addition to the compulsory religious culture and moral knowledge courses in our schools, faith teaching is also carried out in optional religion courses. It will provide essential contributions to the field in determining the level of adoption of Islamic belief principles of high school students in adolescence when the effort to gain identity intensifies. It will help reveal the role of the religious teaching process and other factors in adopting belief principles, portraying the current situation of belief teaching and guiding belief teaching plans in the future. In this study discussed 12th-grade students' adoption of Islamic belief principles and their relationship with various variables according to the theme. In our research, after removing the faulty and incorrect coding from the data collected with a 14-item belief questionnaire from 500 people studying in the city center of Konya in the 2020-2021 academic year, the remaining data set of 406 people were analyzed using the SPSS 15 program. The suitability of the questionnaire for obtaining a total score was tested with the internal consistency coefficient Cronbach Alpha ($\alpha=0.736$) and Tukey summability test ($F=0.039$, $p=0.84$), and it was determined that it was suitable for obtaining a total score. In addition to frequency distributions, Chi-square, Mann Whitney U, and Kruskal Wallis tests were used in the analyses based on both items and the total score obtained from the questionnaire. According to the findings obtained in our study, in which the relational screening model, one of the quantitative research methods, was adopted, 93% of high school students adopt the principles of Islamic belief, 3% do not, and 4% are undecided. The family is the most influential factor in an institution on students' beliefs. The level of commitment to the Islamic faith of individuals who grew up in religious families is higher than those who grew up in partially less religious families. Those who think that the religious education given at school gives satisfactory answers to their questions about faith are more likely to adopt the principles of Islamic belief than those who are not satisfied with the religious education at school. In addition, there is a significant difference between those who has additional religious education to the school's curriculum on religious belief outside of school and those who do not, in terms of the level of adopting the principles of belief. Those who were positively affected by the attitudes and behaviors of the teachers of religious culture and moral knowledge had a significantly higher level of adopting the Islamic faith than those who were negatively affected. When the relationship between the independent variables and the total scores obtained from the questionnaire was examined, it was determined that there was a statistically significant difference according to the type of school in which the participants were educated, however, the difference between the groups did not reach a significant level in the comparison made according to gender. When the answers given by the students to the questionnaire items are examined, it is seen that they cannot develop a holistic belief, are undecided on some issues related to the principles of belief, have questions, or are in conflicting positions. It is understood that this contradiction becomes more evident, especially in the points of belief reflected in life. For example, there is a significant difference between the rate of believing that the Qur'an is the word of Allah (92.6%) and the rate of believing that everything in the Qur'an is true (83.7%). In addition, it is understood that when scientific and religious knowledge are brought face to face, belief is shaken, and confidence in religious knowledge decreases. Changes in social life and developments in science and technology cause young people to face different belief problems than previous generations. In this context, faith teaching is expected to meet the needs of the day and produce answers to the questions and issues in the minds of young people.

Keywords: Religious Education, Faith Teaching, Faith, Principles of Islamic Belief, Adolescence.

** Ethics Committee approval was obtained for this study with the decision of Necmettin Erbakan University, dated 19/03/2021 and numbered 2021/134.

GİRİŞ

Her dinin kendine özgü bir akidesi, yani inanç ilkeleri mevcuttur. İslam dini dikkate alındığında ise “Allah’ın varlığı ve birliğine, peygamberlere, kutsal kitaplara, meleklerle, ahiret hayatına ve kazâ ve kadere iman” temel inanç esaslarıdır. Bu ilkelerin yorumlanmasında mezhepler arasında farklı yaklaşımlar olmakla birlikte dinin temelini oluşturan iman kavramı, peygamberin getirdiği dinî ilkelerin doğruluğuna inanmak ve bunları tasdik etmek olarak tanımlanmaktadır.¹ İslam düşüncesinde özellikle kelâmîda iman kavramı geniş bir şekilde tartışılmıştır. İmanın ne olduğu, artıp eksilmesinin imkânı, amellerin imandan bir cüz olup olmadığı ve imanın bilgi ile olan ilişkisi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak bu çalışmanın kapsamını aştığı için biz bu bunlara değinmek yerine iman ve inanç ilişkisini ele almakla yetineceğiz.

Arapça “e-m-n” kökünden türeyen iman kavramı inkâr ve yalanlamanın zıddı, bir kişinin söylediği sözü tasdik etmek, şeriatı kabul etmek, şüpheden uzak olmak, bir şeyin doğruluğu hususunda şüphe etmeden güvenmek, emniyette hissetmek anlamlarına gelmektedir.² İslam düşüncesinde imanın tasdik, ikrar, marifet ve amel kavramları bağlamında değişik tanımları yapılmıştır. Bu tanımlardan bazılarında iman kalbin tasdiki, bazılarında kalbin marifeti, bazılarında dilin ikrarı, bazılarında dil ile ikrar ve kalbin tasdiki, bazılarında ise kalbin tasdiki ve dilin ikrarı ile birlikte dinin rükünlerinin de yerine getirilmesi olarak ifade edilmiştir.³

İmanın ıstılahtaki bu tanımlarından bazılarını örnek vermek gerekirse Eş’arî (öl. 324/935-36), imanın Allah’ın birliğinin ve peygamberin Allah katından getirdiklerinin onaylanması olduğunu ifade etmiştir. Ona göre imanın aslı kalbin tasdikidir, dil ile ikrar ve amel imanın fûrûndandır.⁴ Bâkillânî (öl. 403/1013) de benzer bir şekilde imanı, Allah’ın kalp ile tasdik edilmesi olarak tanımlamıştır.⁵ Gazzâlî’ye (öl. 505/111) göre iman, kişinin kelime-i tevhîd sözünün anlamını bilmesi ve kalbi ile şüphe duymadan buna inanmasıdır.⁶ Kalbin bir eylemi olan iman, Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve İmam Mâtürîdî’ye (öl. 333/944) göre dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten oluşmaktadır. Ancak burada dil ile ikrar imanın aslı bir unsur olarak değil, dinî hükümlerin uygulanabilmesi için bir gereklilik olarak görülmüştür.⁷ Neseî (öl. 508/1115)de dilin ikrarının ancak kalbin tasdiki ile birlikte imana delâlet ettiğini dile getirirken⁸; İbn Teymiyye (öl. 728/1328) dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve rükünlerin yerine getirilmesini de iman kavramının kapsamına dâhil etmektedir.⁹

Günlük yaşamda birbirlerinin yerine kolaylıkla kullanılmasına rağmen din psikologları iman ve inanç kavramlarını farklı anlamlarda kullanmaktadırlar. Allport bu iki kavram arasındaki farkı kesinlik ve duygu kavramları ile ifade etmektedir. Ona göre iman kavramı, inanç kavramından daha az kesinliğe sahiptir ve daha fazla risk içerir. Bununla birlikte iman kavramı, bünyesinde bireyin hayatına nüfuz eden derin bir duygu barındırmaktadır ki

¹ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/212.

² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Kum: Edebü’l-Havza, 1405 h.), 13/21; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhîd Tercümesi*, nşr. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 6/5278.

³ İsmail Şık, “İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 13/37 (Temmuz – Aralık 2010), 21-22.

⁴ Ebû’l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal* (Beyrut: Dârü’l-Mârifet, 1993), 1/114.

⁵ Ebû Bekr Bâkillânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşu’d-delâ’il* (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, 1987), 389.

⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 95.

⁷ Nu’mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü’l-ekber”, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri*, haz. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 74; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2002), 570-573.

⁸ Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Bahru’l-kelem*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 65, 73.

⁹ Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Akîdetü’l-Vâsıtiyye ve Şerhi*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, ts.), 120-122.

çoğunlukla bu duygunun kaynağı dindir.¹⁰ Fowler'a göre de inançtan daha derin olan iman, bilinçdışı motivasyonlarla birlikte bilinçli inanç ve eylemleri de kapsamaktadır.¹¹

Kalbin bir eylemi olarak görülen imanın duygu, bilgi, davranış, inanç gibi farklı muhtevalara sahip bir kavram olması, üzerinde ittifak etmeyi güçleştirmiştir. İmanın gerek çok farklı boyutları içermesi gerekse de her bireyde farklı hissedilen öznel bir olgu olması onun üzerinde konuşmayı ya da ona dair bir ölçüm yapmayı güçleştirmektedir. Ancak imanın tasdik ettiği teolojik önermeler olarak ifade edilebilecek olan inanç; onun fikrî boyutunu, başka bir ifadeyle ölçülebilecek ya da öğretilene boyutunu oluşturmaktadır.¹² Türkçe sözlükte inancın tanımı "birine duyulan güven, inanılan şey, Tanrı ve dine inanma, itikat, bir düşünceye gönülden bağlı olma, akide"¹³ olarak geniş bir anlam yelpazesinde ortaya konurken, iman kavramının yalnız "inanç, güçlü inanç"¹⁴ olarak ifade edilmesini de iman kavramının tanımlanmasındaki bu zorluğa örnek göstermek mümkündür.

İnsanın düşünce ve fiillerini derinden etkileyen bir güce sahip olan imanın, fikrî manada tasdik edilmesi olan ve imandan önce geçilmesi gereken bir aşamayı ifade eden inanç kavramı,¹⁵ din felsefesi ve din psikolojisi başta olmak üzere sosyal bilimlerde çokça ele alınmıştır. Felsefede genellikle inancın doğru bilgi ile olan ilişkisi yani inancın epistemolojik değeri irdelenirken;¹⁶ psikolojide ise inancın bireyin duygu ve davranışlarına verdiği yöne dikkat çekilmiştir.¹⁷ Din eğitimi ise inancın teolojik temellerini, felsefi ve psikolojik boyutlarını dikkate alarak öğretime nasıl konu edilebileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Din öğretimi, dinin temel prensipleri olan inanç ilkelerini teolojiden alırken; öğretime konu olan bu ilkelerin kime, hangi şartlarda ve nasıl öğretileceğini ise eğitim bilimlerinin verilerinden faydalanarak yapmaktadır.¹⁸ Öğretime konu olan inancın, bireyin hayat serüveni boyunca devam eden zihinsel ve sosyal gelişimine paralel olarak değişip dönüştüğü düşünülmektedir. Bu bağlamda inanç gelişimini bir kuram olarak dile getiren Fowler, bireyin doğduğu andan itibaren çevresi ile kurduğu etkileşime ve zihinsel gelişime bağlı olarak inancının da değişip dönüştüğünü iddia etmektedir. Bu iddialarını desteklemek için de Piaget'nin zihinsel gelişim teorisi, Kohlberg'in ahlak gelişim teorisi ve Erikson'un psiko-sosyal gelişim teorisi başta olmak üzere çeşitli teori ve yaklaşımları bir araya getirerek yedi aşamalı bir inanç gelişim teorisi ortaya koymuştur. Bu teorisinde o, bebeklik dönemini kapsayan "ayrıştırılmamış inanç dönemi" hariç diğer basamaklar arasında dikey bir yolculuğun olduğunu, her basamağın bir önceki basamak üzerinde geliştiğini dile getirmiştir.¹⁹

Fowler'ın inanç gelişim teorisi çeşitli yönlerden eleştirilere maruz kalmakla birlikte inanç gelişimine dair ortaya koyduğu veriler göz ardı edilmemiştir.²⁰ Fowler'ın teorisi Streib

¹⁰ Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation* (New York: Macmillan Company, 1960), 123.

¹¹ James W. Fowler, "İman Bilincinin Evreleri", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 90.

¹² Mualla Selçuk, "Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-1 Tartışmalı İlimi Toplantılar*, Kolektif (İstanbul: İSAV, 2000), 334-335; Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 92-93.

¹³ *Güncel Türkçe Sözlük*, "İnanç" (6 Temmuz 2022).

¹⁴ *Güncel Türkçe Sözlük*, "İman". (erişim)

¹⁵ Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, 91-92.

¹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 463; John Bishop, *Believing by Faith an Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 2007), 53-62.

¹⁷ William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 82-87; Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, 135-141; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 71-75.

¹⁸ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002), 55-57.

¹⁹ Üzeyir Ok, "Bir Aktivite Sistemi Olarak İnanç: İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Yaklaşım", *Din Bilimleri* 5/4 (2005), 115-118.

²⁰ Zeynep Kaya, *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 100-106.

tarafından kişiler arası ilişkilerin ve psikodinamiklerin dinî gelişimin hem göstergeleri hem de destekçileri olduğu temeline dayandırılarak inanç gelişim basamakları yerine birikimli katmanlar olarak sembolize edilen dinî tarzlar biçiminde yeniden dizayn edilmiştir.²¹ İnanç gelişim teorisinin detayları ya da bu teoriye yöneltile eleştiriler bu çalışmanın kapsamı dışındadır.²² Bununla birlikte yedi yaşındaki bir çocuk ile kırk yaşındaki bir yetişkinin inanç esaslarını ya da dinî meseleleri aynı tarzda ele almadığı, dinî düşünce ve tasavvurlarının farklı olduğu kabul edilmektedir.²³ Dolayısıyla din öğretimi, bireyin içinde bulunduğu gelişim basamağının özelliklerini, ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate almak durumundadır.²⁴

Araştırmamızın örneklemini oluşturan lise gençliğinin gelişimsel özelliklerine bakıldığında zihinsel olarak soyut düşünme, çok yönlü analiz yapma, tümdengelimli akıl yürütme, karmaşık ve ayrıntılı bilgi işleme becerilerine sahip oldukları görülmektedir.²⁵ Bu dönemde ergenlerin kendileri hakkında düşünmeye ve başkalarının kendileri ile ilgili düşüncelerini önemsemeye eğilimli oldukları bilinmektedir. Daha çok erken ergenlikte (10-13 yaş) görülen bu düşünme biçimi *ergen benmerkezciliği* olarak adlandırılmaktadır.²⁶

Zihinsel, fiziksel ve cinsel gelişimle ilişkili olarak ergenlik döneminde birey, kim olduğu sorusunun cevabını bulmaya çalışmaktadır. Kişilik gelişimini genetik ve çevresel faktörlerin etkileşimi ile hayat boyu süren bir süreç olarak gören Erikson'a göre ergenlik döneminin kritik görevi kimlik kazanmadır. Ancak bu dönemde kimlik kazanmanın karşısında yer alan rol karmaşası arasındaki krizin aşılması gerekir. Bireyin herhangi bir amaç ve değere bağlanmadaki ve gelecekteki rollerine hazırlanmadaki eksikliği ya da kayıtsızlığı olarak ifade edilen rol karmaşası, ergen bireyin gerek okul başarısını gerek de sosyal ilişkilerini olumsuz etkilemektedir. Kimlik kazanma-rol karmaşası krizinde zorlanan bireyler, yaşadıkları kafa karışıklığından ya arayışlarına bir süre ara vererek (moratoryum) ya da sorgulamadan geleneksel değerleri kabul ya da ret yolunu seçerek (ipotekli kimlik) bu krizden kurtulmaya çalışmaktadırlar.²⁷

Erikson'a göre kimliğin dört boyutundan biri²⁸ olan dine ilişkin bir arayış içindeki ergenin bu dönemde sağlıklı bir kimlik gelişim süreci yaşaması; bebeklikten itibaren ebeveynleri ile kurduğu ilişkinin güven verici ve destekleyici olması, özerkliği hususunda toplumsal desteğin sağlanması ve olumlu rol modellerin varlığı ile yakından ilişkilidir.²⁹ Ayrıca bireye sunulan din öğretiminin, onun gelişimsel ihtiyaçlarını cevaplar nitelikte ve sağlıklı kimlik gelişimi sürecini dinî değerlerle destekler zenginlikte olması da bu süreçte büyük önem arz etmektedir.³⁰

²¹ Heinz Streib, "Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective", *The International Journal for the Psychology of Religion* 11/3, 150-153.

²² Geniş bilgi için bk. James W. Fowler, "Faith Development at 30: Naming the Challenges of Faith in a New Millennium", *Religious Education* 99/4 (2004), 405-421.

²³ Peker, *Din Psikolojisi*, 92-102; Aslıhan Atik, "Dini Gelişim Kuramlarına Din Eğitimi Bağlamında Genel Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015), 733-738.

²⁴ Recai Doğan – Cemal Tosun, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002), 46-51.

²⁵ Jacquelynne Eccles vd., "Cognitive Development In Adolescence", *Handbook of Psychology*, ed. Irwin B. Weiner (New Jersey: John Wiley & Sons, 2003), 6/325-328; Demet Öngen, "Ergenlikte Zihinsel Gelişim", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 26/1 (1993), 290-299.

²⁶ Kathleen Stassen Berger, *The Developing Person Through Childhood and Adolescence* (New York: Worth Publishers, 8. Edition, 2008), 444-446; E.Nihal Ahioglu-Lindberg, "Piaget ve Ergenlikte Bilişsel Gelişim", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 19/1 (2011), 8-9.

²⁷ Stassen Berger, *The Developing Person Through Childhood and Adolescence*, 472-473.

²⁸ Erikson'a göre kimliğin dört boyutu vardır. Bunlar; din, cinsiyet, politika ve meslektir. Detaylı bilgi için bk. Stassen Berger, *The Developing Person Through Childhood and Adolescence*, 473-477.

²⁹ Mustafa Koç vd., *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel, 2001), 61; İsa Ceylan, "Kişilik Gelişimi Din İlişkisi", *Din ve Bilim* 2/2, 59-60; Hasan Atak, "Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 3/1 (2001), 177-178.

³⁰ Mehmet Bahçekapılı, "Din ve Ahlak Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Katkısı", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 12-13.

1. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Araştırmamızın temel problemi, bireyin dinî duygu ve davranışlarının yönlendiricisi konumunda olan inanç esaslarının lise öğrencileri tarafından benimsenme düzeylerinin ortaya konmasıdır. Bu temel amaç çerçevesinde inanç esaslarının içselleştirilmesi ya da reddedilmesinde rol oynayan faktörlerin tespit edilmesi, cinsiyet, aile dindarlığı, okul dışında din eğitimi alıp almama durumu, okuldaki din eğitiminden memnuniyet düzeyi gibi çeşitli değişkenlerle inanç esaslarının benimsenme düzeyi arasındaki ilişkinin incelenmesi de araştırmanın alt problemleri olarak belirlenmiştir.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Lise öğrencileri özelinde yapılan alan araştırmaları incelendiğinde bu çalışmaların çoğunluğunun gençlerin dindarlık düzeyleri ile başka bir olgu arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalar olduğu görülmektedir.³¹ Bu çalışmaların bazılarında kullanılan ölçme araçlarında inanç esaslarına ilişkin maddeler yer almasına karşın³² verilerin dindarlık toplam puanı üzerinden yapıldığı, inanç boyutuna özel bir analiz yapılmadığı görülmektedir. Ortaöğretim öğrencilerinin dinî inançları ya da iman esaslarına ilişkin düşüncelerini konu alan araştırmaların sayısı ise oldukça sınırlıdır. Akdemir tarafından nitel araştırma deseni ile gerçekleştirilen araştırmada lise öğrencilerinin İslam inanç esaslarına dair soruları incelenmiştir. Gençlerin zihinlerini kurcalayan itikadî meseleleri ortaya koyması bakımından değerli veriler sunulan çalışmada gençlerin inanç esaslarını benimseme durumlarına değinilmemektedir.³³ Mendeş tarafından yapılan yüksek lisans çalışmasında ise ortaöğretim öğrencilerinin inanç esaslarını algılayış biçimleri ve hayatlarına etkisi değerlendirilmiştir. Bu çalışmada gençlerin inanç algıları ile ilişkisi incelenen bağımsız değişkenlerin cinsiyet, yaşanan bölge ve dini inançları üzerinde başkalarının etkili olup olmaması ile sınırlı kaldığı, özellikle dinî kültürün aktarımında din eğitimi sürecinin değerlendirilmediği görülmektedir.³⁴ Gündoğar ve Yürgüç tarafından yapılan çalışma da ise deizm bağlamında Allah'a iman, kutsal kitaplara iman, peygamberlere ve ahiret gününe imana ilişkin öğrencilerin kabulleri değerlendirilmiştir.³⁵

Görüldüğü üzere inanç esaslarının tümünü kapsayacak ve dinî sosyalleşme sürecinin aktörlerinin gençlerin inanç algıları üzerindeki rollerini ortaya koyacak araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda araştırmamızda İslam inancının altı esasının gençler tarafından benimsenme düzeyi ve çeşitli değişkenlerle ilişkisi incelenerek din eğitimi açısından yorumlanmıştır. Son yıllarda sıkça gündeme getirilen dinî değerlerin yeni nesillere aktarılmasında yaşanan güçlükler dikkate alındığında araştırmamız başta okul ve aile olmak üzere din eğitiminin paydaşlarına yol gösterici veriler sunacaktır.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmamızda nicel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Nicel araştırmalarda genel olarak tarama modelleri ve deneme modelleri olarak iki model uygulanmaktadır. Tarama modellerinde olgu, olay ya da nesnelerin olduğu gibi yansıtılması hedeflenirken, deneysel

³¹ Örneğin bk. Yusuf Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık İle Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi-Çarşamba Örneği* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Rukiye Sağır, *Ergenlerde Dindarlık, Özdenetim ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Adem Şahin, "Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki", *Marife* 1(2007), 221-247.

³² Örneğin bk. Yusuf Kavun, *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016); Mehmet Emin Kalgı, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık İle Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

³³ Ayşe Betül Akdemir, "Ortaöğretim Öğrencilerinin İman Esaslarına İlişkin Görüşleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/75 (2020), 526-544.

³⁴ Necip Fazıl Mendeş, *Ortaöğretim Öğrencilerinin İnanç Esaslarını Algılayış Biçimleri (Tuzla Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

³⁵ Hamdi Gündoğar - Muhammet Sait Yürgüç, "Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı -Adıyaman Örneği-", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 643-670.

modellerde değişkenler arasındaki nedensel ilişki laboratuvar ortamında ya da kontrollü ortamlarda test edilmektedir. Araştırmamızda, araştırmacının örneklem üzerinde herhangi bir müdahalede bulunmadan mevcut durumu olduğu gibi ortaya koymaya çalıştığı genel tarama modellerinden biri olan ilişkisel tarama modeli benimsenmiştir. İlişkisel tarama modelinde birden çok değişken arasındaki ilişkinin yönü belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu yöntemle tespit edilen lise gençlerinin inanç esaslarını benimseme düzeyleri, çeşitli değişkenlerle olan ilişkisi bakımından incelenmiştir.³⁶

Nicel araştırmalarda veriler anketler, ölçekler ya da testler kullanılarak toplanmaktadır. Araştırmamızda veriler yüz yüze uygulanan anket tekniği ile toplanmıştır. Anketler belirli bir konuyla ilgili bireylerin görüşleri, kabulleri, beklentileri, eğilimleri ve tercihlerini belirlemeye yönelik olarak hazırlanan ölçme araçlarıdır.³⁷ Araştırmamızda katılımcıların İslam inanç esaslarına yönelik tercihleri ölçülmeye çalışılmıştır.

4. ARAŞTIRMANIN HİPOTEZLERİ

Araştırmanın hipotezlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kız öğrencilerin İslam inanç esaslarını benimseme düzeyleri erkek öğrencilerden yüksektir.
2. İmam hatip lisesi öğrencilerinin dinî inanç düzeyleri diğer lise türlerinde eğitim gören öğrencilerden yüksektir.
3. Dinî değerlere önem verilen bir ailede yetişen gençlerin dinî inançları benimseme düzeyleri yüksektir.
4. Hoşgörülü ebeveynler tarafından yetiştirilen gençlerin inanç esaslarını benimseme düzeyleri baskıcı, ilgisiz ve tutarsız ebeveynler tarafından yetiştirilen gençlerden yüksektir.
5. Aile eğitim düzeyi arttıkça dinî inançları benimseme düzeyi düşmektedir.
6. Okul dışında din eğitimi alan, okulda aldığı din eğitiminin inançla ilgili sorularına cevap verdiğini düşünen gençlerin dinî inançları benimseme düzeyleri yüksektir.
7. Öğretmenlerin tutum ve davranışlarından olumlu yönde etkilenenlerin dinî inanç düzeyleri yüksektir.
8. Dinî bilgi seviyesi arttıkça inanç esaslarının benimseme düzeyi artmaktadır.

5. ARAŞTIRMANIN EVREN VE ÖRNEKLEMİ

Araştırmamızın evrenini ülkemizdeki liselerde eğitim gören tüm öğrenciler oluştururken, örneklemini ise 2020-2021 yılında Konya merkezinde eğitim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmada katılımcılar tesadüfi örnekleme yöntemi ile seçilmiştir. Örneklem büyüklüğü ankette yer alan madde sayısı esas alınarak hesaplanmıştır. Madde sayısının en az 30 katı bir örneklem hedeflenmiştir. 14 maddelik "İnanç Anketi" için 500 kişilik bir örneklem oluşturulmuştur. Lise öğrencileri arasında alt sınıflara nispetle dinî inançları ve tercihleri hususunda daha kararlı bir konumda oldukları düşünüldüğü için 12. sınıfta eğitim gören öğrencilerden oluşan 500 kişiden form toplanmasına karşın, hatalı ve eksik kodlamalar çıkartıldığında geriye kalan 406 kişilik veri seti değerlendirmeye alınmıştır.

6. VERİ TOPLAMA ARAÇLARI VE VERİLERİN ANALİZİ

Katılımcıların İslam inanç esaslarını benimseme durumları hakkında bilgi toplamak amacıyla 14 maddeden oluşan bir anket hazırlanmıştır. Anket hazırlanırken imanın altı esasına birden değinilmeye çalışılmıştır. Anket maddelerinin yazımı sırasında Aydın tarafından hazırlanan "Dini İnanç Envanteri" incelenmiş, daha sonra bu çalışma esas alınarak

³⁶ Ali Şimşek, "Araştırma Modelleri", *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018), 91-92.

³⁷ Jale Balaban Salı, "Verilerin Toplanması", *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018), 136.

maddeler yazılmıştır.³⁸ Bu envanterdeki bazı maddeler olduğu gibi alınırken, bazıları ise araştırma evrenimizi oluşturan lise öğrencilerinin özellikleri dikkate alınarak revize edilmiştir.

Öğrencilerle gerçekleştirilen araştırmada 406 kişiye uygulanan inanç anketi ve kişisel bilgi formu verileri SPSS programı ile analiz edilmiştir. Frekans dağılımlarının yanı sıra ikili değişkenler Mann-Whitney U testi, çoklu değişkenler ise Kruskal Wallis testi ile değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgulara aşağıda yer verilmiştir.

7. ARAŞTIRMANIN BULGULARI

7.1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

İslam inanç esaslarını ifade eden 14 maddelik inanç anketi 406 kişilik araştırma grubuna uygulanmıştır. 406 kişilik örneklemin %58,4'ü kız öğrencilerden ve %41,6'sı ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Eğitim gördükleri okul türlerine göre tasnif edildiğinde 221 kişi ile genel ortaöğretim kurumları (Anadolu Lisesi, Fen Lisesi, Sosyal Bilimler Lisesi ve Özel Anadolu/Fen Liseleri) ilk sırada yer alırken, 122 kişi ile Meslek Liseleri ikinci sırada yer almaktadır. Diğer ortaöğretim kurumlarına göre daha fazla dinî öğretimin yapıldığı İmam Hatip Liseleri de 63 kişi ile örnekleme temsil edilmektedir. İnanç esaslarının benimsenme düzeyi açısından imam hatip liselerinde eğitim gören öğrenciler ile diğer ortaöğretim kurumlarında eğitim gören öğrenciler arasında farklılık olacağı düşünülmektedir. Kimlik gelişimi açısından diğer sınıflardaki öğrencilerden daha kararlı bir konumda oldukları düşünülen 12. sınıf öğrencileri ile gerçekleştirilen çalışmanın, katılımcıların cinsiyet ve okul türü özelliklerini gösteren tablosu aşağıda yer almaktadır.

Tablo 1. Katılımcıların Cinsiyet ve Okul Türüne Göre Dağılımları

| Değişkenler | Grup | N | % |
|-------------|------------------------|-----|------|
| Cinsiyet | Kız | 237 | 58.4 |
| | Erkek | 269 | 41.6 |
| | Toplam | 406 | 100 |
| Okul Türü | Genel Ortaöğretim | 221 | 54.5 |
| | AİHL/İmam Hatip Lisesi | 63 | 15.5 |
| | Mesleki Ortaöğretim | 122 | 30 |
| | Toplam | 406 | 100 |

Bireyin ilk eğitim kurumu olan ailenin, dindarlık ve dinî değerler üzerinde en güçlü etkiye sahip olduğu birçok çalışmada ifade edilmektedir. Bireyin ilk sosyalleşme kurumu aile, ilk rol modelleri ise ebeveynler olmaktadır. Aile aynı zamanda bilinçli ya da bilinçsiz olsun bireyin ilk eğitim kurumudur. Özellikle çocukluk döneminde davranışları taklit edilen ebeveynler, bireyin din algısı ve dindarlığı üzerinde önemli rol oynamaktadırlar.³⁹ Bu sebeple çalışmamızda öğrencilerin içinde yetiştikleri ailelerin eğitim düzeylerinin, ebeveynlik tutumlarının, dinî değerlerin aile için önem derecesinin araştırma sonuçlarında anlamlı bir fark yaratması beklenmektedir.

³⁸ Ali Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-sosyal Nedenleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 241-243.

³⁹ Sümeyra Bilecik, "Anne-Baba Tutumlarının Bireyin Din Algısına Etkileri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 27-28; Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 3-4; Peker, *Din Psikolojisi*, 77; Darren Sherkat, "Religious socialization; Sources of Influence and Influences of Agency", *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 156; Hasibe Aslıhan Özkarpuçcu, *Konya İlgün İlçe Merkezindeki Ortaöğretim Gençliğinin Din Algısı ve Dini Yaşayışları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 73.

Katılımcıların %41,9'nun annesi ilköğretim mezunu iken, ortaokul mezunu olanların oranı %21,4, lise mezunu olanların oranı %20,4 ve fakülte mezunu olanların oranı ise %14,3'tür. Okur-yazar olmayan veya yüksek lisans/doktora mezunu olanların oranı ise oldukça düşüktür. Baba eğitim durumunda da benzer şekilde en yüksek oranla ilköğretim mezunları %28,6 ilk sırada yer almaktadır. Ancak ilköğretim mezunu anne sayısı 170 iken, ilköğretim mezunu baba sayısı 116'ya düşmektedir. Ortaokul ve lise mezunu babaların oranları birbirine oldukça yakınken, fakülte mezunu olan baba sayısı (N=100), aynı kategorideki anne sayısının yaklaşık (N=58) iki katıdır.

İnanç esaslarının benimsenmesinde, dinî değerlere önem verilen bir ailede yetişen bireyler ile dinî değerlerin önemsenmediği bir ailede yetişen bireyler arasındaki farkı görmek amacıyla sorduğumuz "Aileniz için dinî değerler önemli midir" sorusuna %92,4 (N=375) gibi yüksek bir oranla ailede dinî değerlere önem verildiği ifade edilmektedir. Katılımcıların yalnız %0,7'si (N=3) aileleri için dinî değerlerin önemli olmadığını ifade ederken, %6,9'u (N=28) ise kısmen önemli olduğunu ifade etmiştir.

Anne babalarının ebeveynlik tutumlarının, ergenlerin din algıları ve dindarlıkları üzerinde etkili olduğu düşünüldüğü için katılımcılardan yetiştikleri aile ortamını en iyi betimleyen ifadeyi seçmeleri istenmiştir. Verilen yanıtlara göre katılımcıların %62,1'i (N=252) aile ortamlarını hoşgörülü ve güven verici, %14,8'i (N=60) otoriter ve %11,8'i (N=48) ise aşırı koruyucu olarak nitelendirmiştir.

Tablo 2. Katılımcıların Anne-Baba Tutumları

| Değişken | Grup | N | % |
|-------------------------------|---------------------------|-----|------|
| Aile Ortamı Ebeveyn Tutumu | Otoriter/Baskıcı | 60 | 14,8 |
| | Hoşgörülü ve Güven Verici | 252 | 62,1 |
| | Aşırı Koruyucu | 48 | 11,8 |
| | İlgisiz | 8 | 2,0 |
| | Tutarsız/Kararsız | 12 | 3,0 |
| | Serbest/Aşırı İzin Verici | 11 | 2,7 |
| | Mükemmeliyetçi | 11 | 2,7 |
| | Reddedici | 4 | 1,0 |
| | Toplam | 406 | 100 |

Bireyin dinî bilgi durumu ve aldığı din eğitimi bireyin bilgi boyutu başta olmak üzere dindarlığın davranış, duygu ve inanç boyutlarını da etkileyen önemli bir faktördür. Çalışmamızda öğrencilerin inanç esaslarını benimseme düzeyleri ile okul dışında din eğitimi alıp/almama durumları, dinî bilgi düzeyleri, okulda alınan din eğitiminden ve ders kitaplarından memnuniyet düzeyleri, öğretmenlerin tutum ve davranışlarından etkilenme biçimleri arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılmıştır.

Katılımcıların okul dışında din eğitimi alıp almadıkları sorusuna verilen yanıtlar incelenmiştir. Buna göre katılımcıların %89,4'ü (N=363) cami, Kur'an kursu, vakıf ya da dernek gibi farklı ortamlarda din eğitimi almıştır. Okul dışında din eğitimi almayanlar %10,6 (N=43) gibi oldukça düşük bir orandadır. Günümüzde örgün din eğitimi dışında gençlerin din eğitimi imkânları oldukça geniştir. Özellikle dindar aileler çocukluk döneminden başlamak üzere okul dışında da din eğitimi veren özel ya da devlet kurumlardan yararlanmaktadır. Katılımcıların okul dışında din eğitimi aldıkları kurumların başında %61,8 ile Kur'an kursları, %40,1'lik bir oranla camiler ve %22,4 ile aileleri gelmektedir. Okul dışında din eğitimi alan bireylerin, almayan bireylere göre dine karşı daha olumlu bir tutum

geliştirmeleri beklenmektedir. Ancak bireyin gerek okulda gerekse okul dışında aldığı eğitimden memnun olması ve bu eğitimin ergenlik dönemi dinî şüphe ve tereddütlerinin giderilmesine katkı sunması önemlidir. Katılımcılara yönelttiğimiz “Okulda verilen din eğitimi ve DKAB ders kitapları inançla ilgili sorularınıza yanıt vermekte midir?” sorularına verilen cevaplar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 3. Katılımcıların İnançla İlgili Sorularına Cevap Vermede Din Eğitimi ve Ders Kitaplarının Durumu

| Değişkenler | Grup | N | % |
|--|--------|-----|------|
| Okulda Verilen Din Eğitiminin İnançla İlgili Sorulara Yanıt Verme Durumu | Hayır | 57 | 14 |
| | Kısmen | 223 | 54,9 |
| | Evet | 126 | 31 |
| | Toplam | 406 | 100 |
| DKAB Ders Kitaplarının İnançla İlgili Sorulara Yanıt Verme Durumu | Hayır | 97 | 23,9 |
| | Kısmen | 227 | 55,9 |
| | Evet | 82 | 20,2 |
| | Toplam | 406 | 100 |

Katılımcıların yarısından fazlası hem okulda verilen din eğitiminin hem de DKAB ders kitaplarının itikadî konulardaki sorularına kısmen cevap verdiğini belirtmiştir. Aldığı din eğitiminin aklındaki sorulara cevap olduğunu düşünenlerin oranı %31 iken ders kitaplarında bu oran %20,2 olarak tespit edilmiştir.

Din eğitiminde öğrenci ile birlikte en önemli rolü üstlenen öğretmenlerin tutum ve davranışlarının öğrencilerin dine karşı geliştirdikleri tutum ve davranışlar üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Öğretmen ve öğrenci arasında sevgi ve saygıya dayanan olumlu bir ilişkinin tesis edilmesi din eğitiminin hedeflerine ulaşmasında önemli bir etkidir. Disiplin ve anlayış arasında denge kuran öğretmenlik tarzı, olumlu sınıf ikliminin tesis edilmesi ve verimliliğin artmasını sağlamaktadır.⁴⁰ Bu sebeple katılımcılara “Şimdiye kadar karşınıza çıkan din dersi öğretmenlerinin tutum ve davranışları sizin dinî değerlere karşı tutumunuzu hangi yönde etkilemiştir?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların %54,4’ü (N=221) olumlu yönde etkilendiklerini ifade ederken, %9,6’sı (N=39) olumsuz yönde etkilendiklerini, %36’sı (N=146) ise herhangi bir şekilde etkilenmediklerini ifade etmişlerdir.

Katılımcıların dinî bilgi durumları ile dinî inançları benimseme düzeyleri arasında anlamlı bir fark olup olmadığını tespit etmek amacıyla dinî bilgi durumlarını ve Kur’an’ın içeriği hakkındaki bilgi düzeylerini değerlendirmeleri istenmiştir. Bu iki soruya verilen yanıtlar birlikte değerlendirildiğinde yaklaşık %60 düzeyinde kısmen bilgi sahibi olduğu ve %30 civarında yeterli bilgi sahibi olduğu kanaatine varılmıştır.

Tablo 4. Katılımcıların Dinî bilgi Düzeyleri

| Değişkenler | Grup | N | % |
|-------------------|----------|-----|------|
| Dinî Bilgi Durumu | Yetersiz | 16 | 3,9 |
| | Kısmen | 254 | 62,6 |
| | Yeterli | 136 | 33,5 |

⁴⁰ Nurullah Aydeniz, “Öğretmen-Öğrenci İlişkisi Açısından Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/1 (2020), 226-230.

| | | | |
|---|----------|-----|------|
| | Toplam | 406 | 100 |
| Kur'an'ın İçeriği Hakkında Bilgi Durumu | Yetersiz | 23 | 5,7 |
| | Kısmen | 257 | 63,3 |
| | Yeterli | 126 | 31 |
| | Toplam | 406 | 100 |

7.2. Allah İnancı ile İlgili Bulgular

İslam inanç esaslarının temelini oluşturan Allah inancını ölçmeye yönelik katılımcıların görüşlerine sunulan anket maddelerini “Allah'ın yaratıcılığı” ile “evren ve insanla olan ilişkileri” şeklinde sınıflandırmamız mümkündür. Bu maddelere ilişkin bulgular da bu şekilde tasnif edilerek yorumlanmıştır.

Tablo 5. Allah İnancı ile İlgili Anket Sorularına Verilen Yanıtlar

| Maddeler | Grup | N | % |
|--|--------------------------------------|-----|------|
| Allah'ın Tüm Varlığı Yarattığına İnanıyorum. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 8 | 4,5 |
| | Kararsızım | 9 | 2,2 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 379 | 93,3 |
| | Toplam | 406 | 100 |
| Allah'ın, Dualarımızı Duyup Karşılık Vereceğine İnanıyorum. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 22 | 5,4 |
| | Kararsızım | 18 | 4,4 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 366 | 90,1 |
| | Toplam | 406 | 100 |
| Allah'ın Her Zaman ve Her Yerde Bizi Görüp Gözettiğine İnanıyorum. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 17 | 4,2 |
| | Kararsızım | 19 | 4,7 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 370 | 91,2 |
| | Toplam | 406 | 100 |

Allah'ın yaratıcılığına iman ile ilgili olarak katılımcıların değerlendirmesine sunulan “Allah'ın tüm varlığı yarattığına inanıyorum.” ifadesine %93,3 oranında olumlu yanıt verilirken; katılımcıların %4,5 oranında varlığın yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmedikleri ve %2,2'lik bir kesimin de kararsız olduğu tespit edilmiştir. İmamoğlu-Ferşadoğlu tarafından Yalova ili özelinde ortaöğretim öğrencileri ile yapılan çalışmada, Allah'a inananların oranı %92,1 olarak tespit edilmiştir.⁴¹ Gündoğar ve Yürgüç tarafından yapılan çalışmada ise mantıklı bir delile dayanarak ya da dayanmayarak ve bazı tereddütlere sahip olmakla beraber Allah'a iman edenlerin oranı %95 olarak tespit edilmiştir.⁴² Dikkat edildiğinde araştırmamızda tespit edilen Allah'ın varlığına inananların oranının İmamoğlu ve Ferşadoğlu tarafından yapılan çalışmadaki Allah'a inandığını ifade edenlere oldukça yakın olduğu görülmektedir. Aradaki %1'lik farkın bizim araştırmamızın muhafazakârlığı ile bilinen bir il olan Konya'da yapılmış olması ile açıklamak mümkündür. Gündoğar ve Yürgüç tarafından yapılan çalışmada ise Allah'ın varlığına inanmakla birlikte bu hususta çözemediği meseleleri olan katılımcıların %27 gibi oldukça yüksek bir oranda olması ve Allah inancına yönelik farklı bir tasnif yapılması çalışmamızla detaylı bir karşılaştırma yapmayı güçleştirmektedir.

⁴¹ Abdulvahit İmamoğlu – Saliha Ferşadoğlu, “Psikolojik Açıdan Ergenlerde Dini Tutum ve Davranışların Tahlili”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 26.

⁴² Gündoğar – Yürgüç, “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı (Adıyaman Örneği)”, 654.

Bununla birlikte bu çalışmada Allah'ın varlığına inananların %95'lik oranı da bizim çalışmamızdaki %93,3'lük orana yakındır.

Varlığın Allah tarafından yaratıldığına inanmayan 18 kişinin cinsiyete göre dağılımına bakıldığında 7'sinin kız, 11'inin erkek olduğu görülmektedir. Okul türlerine göre karşılaştırıldığında ise inanmayan 18 kişinin 3'ünün imam hatip lisesi öğrencisi olduğu, 4'ünün meslek lisesi öğrencisi olduğu, 9'unun Anadolu lisesi öğrencisi ve 2'sinin ise özel lise öğrencisi olduğu görülmektedir. Kararsız kalan 9 kişinin de 3'ü kız iken 6'sı erkektir. Kararsızların 1'i imam hatip lisesinde eğitim görmekteyken, 3'ü meslek liselerinde, 4'ü Anadolu liselerinde ve 1'i ise özel lisede eğitim görmektedir. Erkeklerin kızlardan ve Anadolu lisesi öğrencilerinin diğer liselerde eğitim gören öğrencilerden Allah'a inanmama ve kararsız kalma oranlarının daha yüksek olduğu görülmektedir.

Katılımcıların Tanrı ve evren ilişkisine dair inançlarını ölçmeye yönelik anketimize eklediğimiz "Allah'ın, dualarımızı duyup karşılık vereceğine inanıyorum." ifadesine verilen yanıtlar değerlendirildiğinde Allah'ın dualara karşılık vereceğine inanmayanların oranı %5,4, kararsızların oranı ise %4,4'e çıkmaktadır. Katılımcıların %90,1'i ise Allah'ın, dualarına karşılık vereceğine inanmaktadır. Bu sonuçlara göre katılımcıların %2,2'si varlığın yaratıcısı olarak Allah'a inanmakla birlikte dualarının Allah tarafından duyulup karşılık verileceğine inanmamaktadır.

İslam inancına göre Allah, yarattığı varlıklarla ilgili olmasının yanı sıra varlıklar arasında özel bir konum verdiği insanla da yakından ilgilenmektedir. Kur'an'ın birçok ayetinde insanın boş yere yaratılmadığı, yüklendiği bir emaneti/sorumluluğu olduğu ifade edilmiştir.⁴³ Her zaman ve her yerde Allah tarafından görülüp gözetildiklerine inananların oranı %91,2 iken, inanmayanların oranı %4,2 ve kararsızların oranı ise %4,7'dir. Görüldüğü üzere Allah'ın yaratıcılığına inanmakla birlikte, hayatına müdahil olduğuna dair şüpheleri olan ya da Allah'ın varlığını hayatında hissedemeyen yaklaşık %3'lük bir kesim mevcuttur.

Tablo 6. Cinsiyet ile "Allah'ın Tüm Varlığı Yarattığına İnanıyorum." Maddesine Verilen Yanıtlar Arasındaki İlişkiye Gösteren Çapraz Tablo Sonuçları

| | | "Allah'ın Tüm Varlığı Yarattığına İnanıyorum." | | | | | | |
|---------------------|--------|--|--------------|------------|-------------|------------------------|---------------|--|
| | | Kesinlikle Katılmıyorum | Katılmıyorum | Kararsızım | Katılıyorum | Kesinlikle Katılıyorum | Toplam | |
| Cinsiyetiniz | Kız | N 4 | 3 | 3 | 35 | 192 | 237 | |
| | | % 1,7% | 1,3% | 1,3% | 14,8% | 81,0% | 100,0% | |
| | Erkek | N 8 | 3 | 6 | 19 | 133 | 169 | |
| | | % 4,7% | 1,8% | 3,6% | 11,2% | 78,7% | 100,0% | |
| Toplam | N 12 | 6 | 9 | 54 | 325 | 406 | | |
| | % 3,0% | 1,5% | 2,2% | 13,3% | 80,0% | 100,0% | | |

Cinsiyet ile ankette yer alan "Allah'ın tüm varlığı yarattığına inanıyorum." maddesine verilen yanıtlar arasındaki ilişkiye bakıldığında 237 kız öğrenciden %3'ü (N=7) bu önermeye katılmıyorken, %1,3'ü (N=3) kararsız olduğunu ve %95,7'si (N= 227) ise Allah'ın tüm varlığı yarattığına inandığını belirtmektedir. 169 erkek öğrencilerin %6,5'i (N=11) Allah'ın tüm varlığı yarattığına inanmadığını ifade ederken, %3,6'sı (N=6) kararsız olduğunu ve %90'ı (N=152) ise bu önermeye katıldığını ifade etmektedir. Kız öğrencilerin, Allah inancı ile ilgili hazırlanan her bir maddeden aldıkları ortalama puanların erkek öğrencilerden daha yüksek

⁴³ Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali, çev. Elmalılı Hamdi Yazır (İstanbul: Huzur Yayınevi, 1994), ez-Zâriyât 51/56; el-Mü'minûn 23/115; el- Kiyâmet 75/36.

olduğu, özellikle “Allah’ın her an her yerde bizi görüp gözettiğine inanıyorum.” ifadesinde aradaki farkın Mann-Whitney U testi sonucuna göre anlamlı olduğu ($z=-3,024$ ve $p=0,021$) tespit edilmiştir. Allah inancı ile ilgili maddelerden alınan puan ortalaması en yüksek olan imam hatip lisesi öğrencileri olmakla birlikte okul türlerine göre anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir.

“Allah’ın her an her yerde bizi görüp gözettiğine inanıyorum.” maddesine verilen yanıtlar Mann-Whitney U testi ile sınılandığında, annesi ilkökul mezunu olanlar ile fakülte mezunu olanlar arasında anlamlı bir fark olduğu ($z=-2,197$ ve $p=0,028$) tespit edilmiştir. Baba eğitim durumunun Allah inancı hususunda anlamlı bir fark yaratmadığı tespit edilmiştir. Bu durumu ebeveynler arasında annenin babaya nispetle dinî inançlar hususunda çocuklar üzerinde daha etkili olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Amerika’da yapılan bir araştırma da annenin babaya göre dindarlık konusunda daha etkili olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁴

Mann-Whitney U ve Kruskal Wallis testleri ile yapılan analizlerde aile için dinî değerlerin önemli olup olmamasının, okul dışında din eğitimi alıp almamanın, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin dinî değerler üzerindeki etkisinin, Allah inancı ile ilgili maddeler üzerinde anlamlı fark oluşturan etkenler olduğu tespit edilmiştir. Buna karşın ebeveynlik tarzları ile Allah inancı maddelerine verilen yanıtlar arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Okulda verilen din eğitiminin inançla ilgili zihni meşgul eden sorulara cevap verdiğini belirten katılımcıların Allah inancı maddelerinden aldıkları ortalamalar “kısmen cevap vermektedir” ya da “cevap verememektedir” diyen gruplardan yüksek olmasına rağmen aradaki fark istatistiksel olarak anlamlı düzeye erişememiştir.

Dinî bilgi seviyesi ile Allah’ın evrenin yaratıcısı olduğuna inanma arasında anlamlı bir ilişki bulunmazken ($X^2=0,690$ ve $p=0,708$), Allah’ın dualara karşılık vereceğine olan inanç arasında anlamlı bir ilişki ($X^2=8,604$ ve $p=0,014$) tespit edilmiştir. Mann-Whitney U testi ile yapılan ikili karşılaştırmalarda, farkın dinî bilgi seviyesini yetersiz bulanlar ($\bar{X}=4,00$) ile dinî bilgi seviyesini kısmen yeterli bulanlardan ($\bar{X}=4,65$) kaynaklandığı anlaşılmıştır. Dinî bilgi seviyesini yeterli bulanların ortalamaları ise ($\bar{X}=4,40$), kısmen yeterli bulanlardan düşük kalmıştır.

7.3. Ahiret İnancı ile İlgili Bulgular

“Öldükten sonra tekrar dirileceğime ve ahirette sonsuz bir yaşam süreceğime inanıyorum.” diyenlerin oranı %83,5 iken, inanmayanların oranı %6,9 ve kararsızların oranı %9,6 olarak tespit edilmiştir. Kız öğrencilerde ahirete inanma oranı %85 iken, erkek öğrencilerde bu oran %80’dir. Beden ölürken ruhun ölümsüz olduğuna inanmakta zorlandığını belirtenlerin oranının %11,4 ve bu konuda kararsız kalanların oranının %16,5 gibi oldukça yüksek bir düzeyde olması, gençlerin ahirete imanın detayları konusunda bir zihin karışıklığı yaşadıklarını göstermektedir.

Ahirete iman ile ilgili benzer bir sonuç Özkarpuzcu tarafından Konya’nın Ilgın İlçesi’ndeki ortaöğretim öğrencilerinin din algısı üzerine yapılan araştırmada da görülmektedir. Bu araştırmaya katılan öğrencilerin %97,6’sı “Öldükten sonra dirileceğime ve ahiret gününün varlığına inanıyorum.” ifadesine katıldığını ifade etmesine rağmen, “İnsanın cenneti de cehennemi de bu dünyadadır, ölünce her şey biter.” ifadesine katılmadığını belirtenlerin oranı %68’e düşmektedir.⁴⁵ Görüldüğü gibi bu araştırmanın sonuçlarına göre de ahiret inancı ile ilgili gençlerin ifadeleri arasında çelişkiler olduğu ve zihin karışıklığı yaşadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca Akdemir tarafından gerçekleştirilen nitel araştırmada da belirtildiği üzere ortaöğretim öğrencileri ahiret inancı ile ilgili çok fazla bilinmezliğin

⁴⁴ Ryan T. Cragun vd., “Religious/Secular Distance: How Far Apart Are Teenagers and Their Parents?” *Psychology of Religion and Spirituality* 10/3 (2018), 288-295.

⁴⁵ Özkarpuzcu, *Konya Ilgın İlçe Merkezindeki Ortaöğretim Gençliğinin Din Algısı ve Dini Yaşayışları*, 174-175.

olduğunu düşünmekte, sonsuzluğu anlamlandırmakta zorlanmaktadırlar.⁴⁶ Öner tarafından yapılan çalışmada ise ergenlik dönemi dinî sorgulamalarının yarısından çoğunu (%55) oluşturan inançla ilgili meselelerin başında ahiretle ilgili konuların geldiği tespit edilmiştir.⁴⁷

Tablo 7. Ahirete İman ile İlgili Anket Sorularına Verilen Yanıtlar

| Maddeler | Grup | N | % |
|---|--------------------------------------|-----|------|
| Öldükten Sonra Tekrar Dirileceğimize ve Ahirette Sonsuz Bir Yaşam Süreceğimize Dair Güçlü Bir İnanca Sahibim. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 28 | 6,9 |
| | Kararsızım | 39 | 9,6 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 336 | 83,5 |
| | Toplam | 406 | 100 |
| Beden Yok Olurken Ruhun Ölümsüz Bir Şekilde Devam Ettiğine İnanmakta Zorlanıyorum. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 293 | 72,2 |
| | Kararsızım | 67 | 16,5 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 46 | 11,4 |
| | Toplam | 406 | 100 |

Ölümden sonraki yaşamın varlığına inanmayan öğrencilerin okul bazındaki dağılımlarına baktığımızda; 28 öğrenciden 2'si özel liselerde, 4'ü imam hatip lisesinde, 10'u Anadolu lisesinde ve 12'si ise meslek lisesinde eğitim görmektedir. Beden yok olurken ruhun ölümsüzlüğüne inanmakta zorlandığını belirten öğrencilerin okul türlerine göre dağılımına bakıldığında ise örneklemede en fazla temsil edilen Anadolu liseleri ile meslek liseleri ve imam hatip liseleri arasında belirgin bir fark olmadığı görülmektedir. Ruhun ölümsüzlüğüne inanmakta zorlandığını belirten 46 öğrencinin 1'i fen lisesinde, 5'i özel liselerde, 11'i imam hatip lisesinde, 17'si Anadolu lisesinde ve 12'si ise meslek liselerinde eğitim görmektedir. Bu öğrencilerin temsil ettikleri okul türleri içerisindeki yüzdelere bakıldığında imam hatip liselerinde %17, fen ve Anadolu liselerinde %11, meslek liselerinde %9 ve özel liselerde %7 olarak saptanmıştır. Diğer ortaöğretim kurumlarına nispetle daha fazla din öğretimi yapılan kurumlar olan imam hatip liselerinde eğitim gören öğrencilerin ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili daha fazla sorgulayıcı oldukları görülmektedir. Bu durumda imam hatip lisesi öğrencilerinin Allah tasavvuru konusunda daha bilinçli olmalarının ve bu sebeple Allah'ın ebedî olma sıfatını Allah dışında başka bir varlığa atfetmek istememelerinin ya da ruhun mahiyeti ve ölümden sonraki durumuna ilişkin İslam mezhepleri tarafından yapılan farklı yorumlardan⁴⁸ haberdar olmalarının etkili olabileceği düşünülmektedir.

Ahiret inancına yönelik verilen yanıtlar birlikte değerlendirildiğinde, kız öğrencilerin ahiret inancı maddelerinden elde ettikleri ortalamaları erkek öğrencilerden yüksek olmakla birlikte aradaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. Ayrıca okul türlerine göre de "Öldükten sonra tekrar dirileceğimize ve ahirette sonsuz bir yaşam süreceğimize dair güçlü bir inanca sahibim." maddesine verdikleri yanıtlar arasında anlamlı fark olmadığı Kruskal Wallis testi sonucu ile ($X^2=5,905$, $sd=4$, $p=0,206$) anlaşılmaktadır. Ancak "Beden yok olurken ruhun ölümsüz bir şekilde devam ettiğine inanmakta zorlanıyorum." maddesine verilen yanıtların okul türlerine göre anlamlı olduğu ($X^2=11,719$, $sd=4$, $p=0,20$) ve farkın imam hatip lisesi ($\bar{X}=1,94$) ile meslek lisesinden ($\bar{X}=2,17$) kaynaklandığı tespit edilmiştir.

⁴⁶ Akdemir, "Ortaöğretim Öğrencilerinin İman Esaslarına İlişkin Görüşleri", 541.

⁴⁷ Hasibe Öner, *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Sorgulamalar: Lise Öğrencileri Üzerinde Nitel Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 49.

⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 35/187-192.

7.4. Peygamber İnancı ile İlgili Bulgular

Allah'ın insanlara doğru yolu göstermek için peygamberler gönderdiğine inananların oranı %87,9 ve inanmayanların oranı %8,2 olarak tespit edilmiştir. Peygamberlerin insanlar için güzel örnekler olduğunu düşünenlerin oranı %89,9'tür. Bu durumda yaklaşık %2'lik bir kesim peygamberlerin Allah tarafından görevlendirildiklerine inanmıyor ya da bu konuda kararsız olmasına rağmen peygamberlerin insanlar için iyi örnekler olduğunu düşünmektedir. Gündoğar ve Yürgüç tarafından yapılan araştırmada peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahiyleri peygamberlere ileten, iyi örnekler olduğuna inananların oranı %92,2 olarak tespit edilmiştir. Bu çalışmada peygamberlere inananların oranı bizim çalışmamızdan yaklaşık %4 oranında yüksek bulunmuştur. Bu durumu, araştırmanın yapıldığı bölgelerin farklılığı ya da araştırma sorularının farklılığı ile açıklamak mümkündür. Zira bizim iki maddede ele aldığımız düşünce bu çalışmada peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahiyleri insanlara ileten, iyi örnekler oldukları şeklinde birleştirilerek tek maddede ölçülmüştür.⁴⁹

Tablo 8. Peygamberlere İman ile İlgili Anket Sorularına Verilen Yanıtlar

| Maddeler | Grup | N | % |
|---|--------------------------------------|-----|------|
| Allah'ın İnsanlara Doğru Yolu Göstermek İçin Peygamberleri Görevlendirdiğini Düşünüyorum. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 43 | 8,2 |
| | Kararsızım | 16 | 3,9 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 357 | 87,9 |
| | Toplam | 406 | 100 |
| Peygamberlerin İnsanlar İçin Güzel Örnekler Olduğunu Düşünüyorum | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 21 | 5,2 |
| | Kararsızım | 20 | 4,9 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 365 | 89,9 |
| | Toplam | 406 | 100 |

Allah'ın insanlara rehberlik etmeleri için peygamberleri görevlendirdiğine inanmayanların (N=43) okul türlerine göre dağılımına bakıldığında %42'lik bir temsil ile ilk sırada meslek liselerinin yer aldığını, bunu %36'lık bir oranla Anadolu liselerinin takip ettiğini, imam hatip liselerinin ise %15'lik bir oranla son sırada bulunduğu görmekteyiz. Araştırmaya katılan 237 kız öğrenciden %7'si (N=18) ve 169 erkek öğrenciden ise %8'i (N=15) peygamberlerin Allah tarafından görevlendirilen rehberler olduklarına inanmadıklarını ifade etmektedirler.

Peygamber inancı ile ilgili maddelere verilen yanıtlar incelendiğinde cinsiyet ve okul türü değişkenlerinin bir etkisi görülmemektedir. Buna karşın okul dışında din eğitimi alma, din dersi öğretmenlerinin tutum ve davranışlarından etkilenme değişkenlerinin anlamlı fark yarattığı tespit edilmiştir. Okul dışında din eğitimi alanların peygamber inancı madde ortalamaları, almayanlara göre daha yüksektir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin tutum ve davranışlarının, dinî değerlere karşı tutumlarına olumsuz etki ettiğini belirten katılımcıların madde ortalamalarının düşük olduğu tespit edilmiştir.

7.5. Kutsal Kitap İnancı ile İlgili Bulgular

Dinin temel kaynağı kutsal kitaptır. Bir Müslüman için Allah'ın mesajlarını içeren Kur'an, bireyin hayatına yön veren ilkeler, emir ve yasaklar içermektedir. Bu yönüyle o, kişinin yaşantısının rehberidir. Müslüman bireylerden Kur'an'ı okumaları, anlamaları ve ondaki emir ve ilkeler doğrultusunda bir yaşam sürmeleri beklenmektedir. Ancak öncelikle

⁴⁹ Gündoğar – Yürgüç, "Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı (Adıyaman Örneği)", 663.

bireyin, Kur'an'ın Allah tarafından peygamber aracılığıyla gönderilen mesajları içeren kutsal bir metin olduğuna iman etmesi gerekmektedir.

Çalışmamızda Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna inananların oranı %92,6'dır. Ancak şaşırtıcı bir biçimde Kur'an'ın çağımızın sorunlarına çözüm olduğunu düşünenlerin oranı %74,4'e gerilemektedir. İki madde arasında bu büyük farka yol açan katılımcıların büyük bir kısmının kararsızlara kaydığı ve kararsızların oranının %3'ten %13,5'e yükseldiği görülmektedir. Bilimin gelişmesi ile Kur'an'ın inanılabilirliğinin zayıfladığını düşünenlerin oranı %18,7 ve bu konuda kararsız olanların oranı % 12,6'dır. Bu oranın yüksek çıkmasının nedenlerinden biri olarak din-bilim çatışması tezine medya platformlarında sıkça yer verilmesi gösterilebilir. Zira son yıllarda medya gücünü de etkin bir şekilde kullanan Richard Dawkins gibi yeni ateizmin temsilcilerinin din ile bilimi karşı karşıya getirme çabası yalnız ateist çevreleri değil, toplumun her kesiminden insanı etkileyebilmektedir. Yeni ateizm denilen bu akım, evrim teorisi başta olmak üzere bilimsel teorileri dine karşı bir alternatif olarak sunmaktadır.⁵⁰

Bilimsel bilginin otoritesini kendi ideolojilerine dayanak olarak kullanan bu tarz anlayışlar, dinî bilgi ve inançlar üzerinde baskı oluşturmaktadır. Gençlerin dinî inançlarına bağlılıkları bilimsel bilgi ile karşılaştırıldığında sarsılabilmektedir. Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna inananların oranı %92,6 iken bilimin gelişmesiyle Kur'an'ın inanılabilirliğinin zayıfladığı görüşüne katılmayanların %68,7'de kalması da bu durumun önemli bir göstergesidir. Özkarpuzcu tarafından yapılan çalışmada Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna inananların oranı %99,2 iken, "Kur'an'da yazan her şey doğrudur." ifadesine katılanların oranı %97,2'ye gerilemektedir.⁵¹ Çalışmamızda ise bu iki maddede ifade edilen düşünceye katıldığını ifade eden öğrencilerin oranları arasında daha büyük bir fark tespit edilmiştir. Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna inananların oranı %92,6 iken, Kur'an'daki her şeyin doğru olduğuna inananların oranının %83,7 olması, üzerinde düşünülmesi gereken bir sonuçtur.

Tablo 9. Kutsal Kitaplara İman ile İlgili Anket Sorularına verilen Yanıtlar

| Maddeler | Grup | N | % |
|--|--------------------------------------|-----|------|
| Kur'an'ın Allah'ın Sözü Olduğuna İnanıyorum. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 18 | 4,4 |
| | Kararsızım | 12 | 3 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 376 | 92,6 |
| | Toplam | 406 | 100 |
| Kur'an'daki Her Şeyin Doğru Olduğuna İnanıyorum. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 26 | 6,4 |
| | Kararsızım | 40 | 9,9 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 340 | 83,7 |
| | Toplam | 406 | 100 |
| Kutsal Kitapların Allah'tan Geldiğine İnanmak İçin Yeterince Delil Yoktur. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 343 | 84,5 |
| | Kararsızım | 32 | 7,9 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 31 | 7,6 |
| | Toplam | 406 | 100 |
| Bilimin gelişmesiyle Kur'an'ın İnanılabilirliği Zayıflamıştır. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 279 | 68,7 |
| | Kararsızım | 51 | 12,6 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 76 | 18,7 |

⁵⁰ Emre Dorman, "Bilimsel Ateizme Ateist Düşünürler Tarafından Getirilen Eleştiriler", *Kaygı* 18/2 (2019), 485.

⁵¹ Özkarpuzcu, *Konya İlgün İlçe Merkezindeki Ortaöğrenim Gençliğinin Din Algısı ve Dini Yaşayışları*, 174-175.

| | Toplam | 406 | 100 |
|---|--------------------------------------|-----|------|
| Kur'an Çağımızın Sorunlarının Çözümünde Yetersiz Kalmaktadır. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 302 | 74,4 |
| | Kararsızım | 55 | 13,5 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 49 | 12,1 |
| | Toplam | 406 | 100 |

Katılımcıların %84,5'i kutsal kitapların Allah tarafından gönderildiklerine inanmakla birlikte Kur'an'ın çağın sorunlarına cevap verdiğini düşünenlerin oranı %74,4'e gerilemektedir. Bu durumda lise gençliğinin kutsal kitaba dair bütüncül bir inanca sahip olmadığını ve inançları arasında çelişkiler olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda maddelere verilen cevaplar arasındaki anlamlı düzeyde oluşan farkları, zihinsel düzeyde kabul edilen dinî inançların yaşama yansıtılması hususunda sorunlar olduğu şeklinde yorumlamak da mümkündür. Zira Allah'ın varlığına inanmakla birlikte kendisini görüp gözetdiğine, dualarına cevap vereceğine inanmayanların ve Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna inanmakla birlikte bilimsel gelişmeler karşısında inanılabilirliğinin zayıfladığını, çağın sorunlarına cevap vermede yetersiz olduğunu düşünenlerin olması, üzerinde düşünülmesi gereken bir duruma işaret etmektedir.

Kutsal kitap inancı maddelerine verdikleri yanıtlar arasında en fazla fark olan, meslek lisesi öğrencileridir. 122 meslek lisesi öğrencisinden 114'ü (%93) Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna inanırken bu öğrencilerden yalnız 68'i (%55) bilimin gelişmesi ile Kur'an'ın inanılabilirliğinin zayıflamadığı kanaatini taşımaktadır. Kur'an'ın çağın sorunlarının çözümünde yetersiz kaldığı görüşüne katılmayanların 83 kişi (%68) olmasını, bütüncül bir inanç geliştirilemediği ya da dinî inancın düşünsel boyutu ile yaşama yansıyan pratik boyutu arasında bir ahengin olmadığı şeklinde anlamak mümkündür. Nitekim yakın zamanda yapılan bazı araştırmalarda lise gençliğinin dinî yönelimin düşünsel ve duygusal boyutunda sahip oldukları yüksek skora davranışsal boyutta sahip olmadıkları ortaya konmuştur.⁵²

Kur'an'ın içeriği hakkında sahip olunan bilgi düzeyi ile kutsal kitap inancı maddelerine verilen yanıtlar arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Ancak Kur'an'ın içeriği hakkındaki bilgisini yetersiz bulanların olumlu ifadelerdeki ortalamaları en düşük iken olumsuz ifadelerdeki ortalamaları ise en yüksektir. Kısmen bilgi sahibi olduğunu düşünenler ile bilgisini yeterli görenlerin ortalamaları ise çok yakın bulunmuştur.

Okulda verilen din eğitiminin memnun olup/olmama durumu ile kutsal kitap inancı ölçen maddelere verilen yanıtlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Okulda verilen din eğitiminin, inançla ilgili sorularına cevap vermede başarılı olduğunu düşünenlerin olumlu madde ortalamalarının, kısmen başarılı olduğunu düşünenler ve cevap veremediğini düşünenlerden yüksek olduğu görülmüştür.

7.6. Kader İnancı ile İlgili Bulgular

Üzerinde farklı yorumların çokluğu sebebiyle kader inancı ile ilgili fazla detaya girilmeden İslam inanç esaslarının bir özü niteliğinde olan *Amentü*'deki ifadesiyle tek maddede kader inancı değerlendirilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların %84,2'si kazâ ve kadere iman ettiklerini ifade ederken, kazâ ve kadere inanmayanların oranı %8,9 ve kararsızların oranı ise %6,9 dur.

⁵² Mehmet Gözlükaya, *Lise Öğrencilerinde Anne-Baba Tutumlarının Dini Yönelime Etkisi (Denizli Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 92.

Tablo 10. Kazâ ve Kadere İman ile İlgili Anket Sorusuna Verilen Yanıtlar

| Madde | Grup | N | % |
|--|--------------------------------------|-----|------|
| Kazâ ve Kadere Yani Başımıza Gelen Her Şeyin Allah'tan Geldiğine İnanıyorum. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 36 | 8,9 |
| | Kararsızım | 28 | 6,9 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 342 | 84,2 |
| | Toplam | 406 | 100 |

Diğer inanç esaslarından alınan puanlarda olduğu gibi kız öğrenciler erkek öğrencilerden daha yüksek puan almış olmasına rağmen aradaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. Kadere iman etmediğini belirten öğrencilerin 15'i kız öğrencilerden, 21'i ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Bu öğrencilerin 24'ü Anadolu liselerinde, 7'si meslek liselerinde, 3'ü imam hatip liselerinde ve 2'si de özel liselerde eğitim görmektedir. Okul türlerine göre alınan puanlar arasında anlamlı bir fark olduğu Kruskal-Wallis testi sonucu ($X^2=16,128$, $sd=4$ ve $p=0,003$) ile anlaşılmıştır. Mann-Whitney U testi ile yapılan ikili karşılaştırmalarda imam hatip lisesi öğrencileri ile diğer lise öğrencilerinin puanları arasında anlamlı fark oluştuğu tespit edilmiştir.

Tablo 11. Okul Türleri ile Kader İnancı Arasındaki İlişkiyi Gösteren Kruskal-Wallis Testi Sonuçları

| Değişken | Grup | N | Sıra Ortalaması | X^2 | sd | p |
|--------------|----------------------|-----|-----------------|--------|----|-------|
| Kader İnancı | İHL | 63 | 231,81 | 16,128 | 4 | 0,003 |
| | Fen L. | 9 | 247,50 | | | |
| | Anadolu L. | 143 | 182,56 | | | |
| | Mesleki ve Teknik L. | 122 | 201,27 | | | |
| | Özel L. | 69 | 219,25 | | | |
| | Toplam | 406 | 245,71 | | | |

Mann-Whitney U testi sonucuna göre annesi ilkökul mezunu olan katılımcılar ile üniversite mezunu olan katılımcılar arasında kadere iman konusunda anlamlı bir fark oluşmaktadır. Dinî değerlerin aile için önemi, kader inancı üzerinde anlamlı fark oluşturan diğer bağımsız değişkenlerdendir. Okul dışında din eğitimi alanların madde ortalamaları ($\bar{X}=4,44$), okul dışında din eğitimi almayanların ortalamalarından ($\bar{X}=4,09$) yüksek olmasına karşın aradaki fark istatistiksel olarak anlamlı ($X^2=4,715$, $sd=4$ ve $p=0,318$) değildir.

7.7. Melek İnancı ile İlgili Bulgular

Meleklerin varlığına inanan katılımcı oranı %94,3 iken, inanmayanların oranı %4,4, kararsızların oranı ise %1,2 olarak saptanmıştır. Kutsal kitaplara inanmadığını ifade eden %4,5'lik oran ile meleklerin varlığına inanmadığını ifade eden %4,4'lük oranın yakınlığı, bu iki inanç esasları arasındaki irtibatı göstermesi açısından anlamlıdır.

Tablo 12. Meleklerle İman ile İlgili Anket Sorusuna Verilen Yanıtlar

| Madde | Grup | N | % |
|--|--------------------------------------|-----|------|
| Gözle Göremesek de Meleklerin Var Olduğuna İnanıyorum. | Kesinlikle Katılmıyorum/Katılmıyorum | 18 | 4,4 |
| | Kararsızım | 5 | 1,2 |
| | Kesinlikle Katılıyorum/Katılıyorum | 383 | 94,3 |
| | Toplam | 406 | 100 |

Meleklerin varlığına inanmayan 18 kişiden 11'i erkek öğrencilerden, 7'si ise kız öğrencilerden oluşmaktadır. Kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek bir ortalamaya sahip oldukları ve aralarındaki farkın Mann-Whitney U testine göre anlamlı olduğu ($z=-2,336$ ve $p=0,020$) anlaşılmaktadır. Meleklerin varlığına inanmayanların okul türlerine göre dağılımına bakıldığında 8'inin Anadolu lisesi, 5'inin meslek lisesi, 3'ünün İmam hatip lisesi, 2'sinin ise özel lise öğrencisi olduğu görülmektedir. Okul türlerine göre meleklerle iman maddesine verilen yanıtlar arasında anlamlı bir fark olmadığı Kruskal-Wallis testi sonucu ($X^2=,880$, $sd=4$ ve $p=0,927$) ile anlaşılmaktadır.

Mann-Whitney U testi ile yapılan analizlerle; ailenin dinî değerlere önem verip vermemesinin, dinî bilgi durumunun yeterlilik düzeyini, okulda verilen din eğitiminin inanca ilgili sorulara cevap verip/vermemesinin, DKAB öğretmenlerinin tutum ve davranışlarının dinî değerler üzerindeki etkilerinin, meleklerle iman üzerinde etkili olduğu saptanmıştır. Araştırmamızda incelediğimiz inanca esaslarının her birinde gençlerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinde dinî değerlere karşı olumsuz tutum sergilemeye sevk eden tutum ve davranışlara şahit olmalarının madde ortalamalarını düşürdüğü görülmüştür. Bu durumu DKAB öğretmenlerinin olumsuz tutum ve davranışlarının gençlerin dinî ilkelere şüphe ile yaklaşmalarına sebep olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Bahadır tarafından gençlik dönemi şüphe ve tereddütleri üzerine hazırlanan yüksek lisans tezinde de bu konuya işaret edilmiş ve bu araştırmada dinî şüphenin ikinci kaynağı olarak din adamları ve dindarların yanlış tavırları zikredilmiştir.⁵³

7.8. İnanç Anketi Toplam Puan Analizleri

Anketin cevapları olumsuzdan olumluya doğru “Kesinlikle katılmıyorum”, “Katılmıyorum”, “Kararsızım, Katılıyorum” ve “Kesinlikle katılıyorum” şeklinde düzenlenmiştir. Anketin toplam puan elde etmeye uygunluğu için iç tutarlılığı test edilmiştir. Yapılan analizde anketin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach's Alpha) 0,736 olarak hesaplanmıştır. Cronbach's alpha değerinin 0,60 ile 0,80 arasında yer alması anket ile yapılan ölçümün yeterince güvenilir olduğuna işaret etmektedir.⁵⁴ Ayrıca anket maddelerinin toplanabilirliği Anova with Tukey's testi ile analiz edilmiştir. Elde edilen analiz sonucu ($F=0,039$, $p=0,84$) ile ölçek maddelerinin toplanabilir olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁵

Bu başlık altında 14 maddelik inanca anketinden alınan toplam puanlar bağımsız değişkenlere göre incelenmiştir. Anketten alınabilecek en düşük puan 14, en yüksek puan ise 70'tir. Katılımcıların inanca anketinden aldıkları puana ilişkin ortalama ve standart sapma değerleri aşağıdaki tabloda verilmiştir. Tabloda da görüldüğü üzere katılımcıların ortalamaları ($\bar{X}=61,16724$) oldukça yüksektir.

Tablo 13. İnanç Anketine İlişkin Betimsel İstatistikler

| İnanç Anketi | N | En Küçük | En Büyük | \bar{X} | SS |
|--------------|-----|----------|----------|-----------|---------|
| Toplam Puan | 406 | 18,00 | 70,00 | 61,16724 | 9,21936 |

5'li Likert tipi maddelerden oluşan anketten alınan toplam puan ortalamaları eşit aralıklara bölünerek yorumlanmıştır.⁵⁶ Buna göre;

1.00 – 1.80 = Kesinlikle Katılmıyorum = İnanmıyor

⁵³ Abdülkerim Bahadır, *Ergenlik Döneminde Dinî Şüphe ve Tereddütler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 104.

⁵⁴ Yalçın Karagöz, *SPSS, AMOS, META Uygulamalı İstatistiksel Analizler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 1003.

⁵⁵ Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*, 1010-1011.

⁵⁶ 5'li Likert tipi maddelerin yorumlanması ile ilgili bk. Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006), 155; M. Betül Yılmaz, “İlköğretim 6. ve 7. Sınıf Öğrencilerinin Bilgisayara Yönelik Bağımlılık Gösterme Eğilimlerinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Eğitim Teknolojileri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2010), 617-622.

1.81 – 2.60 = Katılmıyorum = İnanmıyorum

2.61 – 3.40 = Kararsızım = Kararsız

3.41 – 4.20 = Katılıyorum = İnanıyorum

4.21 – 5.00 = Tamamen Katılıyorum = İnanıyorum

Katılımcıların %93'ü ($N=379$) İslam inanç esaslarını benimsemektedir. %3'ü ($N=12$) İslam inanç esaslarını benimsemezken, %4'ü ($N=15$) bu hususta kararsız konumda gözükmektedir. Yapıcı tarafından 1998-2008 yılları arasında gençlerle yapılan araştırmalar esas alınarak gerçekleştirilen meta-analiz çalışmasına göre Türkiye'de gençlerin yaklaşık %90'ı inanç esaslarını benimsemektedir.⁵⁷

Cinsiyete göre inanç anketinden alınan toplam puanlara bakıldığında kızların ortalamasının ($\bar{X}=62,4093$) erkeklerin ortalamasından ($\bar{X}=60,6391$) yüksek olmasına rağmen iki grup arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olmadığı Mann Whitney U testi sonucu ile ($z=-0,220$ ve $p=0,082$) tespit edilmiştir. Benzer şekilde Ceylan tarafından lise öğrencileri ile yapılan çalışmada da cinsiyet faktörüne göre inançsızlık düzeyleri karşılaştırılmış ve kız öğrenciler ile erkek öğrencilerin inançsızlık düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark tespit edilememiştir.⁵⁸

Okul türlerine göre yapılan karşılaştırmada imam hatip lisesi öğrencilerinin ortalamaları ($\bar{X}=63,3175$) ile Anadolu lisesi öğrencilerinin ortalamaları ($\bar{X}=60,5594$) arasında anlamlı bir fark olduğu ($z=-2,538$ ve $p=0,011$) görülmektedir. Aynı şekilde meslek lisesi öğrencilerinin anketten aldıkları puanlar ($\bar{X}=61,0656$) ile imam hatip lisesi öğrencilerinin puanlarının ($\bar{X}=63,3175$) anlamlı düzeyde farklılaştığı ($z=-3,068$ ve $p=0,002$) görülmektedir. Dolayısıyla imam hatip lisesi öğrencilerinin inanç esaslarını benimseme düzeylerinin, örneklemin %65'ini oluşturan Anadolu lisesi ve meslek lisesi öğrencilerinden yüksek olduğu ve bu husustaki araştırma hipotezimizin doğrulandığı görülmektedir.

Dinî değerlere önem verilen bir ailede yetişen bireylerin inanç anketinden yüksek puan alacağı yönündeki hipotezimizin araştırma sonucunda sağlanıp sağlanmadığı incelenmiştir. Yalnız 3 katılımcı, ailesi için dinî değerlerin önemli olmadığını belirttiği için bu grup analiz dışı bırakılarak, dinî değerlerin ailesi için kısmen önemli olduğunu belirtenler ($N=28$, $\bar{X}=56,4643$) ile önemli olduğunu ifade edenler ($N=375$, $\bar{X}=62,6724$) karşılaştırılmıştır. Mann-Whitney U testi sonucuna göre ($z=-3,394$ ve $p=0,001$) bu iki grup arasındaki fark anlamlı bulunmuştur. Birçok çalışma, ailenin dindarlık düzeyinin artması ile bireyin dinî tutumu, dindarlık ve dinî inançları arasında pozitif yönlü ilişki olduğunu göstermektedir.⁵⁹ Dindar bir ailede yetişmenin dinî değerleri benimsemeyi kolaylaştırıcı etkisinin tersten bir örneği ise Hökelekli tarafından din değiştirerek Hristiyan olan gençler üzerine yapılan araştırmada tespit edilmiştir. Araştırmada Müslüman iken din değiştirerek Hristiyan olan gençlerin %80'nin ailesinde dinin hissedilir bir varlığının olmadığı, eksik ya da olumsuz bir dinî sosyalleşme süreci yaşadıkları belirtilmektedir.⁶⁰

Okul dışında din eğitimi alıp almama durumuna göre oluşan gruplar arasındaki farkın, okul dışında din eğitimi alanlar lehine istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmüştür. Ebeveyn

⁵⁷ Asım Yapıcı, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 12.

⁵⁸ Yılmaz Ceylan, *Lise Öğrencilerinin Din Algısı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 62.

⁵⁹ Rabia Gökmen, *Lise Öğrencilerinin İnanç Gelişimini Etkileyen Faktörler (Lüleburgaz Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 79; Talip Atalay, "Aile Dindarlığının Gençlerin Dindarlığına Etkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, ed. Hayati Hökelekli (Bursa: KURAV Yayınları, 2006), 196-198; Semra Kontbay, *Psiko-sosyal Değişkenlere Göre Ortaöğretim Öğrencilerinin Dini Tutumları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 57-60.

⁶⁰ Hayati Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 224.

eğitim düzeyi arttıkça inanç esaslarının benimsenme düzeyinin düşeceğine dair hipotezimin yalnızca anneler için geçerli olduğu ($X^2=19,814$, $sd=5$ ve $p=0,001$), baba eğitim düzeyi ile anketten alınan puanlar arasında anlamlı bir ilişki olmadığı ($X^2=2,504$, $sd=5$ ve $p=0,776$) tespit edilmiştir.

Okulda verilen din eğitiminin inanç ile ilgili meselelere cevap vermedeki başarısının, anketten alınan puanlar üzerine istatistiksel olarak anlamlı sayılabilecek bir etkisi ($X^2=4,563$, $sd=2$ ve $p=0,102$) tespit edilememiştir. Ancak şimdiye kadar karşılaştığı din dersi öğretmenlerinin tutum ve davranışlarının dinî değerlere karşı tutumlarını olumlu yönde etkilediğini ifade eden katılımcıların anketten aldıkları puan ortalamasının, olumsuz yönde etkilendiklerini ifade eden ve herhangi bir etkisi olmadığını dile getiren katılımcılardan yüksek olduğu ve gruplar arasındaki farkın anlamlı olduğu ($X^2=13,278$, $sd=2$ ve $p=0,001$) tespit edilmiştir. Dinî bilgi düzeyi ile anketten alınan toplam puan arasında anlamlı bir ilişki ($X^2=0,146$, $sd=2$ ve $p=0,930$) bulunamamıştır. Hoşgörülü aile ortamında yetişen bireylerin anket ortalamaları ($\bar{X}=62,1071$), örneklem ortalamasından ($\bar{X}=61,16724$) ve diğer grupların ortalamalarından yüksek olmasına rağmen ebeveynlik tarzlarına göre oluşan gruplar arasında anlamlı bir fark yoktur.

SONUÇ

Gelişen zihinsel beceriler ve muhakeme gücünün etkisiyle çocuklukta edinilen dinî inançların yeniden gözden geçirildiği ergenlik döneminde, bireylerin dinî meselelere hem büyük bir ilgi hem de kuşku beslediği bilinmektedir. Bu dönemde birey, Allah ve din ile olan ilişkisini geçmiş tecrübeleri, aldığı eğitim ve yapmış olduğu araştırmalarla yeniden yapılandırmaktadır. Bu süreç çoğunlukla çocuklukta düşünülmeden benimsenen inançların şuurlu bir kabulü ile sonuçlanmakla birlikte bazen bu süreçte yaşanan şüphelerin tatmin edilemediği veya özdeşim kurulabilecek olumlu rol modellerin bulunmadığı durumlarda ateistik ya da agnostik eğilimlere de dönüşebilmektedir. Araştırmamıza katılan ortaöğretim öğrencilerinin de büyük bir çoğunluğu (%93) İslam inanç esaslarını benimserken, az da olsa (%3), bu inanç esaslarını benimsemeyenler mevcuttur.

Ergenlik dönemi dinî gelişiminin karakteristiği olan dinî şüphe ve tenkitlerin doğal karşılanması gerekmektedir. Ailelerin ve din eğitimi sürecinde rol alan öğretmenlerin gençlerin sorgulayıcı, eleştirici yaklaşımlarına hoşgörü ile yaklaşımları, dinî araştırmalarında onlara doğru bir şekilde rehberlik etmeleri, tavır ve davranışları ile özdeşim kurulmaya layık rol modeller olmaya çalışmaları önem arz etmektedir. Zira araştırmamızda dinî değerlere önem verilen bir ailede yetiştirilen bireylerin inanç ilkelerini benimseme düzeylerinin yüksek olduğu görülmektedir.

Bireyin dinî inançlarını oluşturması rasyonel ve irrasyonel faktörlerin birlikte işe koşulduğu bir süreçtir. Bireye İslam inancının rasyonel temelleri hususunda doğru dinî bilgi sunulmasının yanı sıra onun duygu dünyasına hitap eden bir anlayışın benimsenmesinin de önemli olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bireyin dinî kimlik gelişimleri; bireyin ebeveynleri, öğretmenleri ve yakın sosyal çevresindeki kişiler ile kurduğu ilişkinin niteliğinden, dini temsil eden kişilerin yaklaşımlarından etkilenmektedir. Araştırmamızda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin tutum ve davranışlarının, dinî değerlere karşı olumsuz tutum geliştirmelerine sebep olduğunu belirtenlerin inanç esaslarını benimseme düzeylerinin düşük çıkması bu düşüncüyü destekler niteliktedir.

Zihinsel, fiziksel ve psiko-sosyal gelişim alanlarında önemli değişimlerin yaşandığı ve bireyin birçok kriz durumu ile baş etmeye çalıştığı bir döneme rastlayan lise gençliğinin bir kısmının, dinî inançları ile ilgili henüz nihai karar aşamasına ulaşmamış olduğu dikkate alınmalıdır. Araştırmamızda tespit ettiğimiz inanç ilkeleri ile ilgili çelişkili tutumlar ve kafa karışıklığına işaret eden cevapların olması da buna işaret etmektedir. Gençlerin henüz bütüncül bir dinî inanç geliştiremedikleri görülmektedir. Zira kimlik gelişiminin genellikle ergenliğin son evresinde (18-21 yaş) tamamlandığı, hatta daha sonraki yıllara dahi sarktığı

bilinmektedir. Bu bağlamda dinî kimliğe yönelik arayışlar yaşamın diğer dönemlerine göre ergenlik döneminde daha fazla yoğunlaşmakla birlikte yaşam boyu devam eden bir süreç olduğu dikkate alınmalıdır. Bu dönemde gençlerde görülen dinî şüphe ve sorgulamaların gerek aileler, gerek de eğitimciler tarafından doğal karşılanması ve gençlerin arayışlarına doğru rehberlik edilmesi gerekmektedir.

Araştırmamızda elde edilen bulgular değerlendirildiğinde, bireyin aldığı din eğitiminin yoğunluğu ve niteliğinin inanç esaslarını benimseme düzeyi ile yakından ilgili olduğu görülmektedir. İmam hatip lisesinde eğitim gören, okul dışında din eğitimi alan ve okulda verilen din eğitimi tatmin edici bulanların inanç esaslarını benimseme düzeyleri yüksektir. Ancak katılımcıların %14'ünün okulda verilen din eğitiminin inançla ilgili sorularına tatmin edici cevaplar veremediğini, %54,9'unun ise kısmen cevap verdiğini ifade etmeleri düşündürücüdür. Dolayısıyla yeni neslin manevî değerlerden uzaklaştığı endişelerinin sıkça dile getirildiği günümüzde din öğretiminin gençlerin zihinlerini kurcalayan meselelere cevap verecek bir içerikle planlanmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Gençlerin inanç esaslarına verdikleri yanıtlar arasındaki çelişkiler, onların zihinlerinde inanç-eylem birlikteliğinin henüz kurulamadığını göstermektedir. Özellikle bu çelişik durumun ahiret ve kutsal kitap inancı noktasında belirgin hale geldiği görülmektedir. Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna inanma oranı %84,5 iken, Kur'an'ın çağın sorunlarına çözüm olduğuna inanma oranı %74,4'e, bilimdeki gelişmelerin Kur'an'ın inanılabilirliğini zayıflatmadığını düşünenlerin oranı ise %68,7'ye düşmektedir. Bu durumu, inancın yaşama yansıyan boyutları ile ele alınması hususunda din öğretiminde bir eksikliğe işaret olarak görmek mümkündür.

Lise gençliğinin inanç esaslarını benimseme düzeylerini etkileyen hususlardan biri de bilimsel bilgi ile dinî bilgi arasındaki çatışmadır. Bazı öğrencilerin bilimsel bilgi gündeme geldiğinde kutsal metinlere duydukları güvenin sarsıldığı görülmektedir. Gençlerin bu konuda rehberliğe ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır. Gerek din öğretiminde bu konuların ele alınması gerek din-bilim ilişkisine değinen yayınların üretilmesi faydalı olacaktır. Bu husus dikkate alındığında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin bilimsel ve felsefi okumalar yapmalarının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

ÖNERİLER

Gençliğin dinî inançlarını oluşturma sürecinde en fazla etkisi olan aile kurumunun güçlendirilmesi, ailedeki dinî ve ahlâkî eğitime önem verilmesi gerekmektedir. Ebeveynlerin çocuklarının din algıları üzerindeki etkilerinin bilincinde olarak hareket etmeleri, tutarlı bir dinî kimlik örneği sergilemeleri, inançları ile yaşantıları arasında çelişki oluşturmamaya gayret etmeleri, inanç ve eylem birlikteliğine iyi örnek olmaya çalışmaları gerekmektedir. Bu anlamda gelecek nesillere dinî kültürü aktarmada öncelikli ve etkin konumda olan ebeveynlerin din eğitime ve ebeveynlik becerilerinin geliştirilmesine yönelik hizmetlerin yaygınlaştırılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Dinî sosyalleşmenin aileden sonraki basamağında görev alan eğitimcilerin gençlerin dinî inançlarının gelişimindeki rollerinin bilincinde olmaları, tutum ve davranışları ile onlara olumlu örnekler olmaları faydalı olacaktır. Ayrıca gençlerin zihin dünyasındaki inançla ilgili problemlere karşı ilgili olmaları, bu meselelere dinî açıdan verilebilecek tatmin edici cevaplara sahip olmaları, gençlerin şüphelerini gidererek dine karşı olumlu bir tutum geliştirmelerine yardımcı olacaktır. Bu bağlamda eğitimcilerin güncel dinî meselelere yönelik okumalar ve araştırmalar yaparak kendilerini sürekli bir yenileme çabası içerisinde olmaları önemlidir. Üniversiteler ve Milli Eğitim Bakanlığı işbirliği ile özellikle liselerde görev yapan öğretmenlere yönelik hizmet içi eğitim faaliyetleri düzenleyerek eğitimcilerin bu süreçte desteklenmesi faydalı olacaktır.

Eğitim her şeyden önce bir iletişim sürecidir. Muhatap oldukları kitlenin gelişimsel özelliklerini dikkate alan, karşısındaki insanın duygu ve düşüncelerini önemseyen bir iletişimi benimsemeleri, dinî değerlerin gençlere aktarımında eğitimcilerin işlerini kolaylaştıracaktır. Bu bağlamda din eğitimcilerinin olumlu bir iletişim dili benimsemeleri ve iletişim becerilerini artırmaya gayret etmeleri faydalı olacaktır.

Son yıllarda ateizm gibi din karşıtı akımların gençlerin dinî inançları üzerindeki olumsuz etkisini ortadan kaldırmak amacıyla bu akımların iddialarına cevap verecek yayınların artırılması faydalı olacaktır. Medyanın gücünden de etkin bir şekilde yararlanarak gençlerin doğru dinî bilgiye ulaşmaları sağlanmalıdır. Ergenlik dönemi dinî gelişimin önemli bir göstergesi olan dinî şüphe ve sorgulamalar doğal karşılanmalı, gençlerin soru ve sorunları görmezden gelinmemelidir. Aksine, bu sorulara ciddiyetle cevap verilmeye çalışılmalıdır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Allport, Gordon W. *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. New York: Macmillan Company, 1960.
- Ahioğlu-Lindberg, E.Nihal. "Piaget ve Ergenlikte Bilişsel Gelişim". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 19/1 (2011), 1-10.
- Akdemir, Ayşe Betül. "Ortaöğretim Öğrencilerinin İman Esaslarına İlişkin Görüşleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/75 (2020), 526-544.
- Atak, Hasan. "Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 3/1 (2001), 163-213.
- Atalay, Talip. "Aile Dindarlığının Gençlerin Dindarlığına Etkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. ed. Hayati Hökelekli. 185-208. Bursa: KURAV Yayınları, 2006.
- Atik, Ashihan. "Dini Gelişim Kuramlarına Din Eğitimi Bağlamında Genel Bir Bakış". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015), 728-743.
- Aydeniz, Nurullah. "Öğretmen-Öğrenci İlişkisi Açısından Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi". *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/1 (2020), 209-237.
- Bahadır, Abdülkerim. *Ergenlik Döneminde Dinî Şüphe ve Tereddütler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Bahçekapılı, Mehmet. "Din ve Ahlak Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Katkısı". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 7-42.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşu'd-delâ'il*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Balaban Salı, Jale. "Verilerin Toplanması". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek. 134-161. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018.
- Bilecik, Sümeyra. "Anne-Baba Tutumlarının Bireyin Din Algısına Etkileri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 7-38.
- Bishop, John. *Believing By Faith An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Ceylan, İsa. "Kişilik Gelişimi Din İlişkisi". *Din ve Bilim* 2/2, 50-72.

- Ceylan, Yılmaz. *Lise Öğrencilerinin Din Algısı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Cragun, Ryan T. vd. "Religious/Secular Distance: How Far Apart Are Teenagers and Their Parents?". *Psychology of Religion and Spirituality* 10/3 (2018), 288-295.
- Doğan, Recai – Tosun, Cemal. *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Dorman, Emre. "Bilimsel Ateizme Ateist Düşünürler Tarafından Getirilen Eleştiriler". *Kaygı* 18/2 (2019), 480-497.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Fıkhü'l-ekber". *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*. haz. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Eccles, Jacquelynne vd. "Cognitive Development in Adolescence". *Handbook of Psychology (Developmental Psychology)*. ed. Irwin B. Weiner. 325-350. New Jersey: John Wiley & Sons, 2003.
- Fowler, James W. "İman Bilincinin Evreleri". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 85-104.
- Fowler, James W. "Faith Development At 30: Naming the Challenges of Faith in A New Millennium". *Religious Education* 99/4 (2004), 405-421.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Gökmen, Rabia. *Lise Öğrencilerinin İnanç Gelişimini Etkileyen Faktörler (Lüleburgaz Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gözlükaya, Mehmet. *Lise Öğrencilerinde Anne-Baba Tutumlarının Dini Yöneline Etkisi (Denizli Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Güncel Türkçe Sözlük. 6 Temmuz 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Gündoğar, Hamdi – Yürgüç, Muhammed Said. "Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı (Adıyaman Örneği)". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 643-670.
- Hökelekli, Hayati. *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Kum: Edebü'l-Havza, 1405 h.
- İbn Teymiye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *el-'Akâidetü'l-Vâsiyye ve Şerhi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, ts.
- İmamoğlu, Abdulvahit – Feriadoğlu, Saliha. "Psikolojik Açıdan Ergenlerde Dini Tutum ve Davranışların Tahlihi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 19-40.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Kalgı, Mehmet Emin. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık İle Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS, AMOS, META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel, 2019.
- Kavun, Yusuf. *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Kaya, Zeynep. *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Koç, Mustafa vd., *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Kontbay, Semra. *Psiko-sosyal Değişkenlere Göre Ortaöğretim Öğrencilerinin Dini Tutumları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, çev. Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul: Huzur Yayınevi, 1994.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2002.
- Mendeş, Necip Fazıl. *Ortaöğretim Öğrencilerinin İnanç Esaslarını Algılayış Biçimleri (Tuzla Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. nşr. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Bahru'l-keâm*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Ok, Üzeyir. "Bir Aktivite Sistemi Olarak İnanç: İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Yaklaşım". *Din Bilimleri* 5/4 (2005), 111-135.

- Öner, Hasibe. *Ergenlik Döneminde Dini Şüpheler ve Sorgulamalar: Lise Öğrencileri Üzerinde Nitel Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Öngen, Demet. "Ergenlikte Zihinsel Gelişim". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 26/1 (1993), 289-302.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Özkarpuşcu, Hasibe Aslıhan. *Konya Ilgın İlçe Merkezindeki Ortaöğrenim Gençliğinin Din Algısı ve Dini Yaşayışları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öztürk, Yusuf. *Ergenlerde Dindarlık İle Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi-Çarşamba Örneği*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Sağır, Rukiye. *Ergenlerde Dindarlık, Özdenetim ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Selçuk, Mualla. "Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-1 Tartışmalı İlmi Toplantılar*. Kolektif. İstanbul: İSAV, 2000.
- Sherkat, Darren. "Religious socialization; Sources of Influence and Influences of Agency". *Handbook of the Sociology of Religion*. ed. Michele Dillon. 151-163. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Stassen Berger, Kathleen. *The Developing Person Through Childhood and Adolescence*. New York: Worth Publishers, 8. Edition, 2008.
- Streib, Heinz. "Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective". *The International Journal For The Psychology Of Religion* 11/3, 143-158.
- Şahin, Adem. "Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki". *Marife* 1(2007), 221-247.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1993.
- Şik, İsmail. "İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar Dergisi* 13/37 (2010), 19-44.
- Şimşek, Ali. "Araştırma Modelleri". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Ali Şimşek. 80-106. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Yapıcı, Asım. "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 1-40.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/187-192. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Yılmaz, M. Betül. "İlköğretim 6. ve 7. Sınıf Öğrencilerinin Bilgisayara Yönelik Bağımlılık Gösterme Eğilimlerinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Eğitim Teknolojileri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2010), 617-622.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 380-394

Yenilenmiş Bloom Taksonomisi Kapsamında Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi Kazanımlarının Değerlendirilmesi

*Evaluation of the Outcomes of the Secondary School
Elective Qur'an Course within the Scope of the Revised
Bloom's Taxonomy*

Zehra DURSUN

Doktora Öğrencisi, Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı
PhD Student, Teacher, Ministry of Education
Erzurum/Türkiye

✉ zhra.drsn25@outlook.com  orcid.org/0000-0002-9423-3467

Eyup ŞİMŞEK

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi
Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Religious Education Department
Erzurum/Türkiye

✉ eyupsimsek@atauni.edu.tr  orcid.org/0000-0002-4393-7616

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15.08.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Dursun, Zehra - Şimşek, Eyup. "Yenilenmiş Bloom Taksonomisi Kapsamında Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi Kazanımlarının Değerlendirilmesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 380-394. <https://doi.org/10.52637/kiid.1162534>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Zehra DURSUN – Eyup ŞİMŞEK | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Yenilenmiş Bloom Taksonomisi Kapsamında Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi Kazanımlarının Değerlendirilmesi*

Öz

25.06.2012 tarihinde, 6287 sayılı kanunda yer alan seçmeli derslere yönelik ifade ile birlikte Kur'an-ı Kerim dersi örgün eğitim sistemleri içerisindeki yerini almıştır. Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim dersi 2012-2013 eğitim-öğretim yılı itibarıyla okullarda seçmeli ders olarak okutulmaya başlanmıştır. Bu tarihten itibaren ortaokullarda okutulmaya başlanan Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili alanyazında çeşitli araştırmalara rastlamak mümkündür. Bu kapsamda Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programını öğretmen ve öğrenci görüşleri doğrultusunda inceleyen çeşitli araştırmalarla karşılaşmaktadır. Ayrıca öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersini seçme nedenleri ve derse yönelik tutumlarını çeşitli değişkenler açısından inceleyen araştırmalar da araştırmacılar tarafından literatüre kazandırılmıştır. Ancak alanyazına bakıldığı zaman dersin kazanımlarını veya hedeflerini taksonomik açıdan değerlendiren ya da sınıflandıran herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu anlamda ortaokul müfredatında seçmeli olarak yer alan Kur'an-ı Kerim dersi kazanımlarının ayrıca ele alınarak incelenmesinin alana katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Nitekim herhangi bir dersin genel amaçlarına ulaşmada, neyin-nasıl öğretileceğine dair karar verme noktasında hedefler yol gösterici bir özelliğe sahiptir. Ayrıca ölçme-değerlendirme/sınama durumları aşamasında da hedefler önemli bir öğretim programı ögesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hedeflerin belirlenmesi noktasında ise sınıflandırmaların da yani taksonomilerin de önemli bir role sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim hedefleri belirlemede kullanılan çeşitli taksonomiler bulunmaktadır. Bu taksonomiler arasında hedefleri bilişsel olarak sınıflandırmada kullanılan Yenilenmiş Bloom Taksonomisi de yer almaktadır. Literatüre bakıldığı zaman Yenilenmiş Bloom Taksonomisinin bilişsel alan sınıflandırmaları içerisinde en kapsamlı çalışma olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla buraya kadar ifade edilmeye çalışılanlardan yola çıkarak bu çalışmada, ortaokul seviyesinde seçmeli olarak okutulan Kur'an-ı Kerim dersi kazanımlarına odaklanılmıştır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim dersine ait 57 kazanımın, Yenilenmiş Bloom Taksonomisinin bilgi ve bilişsel süreç boyutunda hangi basamak veya basamakları ifade ettikleri tespit edilmiştir. Kazanımların belirlenen taksonomiye göre yerlerini tespit etmek için araştırmacının hazırlamış olduğu form ile ölçme-değerlendirme, program geliştirme ve din eğitimi alanlarındaki uzman kişilerin görüşleri alınmıştır. İfade edilmeye çalışılan bu amaçlar çerçevesinde çalışma nitel araştırma yöntemi esas alınarak sürdürülmüştür. Araştırmada Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programında yer alan kazanım ifadelerinin Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'nin hangi basamaklarına karşılık geldiği tespit edilmeye çalışıldığı için veri toplama yöntemi olarak doküman inceleme tercih edilmiştir. Araştırmanın dokümanı ortaokul seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programıdır. Veri toplama süreci, uzman görüşü alma formu ile devam etmiştir. Uzman görüşleri doğrultusunda derse ait kazanımların kavramsal, olgusal, anlama ve hatırlama basamaklarına yönelik hazırlandıkları tespit edilmiştir. Sonuç olarak elde edilen bu bulgulardan hareketle, her sınıf düzeyinde (5, 6, 7 ve 8) kavramsal, olgusal, anlama ve hatırlama basamaklarının ön planda olması, Kur'an-ı Kerim dersine ait öğretim programının gözden geçirilmesi veya güçlendirilmesi gereken bir noktası olarak görülmelidir. Ayrıca kazanımların çoğunlukla bilişsel alana (53 kazanım) ve bilişsel alanın daha alt basamaklarına yönelik hazırlanması, dersin içeriği ve genel amaçları göz önünde bulundurulduğu zaman, duyuşsal alana yönelik sadece dört kazanıma yer verilmesi de öğretim programının bir eksikliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada belirtilmesi gereken bir diğer nokta, bilişsel alana yönelik kazanım ifadelerinin programda olması Kur'an-ı Kerim dersi için tamamen olumsuz bir durum olarak değerlendirilmemelidir. Ancak bilişsel alanın ön plana çıkarılarak, duyuşsal alanın arka planda kalmasının, dersin

* Bu çalışma 20/01/2021 tarihinde tamamladığımız "Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programında Yer Alan Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye, 2021)

genel amaçlarına ulaşmada bir problem veya eksiklik oluşturacağı unutulmaması gereken önemli bir konudur. Dolayısıyla kazanımların belirlenmesinde ya da hazırlanmasında ilgili dersin genel amaçları ve içeriğinin dikkate alınmasını doğru bir adım olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi, Öğretim Programı, Kazanım, Yenilenmiş Bloom Taksonomisi.

Evaluation of the Outcomes of the Secondary School Elective Qur'an Course within the Scope of the Revised Bloom's Taxonomy*

Abstract

On 25.06.2012, the Qur'an course lessons took its place in the formal education systems with the expression for the elective courses in the law numbered 6287. In this direction, the Qur'an course has started to be taught as an elective course in schools as of the 2012-2013 academic year. It is possible to come across various studies in the literature about the Qur'an course, which has been taught in secondary schools since this date. In this context, there are various studies that examine the Qur'an course curriculum in line with the views of teachers and students. In addition, studies examining the reasons for choosing the Qur'an course and their attitudes towards the course in terms of various variables were also brought to the literature by the researchers. However, when we look at the literature, no research has been found that evaluates or classifies the achievements or objectives of the course from a taxonomic point of view. In this sense, it is thought that examining the acquisitions of the Qur'an course, which is an elective in the secondary school curriculum, will contribute to the field. As a matter of fact, objectives have a guiding feature in reaching the general objectives of any course and in deciding what-how to teach. In addition, at the stage of measurement-evaluation/testing situations, objectives appear as an important curriculum element. At the point of determining the targets, it should be noted that taxonomies also play an essential role. As a matter of fact, there are various taxonomies used in determining the targets. Among these taxonomies is the Revised Bloom's Taxonomy, which is used to classify targets cognitively. When the literature is examined, it is stated that the Revised Bloom's Taxonomy is the most comprehensive study among the cognitive domain classifications. Therefore, based on what has been tried to be expressed so far, this study focuses on the acquisition of the Qur'an, which is taught as an elective at the secondary school level. In this context, it has been determined that 57 acquisitions of the Qur'an course express which step or steps in the knowledge and cognitive process dimension of the Revised Bloom's Taxonomy. In order to determine the place of the achievements according to the determined taxonomy, the opinions of experts in the fields of measurement-evaluation, program development and religious education were taken with the form prepared by the researcher. Within the framework of these aims, which are tried to be expressed, the study was carried out on the basis of the qualitative research method. In the research, document analysis was preferred as the data collection method, since it was tried to determine which steps of the Revised Bloom's Taxonomy correspond to the outcome statements in the Qur'an course curriculum. The document of the research is the secondary school elective Qur'an course curriculum. The data collection process continued with the expert opinion form. In line with the expert opinions, it was determined that the learning outcomes of the course were prepared for the conceptual, factual, understanding and remembering steps. Based on these findings, conceptual, factual, understanding and remembering steps are at the forefront at each grade level (5, 6, 7 and 8) and should be seen as a point that needs to be revised or strengthened in the curriculum of the Qur'an course. In addition, when the acquisitions are mostly prepared for the cognitive domain (53

* This article is extracted from my master thesis entitled "Evaluation of the Outcomes of the Secondary School Elective Qur'an Course within the Scope of the Renewed Bloom's Taxonomy", which we completed on 20/01/2021. (Master Thesis, Atatürk University, Erzurum/Türkiye, 2021)

acquisitions) and the lower stages of the cognitive domain, considering the content and general objectives of the course, the fact that only four acquisitions are included in the affective field is also a shortcoming of the curriculum. Another point that needs to be mentioned here is that the acquisition statements for the cognitive domain should not be considered as a completely negative situation for the Qur'an course. However, it is an important issue that should not be forgotten that bringing the cognitive domain to the fore and leaving the affective domain in the background will create a problem or deficiency in achieving the general objectives of the course. Therefore, it would not be wrong to consider the general objectives and content of the relevant course as a correct step in determining or preparing the learning outcomes.

Keywords: Religious Education, Elective Qur'an Course, Curriculum, Outcomes, Revised Bloom's Taxonomy.

GİRİŞ

Öğrencide geliştirilmek istenen davranışların belirlenip sıralanmasının ardından bu davranışları gerçekleştirebilecek eğitim durumlarının düzenlenmesi ve düzenlenen eğitim durumlarının istendik davranışları geliştirme konusundaki etkililiğinin değerlendirilmesi¹ olarak tanımlanabilen eğitim programı; "...hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ile ölçme-değerlendirme"²den meydana gelmektedir. İfade edilen ögeler arasında sürekli bir ilişkinin olduğu ve bu ilişki nedeniyle etkileşimin de olduğu belirtilmelidir. Bu ögelerden birinde yapılacak herhangi bir değişiklik, aralarındaki ilişki ve etkileşim nedeniyle değişiklik yapılmayan öğelere de etki edecektir.³ Ancak Bümen çelişkilerden uzak bir eğitim programının oluşturulabilmesini; hedeflerin yanıtlardan uzak bir şekilde doğru hale getirilmiş olmasına, doğru hale getirilmiş hedeflerin bu şekliyle öğrenciye kazandırılmasına ve hedeflerin ölçme-değerlendirme konularındaki yol gösterici rolüne bağlamaktadır.⁴ Dolayısıyla hedef ögesi diğer öğelere yön vermesi nedeniyle üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır.

Eğitim programı ile öğretim programı ifadeleri birbirlerinin yerine kullanılıyor⁵ olmasına rağmen bu iki kavram arasında farklılıkların olduğunu söylemek gerekmektedir.⁶ Nitekim eğitim programı, okul içinde ve okul dışındaki tüm eğitim faaliyetlerini içerisine alırken; öğretim programı okul içinde veya okul dışında öğrenciye kazandırılması hedeflenen bir dersin öğretimi ile alakalı tüm faaliyetleri içerisine almaktadır.⁷ Öğretim programı da hedef, içerik, öğrenme ve öğretme faaliyetleri ile ölçme-değerlendirmeden oluşmaktadır.⁸

Öğretmenler alanlarına ait öğretim programlarında anlaşılması zor ve sayısı oldukça fazla hedef/kazanım ifadeleriyle karşılaşabilmektedirler. Bu noktada öğretmenler anlaşılması zor ve sayısı oldukça fazla olan hedef ifadelerini daha açık bir şekilde daha düzenli görebilme isteği duymaktadırlar. Dolayısıyla öğretmenlerin bu isteği, hedefleri sınıflandırma/taksonomi ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Nitekim yapılacak sınıflandırmalar ile hedefler; karmaşıklıktan uzak, daha açık ve net bir hale gelebileceklerdir.⁹ Bu doğrultuda sınıflandırmaya tabi tutularak belirginleşen ve bir düzene kavuşan hedefler aynı zamanda

¹ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan Matbacılık, 1997), 13.

² Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2020), 5.

³ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 5; Özcan Demirel - Zeki Kaya (ed.), *Eğitime Giriş* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2019), 15.

⁴ Nilay T. Bümen, "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi", *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 3.

⁵ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 6.

⁶ Tuğba Yanpar Yelken (ed.), *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 11.

⁷ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 6.

⁸ Durmuş Ali Özçelik, *Eğitim Programları ve Öğretim* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2010), 4.

⁹ Lorin W. Anderson (ed.), *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom'un Eğitimin Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Biçimi*. çev. Durmuş Ali Özçelik. (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2010), 6.

öğrenme etkinliklerine de katkı sağlayacaktır.¹⁰ Bununla birlikte örgün eğitim sistemleri içerisinde öğrencilere kazandırılması planlanan birtakım bilgi ve beceriler olduğu gibi tutumlar da vardır. Bu kapsamda, öğrenciye kazandırılacak bilgi ve beceriler ile tutumların neler olduğu ve düzeylerinin belirlenmesi gerekmektedir.¹¹

1950 ve 1960'larda ortaya çıkan sınıflamalar hedeflerin belirlenmesi noktasında yardımcı oldukları için ilgi görmüştür.¹² Özellikle Bloom Taksonomisi (BT) hedeflerin sınıflandırılmasında yaygın bir şekilde kabul edildiği¹³ için ilgi görme açısından ayrı bir özelliğe sahiptir. Öte yandan BT, hedefleri açık ve aynı zamanda gözlenebilir bir şekilde görebilme olanağı sunduğu için eğitim sistemlerinde tercih edilmiştir.¹⁴ Ayrıca bu taksonomide belirlenen hedefler aşamalı bir şekilde kolay olandan zor olana ve basit olandan karmaşık olana doğru ilerleyen bir sıra izlemiştir.¹⁵ Hedef sınıflamalarında yaygın bir şekilde tercih edilen¹⁶ BT'yi yenileme çalışmaları, Krathwohl ile Anderson tarafından yapılan planlar çerçevesinde 1995 yılında New York Syracuse'deki ilk toplantı ile başlamıştır.¹⁷ Yapılan toplantılar ve çalışmalar doğrultusunda yenilenen taksonomi bilişsel alan sınıflandırmaları arasında en geniş katılıma sahip olduğu için ve yelpazesinin yani kapsamının da bir o kadar geniş olması nedeniyle dikkatleri üzerine toplamıştır.¹⁸

Yenilenmiş Bloom Taksonomisi (YBT) olarak ifade edilebilen yeni taksonomi, bilişsel süreç ve bilgi boyutu olmak üzere iki aşamadan meydana gelmektedir.¹⁹ Taksonominin bilgi boyutu (the knowledge dimension); olgusal (factual knowledge), kavramsal (conceptual knowledge), işlemsel (procedural knowledge) ve üst bilişsel (meta-cognitive knowledge) olmak üzere dört basamaktan meydana gelmektedir.²⁰ Bilişsel süreç boyutu (the cognitive process dimension) ise; hatırlama (remember), anlama (understand), uygulama (apply), çözümlenme (analyze), değerlendirme (evaluate) ve yaratma (create) olmak üzere altı basamaktan oluşmaktadır.²¹ Taksonominin bilgi boyutunda öğrencilerin ne bildiğine, bilişsel süreç boyutunda ise öğrencilerin nasıl düşündüğüne dair sorulara yanıt aranmaya çalışılmıştır.²² Şekil 1'de görüldüğü gibi BT'deki bilgi basamağı YBT'de hatırlama, kavrama anlama adı ile yenilenirken; değerlendirme sentez basamağının, sentez de yaratma adı ile değerlendirmenin yerini almıştır. Uygulama basamağı ise taksonomideki yerini korumuştur.²³

¹⁰ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 63; Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 112.

¹¹ Asım Arı, "Bilişsel Alan Sınıflamasında Yenilenmiş Bloom, SOLO, Fink, Dettmer Taksonomileri ve Uluslararası Alanda Tanınma Durumları", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2013), 260-261.

¹² Bümen, "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi", 3.

¹³ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 112.

¹⁴ Hakan Şevki Ayvaci - Ali Türkdöğen, "Yeniden Yapılandırılan Bloom Taksonomisine Göre Fen ve Teknoloji Dersi Yazılı Sorularının İncelenmesi", *Türk Fen Eğitimi Dergisi* 7/1 (Mart 2010),14.

¹⁵ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 112.

¹⁶ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 112.

¹⁷ Anderson, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom'un Eğitimin Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Biçimi*, xxx.

¹⁸ Sedat Yüksel, "Bilişsel Alanın Sınıflamasında (Taksonomi) Yeni Gelişmeler ve Sınıflamalar", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/3 (2007), 503, 505.

¹⁹ Lorin W. Anderson (ed.), *A Taxonomy For Learning, Teaching and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*, New York: Longman, 2001, 27-28.

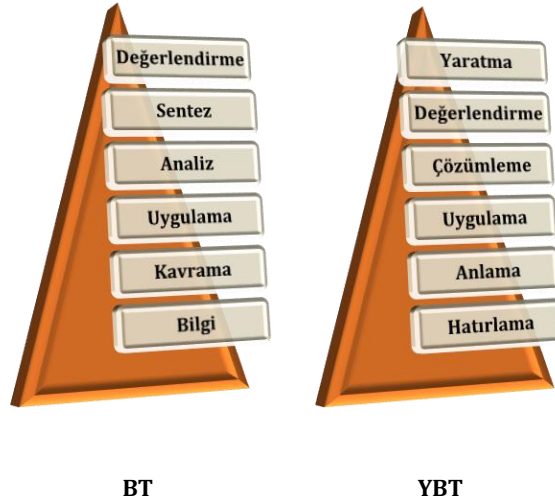
²⁰ Bümen, "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi", 4; Anderson, *A Taxonomy For Learning, Teaching and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*, 27-28.

²¹ Anderson, *A Taxonomy For Learning, Teaching and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*, 28; Anderson, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom'un Eğitimin Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Biçimi*, 36.

²² Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, 123.

²³ Bümen, "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi", 6; Anderson, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom'un Eğitimin Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Biçimi*, 353, 355-356.

Şekil 1. BT ve YBT'deki Değişen Basamaklar



Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi bilişsel alan sınıflandırmaları arasında en kapsamlı çalışma olduğu için, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından 2012 yılında alınan kararla ortaokul düzeyinde seçmeli ders olarak okutulmaya başlanan Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programındaki kazanımların, alan uzmanlarının görüşleri doğrultusunda YBT'nin basamaklarına göre nasıl bir dağılım gösterdiklerini tespit etmek amaçlanmıştır. Literatürde, ortaokul Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programını temele alarak yapılmış olan araştırmalarla karşılaşmak mümkündür.²⁴ Ancak yapılan bu araştırmalara bakıldığı zaman ortaokul aşamasında okutulan Kur'an-ı Kerim dersine ait öğretim programı içerisinde yer alan kazanımları sınıflandırmaya tabi tutarak inceleme konusu yapan bir araştırma olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla hedefin; öğretim programının diğer öğelerine öncülük etmesi²⁵ nedeniyle ayrı bir şekilde ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Nitekim yine yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı gibi sınıflamalar, hedeflerin belirlenmesi noktasında yardımcı bir role sahiptirler. Hedeflerin tasnif edilmesi içerik hazırlamada, materyal tasarlama ve kullanmada, yöntem ve tekniklerin belirlenmesi ile ölçme ve değerlendirmede yol göstericidir.

Bu kapsamda çalışmanın temel problemi; "Ortaokul düzeyinde seçmeli olarak okutulan Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programındaki kazanımların, YBT kapsamında basamaklarını tespit etme konusunda alan uzmanlarının görüşleri nasıldır?" şeklindedir. Bu temel probleme dayalı olarak belirlenen alt problemler ise şöyledir:

1. Ortaokul seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programı kazanımları, YBT'nin bilgi boyutuna göre nasıl dağılım göstermektedir?
2. Ortaokul seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programı kazanımları, YBT'nin bilişsel süreç boyutuna göre nasıl dağılım göstermektedir?

²⁴ Örnek olarak; Sema Nur Bozkurt, *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programının İncelenmesi (Afyonkarahisar Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mukadder Altun, *Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersleri - Nitel Bir Araştırma* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Eyüp Günel, *Ortaokul Öğrencilerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Tutumları (Erzurum İli Örneği)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Muhammed Ali Uğur, *Ortaöğretim Okullarında Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersiyle İlgili Öğrencilerin Görüşleri (Bucak Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁵ Bümen, "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi", 3.

1. YÖNTEM

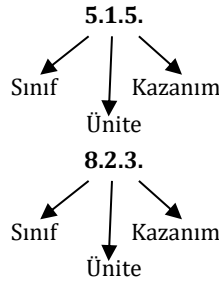
Nitel araştırma bakış açısına göre yapılan bu çalışmada veri toplama yöntemi doküman incelemesidir. Nitelik doküman, nitel araştırmalarda önemli bir veri kaynağı olarak görülmektedir.²⁶ Doküman incelemesi ele alınan konuya yönelik yazılı kaynakların incelenmesini içermektedir.²⁷ Araştırmalarda hangi dokümanların inceleneceğine yön veren unsur ise araştırma problemidir.²⁸ Dolayısıyla yukarıda ifade edilen temel problem kapsamında çalışmada analiz edilen doküman, Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) öğretim programıdır.

1.1. Veri Toplama ve Analizi

Çalışmada veri toplayabilmek için uzman görüşü alma formu kullanılmıştır. Uzman kişilerin görüşlerine başvurulma nedeni ise; uzmanların bilgileriyle, tecrübeleriyle, fikirleriyle ve tarafsız bakış açılarıyla bu araştırma sonuçlarının daha güvenilir hale geleceği düşünülmüştür. Veri toplama aracı olarak kullanılan form, YBT'nin boyut ve bu boyutlara ait basamakların dikkate alınması ile oluşturulmuştur. Bu kapsamda kazanımların YBT'ye göre dağılımlarını tespit edebilmek için "din eğitimi, program geliştirme ve ölçme-değerlendirme" alanlarında uzman kişiler, araştırmacı tarafından hazırlanan form ile kazanımları ilgili basamaklara birbirlerinden bağımsız bir şekilde işaretlemişlerdir. Kazanımların hangi basamaklara karşılık geldiğini tespit etme noktasında uzman değerlendirmelerinde çoğunlukla görüş birliği sağlanırken, görüş birliğinin sağlanamadığı durumlarda en çok tekrar eden uzman görüşleri dikkate alınmıştır. Böylece uzmanlar tarafından yapılan sınıflandırmalar doğrultusunda kazanımların basamakları tespit edilmiştir.

Tablolarda yer alan kazanım kodlama örnekleri (Şekil 2); 5. sınıf, 1. ünite, 5. Kazanım (5.1.5); 8. sınıf, 2. ünite, 3. Kazanım (8.2.3.).

Şekil 2. Kazanım Kodlamaları



2. BULGULAR

2.1. Kazanımların YBT'nin Boyutlarına Göre Dağılımları

Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programındaki kazanımların, YBT'nin bilgi ve bilişsel süreç boyutuna göre basamaklarını tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmada; alan uzmanlarının kazanımların hangi basamakta yer aldığına dair sınıflandırmaları, aşağıdaki gibidir.

²⁶ Haluk Özmen – Orhan Karamustafaoğlu (ed.), *Eğitimde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 126.

²⁷ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 189.

²⁸ Özmen – Karamustafaoğlu (ed.), 126.

Tablo 1. 5. Sınıf Kazanımlarının YBT'nin Boyut ve Basamaklarına Göre Dağılımları²⁹

| Bilgi Boyutu | Bilişsel Süreç Boyutu | | | | | |
|----------------------|--------------------------------------|--------------------------------------|----------------------------|--------------|------------------|------------|
| | 1. Hatırlama | 2. Anlama | 3. Uygulama | 4. Çözümleme | 5. Değerlendirme | 6. Yaratma |
| A. Olgusal Bilgi | 5.1.5/5.1.7 5.2.1/5.2.2 5.2.10 | 5.2.7 5.2.8 | | | | |
| B. Kavramsal Bilgi | | 5.1.1/5.1.3 5.1.4/5.1.6 5.2.11 | | 5.2.12 | | |
| C. İşlemsel Bilgi | | | 5.2.3/5.2.4 5.2.5/5.2.6 | | | |
| D. Üstbilişsel Bilgi | | | | | | |

Ortaokul Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programında, 5. sınıf düzeyinde toplam 19 kazanım yer almaktadır. Bu kazanımlardan 17 kazanım bilişsel, 2 kazanım ise duyuşsal alana karşılık gelmektedir. Dolayısıyla duyuşsal alanı ifade eden 2 kazanım dışındaki 17 kazanımın YBT'ye göre dağılımları Tablo 1'e bakıldığı zaman görülmektedir.

Kazanımların bilgi boyutuna ait basamaklara yönelik dağılımları incelendiğinde; 7 kazanımın olgusal, 6 kazanımın kavramsal ve 4 kazanımın işlemsel basamağa karşılık geldiği görülmektedir, öğretim programında üstbilişsel basamağa denk gelen herhangi bir kazanım ifadesi tespit edilememiştir.

Kazanımların bilişsel süreç boyutunda dağılımlarına bakıldığında ise; 5 kazanımın hatırlama, 7 kazanımın anlama, 4 kazanımın uygulama ve 1 kazanımın çözümleme basamağına karşılık geldiği görülmektedir, öğretim programında değerlendirme ve yaratma basamaklarına denk gelen kazanım ifadesi tespit edilememiştir.

Tablo 2. 6. Sınıf Kazanımlarının YBT'nin Boyut ve Basamaklarına Göre Dağılımları

| Bilgi Boyutu | Bilişsel Süreç Boyutu | | | | | |
|--------------|-----------------------|-----------|-------------|--------------|------------------|------------|
| | 1. Hatırlama | 2. Anlama | 3. Uygulama | 4. Çözümleme | 5. Değerlendirme | 6. Yaratma |
| | | | | | | |

²⁹ Kazanımların basamaklarını tespit etme konusunda daha fazla bilgi için; Anderson, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom'un Eğitimin Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Biçimi*, 41.

| | | | | | | |
|----------------------------|----------------|----------------------------|----------------|----------------|--|--|
| A. Olgusal Bilgi | 6.1.5 6.2.4 | 6.1.7 | | | | |
| B. Kavramsal Bilgi | 6.1.4 | 6.1.1/6.1.3 6.1.6/6.2.5 | | 6.2.3 6.2.6 | | |
| C. İşlemsel Bilgi | | | 6.2.1 6.2.2 | | | |
| D. Üstbilişsel Bilgi | | | | | | |

Ortaokul Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programında, 6. sınıf düzeyinde toplam 13 kazanım yer almaktadır. Bu kazanımlardan 12 kazanım bilişsel, 1 kazanım ise duyuşsal alana karşılık gelmektedir. Dolayısıyla duyuşsal alanı ifade eden kazanım dışındaki 12 kazanımın YBT'ye göre dağılımları Tablo 2'ye bakıldığı zaman görülmektedir.

Kazanımların bilgi boyutuna ait basamaklara yönelik dağılımları incelendiğinde; 3 kazanımın olgusal, 7 kazanımın kavramsal ve 2 kazanımın işlemsel basamağa karşılık geldiği görülmürken, öğretim programında üstbilişsel basamağa denk gelen kazanım ifadesi tespit edilememiştir.

Kazanımların bilişsel süreç boyutunda dağılımlarına bakıldığında ise; 3 kazanımın hatırlama, 5 kazanımın anlama, 2 kazanımın uygulama ve 2 kazanımın çözümlleme basamağına karşılık geldiği görülmürken, öğretim programında değerlendirme ve yaratma basamaklarına denk gelen kazanım ifadesi tespit edilememiştir.

Tablo 3. 7. Sınıf Kazanımlarının YBT'nin Boyut ve Basamaklarına Göre Dağılımları

| Bilgi Boyutu | Bilişsel Süreç Boyutu | | | | | |
|-------------------------|-----------------------|-------------------------------------|----------------|------------------|---------------------|---------------|
| | 1. Hatırlama | 2. Anlama | 3. Uygulama | 4. Çözümlleme | 5. Değerlendirme | 6. Yaratma |
| A. Olgusal Bilgi | 7.1.4 7.2.4 | | | | | |
| B. Kavramsal Bilgi | | 7.1.1/7.1.3 7.1.5/7.1.6 7.2.5 | | 7.2.3 7.2.6 | | |
| C. İşlemsel Bilgi | | | 7.2.1 7.2.2 | | | |
| D. Üstbilişsel Bilgi | | | | | | |

Ortaokul Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programında, 7. sınıf düzeyinde toplam 12 kazanım yer almaktadır. Bu kazanımlardan 11 kazanım bilişsel, 1 kazanım ise duyuşsal alana karşılık gelmektedir. Dolayısıyla duyuşsal alanı ifade eden kazanım dışındaki 11 kazanımın YBT'ye göre dağılımları Tablo 3'e bakıldığı zaman görülmektedir.

Kazanımların bilgi boyutuna ait basamaklara yönelik dağılımları incelendiğinde; 2 kazanımın olgusal, 7 kazanımın kavramsal ve 2 kazanımın işlemsel basamağa karşılık geldiği görülürken, öğretim programında üstbilişsel basamağa ait kazanım ifadesi tespit edilememiştir.

Kazanımların bilişsel süreç boyutunda dağılımlarına bakıldığında ise; 2 kazanımın hatırlama, 5 kazanımın anlama, 2 kazanımın uygulama ve 2 kazanımın çözümlleme basamağına karşılık geldiği görülürken, öğretim programında değerlendirme ve yaratma basamaklarına denk gelen kazanım ifadesi tespit edilememiştir.

Tablo 4. 8. Sınıf Kazanımlarının YBT'nin Boyut ve Basamaklarına Göre Dağılımları

| Bilgi Boyutu | Bilişsel Süreç Boyutu | | | | | |
|----------------------|----------------------------|-------------------------------------|----------------|----------------|------------------|------------|
| | 1. Hatırlama | 2. Anlama | 3. Uygulama | 4. Çözümlleme | 5. Değerlendirme | 6. Yaratma |
| A. Olgusal Bilgi | 8.1.3/8.2.4 8.2.5/8.2.6 | | | | | |
| B. Kavramsal Bilgi | | 8.1.1/8.1.2 8.1.4/8.1.5 8.2.7 | | 8.2.3 8.2.8 | | |
| C. İşlemsel Bilgi | | | 8.2.1 8.2.2 | | | |
| D. Üstbilişsel Bilgi | | | | | | |

Ortaokul Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programında, 8. sınıf düzeyinde toplam 13 kazanım yer almaktadır ve bu kazanımların hepsinin bilişsel alanı ifade ettiği araştırma bulguları arasındadır. Dolayısıyla 13 kazanımın YBT'ye göre dağılımları Tablo 4'e bakıldığı zaman görülmektedir.

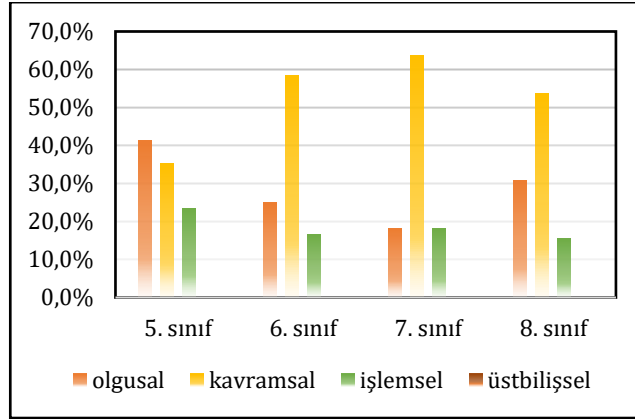
Kazanımların bilgi boyutuna ait basamaklara yönelik dağılımları incelendiğinde; 4 kazanımın olgusal, 7 kazanımın kavramsal ve 2 kazanımın işlemsel basamağa karşılık geldiği görülürken, öğretim programında üstbilişsel basamağa denk gelen kazanım ifadesi tespit edilememiştir.

Kazanımların bilişsel süreç boyutunda dağılımlarına bakıldığında ise; 4 kazanımın hatırlama, 5 kazanımın anlama, 2 kazanımın uygulama ve 2 kazanımın çözümlleme basamağına karşılık geldiği görülürken, öğretim programında değerlendirme ve yaratma basamaklarına denk gelen kazanım ifadesi tespit edilememiştir.

2.2. YBT Boyut ve Basamaklarına Karşılık Gelen Kazanımların Sınıflara Göre Dağılımları

Bu başlık içerisinde bilgi ve bilişsel süreç boyutu basamaklarının sınıf düzeylerine göre yüzdelik dağılımlarına yer verilmiştir. Kazanımların sınıf düzeyleri dikkate alındığında, bilgi boyutu basamaklarına yönelik dağılımları Şekil 3'deki gibidir:

Şekil 3. Kazanımların Sınıflara Göre Bilgi Boyutu Basamaklarına Dağılımı

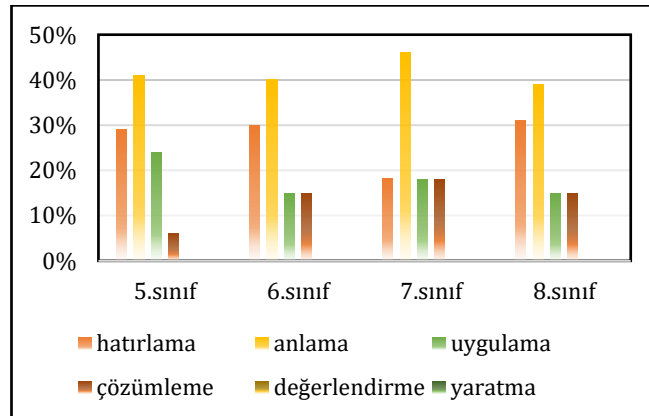


Şekil 3 incelendiği zaman 5. sınıf düzeyinde olgusal basamağın % 41, kavramsal basamağın % 35, işlemsel basamağın % 24, 6. sınıf düzeyinde ise; olgusal basamağın % 25, kavramsal basamağın % 58, işlemsel basamağın % 17 gibi bir orana sahip olduğu görülmektedir. 7. sınıf düzeyine gelindiğinde ise; olgusal basamak % 18, kavramsal basamak % 64, işlemsel basamak % 18 ve 8. sınıf düzeyinde olgusal basamak % 31, kavramsal basamak % 54, işlemsel basamak % 15 gibi bir orana sahiptir. Hiçbir sınıf düzeyinde üstbilişsel basamağa karşılık gelen kazanım ifadesine programda yer verilmediği için herhangi bir orandan söz etmek mümkün görünmemektedir.

Çalışma boyunca elde edilen bulgulardan hareketle Kur'an-ı Kerim dersi kazanım sınıflamasında, her sınıf düzeyinde YBT'nin bilgi boyutunda kavramsal ve olgusal basamakların ön plana çıkarıldığı, işlemsel basamağa ait kazanım ifadelerine az da olsa rastlanılmasına rağmen üstbilişsel alana yönelik kazanım ifadelerine mevcut öğretim programında yer verilmemiştir.

Sınıf düzeyleri dikkate alındığında, kazanımların bilişsel süreç boyutuna yönelik dağılımları Şekil 4'deki gibidir:

Şekil 4. Kazanımların Sınıflara Göre Bilişsel Süreç Boyutu Basamaklarına Dağılımı



Şekil 4 incelendiği zaman 5. sınıf düzeyinde hatırlama basamağında yer alan kazanımların % 29, anlama basamağı % 41, uygulama basamağı % 24 ve çözümlene basamağının % 6, 6. sınıf düzeyinde ise; hatırlama basamağı % 30, anlama basamağı % 40, uygulama ve çözümlene basamaklarının % 15 gibi bir orana sahip olduğu görülmektedir. 7. sınıf düzeyine gelindiğinde ise; anlama basamağı % 46, hatırlama, uygulama ve çözümlene basamakları % 18 ve 8. sınıf düzeyinde hatırlama basamağı % 31, anlama basamağı % 39, uygulama ve çözümlene basamakları % 15 gibi bir orana sahiptir. Hiçbir sınıf düzeyinde değerlendirme ve yaratma basamaklarına ait kazanım ifadesine programda yer verilmediği için bu basamaklara yönelik herhangi bir orandan söz edilmesi mümkün görünmemektedir.

Çalışma boyunca elde edilen bulgulardan hareketle Kur'an-ı Kerim dersi kazanımlarının her sınıf düzeyinde YBT'nin bilişsel süreç boyutunda daha çok anlama ve hatırlama basamaklarında yer aldıkları, bu basamakların ardından uygulama ve çözümlene basamaklarının ön plana çıktığı, değerlendirme ve yaratma basamaklarına ait kazanım ifadelerine ise yer verilmediği tespit edilmiştir.

SONUÇ

Ortaokul düzeyinde seçmeli Kur'an-ı Kerim dersine ait kazanımların ele alındığı bu çalışmada, 53³⁰ kazanım YBT kapsamında incelenmiştir. Bu sınıflama doğrultusunda dersin kazanımlarının bilgi ve bilişsel süreç boyutuna yönelik dağılımları tespit edilmiştir.

Kazanımların bilgi boyutunda sınıflara göre dağılımlarına bakıldığında kavramsal ve olgusal basamakların diğer basamaklara göre daha fazla olduğu görülmektedir. Fakat sınıf seviyesi yükseldikçe, aynı şekilde kazanımların seviyesinin de artması³¹ dikkat edilmesi gereken bir konudur. Çünkü alt sınıflarda daha karmaşık gibi görünen bir kazanım, üst sınıflarda karmaşık bir kazanım olmaktan uzaklaşabilir.³² Çünkü sınıf seviyesi yükseldikçe öğrencilerin gelişim özellikleri de farklılık göstermektedir. Dolayısıyla her sınıf düzeyinde aynı özelliklere sahip kazanımlara yer vermek çok da doğru görünmemektedir.

Bilişsel süreç boyutuna gelindiğinde ise; hatırlama ve anlama basamaklarının öğretim programında ağırlıkta olduğu tespit edilmiştir. Bu anlamda uygulama ile çözümlene basamaklarına çok az yer verilerek, değerlendirme ve yaratma basamaklarına yönelik kazanımlara ise hiç yer verilmemesi öğretim programının bir eksikliğidir. Çünkü öğretim programında ifade edilen dört basamağa yer verilmesi anlamlı öğrenmelerin meydana gelmesinde etkili rol oynayabilir.³³ Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim dersi kazanım ifadelerinde bu dört basamağın, diğer basamaklara göre arka planda kalması veya hiç yer almaması anlamlı öğrenmelerin gerçekleşmesi noktasında bir engeldir. Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programında yer alan kazanımlar arasında değerlendirme, yaratma gibi daha üst düzey basamaklara denk gelen kazanım ifadelerine yer verilmemesinde dersin seçmeli bir özelliğe sahip olması da dikkate alınmalıdır. Kur'an-ı Kerim dersi seçmeli bir ders olduğu için bu dersi 5. sınıftan itibaren her yıl seçen öğrenciler olabileceği gibi seçmeyen öğrencilerde olacaktır. Örneğin 8. sınıfta Kur'an-ı Kerim dersini seçen öğrencilerden bazıları 5, 6 ve 7. sınıflarda bu dersi seçmemiş olabilir. Dolayısıyla bu dersi hiç almayanlar için üst düzey kazanım ifadelerinin ne kadar anlamlı olacağı da düşündürücüdür. Daha önce Kur'an-ı Kerim dersini almış olanlar ile hiç almamış olanların aynı sınıfta aynı öğretim programı ve kazanımlarıyla devam etmesi de bir diğer düşündürücü noktadır. Bu anlamda 5, 6 ve 7. sınıftan itibaren dersi

³⁰ Ortaokul seviyesine ait Kur'an dersi öğretim programında toplam 57 kazanım vardır. 4 kazanımın duyuşsal, 53 kazanımın ise bilişsel alana yönelik hazırlandığı araştırma sürecinde tespit edilmiştir.

³¹ Anderson, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom'un Eğitimin Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Biçimi*, 140.

³² Anderson, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom'un Eğitimin Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Biçimi*, 140.

³³ Seraceddin Levent Zorluoğlu vd. "2013 Yılı Fen Bilimleri Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi ve Değerlendirilmesi", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (Şubat 2017), 11.

alanlar ile almayanlar arasında bir ayrıma gidilerek öğretim programı kazanımları bu ayrıma göre inşa edilmelidir. Dersi hiç almamış olanlar için kazanımlar daha alt düzeyde, dersi almış olanlar için ise daha üst düzeyde olmalıdır.

Kazanımların hem bilgi boyutunda hem de bilişsel süreç boyutunda daha alt basamaklarda kalması (kavramsal, olgusal, anlama, hatırlama) bizlere ezbere yönelik bir eğitim anlayışının ön planda olduğunu düşündürmektedir. Nitekim dersin öğretim programında yer alan genel amaçlara bakıldığında da öğrencilerin; ayet ve sure ezberlerine yönelik ifadeler göze çarpmaktadır.³⁴ Yine öğretim programının giriş kısmında ibadetlerin yerine getirilebilmesi konusunda Kur'an-ı Kerim'in tecvid kurallarına dikkat edilerek okunması ile ayet ve sure ezberlerinin yapılması gerektiğine dair ifadeler yer almaktadır.³⁵ Dolayısıyla ulaşılan bu sonuç öğretim programının anlayışına uygun görünmektedir. Ancak yine öğretim programının giriş kısmında, Kur'an-ı Kerim'in vermek istediği mesajların neler olduğunu anlamadan okumanın aslında Kur'an-ı Kerim'in insanlara gönderiliş amacının tam olarak anlaşılmadığının bir göstergesi olarak belirtilmektedir. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'in insanlara anlatmak istediklerinin kavranmasının da önemli³⁶ bir konu olarak üzerinde durulması, bizlere Kur'an-ı Kerim'in gönderiliş amacını hatırlatmaktadır.

Nitekim Kur'an-ı Kerim'i, yalnızca ezberlenmek ve okunmak için gönderilen veya içerisinde çeşitli Peygamber kıssalarının anlatıldığı bir tarih kitabı olarak görmek doğru değildir. Okuma, ezberleme ve kıssalar hakkında bilgi sahibi olma noktasında kavramsal, olgusal, anlama ve hatırlama basamakları ders için oldukça önemli basamaklardır. Ancak Kur'an-ı Kerim'in mesajını anlamada, Kur'an-ı Kerim'i herhangi bir zorlama olmadan içinden geldiği için okuma noktasında, önceki öğrenmelerle yeni öğrenmeler arasında bağlantı kurmada ve öğrenilenleri hayata aktarmada yalnızca bilişsel alanın alt basamakları ve yalnızca bilişsel alana yönelik kazanımlarla hareket etmek doğru görünmemektedir.

Yıldız tarafından yapılan çalışmada, 2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) öğretim programında yer alan bilişsel kazanımlar Yenilenmiş Bloom Taksonomisine göre incelenmiştir. Araştırmaya göre öğretim programında yer alan 125 kazanımdan 103'ü bilişsel alanı ifade etmektedir. Yapılan analizler sonucunda bilgi boyutunda kavramsal, olgusal ve işlemsel basamakların, bilişsel süreç boyutunda ise anlama ve hatırlama basamaklarının ön plana çıktığı tespit edilmiştir.³⁷ Çakmak tarafından ortaokul seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programına yönelik yapılan çalışmada ise 112 kazanımdan 102'sinin bilişsel alanı ifade ettiği belirtilmektedir. Çalışmanın sonuçlarına göre bilgi boyutunda kavramsal ve olgusal basamaklara, bilişsel süreç boyutunda ise anlama basamağına karşılık gelen kazanım ifadeleri yoğunluktadır.³⁸ Durmuş tarafından 2010 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında yer alan kazanımlar Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomisine göre değerlendirilmiştir. Araştırmada 44 kazanımdan 36'sının bilişsel alanı ifade ettiği belirtilmektedir. İncelemelere göre bilgi boyutunda kavramsal ve olgusal basamakların, bilişsel süreç boyutunda ise anlama ve hatırlama basamaklarının yoğunlaştığı görülmektedir.³⁹ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile Peygamberimizin Hayatı dersine yönelik yapılan bu çalışma sonuçlarına göre derslerin öğretim programında yer alan kazanımlar

³⁴ Daha fazla bilgi için, Ortaokul – İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı, 2.

³⁵ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için, Ortaokul – İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı, 2.

³⁶ Bu konuda bilgi için, Ortaokul – İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı, 2.

³⁷ Mehmet Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt:19 (Haziran 2021), 316, 338-339.

³⁸ Fatih Çakmak, "Ortaokul Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı Hedefleri Üzerine Bir Analiz", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (2) (Aralık 2019), 133-134.

³⁹ Burak Durmuş, "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 11(21) (2017), 51-52.

kavramsal, olgusal, anlama ve hatırlama basamaklarında yoğunlaşmaktadır. Ortaokul Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programında yer alan kazanımları sınıflandıran bu çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Dolayısıyla ifade edilen bu üç dersin kazanımları çoğunlukla bilişsel alana ve bilişsel alanın alt basamaklarına göre hazırlanmıştır.

Sonuç olarak ortaokul seviyesinde seçmeli olarak okutulan Kur'an-ı Kerim dersine yönelik hazırlanan öğretim programının içerisinde yer alan kazanım ifadelerinde, bazı basamakların ön plana çıkarılıp bazı basamakların geri planda kalması tamamen doğru veya yanlış bir uygulama olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü dersin içeriği ve hitap ettiği öğrenci seviyesi ile özellikleri dikkate alındığı zaman tüm basamaklara yönelik kazanım ifadesine yer verilmesi çok da mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla kazanımların bir basamakta veya basamaklarda yoğunlaşmasının yerine; dersin içeriğine, öğrenci özellikleri ve sınıf seviyesine göre kazanım ifadelerinin oluşturulması daha doğru bir uygulama olacaktır. Bu anlamda 5. ve 6. sınıflar için kazanımların daha alt basamaklarda olması kabul edilir bir durum olarak görülürken; 7. ve 8. sınıflarda da kazanım ifadelerinin alt basamaklarda olmasını programın güçlendirilmesi gereken bir noktası olarak belirtmek mümkündür.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: EŞ (%40), ZD (%60), Veri toplanması / Data collection: ZD (%70), EŞ (%30), Veri Analizi / Data Analysis: EŞ (%35), ZD (%65), Makalenin Yazımı / Writing up: ZD (%65), EŞ (%35), Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: EŞ (%25), ZD (%75).

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Altun, Mukadder. *Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersleri- Nitel Bir Araştırma-*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Anderson, Lorin W. (ed.). *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom'un Eğitimin Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Biçimi*. çev. Durmuş Ali Özçelik. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2010.
- Anderson, Lorin W. (ed.). *A Taxonomy For Learning, Teaching and Assensing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*, New York: Longman, 2001.
- Arı, Asım. "Bilişsel Alan Sınıflamasında Yenilenmiş Bloom, SOLO, Fink, Dettmer Taksonomileri ve Uluslararası Alanda Tanınma Durumları". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2013), 259-290.
- Ayvacı, Hakan Şevki-Türkdoğan, Ali. "Yeniden Yapılandırılan Bloom Taksonomisine Göre Fen ve Teknoloji Dersi Yazılı Sorularının İncelenmesi". *Türk Fen Eğitimi Dergisi* 7/1 (Mart 2010), 13-25.
- Bozkurt, Sema Nur. *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an'ı Kerim Dersi Öğretim Programının İncelenmesi (Afyonkarahisar Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bümen, Nilay T. "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi". *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 3-14.

- Çakmak, Fatih. “Ortaokul Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı Hedefleri Üzerine Bir Analiz”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (2) (Aralık 2019), 116-143.
- Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 27. Baskı, 2020.
- Demirel, Özcan-Kaya, Zeki (ed.). *Eğitime Giriş*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 17. Baskı, 2019.
- Durmuş, Burak. “4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi”. *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 11(21) (2017), 44-58.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan Matbacılık, 9. Baskı, 1997.
- Günel, Eyüp. *Ortaokul Öğrencilerinin Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersine Yönelik Tutumları (Erzurum İli Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur’an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, 2012.
- Özçelik, Durmuş Ali. *Eğitim Programları ve Öğretim*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2. Baskı, 2010.
- Özmen, Haluk-Karamustafaoğlu, Orhan (ed.). *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 1. Baskı, 2019.
- Uğur, Muhammed Ali. *Ortaöğretim Okullarında Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersiyle İlgili Öğrencilerin Görüşleri (Bucak Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yelken, Tuğba Yanpar (ed.). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 5. Baskı, 2019.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Baskı, 2021.
- Yıldız, Mehmet. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı’ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt:19 (Haziran 2021), 307-342.
- Yüksel, Sedat. “Bilişsel Alanın Sınıflamasında (Taksonomi) Yeni Gelişmeler ve Sınıflamalar”. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/3 (2007), 479-509.
- Zorluoğlu, Seraceddin Levent vd. “2013 Yılı Fen Bilimleri Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi ve Değerlendirilmesi”. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (Şubat 2017),1-15.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 395-413

Osmanlı Kudüs'ünde Bir Köy: Beyt Câlâ (XVI. Yüzyıl)

A Village in the Ottoman Jerusalem: Beit Jala (16th Century)

Mustafa ÖKSÜZ

Dr. Öğr. Üyesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Asst. Prof. Yüzüncü Yıl University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History
Van/Türkiye

 mustafaoksuz@yyu.edu.tr  orcid.org/0000-0003-1135-9409

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Öksüz, Mustafa. "Osmanlı Kudüs'ünde Bir Köy: Beyt Câlâ (XVI. Yüzyıl)". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 395-413. <https://doi.org/10.52637/kiid.1181612>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Mustafa ÖKSÜZ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Osmanlı Kudüs'ünde Bir Köy: Beyt Câlâ (XVI. Yüzyıl)*

Öz

Günümüzde Hıristiyan ve Müslüman bir nüfusa ev sahipliği yapan Beyt Câlâ, dünya siyasetini fazlasıyla meşgul eden Filistin'de yer alan bir şehirdir. Şehrin mazisine ilişkin bilgileri, bölgeyi dört asır boyunca idare eden Osmanlı Devleti'nin arşivlerinde bulmak mümkündür. Başta tahrir, mühimme ve vakıf defterleri ile mahkeme kayıtları olmak üzere bugüne ulaşan çeşitli belgeler, on altıncı yüzyıl Hıristiyan köyüne dair mühim malumatlar içermektedir. Söz konusu kaynaklara dayanarak yapılan ve mezkûr asrı anlamayı amaçlayan bu çalışma, günümüz Filistin meselesinin tarihi cihetinin anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir. Beyt Câlâ, on altıncı yüzyılda Osmanlı idaresinde Kudüs Sancağı'nın Kudüs nahiyesine bağlı bir köy olarak idare edilmiştir. Zikrolunan asırda başarısız bir Müslüman iskânı teşebbüsünün dışında sadece Hıristiyan nüfusun yaşadığı karye, konumu gereği şehirle her zaman yakın ilişkilere sahip olmuştur. Osmanlı-Memlûklü çatışması esnasında bölgede meydana gelen sıkıntılar, burayı olumsuz yönde etkilemiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın (1520-1566) tahta çıkışından sonra alınan tedbirlerle bölgenin yeniden bir toparlanma sürecine girdiği görülür. Bu istikrarlı yapı padişahın vefatından sonra sarsılmaya başlamış ve köy de bundan etkilenerek nüfus kaybına maruz kalmıştır. Her ne kadar III. Mehmed (1595-1603) devrine ait 1005h/1596-97 tarihli mufassal tahrir defteri burada ufak bir toparlanmanın mevcudiyetine dair bazı ipuçları taşısa da önceki kayıtlar arasında bulunan otuz dört yıllık boşluk kesin bir değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır. Osmanlı egemenliğinin ilk yüzyılında karyeye yakından bakıldığında idârî manada birtakım değişikliklerin yaşandığı anlaşılır. Memlûk Sultanı Kayıtbay'ın Haremeyn hayratının gelirlerinin bir kısmını oluşturan Beyt Câlâ, Hürrem Sultan'ın Kudüs'teki İmaret Vakfı'na da tahsis edilmesiyle, tam anlamıyla bir vakıf köyü olma hususiyetini kazanmıştır. Bu değişim onun şehirle olan irtibatını daha da sıkılaştırırken bundan sonra hem sancaktaki yöneticilerin hem de payitahttaki idarecilerin gözleri, imparatorluğun prestijli bir projesini finanse eden kaynaklardan birisi olması ve istikrarı da doğal olarak ehemmiyet kesp etmesi hasebiyle buranın üzerinde olmuştur. Nihayetinde bu dönüşümle Kudüs'e daha da bağımlı olan Beyt Câlâ, kent/vakıf ekonomisi için üretim çarklarını döndürmeye başlamıştır. Kaynaklar buradaki zirai mahsule ilişkin zengin bilgiler sunmaktadır. Başta buğday, arpa ekiminin yanı sıra zeytin ve çeşitli ağaçların ziraatıyla bağcılık karyede yapılmıştır. Bunlara ilaveten yağ üretimiyle arıcılık ve keçi yetiştiriciliğine dair muhtelif tarımsal faaliyetlerin de köyde icra edildiği görülmektedir. Mahsulden alınan vergiler yüzyıl içinde değişiklik arz edip bazı zamanlarda bir kalem, daha fazla gelir getirmiştir. Bu da esnek bir üretim tarzının köylüler tarafından benimsendiğinin işaretidir. Onlar pazardaki değişim ve dönüşümleri yakından takip ederek bu konuda kendilerini güncellemişlerdir. Şüphesiz bu tavrın benimsenmesinde ekolojik şartlarla bölgede meydana gelen değişim/dönüşümün de büyük bir rolü olmuştur. Dışarıya kapalı olmayıp tam tersine hariçten gelenlere açık bir yapısı bulunan Beyt Câlâ'nın mukîmleri zaman içinde Kudüs'e gidip yerleşmeyi tercih etmişlerdir. Durum kötüleşip burayı terke mecbur kaldıklarında ise tekrar köylerine dönmüşlerdir. Nitekim tahrir kayıtlarında bunu tasdik eden işaretler bulunmaktadır. Şehirde ikamet edenlerin maceralarına ilişkin mahkeme kayıtlarında yeterince bilgi vardır. Müslümanların karyede rahat bir biçimde zirai faaliyetlerde bulunmalarından hareketle Ortodoks mezhebine mensup köylülerin dinî bir taassuba sahip olmadıkları söylenebilir. Hıristiyanların ödedikleri cizyeler zaman içinde artış kaydetmiş, ahalinin maslahatı düşünülerek fetih esnasında oran 70 akçe olarak belirlenmiştir. İnsanların iktisadi durumunun düzelmesinin akabinde meblağ 80 akçeye yükseltilmiş ve yüzyılın çoğunda bu miktar muhafaza edilmiştir. Devletin içinde bulunduğu mali durum ve akçenin uğradığı değer kaybının neticesinde on altıncı asrın sonunda köylüler, cizyeyi 90 akçe olarak ödemekle mükellef tutulmuşlardır. Başta cizye olmak üzere diğer vergiler hususunda imparatorluk yöneticileri, halkı bezdirici bir vergilendirme uygulamasını benimsememişler ve gayrikanuni addettikleri tüm uygulamaları da engellemeye çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Filistin, Kudüs, Beyt Câlâ, Hıristiyanlar.

* Bu makale, Beşinci Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Konferansı'nda (8-10 Aralık 2021) aynı adla sunulup yayımlanmayan tebliğin geliştirilmiş ve genişletilmiş halidir.

A Village in the Ottoman Jerusalem: Beit Jala (16th Century)***Abstract**

Modern-day Beit Jala, which hosts a Christian and Muslim population, is a city located in Palestine, a region at the hearth of world politics. It is possible to find information about the past of the city in the archives of the Ottoman Empire, which ruled the region for four centuries. Various documents that have survived to the present day, especially cadastral surveys, muhimme and foundation registers and court records, contain important information about Beit Jala, which was a Christian village in the sixteenth century. Based on these sources, this study aims to contribute to the understanding of the historical aspect of today's Palestine issue. Beit Jala was administered as a village in the Jerusalem district of the Jerusalem Sanjak under the Ottoman administration in the sixteenth century. This village, where only the Christian population lived, had close relations with the city due to its location. The troubles that occurred in the region during the Ottoman-Mamluk conflict had a negative impact on this place. It is seen that the region entered into a recovery process with the measures taken after Suleiman the Magnificent (1520-1566) ascended the throne. It is understood that the stable structure that was created began to shake after the death of this sultan and the population of the village decreased. Although the detailed cadastral record register dated 1005h/1596-97 of the reign of Mehmed III (1595-1603) provides some clues about positive developments in terms of population in the village, the thirty-four-year gap between this register and the previous record makes it difficult to make a definitive evaluation. When we look closely at Beit Jala in the first century of Ottoman rule, it is possible to understand that there were some administrative changes. Beit Jala, which formed a part of the financing of the Haremeyn charity of the Mamluk Sultan Kayitbay, had become a fully-fledged foundation village after Hurrem Sultan's allocation to the Imaret Foundation in Jerusalem. While this change tightened its connection with the city, the attention of both the administrators in the sanjak and the administrators in the capital was on this place since it became one of the sources that financed a prestigious project of the empire. Its stability, therefore, was naturally of great importance. Ultimately, this transformation made Beit Jala even more dependent on Jerusalem and started to turn the wheels of production for the city/foundation economy. The sources offer a wealth of information on the agricultural product here. It is seen that various agricultural activities related to olive production, beekeeping and goat breeding were also carried out in the village where various plants, especially wheat, barley, olive and viticulture, were cultivated. Taxes on crops have changed over the century, sometimes to produce more income. This was a sign that a flexible mode of production had been adopted by the villagers. They have updated themselves in this regard by closely following the changes and transformations in the market. Undoubtedly, the ecological conditions and the change/transformation that took place in the region played a major role in the adoption of this attitude. In addition to not being closed to the outside world, the residents of Beit Jala preferred to go and settle in Jerusalem over time. When the situation worsened and they were forced to leave the city, they returned to their villages. As a matter of fact, there are signs confirming this situation in the statements in the cadastral records. There is enough information in the court records regarding the adventures of the residents of the city. Considering the flexible agricultural activities of the Muslims in the village, it is understood that the villagers belonging to the Orthodox sect do not have religious fanaticism. The poll tax paid by the Christians increased over time, and the capitation rate was determined as 70 akche during the conquest, considering the interests of the people. After the improvement of the economic situation in the village, the amount was increased to 80 akche and this amount was kept for most of the century. Considering the financial situation of the state and the depreciation of the akche, the villagers were obliged to pay the jizya as 90 akche at the end of the sixteenth century. In terms of other taxes, especially the jizya, the imperial administrators did not adopt a taxing practice that harass the people and tried to prevent all the practices they deemed illegal.

Keywords: Ottoman State, Palestine, Jerusalem, Beit Jala, Christians.

* This article is the improved and expanded version of the paper that I presented and published with the same title at the Fifth International Conference on Israel and Judaism Studies (8-10 December 2021).

GİRİŞ

Memlûk Devleti'nin I. Selim (1512-1520) tarafından tarih sahnesinden tasfiyesiyle günümüz Filistin'i ile İsrail'ini de kapsayan ve İslam coğrafyacıları tarafından Bilâdü's-Şâm'ın bir parçası olarak görülen bölge, Osmanlı egemenliğine katılmıştır. Yeni ele geçen topraklarda devlet otoritesinin tesisi hemen mümkün olmamakla beraber sistemin yerleşmesi I. Süleyman (1520-1566) zamanında gerçekleşmiştir. Sonradan Kanûnî lakabıyla da anılacak olan padişahın gayretleriyle bölgeye yapılan yatırımlar, savaştan zarar görmüş yerlerin toparlanmasını mümkün kılmıştır. Özellikle sancağın merkezi Kudüs'te faaliyete geçen başta Haseki Sultan İmareti olmak üzere çeşitli yatırımlar, ihya sürecinin muharrrik unsuru olmuşlardır.¹

Bugün Filistin'de bir şehre dönüşmüş olan Beyt Câlâ,² on altıncı yüzyıl idârî taksimatında Kudüs Sancağı'nın aynı adı taşıyan nahiyesi içinde yer almış ve adı geçen asır için mezkûr konumunu muhafaza etmiştir. Osmanlılar idârî taksimatı oluştururken Memlûk birikiminden faydalandıkları gibi kendi tecrübelerini de esas almışlar ve bu iki noktaya göre bölgedeki yönetim yapısını şekillendirmeye çalışmışlardır. Doğal olarak bu süreç uzun bir zamanı kapsamakla birlikte her şeyi ters yüz eden bir değişim ve dönüşüm gerçekleşmemiştir.

Yukarıda izah edilenlerin ışığında Beyt Câlâ'nın idârî taksimatta oldukça istikrarlı bir yapı arz ettiğini söylemek mümkündür. Köy ahalisinin gayrimüslimlerden teşekkül etmiş olması bu istikrarın nedeni olarak gösterilebilir. Dönemin şartları göz önüne alındığında azınlık olmaları hasebiyle kendilerinden kaynaklı bir sıkıntının ortaya çıkması olası değildi. Mazide yaşanan Haçlı Seferleri'nin zihinlerde bıraktığı olumsuz imaj düşünüldüğünde buradaki topluluk için problemlerli bir tutum içinde olmak nereden bakılırsa bakılsın adeta bir intihar olurdu. Doğal olarak karye mensupları kaotik durumlarda merkezin yeniden işleri ele almasını beklemişler; kendilerini tehlikeye atacak maceralara girişmemişlerdir. Bir iktidar talebi/mücadelesi mevzubahis olmadığından kendi içlerinde yeknesak bir yapı olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Osmanlılar da vakıanın farkında olarak buna göre yönetsel siyasetlerini belirlemişler ve buranın mevcut yapısını tayin etmişlerdir. Gayrimüslimlerin bir sorun olarak ortaya çıkışları sonraki devirlerde devletin zayıflamasına paralel olarak zuhur etmiştir.

Bu makalede günümüz Filistin'inde büyük bir yerleşim yerine dönüşmüş olan Beyt Câlâ'nın Osmanlı egemenliğinin ilk yüzyılındaki durumu ele alınarak kentin tarihine ışık tutulmaya çalışılacaktır. Tahrir defterleri başta olmak üzere diğer arşiv kaynaklarının sağlamış olduğu veriler ışığında konu demografik ve sosyo-ekonomik açılarından incelenecektir. Böylece bir şehrin mazisinin aydınlatılması yoluyla Filistin araştırmalarına katkı sağlanmış olunacaktır.

Beyt Câlâ'nın tarihi, nüfus, cizye, vakıflar, üretim/vergi ve köy kent ilişkisi olmak üzere beş ana başlık altında ele alınacaktır. Her bir başlığın altında veriler tartışmaya açılarak karyeye ilişkin genel bir tasvirin yapılması hedeflenmektedir.

1. NÜFUS

Modern çağlardaki nüfus sayımını andıracak bir uygulamanın on altıncı asırda Osmanlı Devleti'nde olmadığını hatırladıkça tutarsak döneme ait verilerin bir kesinlik taşımadığı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. İmparatorluk yöneticileri vergilendirme gayesine matuf olarak tahrir uygulaması vasıtasıyla idareleri altındaki ahaliyi belli aralıklarla hane ve mücerred (evli olmayan yetişkin erkek) şeklinde kaydetmişlerdir. Böylece hem askeri hem de mali açıdan devlet, kendine bir kaynak oluşturmuştur. Günümüze intikal eden bu kayıtlar,

¹ Mustafa Öksüz, "Kanuni Devrinde Kudüs Sancağı: İnşa ve İhya", *Kanûnî Sultan Süleyman ve Dönemi Yeni Kaynaklar Yeni Yaklaşımlar/Suleyman The Lawgiver and His Reign, New Sources, New Approaches*, ed. M. Fatih Çalışır vd. (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2020), 151-168.

² Bugün şehir olan bu köy için bk. (BJM, 28 Eylül 2022).

mazideki nüfusun tespitinde önemli bir memba olarak kullanılmaktadır. Nitekim Beyt Câlâ'daki insanlara ilişkin bilgilere 5 adet mufassal tahrir defteri vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Bunların ilk dördü Kanûnî Sultan Süleyman devrine aitken sonuncusu ise III. Mehmed (1595-1603) zamanından kalmadır. Bu önemli kaynakların ilk ikisinin tarihleri konusunda bir kesinlik yoktur. Hane ahali hesaplanırken çeşitli rakamlar kullanılmakla birlikte Barkan'ın her ailenin 5 kişiden oluştuğu varsayımı tarihçilerin ekseriyeti tarafından benimsenmiştir. Nitekim burada da nüfusa dair yapılan hesaplamada çoğunluğun uygulaması esas alınmıştır.³

Tablo 1. Beyt Câlâ Hane/Mücerred Sayısı

| Tarih | Müslüman | | Hristiyan | | |
|----------------|----------------|----------------|---|-----------------------|----------------|
| | H ⁴ | M ⁵ | H | M | A ⁶ |
| 932h?/1525-26? | | | 128 ⁷ | 1 | |
| 945h?/1538-39? | | | 151 ⁸ | 6 | |
| 961h/1553-54 | | | 220 ⁹ +36 ¹⁰ + [19] ¹¹ : T 256 [T 275] | 21 | 1 12 |
| 970h/1562-63 | 2 | | 170 ¹³ + [21] ¹⁴ : T 170 [T 191] | 47+ [1] ¹⁵ | |
| 1005h/1596-97 | | | 58 ¹⁶ +61 ¹⁷ +45 ¹⁸ +75 ¹⁹ +6 ²⁰ : T 245 ²¹ | | |

³ Mustafa Öksüz, "Filistin'in On Altıncı Yüzyıldaki Nüfusuna Dair Kaynaklar: Mufassal Tahrir Defterleri", *SBARD* 14/27 (2016/1), 253-264.

⁴ Hane

⁵ Mücerred

⁶ Âmâ

⁷ "Hâsil kısmun mine's-sülüs ve zeytûn kısmun mine'r-rub', Hintâ 46/1800; Şa'îr 46/1250; Harâcu'l-Kürûm 500; Harâc-ı Zeytûn 500; Cizye-i Nasârâ 129 neferan fî 70 7740; Hisse-i Vakf-ı Haremeyni's-Şerîfeyn 1000, Hisse-i tımar 18 t 3000; Arz-u Halletü'l-Cevz ve Ra'su'l-Haniyye tâbi'-i m. 'an-hâsil-ı zeytûn 1500", Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*, No. 427, 275.

⁸ "Hâsil kısmun mine's-sülüs, Hintâ 48/3840; Şa'îr 48/2080; Harâcu'l-Kürûm 250; Harâc-ı Zeytûn 1000; Harâc-ı Zeyt ve eşcâr-ı sâ'ire 500; Resm-i Ma'z 500; Resm-i Nahl 200; Bâd-ı hevâ 550; Hisse-i Vakf-ı Haremeyni's-Şerîfeyn 6t 2230; Hisse-i Hâss-ı Şâhî 18 t 6690; Hâss-ı Şâhî Cizye-i Nasârâ neferan 157 beher nefer fî 80 12.560; Arzun tu'rafu Ra'su'l-Haniyye tâbi'-i m. hâsil 1000; Arzun tu'rafu Halletü'l-Cevz tâbi'-i m., hâsil 1200", Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*, No. 1015, 197.

⁹ "Hâsil-ı karye-i Beyt Câlâ kısmun mine's-sülüs vakf, hâss-ı mîrlivâ, Hintâ fî 7,5/3600; Şa'îr 9/2340; Harâc-ı Kürûm, Zeyt ve Zeytûn 3074; Resm-i Ma'z, nahl 200; Resm-i Bâd-ı Hevâ 120; Yekûn 9334; Hisse-i Vakf-ı Haremeyni's-Şerîfeyn 6t 2334; Hisse-i Mîrlivâ 7000; Cizye-i Nasârâ neferan 240 beher fî 80 19.200", Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*, No. 289, 79.

¹⁰ "Cemâ'at-i Kesâbire ki karye-i mezbürede sâkin olup harâcları kadîmden Hazret-i Halilurrahmân Vakfı'na tasarruf olunur. Cizye-i Nasârâ beher nefer fî 80 3120.", BOA, *TT.d*, No. 289, 78-79.

¹¹ "Cemâ'at-i Nasârâ 'an-Karye'-i Beyt Câlâ ki Kudüs-i Şerîf'de mütemekkindirler. Harâcları Hazret-i Halilurrahmân'a zabt olur.", BOA, *TT.d*, No. 289, 40.

¹² Süleyman bin Muhalled

¹³ Kayıtta 171. "Hâsil kısmun mine's-sülüs, Hintâ 15 girâre/7200; Şa'îr 8 girâre 2080; Harâcu'l-Kürûm ve Zeytûn, zeyt 13400; Resm-i Ma'z ve Nahl 400; Resm-i Ma'sıra 1 bâb 80; Bâd-ı Hevâ 1100; Yekûn 24260 hisse-i Vakf-ı Sultân Kayıtbay 'alâ çeşîeti'l-Haremeyn 6t 6065; Hisse-i Vakf-ı 'Îmâret der-Kuds-i Şerîf 18 t 18195; Vakf-u 'Îmâret Cizye-i Nasârâ neferan 218 fî 80 17.440; Mezra'a-i Ra's-i Haniyye tâbi'-i m. Vakf-ı 'Îmâret der-Kuds-i Şerîf tamâmen hâsil kısmun mine'r-rub' 3000; Mezra'-i Halletü'l-Cevz tâbi'-i m. Vakf-ı 'Îmâret el-mezbüre tamâmen hâsil kısmun mine'r-rub' 2500", Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (TKG), *Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tapu Tahrir Defterleri [KK.TTd]*, No. 112, 66a.

¹⁴ "Cemâ'at-i Nasârâ-i Melkiyye 'an-karye-i Beyt Câlâ ki Kuds-i Şerîf'de sâkinlerdir.", TKG, *KK.TTd*, No. 112, 14a.

¹⁵ "Cemâ'at-i Nasârâ-i Melkiyye 'an-karye'-i Beyt Câlâ ki Kuds-i Şerîf'de sâkinlerdir.", TKG, *KK.TTd*, No. 112, 14a.

¹⁶ Rub' Rabî' Ganîm, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (TKG), *Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tapu Tahrir Defterleri [KK.TTd]*, No. 178, 73b.

¹⁷ Rub' Zîb Ebu Za'tîr, TKG, *KK.TTd*, No. 178, 74a.

¹⁸ Rub' Mîhâil, TKG, *KK.TTd*, No. 178, 74b.

¹⁹ Rub' Mahlûf bin Mansûr, TKG, *KK.TTd*, No. 178, 74b.

²⁰ Cemâ'at-i Meşârikâ, TKG, *KK.TTd*, No. 178, 75a.

²¹ "Hâsil karye-i Beyt Câlâ el-mezkûr kısmun mine's-sülüs 62 feddân; Hintâ girâre 24/kıymet 12000; Şa'îr girâre 30/kıymet 8400; Harâcu'l-Kürûm ve gayruhu ve Zeytûn, Zeyt 5600; Resm-i Ma'z ve Nahl 3000; Bâd-ı hevâ 920; Ma'sıra 1 bâb 80; Vakf-u 'Îmâret cizye-i Nasârâ neferan 239 fî tis'in 21500; Yekûn 30000, Hisse-i Vakf-ı Sultân

Eldeki mevcut tahrir defterleri ışığı altında Osmanlı egemenliğinin ilk yüzyılına ait demografik yapıyı oluşturan unsurları niceliksel açıdan tahmin etmek mümkündür. Beyt Câlâ'nın nüfusu ufak bir Müslüman yerleşim teşebbüsünün yaşandığı 970h/1562-63 tarihli dördüncü tahrir istisna tutulursa sadece Hıristiyanlardan oluşmuştur. Dolayısıyla yüzyıl boyunca istikrarlı bir şekilde İsevî köyü olma özelliğini muhafaza ettiği söylenebilir.

Tarihi 932h?/1525-26? olarak tahmin edilen ilk defterde, karyede 128 hane ile bir mücerred (takribî 641) kişinin yaşadığı belirtilmiştir. Osmanlı-Memlûklü mücadelesinin izlerinin henüz silinmediği ve sistemin tam anlamıyla yerleşmediği bir döneme ait olan bu verilerde, ilerleyen süreçte niceliksel bir artış meydana gelmiştir.

İlk defter gibi tarihi tam olarak belirlenemeyen fakat 945h?/1538-39? senesi olarak tahmin edilen ikinci tahrirde, kemmiyet bağlamında bir artışın yaşandığı görülmektedir. Eldeki verilere bakıldığında Beyt Câlâ'da kâin ahali sayısı 6 mücerred 151 haneden (takribî 761 kişi) oluşmaktadır. Her iki kaydın arasında yaklaşık on üç yıl gibi bir farkın olduğu esas alındığında bu artış, bölgedeki otoritenin tesisinde belli bir başarının elde edildiğini göstermektedir.

961h/1553-54 senesine gelindiğinde verilerde bir zenginleşmenin meydana geldiği gözlemlenmektedir. Karyede haraçlarını eskiden beri Halîlürrahman Vakfı'na ödeyen Kesâbire adlı bir cemaatin varlığı (36 hane: takribî 180 kişi) kayıtlarda kendine bu tarihte yer bulmuştur. Mezkûr topluluğun ne zamandan beri burada ikamet ettiği bilinmemektedir. Onların cizyelerine yapılan vurgu, bu topluluğun yakın zamanlarda buraya gelip yerleştiği intibayı uyandırmaktadır. Bunun haricinde köyden şehre bir göçün yaşandığı (19 hane: takribî 95 kişi) kaydın sunduğu bir başka bilgidir. Bu devirde Kanûnî Sultan Süleyman'ın tahtta olduğu ve onun Kudüs'e ayrı bir ehemmiyet verdiği hatırlandığında sancakta ve bölgenin genelinde olumlu gelişmelerin yaşandığı görülmektedir. Kente gidip yerleşenler istisna tutulduğunda karyede 21 mücerred 256 hanenin (takribî 1301 kişi) bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu hesaba şehirdekiler de eklendiğinde 21 mücerred 275 hanelik (takribî 1396 kişilik) bir popülasyon mevcudiyetine ulaşılmaktadır. Bu tarih, yüzyıl içindeki en yüksek nüfus oranını temsil etmektedir. Beyt Câlâ'da bu tarihte Süleyman bin Muhalled isimli bir âmânın varlığıyla da karşılaşmaktadır. Görevliler, zaman zaman sayım esnasında dezavantajlı şahısları kayda geçirmişlerdir. Bu da dönemin toplumunda bulunan sıhhi problemlere dair ilginç bir bakış açısı sağlamaktadır. Mezkûr yüzyıl içinde engellilere ilişkin tek örnek bu yıla aittir.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinin son tahriri olan 970h/1562-63 tarihli defter, on altıncı asır için istisnai bir veri sunmakta köyde ikamet eden ve kendilerinden bir daha söz edilmeyen 2 hane Müslümandan bahsetmektedir. Bunların haricinde geri kalan ezici çoğunluk her zaman olduğu gibi Hıristiyan unsurlardan oluşmaktadır. Kentte mukîm olanlar hariç tutulduğunda karye sakinleri 2 hanesi Müslüman (takribî 10 kişi) bakisi 41 mücerred 170 hane (takribî 891 kişi) İsevi olmak üzere toplam 41 mücerred 172 haneden (takribî 901 kişi) teşekkül etmektedir. Kudüs'te yaşayanlar bu sayıya ilave edildiğinde nüfus, Müslümanlarınki aynı kalmak koşuluyla 48 mücerred 191 haneye (takribî 1003 kişiye) ulaşmaktadır. Mevcut tablo nüfusun bir önceki sayıya göre azaldığını göstermektedir. Sultan Süleyman'ın son zamanlarına ait bu veriler, aslında şehzadeler arasında vuku bulan mücadelenin de bölgeyi etkilediğinin delilidir.

III. Mehmed zamanında yapılan 1005h/1596-97 tarihli asrın son tahririnde Beyt Câlâ 245 hanelik (takribî 1225 kişi) nüfusa vasıl olmuştur. Bir önceki kayda nazaran nüfusta bir toparlanmanın yaşandığı görülmektedir. Cizyelerini Halîlürrahman Vakfı'na ödeyen Kesâbire (36 Hane/180 kişi) adlı bir cemaatten söz eden 961h/1553-54 senesine ait tahrir defteri

Kayıtbay 'alâ çeşîseti'l-Haremeyn 6t 5500; Hisse-i vakf-ı 'İmâret der-Kuds-i Şerif 18 t 24500; Mezra'a-i Ra's-i Haniyye tâbi-i Kuds-i Şerif Vakf-ı 'İmâret der-Kuds-i Şerif tamâmen hâsil kısmun mine'r-rub' 3500; Mezra'-i Halletü'l-Cevz tâbi-i m., Vakf-ı 'İmâret tamâmen hâsil kısmun mine'r-rub' 3000", TKG, *KK.TTd*, No. 178, 75a-75b.

haricinde burada yaşayan diğer topluluklara ilişkin en tafsilatlı bilgiyi asrın son sayımında buluyoruz. Son defter, Hıristiyan ahali içindeki cemaat/aşiret yapısına dair zengin bir bakış açısı sunmakta; Rabî Ganîm (58 hane/takribî 290 kişi), Zîb Ebu Za'tîr (61 hane/takribî 305 kişi), Mîhâil (45 hane/takribî 225 kişi), Mahlûf bin Mansûr (75 hane/takribî 375 kişi) ve Meşârikâ (6 hane/takribî 30 kişi) olmak üzere 5 farklı cemaatten bahsetmektedir. Bu da buradaki Hıristiyan toplulukların bölgede hâkim olan aşiret yapısının dışında kalmadığını ve bu geleneği muhafaza ettiklerini/sürdürdüklerini göstermektedir. 1596 tarihli son mufassal tahrir defterinin Kudüs şehri kısmı eksik olduğundan Beyt Câlâlîlâr'ın buradaki ikametlerine dair bir malumat edinmek mümkün değildir. Bununla birlikte yüzyılın nihayetinde durumun bozulmasından dolayı kent nüfusunda bir gerileme yaşandığı bilinmektedir. Dolayısıyla onların yaşadıkları yeri terk edip tekrar köylerine döndüğü ileri sürülebileceği gibi, burada kalmaya devam ettikleri de ifade edilebilir. Son defterin noksanlığı bu belirsizliğin nedenidir.

Yukarıda da işaret edildiği üzere 970h/1562-63 yılında 2 Müslüman hanenin köye yerleşme teşebbüsünde bulunduğu görülmektedir. İsevîler açısından mukaddes olan Beytulâhm'de Müslümanların varlığına şahit olunmakla beraber Beyt Câlâ bu tarihte yapılan teşebbüs haricinde tamamen Hıristiyanlardan teşekkül etmiştir. Bu vakıa, asrın nihayetinde Müslümanlar ile Mesihîler arasında aynı köyde yaşama düşüncesinin olmadığını göstermekle birlikte her iki grubun birbirinden kopuk olduğu anlamına da gelmemektedir. Müslümanların yerleşik hayatı tam olarak benimsemeyerek göçebelîğe daha yatkın olmaları ve bedevilerin Kudüs başta olmak üzere bölgede yaptıkları tahribat gibi nedenler buraya yerleşme imkanını ortadan kaldırmıştır denilebilir. Zira yüzyılın son çeyreğinde etkin olan kabile isyanları yerleşim alanlarının tahribinde önemli rol oynamıştır.²²

2. CİZYE

Hız. Peygamber devrinden itibaren tahsil edilen cizye klasik bir İslami uygulama olarak 1856'da Islahat Fermanı ile meriyetten kaldırılıncaya kadar uygulanmıştır. Osmanlılar bu kadim uygulamayı tatbik edip kendilerine has bir metot benimseyerek, istisnalara rastlanmakla birlikte, Beyt Câlâ'daki Hıristiyanların hepsini tek bir meblağ üzerinden yükümlü tutmuşlardır. Yöneticilerle ahali arasındaki bir uzlaşma gereği böyle bir usulün benimsendiği söylenebilir. Defterlere yansıyan verilere bakıldığında cizye tahsilatına ilişkin bazen birbirleriyle çelişen bilgilerle de karşılaşmak mümkündür. Bunların basit hesaplama hataları olma ihtimali bulunmakla beraber, etraflıca bir bakış açısı bu konuda daha farklı bir resim sunmaktadır. Mamafih taşrada cizyeyi tahsil etmekle vazifeli kişilerin, meblağ üzerinde inisiyatif kullanarak küçük zamlar ya da indirimler yapmış olmaları da ihtimal dairesindedir.

Tablo 2. Beyt Câlâ'dan Alınan Cizye ve Tahsis Edildiği Yerler

| Tarih | Cizye | Tahsis Edilen Yer |
|---------------|------------------|---------------------------------------|
| 932h/1525-26? | 70 ²³ | Padişah hassı? |
| 945h/1538-39? | 80 ²⁴ | Padişah hassı |
| 961h/1553-54 | 80 ²⁵ | Padişah hassı? ve Halîlürrahman vakfı |
| 970h/1562-63 | 80 ²⁶ | İmarat vakfı |
| 1005h/1596-97 | 90 ²⁷ | İmarat vakfı |

İlk cizye kaydında (932h?/1525-26?) Hıristiyan unsur, 70 akçelik bir meblağı ödemekle mükellef tutulmuşlardır. Başlangıçta küçük bir miktar olan bu tutar, sonradan artış kaydetmiştir. Bölgenin Memlûk-Osmanlı mücadelesinin izlerini taşıyor oluşu ve ahalinin

²² Bu konuda bk. Mustafa Öksüz, "XVI. Yüzyıl Filistin Nüfusuna Bir Bakış", *İnsanlığın Kırmızı Çizgisi Kudüs*, ed. Mefail Hızlı vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, 2019), 214-228.

²³ BOA, *TT.d.*, No. 427, 275.

²⁴ BOA, *TT.d.*, No. 1015, 197.

²⁵ BOA, *TT.d.*, No. 289, 40, 78-79.

²⁶ TKG, *KK.TTd.*, No. 112, 14a, 66a.

²⁷ TKG, *KK.TTd.*, No. 178, 75a.

doğal olarak yerini yurdunu terk etmeleri gibi nedenler, yöneticileri halkı rahatlatma bağlamında bir vergi siyaseti takip etmeye sevk etmiştir. Defterdeki cizye hesabına yakından bakıldığında bir hatanın mevcudiyeti göze çarpmaktadır. Biri mücerred 128 hane olmak üzere 129 kişinin toplamda 9030 akçe cizye ödemesi gerekirken 7740 akçelik bir miktarın kayda geçirildiği görülmektedir. Basit bir hata olmaktan daha ziyade başka bir mana ifade eden bu kayıt, aslında idarecilerin şartları ve insanların durumlarını yakından gözettiklerini ve bazılarını muaf tuttuklarını ya da onların lehine birtakım indirimlere gittiklerini göstermektedir. Nitekim bu insaflı yaklaşım ilerleyen süreçte köyün toparlanmasına katkı sağlayacaktır. Cizyenin nereye tahsis edildiği belirtilmemekle beraber, sonraki kayıtların bazılarında padişaha ait olduğunun ifade edilmesi, başlarda buradaki meblağın da İstanbul'a gönderildiği ihtimalini akla getirmektedir.

945h/1538-39? tarihli ikinci kayıta cizyeye 10 akçelik bir zam gelmiştir. İdareci kesim köylünün ekonomik durumunda bir düzelmeye meydana geldiğini yakından gözlemledikleri için toparlanmanın belli bir ivmeye ulaştığına kani olmuşlar ve meblağı artırmakta bir sakınca görmemişlerdir. Nitekim bu tutar yüzyılın nihayetine kadar sabit kalmıştır. 157 kişinin (6 mücerred 151 hane) 80 akçeden toplamda 12560 akçe cizyesi, sultana ait olmak üzere kayda geçirilmiştir. Burada bir hesap hatasının olmadığı göze çarpmaktadır.

Üçüncü cizye kaydı (961h/1553-54) ilginç bilgiler sunmakta ve köyde bu vergiyle mükellef olan kişilerin nerelere ödeme yaptığı hususunda zengin bir malumat vermektedir. Mezkûr belge; öncelikle Kudüs'te oturanlardan bahsedip Halilürrahman'a cizyelerini tediye ettiklerini ifade ettikten sonra karyede ikamet eden Kesâbire cemaatinin de aynı yere yükümlülüklerini eda ettiğini belirtir. Adı geçen topluluğun cizyelerinin hesaplanmasında bir hata yapıldığı dikkat çekmektedir. Kayda göre bu kişilerden 80 akçeden toplam 3120 akçe alınması gerektiği vurgulanmıştır. Halbuki hesap gözden geçirildiğinde tahsil edilmesi gereken meblağın 2880 akçe olması lazım gelmektedir. Topluluk içindeki bazı kişilerin zengin oluşu, bu fazlalığın nedeni olarak gösterilebilir. Geri kalanların haraçlarının 240 kişiden toplamda 19200 akçe olarak tahsil edildiği defterde zikredilmiştir. Burada bir âmânın haraçtan muaf tutulduğunu görüyoruz. O da hesaba katıldığında köydeki mükellef sayısı 241'e ulaşmaktadır. Görevliler, özründen ötürü bu şahsı yükümlüler listesine eklememişlerdir. Bu gelir kaynağının da nereye gittiği hususunda bir açıklama konulmamıştır. Önceden padişaha ait bir kalem sayılması hasebiyle tekrar ona tahsis edildiği ileri sürülebilir. Fakat burada durumu karmaşık hale sokan şey, Beyt Câlâ'nın tamamıyla Kudüs sancakbeyininin hasları arasında zikredilmesidir. Buradan hareketle karyenin haracının da ona tevcih edilip-edilmediği problemi ortaya çıkmaktadır. Ancak cizye kısmına bu hususta bir şerh düşülmemesi, bunun payitahta gönderildiğini ima etmektedir.

970h/1562-63 tarihli dördüncü kayıt, 80 akçelik cizye miktarının korunduğunu ve Kudüs'teki yeni bir kuruma Kanûnî Sultan Süleyman'ın sevgili eşi Hürrem'in imaretine gelir olarak tahsis edildiğini göstermektedir. 218 kişiye 80'den toplamda 17440 akçenin tarh olduğu hesaba katıldığında herhangi bir hatanın olmadığı göze çarpmaktadır. Veriye yakından bakıldığında yalnızca karyede mukîm mükelleflerin sayısının 47 mücerred 170 hane ile birlikte 217 kişiye baliğ olduğu ve kayıttaki hesaba göre bir kişinin fazla olduğu ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen daha zengin kişilere fazladan cizye konulmuştur. Yine şehirde ikamet eden ve cizyelerini Halilürrahman'a ödeyen Beyt Câlâhlar'ın (1 mücerred 21 hane) yükümlüğü hakkında herhangi bir bilgi sunulmamıştır. Onların haraçlarının doğrudan Hürrem Sultan'ın hayır kurumuna tahsis edilmesi ihtimal dahilinde olmakla beraber, eski yerlerine de ödemeye devam etmeleri de mümkündür.

Asrın son kaydı (1005h/1596-97), cizyelere on akçelik yeni bir zammın geldiğini haber vermektedir. Böylece Hıristiyanların ödeyecekleri haraç 90 akçeye baliğ olmuştur. Köyde yaşayan 239 kişiye 90'dan toplamda 21500 akçe cizye tarh olunmuştur. Hesaba göz atıldığında bazı noksanlıklar dikkat çekmektedir. Birinci problem 10 akçe eksikle

hesaplamanın yapılmasıdır. Tahsil edilmesi gereken meblağ 21510 akçedir. İkinci mesele ise köyde 245 hanelik bir Hıristiyan grubu olmasına rağmen (245 hane x 90: 22050 akçe) bunlardan sadece 239'unun mükellef tutulmasıdır. Muhtemelen bazı kişiler çeşitli nedenlerle ya hesaplamanın dışında kaldılar ya da maddi durumlarından dolayı az bir miktar ödemekle yükümlü kıldılar. Yüzyılın sonunda gelen zam, devletin hem doğuda hem de batıda uzun ve yorucu seferlere giriştiği bir dönemin ekonomik vaziyetini yansıtmaktadır. Askeri masrafları karşılamaya yönelik çeşitli tedbirlerden cizye mükellefleri de nasiplerini almışlardır.

Netice olarak Beyt Câlâ'da yaşayan Hıristiyanların cizyelerinin zaman içinde bir artış kaydettiği aşikârdır. Şüphesiz bu değişimde imparatorluğun mali durumuyla bölgenin ihtiyaçları da belirleyici olmuştur. Cizyelerin bir kısmının vakıflara tahsis edildiği görülmektedir. Hayır kurumlarının bu gelir kaleminden faydalanan bir merkez olarak ortaya çıkması, gayrimüslim azınlığın devamlılığını ve muhafazasını mümkün kılmıştır. Taraflar arasındaki karşılıklı bağımlılık, kimsenin bozmak istemeyeceği doğal bir vasatın teşekkülüne yardımcı olmuştur.

3. VAKIFLAR

Beyt Câlâ'nın Memlûk sultanına ait bir hayır kurumunun akar envanterinde yer aldığı görülmektedir. İlk üç defter kaydı, "Haremeyn" hayratından söz edip tafsilatlı bir bilgi sunmamıştır. 970h/1562-63 tarihli Kanûnî devrinin son tahriri, vâkıfın Sultan Kayıtbay olduğunu belirtmiştir. Söz konusu hayır müessesine ilişkin açıklayıcı bilgileri başka defterlerde bulmaktayız. Mez-kûr Memlûk hükümdarının, hicri 893 senesinde (1487-1488) Haremeyn fukarası için pişirilen bir çeşit çorbanın adı olan Deşîşe/Ceşîşe için Teku, Beytulâhm ve Beyt Câlâ adlı köylerle bazı yerleri vakıf olarak tahsis ettiği belgelere yansımıştır.²⁸

Kanûnî Sultan Süleyman Beyt Câlâ'yı 22 Temmuz 1556'da (14 Ramazan 963) eşi Hürrem Sultan'ın imaretine tahsis edene kadar, burada ikamet eden Halilürrahman Vakfı'na tahsisli Kesâbire adlı cemaatle kentteki mukimlerin cizyeleri istisna tutulursa, köy tek bir vakfa ait olma özelliğini devam ettirmiştir. Kudüs'te açılan ve buraya bir Osmanlı damgası vurma iddiasında olan prestijli hayır projesinin büyük gelirlere ihtiyacı olduğu daha başından kendini belli etmişti. Nitekim sonradan, karyeye tâbi olan Ra'sû'l-Haniyye ve Halletü'l-Cevz adlı mezraların gelirleri de imarete yönlendirilmiştir. Hürrem Sultan'ın vefatından sonra da vakfa tahsisatlar yapılmaya devam edilmiştir.²⁹ Aslında iki sultan hayratının bir mekânda birleşmiş olması köyün selameti ve devamlılığı bağlamında faydalı olmuştur. Böylece burası harici ve dahili krizlere karşı koruma altına alınmıştır.

Tablo 3. Beyt Câlâ'dan Tahsisat Alan Vakıflar

| Tarih | Vakıf Adı | Gelir |
|------------------------------|---|--------------|
| 932h?/1525-26? ³⁰ | Haremeyn Vakfı | 1000 |
| 945h?/1538-39? ³¹ | Haremeyn Vakfı | 2230 |
| 961h/1553-54 ³² | Haremeyn Vakfı | 2334 |
| 970h/1562-63 ³³ | İmaret (Haseki Sultan Vakfı) | Cizye: 17440 |
| | | 18195 |
| | Sultan Kayıtbay Haremeyn Deşîşesi Vakfı | 6065 |
| 1005h/1596-97 ³⁴ | İmaret (Haseki Sultan Vakfı) | Cizye: 21500 |

²⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*, No. 522, 14; Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*, No. 602, 40.

²⁹ Mustafa Öksüz, "Kuruluş Yıllarında Kudüs Haseki Hürrem Sultan İmaretine Envanterine Bir Bakış", *Kudüs'ün Melikesi Haseki Sultan Vakfı (Kuruluşu, Yönetimi ve Mülkleri)*, ed. Zekeriya Kurşun vd. (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2022), 39-40.

³⁰ BOA, *TT.d*, No. 427, 275.

³¹ BOA, *TT.d*, No. 1015, 197.

³² BOA, *TT.d*, No. 289, 79.

³³ TKG, *KKTTd*, No. 112, 66a.

| | | |
|--|---|-------|
| | | 24500 |
| | Sultan Kayıtbay Haremeyn Değişesi Vakfı | 5500 |

Vakıflaşma sürecine paralel bir şekilde karyenin idârî anlamda bir değişime uğradığı görülmektedir. İlk tahririn icra edildiği 932h/1525-25? senesinde burası tımar olarak (3000) kaydedilmekle birlikte 945h?-1538-39? yılında padişahın hasları (6690) arasında zikredilmiş; daha sonra ise 961h/1553-54'te yapılan başka bir değişiklikle Kudüs valisinin gelirleri listesine (7000) eklenmiştir. Bu durum taşra ile merkez arasında Beyt Câlâ'nın kime ait olduğu hususunda bir münakaşaya da sebebiyet vermiştir. Haziran/Temmuz 1540'da (Evâhir-i Safer 947) sancak beyinin köye vergileri tahsil için adamlarını gönderip burasının kendine ait olduğunu iddia etmesi gerginlik yaşanmasına yol açmıştır. Bunun neticesinde İstanbul işe müdahale edip Beyt Câlâ'nın, -Beytulâhm ile beraber Kudüs suyoluna hizmeti münasebetiyle- mîrî namına zaptını emrederek valinin müdahalesini yasaklamıştır.³⁵ Bununla birlikte kazanan kısa süreliğine sancak beyi olmuş; yukarıda işaret edildiği üzere karye onun gelir kaynakları arasına ilave edilmiştir. Kudüs'teki Hürrem Sultan'ın imaret projesinin devreye girmesiyle durum tamamen değişerek 970h/1562-63 yılında burası tamamen vakıf statüsü kazanmış; 1005h/1596-97 senesinde de bu büyük değişiklik aynen korunmuştur. Dolayısıyla köy, tımandan, padişah/sancakbeyi hassına ve oradan tamamen vakıf olmasına kadar uzanan farklı bir idârî/malî sürece tâbi olmuştur.

Beyt Câlâ'dan Kudüs'e göç edip orada kendilerine adeta yeni bir ortam oluşturan köylülerin cizyelerinin Halilürrahman Vakfı'na tahsisi de önemlidir. Böylece karyenin yukarıda zikredilen iki hayır kurumunun yanında bir diğer üçüncüsüne de maddi bakımdan destek sağladığı ortaya çıkmaktadır. Halilürrahman hayratına tahsisli cizyelerin devamlılığı hakkında kaynaklarda müphemlik olmasından dolayı bazı soru işaretleri bulunmaktadır. Sonraki kayıtlarda buna yönelik imaların bulunmayışı, buranın sadece Hürrem Sultan ile Haremeyn evkafına tahsis edildiğini göstermekle birlikte şehirdeki mukîmlerin yükümlülüklerini Halilürrahman'a tediye etme ihtimalleri de vardır.

Haremeyn, Halilürrahman ve Kudüs evkafının her türlü avâz-ı dîvâniyeden, tekâlif-i örfiyyeden ve öşürden muaf oldukları Kudüs Sancağı kanunnamesinde belirtilmiştir. Dolayısıyla Hürrem Sultan'ın vakfına ait akarlar da diğerleri gibi, zikredilen vergilerin hepsinden istisna tutulmuşlardır.³⁶ Mukaddes kabul edilen hizmetlerin aksamaması ve kurumların tarihi süreç içinde devamlılıklarının sağlanma arzusu böyle bir tutumun benimsenmesinin arkasındaki neden olarak gösterilebilir.

4. ÜRETİM VE VERGİ

Tarımsal faaliyetin esas gelir kaynağı olduğu bu dönemde Beyt Câlâ'nın genel kuralın bir istisnası olmasını beklemek yanlış olacaktır. Buradaki zirai etkinliğe ilişkin zengin malumatı tahrir kayıtlarında bulmaktayız. Vergilendirme bağlamında istihsal, zamana göre kalem kalem akçe cinsinden kayıtlara yansımıştır. Dolayısıyla bunlar vasıtasıyla köydeki tarımsal canlılığı takip etmek mümkün gözükmektedir.

³⁴ TKG, *KKTTd*, No. 178, 75a-75b.

³⁵ "... Hâliyâ Nakkâş Mehmed Çelebi bu cânibe mektûb gönderüp Kuds-i Şerîf hâsırlarından Beyt Lahm ve Beyt Câlâ nâm karyeler Kuds-i Şerîf suyunun yoluna kadîmden hizmet eyler gelmişlerdir. Şimdiki hâlde bey hazretleri zikr olunan karyeler bana virilür deyu üzerine âdemler koyup mahsûlüne dahl ederler deyu bildirmişdiz. İmdi zikr olunan karyeler bey hazretlerine virilmemişler. Gerekdir ki kemâ kân mezkûr Nakkâş Mehmed Çelebi'ye zikr olunan karyelerin mahsulün mîrîçün zabt ettiresiz. Bey hazretleri cânibinden kimesne dahl ettirmeyesiz. Şöyle bilesiz. Tahrîran fî evâhir-i Safer sene seb'a ve erba'ın ve tis'u-mi'eh.", *Kudüs Mahkeme Kayıtları (945)*, ISAM, No. 9, 15.

³⁶ TKG, *KKTTd*, No. 178, 3b.

Tablo 4. Beyt Câlâ'dan Toplanan Mahsul ve Vergi

| Tarih | Mahsul ve Alınan Vergi | | | | | | | | | |
|-------------------------------|------------------------|-----------------------|---|--------|-------------------------------|---------------------------|------|-------------------|---------------|-------|
| | Hinta ³⁷ | Şa'îr | Kürûm | Zeytûn | Harâc-ı Zeyt ve Eşcâr-ı Sâire | Ma'z ³⁸ | Nahl | Resm-i Bâd-ı Hevâ | Ma'sara 1 Bab | Yekûn |
| 932h? /1525-26? ³⁹ | 46/1800 | 46/1250 | 500 | 500 | | | | | | 4050 |
| 945h? /1538-39? ⁴⁰ | 48/3840 | 48/2080 | 250 | 1000 | 500 | 500 | 200 | 550 | | 8920 |
| 961h/1553-54 ⁴¹ | Kıyye, 7,5/3600 | Kıyye 9/2340 | Harâc-ı kürûm, zeyt, zeytûn: 3074 | | | Resm-i ma'z, nahl: 200 | | 120 | | 9334 |
| 970h/1562-63 ⁴² | 15 girâre 7200 | 8 girâre 2080 | Harâcu'l-kürûm ve zeytûn, zeyt 13400 | | | Resm-i ma'z ve nahl 400 | | 1100 | 80 | 24260 |
| 1005h/1596-97 ⁴³ | 24 girâre/kıymet 12000 | 30 girâre/kıymet 8400 | Harâcu'l-kürûm ve gayruhu ve zeytûn, zeyt: 5600 | | | Resm-i ma'z ve nahl: 3000 | | 920 | 80 | 30000 |

İlk tahririn düzenlendiği dönemde arpa, buğday, zeytin ve bağcılığa ait tarımsal faaliyetler köyde icra edilmiştir. Her ne kadar Osmanlı kaynakları doğrudan bahsetmese de burasının bir Hıristiyan karyesi olduğu dikkate alındığında üzüm ve benzeri şeylerden içki üretiminin yapılması tabiidir.⁴⁴ Alınan vergiler bağlamında vakıya bakıldığında buğdayın (1800) üretimde aslan payına sahip olduğu, arpanın (1250) ikinci sırayı işgal ettiği görülmektedir. Yine bağcılıkla (500) zeytin yetiştiriciliğinin (500) de aynı miktar üzerinden vergilendirmeye tâbi tutulması, üretim oranlarının birbirlerine yakın olduğunu ifade etmektedir. Şüphesiz bu veriler, henüz sistemin tam olarak oturmadığı bir zaman diliminin şahitleridir. Bölge Osmanlı-Memlûk çatışmasının izlerini taşımakta ve ahali doğal olarak korku ve endişe içinde yaşamaktadır. Fakat bu durum sonraki tarihlere ait bilgilerin de işaret ettiği üzere değişim göstermiştir.

932h?/1525-26? tarihli ilk kaydın sunduğu verilerde, sonrakilerle mukayese edildiğinde bazı eksikliklerin varlığı göze çarpmakla birlikte yukarıda belirtildiği üzere bu idârî yapının tam olarak yerleşmemesinden ve mevcut sıkıntıların giderilememesinden kaynaklanmaktadır. Toplanan vergilerin tımar sahibiyle (3000) Kayıtbay'ın vakfına (1000) tahsis edildiğini, bu taksimattan aslan payını doğal olarak sipahinin aldığını söyleyebiliriz.

Karyenin civarında yer alan ve aslında iki ayrı toprak parçası olan fakat ilk sayımda tek bir başlık altında kaydedilen Halletü'l-Cevz ve Ra'sü'l-Haniyye'den toplamda 1500 akçelik bir gelir alındığı görülmektedir. Defter, bunun kaynağı olarak burada yapılan zeytin

³⁷ Hinta: Buğday; Şa'îr : Arpa; Kürûm: Bağ; Zeytûn: Zeytin; Harâc-ı Zeyt ve Eşcâr-ı sâire: Zeytin ve diğer ağaçların haracı.

³⁸ Ma'z: Keçi; Nahl: Arı; Ma'sara: Sıkımhane.

³⁹ BOA, *TT.d*, No. 427, 275.

⁴⁰ BOA, *TT.d*, No. 1015, 197.

⁴¹ BOA, *TT.d*, No. 289, 79.

⁴² TKG, *KKTTd*, No. 112, 66a.

⁴³ TKG, *KKTTd*, No. 178, 75a-75b.

⁴⁴ Yasak oluşuna rağmen hariçten müskiratın getirilip Kudüs'te kaçak yollarla satılmasının engellenmesine ve gayrimüslim taifesinin bu konuda uyarılmasına ilişkin 3 Zilhicce 972/1 Temmuz 1565 tarihli hüküm, bu vakıya üstü kapalı bir biçimde işaret etmektedir. Bk. Murat Uluskan vd. *Al-Quds in Muhimme Registers/Muhimme Defterlerinde Kudüs I (1545-1594)*, (İstanbul: IRCICA, 2016), 73-74.

yetiştiriciliğini göstermektedir. Daha sonraki kayıtlarda burada yapılan zirai faaliyete ilişkin herhangi bir bilgi verilmemektedir. Dolayısıyla söz konusu belge, bu yönüyle ayrı bir değer taşımaktadır.

Takribî 13 yıl sonrasına ait ikinci tahrir verisinde Beyt Câlâ'daki tarımsal istihsale ilişkin malumat çeşitlenmeye ve zenginleşmeye başlamıştır. İlk kayıta zikredilen ziraat ürünleri, bu kayıta yer aldığı gibi onlardan tahsil edilen vergilerde de bir artış yaşanmıştır. Bunun tek istisnası bağcılıktır (250). Onda diğerlerine nazaran gelir bağlamında bir daralmanın yaşandığı görülmektedir. Bazı bağların başka zirai mahsullerin üretimine tahsis edilmesinin bunda müessir olduğu ileri sürülebilir. Zira diğerlerin hepsinde gelir bağlamında bir artış meydana gelmiştir. Buğdaydan (3840) alınan verginin birinciliği muhafaza ettiğini ikinci sırayı da arpanın (2080) aldığını belirtmeliyiz.

945h?/1538-39? yılına ait olan ikinci defter, bir başlık altında yağ ile isimleri belirtilmeyen bazı ağaçlardan da (500) vergilerin alındığını ilk defa zikretmektedir. Zeytinde (1000) gelir artışına paralel olarak yağından da vergi tahsil edildiğinden söz edilmesi zeytinyağı üretiminin köyde başladığını göstermektedir. Yine mezkûr memba, karyede hayvancılık faaliyetleri bağlamında keçi yetiştiriciliği (500) ve arıcılıktan (200) ilk kez bahsetmektedir. Zaten cinsleri belirtilmeksizin çeşitli ağaçlarla bağcılığın buradaki varlığı balcılık için iktiza eden ekolojik alt yapıyı sağlamıştır. Tüm bunlara ilaveten de çeşitli resimleri ihtiva eden Bâd-ı hevâ'nın burada ilk defa geçiyor oluşu ahalinin yerine yurduna döndüğünü ve köyün şenlenmeye başladığını haber vermektedir.⁴⁵

Nihayetinde Beyt Câlâ'dan alınan verginin öncekine nazaran yüzde yüzden fazla bir artış kaydederek 8920 akçeye baliğ olduğu aşikârdır. Gelir sahiplerinin birinde değişiklik yaşandığını ve buranın doğrudan padişaha tahsis edildiğini (6690); Memlûk Sultanı Kayıtbay'ın vakfının da (2230) ikinci sıradaki yerini muhafaza ettiğini belirtmeliyiz. Ra'sû'l-Haniyye (1000) ile Halletü'l-Cevz bu kayıta (1200) ayrı toprak parçaları olarak kaydedilmiş ve bunlardan toplamda 2200 akçelik bir tahsilat yapılmıştır.

Kanûnî devrinin üçüncü sayımı olan 961h/1553-54 yılına ait tahrirde buğday (3600), kendinden elde edilen gelirden öncekine göre bir düşüş yaşasa da vergi iradı sıralamasındaki birinciliğini her zamanki gibi korumuştur. Buğdayın hilafına arpadan (2340) alınan varidatta ufak bir artış kaydedilmiş olması dikkat çekicidir. Köylülerin bu tarihlerde arpa ekimine önem vermesi, bu değişiklikte etkili olmuş mudur suali akıllara gelmektedir. Aslında bu sorunun cevabı bağcılık, zeytin vesaire diğer ağaçların yetiştiriciliğine dair verilerde gizlidir. Her ne kadar bu defter, bu son üçünü bir kalem altında (3074) zikretse de önceki verilerle toplamsal bazda mukayese edildiğinde yüzde yüzlük bir artışın meydana geldiği görülür. Muhtemelen bu dönemde çiftçiler daha fazla kazanç getirir mantığıyla bağcılık ve zeytin yetiştiriciliğiyle diğer meyvelerin üretimine yönelmişlerdir. Keçi besiciliği/balcılık (200) ve bâd-ı hevâ (120) vergilerinde maziye kıyasla bir düşüş vardır. Bağcılık, zeytin istihsalı ve diğer ağaçların varlığındaki niceliksel artışın keçi yetiştiriciliğine menfi tesir ettiği ileri sürülebilir. Ayrıca arıcılıktaki gerilemenin de mevsimsel şartlarla alakalı olduğu düşünülebilir. Sonuç olarak görevliler, vergileri tespit ederken var olan şartları yakından gözlemleyip ona göre rakamları güncellemişlerdir.

Bütün bu düşüslere rağmen genel vergi toplamında (9334) ufak bir artışın yaşandığı belirgindir. Gelirin sahiplerinden birinde yine bir değişim yaşanmış; burası sancak beyinin (7000) iratları arasına kaydedilmiştir. Kayıtbay'ın Haremeyn-i Şerîfeyn Vakfı'nın varidatında (2334) az da olsa bir artış meydana gelmiştir. Bu tarihte de iki ayrı toprak parçası olarak tescil edilen Ra'sû'l-Haniyye (1200) ile Halletü'l-Cevz'in (1500) toplam 2700 akçelik kazanç sağladığı ve has olarak kaydedildiği defter kaydından öğrenilmektedir. Önceki kayda kıyasla

⁴⁵ Cürmü cinayet, gerdek resmi, ev tapusu, çiftlik tapusu, duhan resmi, beytülmal vesair vergileri ihtiva eden Bâd-ı hevâ için bk. Halil Sahillioğlu, "Bâd-ı Hevâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Eylül 2022).

buraların gelirinde bir artış meydana gelmiştir. Ayrıca bu belge, mezkûr arazilerin maktu olarak Beyt Câlâ köylüsünün uhdesine bırakıldığını da haber vermektedir.⁴⁶

Kanûnî Sultan Süleyman'ın vefatından dört sene öncesine ait olan 970h/1562-63 tarihli dördüncü tahrir, öncekilerle karşılaştırıldığında sadece bir kapılı sıkımhanenin varlığından söz ederek bilinenlere evvelkilerde olmayan yeni bir şeyi eklemektedir. Öncekilerde zeytinyağına doğrudan bir işaret olmakla beraber bunun üretimi için hususi bir mekânın varlığı kayıtlara yansımamıştır. Herhalde köylüler, sıkımları evlerinde kurdukları bir düzenle yaptıklarından ekstra bir yere ihtiyaç duymamışlardır. Bununla birlikte bu iş için müstakil bir mekândan bahsedilişi ve ondan alınan yıllık 80 akçelik gelirin zikri, yeni açılan bu yerin işlediğini ve kâr getirecek bir noktaya ulaştığını göstermektedir.

Bu zamana kadar irat sağlama bağlamında birinci sırayı işgal eden buğday (7200), bu tarihte yerini bir başlık altında toplanan bağ, zeytin ve yağ üçlüsüne (13400) bırakarak ikinci sıraya gerilemiştir. Köylülerin bu tarihte artık daha çok bağcılık, zeytin yetiştiriciliği ve yağ istihaliyle/ticaretiyle uğraştığı görülmektedir. Nitekim üretim tercihlerinde bu değişim/dönüşüm, varidata da yansımıştır. Bu tutar söz konusu kalemden yüzyıl içindeki alınan en yüksek oranı temsil etmektedir.

Buğdaydan elde edilen vergi gelirinde artış görülmekle beraber arpa (2080) için aynı şeyi söylemek mümkün gözükmemektedir. Onda meydana gelen düşüş, üretimdeki azalışın habercisidir. Nitekim yukarıda işaret edildiği üzere bağ, zeytin ve yağ kaleminden alınan toplam vergi, üretimin nereye yoğunlaştığını göstermektedir. Arpa için durumun kalıcı olduğunu söylemek sonraki veriler açısından mümkün değildir. Muhtemelen iklimsel şartlar ya da başka nedenler böyle bir manzaranın oluşmasında rol oynamıştır.

Keçi besiciliğiyle balcılığın gelirlerindeki artış (400) bir öncekine göre her ikisinin üretimindeki yükselişi de yansıtmaktadır. Bununla birlikte iki kalemin vergi miktarları 945h?/1538-39? rakamlarının altındadır. Bu durum aslında karyedeki zirai dengelerle yakından alakalıdır denilebilir. Zeytinyağı üretimiyle bağcılık ve zeytin ziraatında yükseliş yaşandığında diğer iki kalemden bir düşüş meydana gelmiştir.

Bâd-ı hevâdan (1100) alınan vergi on altıncı asrın en yüksek oranını temsil etmektedir. Bir daha aynı meblağa mezkûr yüzyıl içinde ulaşılammıştır. Bu da bölgenin Kanûnî sonrasında yaşadığı değişim ve dönüşümle yakından alakalıdır. Bedevilerin bir türlü durdurulamaması köylerin harap olmasına ve insanların yerlerini yurtlarını terk etmesine yol açmıştı. Bu da netice itibarıyla bazı vergi kalemlerinde düşüşe sebep olmuştu.⁴⁷

Köyden toplanan toplam vergide (24260) yükselişin devam ettiği ve buradan payını alan ortaklardan birinin gene değiştiği görülmektedir. Karyenin değişmeyen tek hissedarı olan Sultan Kayıtbay'ın Haremeyn Deşisesi Vakfı'nın (6065) varidatında ciddi bir artış yaşandığını ve bunun yüzyılın en yüksek oranı olduğunu belirtmek gerekir. 7 Nisan 1566 (17 Ramazan 970) tarihli Kadı Hüsâmeddin el-Hanefî'nin huzurunda görülen dava, Beytulâhm ile Beyt Câlâ'da hisseleri bulunan Deşişe vakfının gelirlerinin mukataaya verildiğini haber vermektedir.⁴⁸ Pratik bir tahsilat yöntemi olan uygulamanın yaygınlık kazandığı ve yöneticiler tarafından benimsendiği anlaşılmaktadır. 22 Temmuz 1556 (14 Ramazan 963) yılında köye gelen diğer ortak ise Hürrem Sultan'ın Kudüs'teki İmaret Vakfı'dır.⁴⁹ En yüksek

⁴⁶ BOA, *TT.d*, No. 289, 67.

⁴⁷ Arap asileri için bk. "... 'âsî A'râb muhârebesinde yoldaşlıkta bulunmağın" 13 Receb 976/1 Ocak 1569 tarihli hüküm, Osmanlı Arşivi (BOA), *Kamil Kepeci Defterleri (KK.d)*, No. 77, 13a; "... Abdülkerim için 'âsî A'râb Muhârebesi'nde bir şâkinin başın kesüp" 5 Şevvâl 976/23 Mart 1569 tarihli hüküm, Osmanlı Arşivi (BOA), *Kamil Kepeci Defterleri (KK.d)*, No. 76, 227a; "... Dârende Süheyb için Kuds-i Şerîf ziyâretine gelan kavâfil-i Müslimînin yoluna gelan A'râb Muhârebesi'nde yoldaşlık etmiştir deyu bildirmeğın", 1 Muharrem 984/31 Mart 1576 tarihli hüküm, Osmanlı Arşivi (BOA), *Kamil Kepeci Defterleri (KK.d)*, No. 86, 72.

⁴⁸ *Sicillâtü Mahkemeti'l-Kudsi's-Ser'iyye (sicil rakam 44)*, haz. İbrahim Rabaia (İstanbul: IRCICA, 2019), 195.

⁴⁹ Öksüz, "Kuruluş Yıllarında Kudüs Haseki Hürrem Sultan İmaretine Envanterine Bir Bakış", 40.

payı (18195) doğal olarak Kanûnî Sultan Süleyman'ın sevgili eşinin kurumu almıştır. Artık bu tarihten sonra karye, tamamıyla bir vakıf statüsü kazanmıştır.

Köyün civarında bulunan Ra's-i Haniyye (3000) ile Halletü'l-Cevz (2500) adlı iki mezranın da imarete tahsis edildiğini kayıtlardan öğrenmekteyiz. Onlar, 13 Mayıs 1557'de (12 Receb 964) Beyt Câlâ'nın tahsisinden yaklaşık dokuz ay sonra vakfın akarına katılmışlardır.⁵⁰ İki yerin gelirlerinde 961h/1553-54 yılına nazaran bir artışın olduğu kesindir. Bu zamana kadar toprak parçası olarak zikredilen yerler, bundan sonra mezra olarak kaydedilmeye başlanmıştır. Bu da mezkûr iki yerin üretim bağlamında karye ekonomisine ciddi katkılarının olduğunu göstermektedir.

III. Mehmed devrine ait 1005h/1596-97 tarihli son tahrir verileri, tarımsal üretimdeki dönüşümü yansıtmaktadır. Önceki devrin muteber gören ürünleri, bu dönemde bir düşüş kaydetmiştir. Bu da çeşitli nedenlerden dolayı köylünün zirai tercihlerinde bir değişim yaşandığını haber vermektedir. Bununla birlikte mezkûr kayıt ile önceki arasındaki otuz dört yıllık zaman dilimi ve bu iki dönem arasındaki verilerin eksikliği, buradaki değerlendirmelerin kesinlikten uzak olduğunu göstermektedir.

Veriler incelendiğinde buğdayın tekrar eski konumuna kavuştuğu ve en yüksek vergi meblağının (12000) ondan elde edildiği anlaşılmaktadır. Bu aynı zamanda yüzyıl içindeki en yüksek orandır. Kanûnî devrinin son tahrir kaydında düşüş yaşadığı bilinen arpanın bu tarihte (8400) yükseliş kaydettiği ve bunun mezkûr asır için en yüksek seviyeyi temsil ettiği görülmektedir. Aslında bu iki ürün -970h/1562-63 yılı hariç tutulursa- tarımsal skaladaki ağırlıklarını korumuşlardır. Acaba bu değişimin arkasında etkili olan şey nedir? Dışarıya tereke satışının yasaklanmasına ilişkin merkezden gönderilen emirler göz önüne alındığında dahili talebin yanı sıra harici talebin de bunda rol oynamış olduğu ileri sürülebilir.⁵¹

Yağ üretimi, bağcılık ve zeytin tarımından elde edilen (5600) gelirin düşüklüğü de dikkat çekicidir. Yüzyılın son çeyreğinde Kudüs'te yaşanan sıkıntılara paralel olarak şehrin nüfusunda bir gerilemenin meydana geldiği bilinmektedir. Köyün de bu mallar için asıl pazarının kent olduğu düşünüldüğünde üretim tercihlerindeki değişimin mahiyeti/maliyeti kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Karye ekonomisi, nihayetinde şehre hem vakıf yoluyla hem de oradaki ihtiyaçların karşılanması noktasında bağlıydı. Üreticiyi farklı seçeneklere yönelten pazardaki talep, onların üretim tarzlarını hızlı bir şekilde belirlemekteydi. Bu yaşananlar, köylülerin nasıl bir esnek istihsal yapısına sahip olduklarının da delilidir. Onlar dalgalanmanın farkına vardıklarında kendilerine en iyi kazancı sağlayacak seçeneğe yönelmekte tereddüt göstermiyorlardı.

Balcılıkla keçi besiciliğinden elde edilen varidatta (3000) büyük bir artış yaşanmıştır. Bu oran yüzyıl içindeki en yüksek seviyeyi işaret etmektedir. Bağların terki, hayvanların üretimi için doğal olarak geniş bir alanın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Keçiden elde edilen her türlü faydanın köylüye maddi olarak ciddi bir katkı sağlayacağı apaçıktır. Bunda şehrin taleplerinin de müessir olduğu ileri sürülebilir. Zaten verilere yakından bakıldığında bağcılığın yükselmeye başladığı vakitlerde hayvancılık kaleminin getirisinde bir düşüş yaşandığı görülmektedir. Tersine bir durumun da varlığından bahsedilebilir. Hayvancılık ne zaman artış gösterirse bağcılıkta da bir gerileme meydana gelmiştir.

Birçok kalemi içeren Bâd-ı hevâ vergisinde bu tarihte düşüş (920) gerçekleşmiştir. Vakıf görevlilerinin köylüyü ürkütmemek adına bu kalemin getirilerinden biraz taviz vermeyi tercih ettikleri akla gelmektedir. Zira karyenin nüfusu verilerin de işaret ettiği üzere bir artış göstermiştir. Sancakta ve bölgede meydana gelen sıkıntılar, yöneticileri ahaliye karşı

⁵⁰ Öksüz, "Kuruluş Yıllarında Kudüs Haseki Hürrem Sultan İmareti Envanterine Bir Bakış", 40.

⁵¹ Kudüs-i Şerif Evkafı Mütevelliisi Turgud'a Dubrovnikli tüccara hububat satışı hususunda izin veren 3 Safer 967/4 Kasım 1559 tarihli hüküm, bu yasaktan bahsetmektedir. Bk. Uluskan vd., *Al-Quds in Muhimme Registers/Muhimme Defterlerinde Kudüs I (1545-1594)*, 50-51.

biraz daha temkinli olmaya sevk etmiş olabilir. Beyt Câlâ'nın İmaret Vakfı için ehemmiyeti göz önüne alındığında bu olasılık hiç de yabana atılacak gibi değildir.

Bu tarihte köyden alınan vergiler (30000), yüzyıl içindeki en yüksek oranı temsil eder gözükse de paranın değer kaybı göz önüne alındığında bu durum yanıltıcı olabilir. Aslında yukarıda zikredilen tüm gelir kalemleri için bu durum geçerlidir. Devletin yaşamış olduğu mali kriz, 1585 sonrası akçenin içindeki gümüş miktarının azalmasına yol açmıştır.⁵² Doğal olarak bu enflasyonist baskı nihayetinde vergilendirmeye de tesir etmiştir. Karyeden alınan varidat önceki kayıtların da işaret ettiği üzere Kayıtbay Vakfı (5500) ile İmaret'e (24500) tahsis edilmiştir. İrattan aslan payı doğal olarak Hürrem Sultan'ın hayratına gitmektedir.

Köyün civarında bulunan ve Kudüs'teki imarete tahsis edilen Ra's-i Haniyye (3500) ve Halletü'l-Cevz (3000) mezralarının gelirlerinde bir artış yaşandığı görülmekle beraber paranın değer kaybı ve Osmanlı Devleti'nin bu tarihte içine düşmüş olduğu iktisadi çöküntü göz önüne alındığında bunun zahiren aldatıcı olduğu ortaya çıkmaktadır. Her halükârda enflasyonist baskıya göre vergi oranlarının çok fazla olmamak kaydıyla güncellendiği görülmektedir. Aşırı vergilendirmenin halkı tedirgin edeceği ve reayayı yerinden ayrılmaya sevk edeceği bilindiğinden normal bir artış politikasının benimsendiği söylenebilir.

Zaman zaman Kudüs ve civarında çeşitli kuraklıkların yaşandığı ve şehre giden suyolları üzerinde tartışmaların meydana geldiği bilinmektedir. 16 Mart 1554 (11 Rebiulahir 961) tarihli hüküm, bölgede birkaç yıldır kışın yağmurun az yağdığından, suyolları üzerinde olan köylerde yaşayanların şehre giden gözeleri deldiğinden ve bunun da problem teşkil ettiğinden bahsetmektedir.⁵³ Doğal olarak bu sıkıntılı süreç tarımsal üretime ve onlardan alınan vergilere de yansımıştır.

Buranın zaman içinde vakıf köyü statüsü kazanması tabiri caizse onu diğerleri arasında avantajlı bir konuma getirmiştir. Özellikle devlet merkezinin sahiplendiği büyük bir imar projesinin Kudüs'te yansması olan İmaret'in envanteri listesine katılması, Beyt Câlâ'ya büyük bir fayda sağlamıştır. Nihayetinde vakıf görevlilerinin temel amacı müessesinin düzgün bir şekilde işlemesiydi. Bunun için gelir kalemlerinin nizami bir biçimde çalışıyor olması gerekiyordu. Tüm bunlar netice itibarıyla ahalinin huzuruna ve refahına bağlıydı. Burada meydana gelecek aksaklıkların yol açacağı zararların farkında olan iki taraf arasında sürecin sağlıklı bir biçimde yürümesi hususunda ortak bir mutabakatın var olması gerektiği aşikârdır. Hem köylüler hem de vakıf yöneticileri günün sonunda bu uzlaşının sağladığı faydaların gayet farkındaydı.

Köydeki tarımsal üretim, sadece buradan nemalanan vakıflar için hayati bir kaynak olmamıştır. Devlet merkezinin bazen buradaki hasılayı diğer vakıfların ihtiyacını karşılamak üzere kullandığı da görülmektedir. Nitekim Kudüs kadisiyle Nakkaş Mehmed Çelebi'ye gönderilen Ağustos 1540 (evâsıt-ı rebülâhir 947) tarihli hüküm, padişahın Halilürrahman Kasabası'nda bulunan sofrası için Gazze'den yıllık verilmek üzere 200 irdeb buğdayın vakfedildiğini fakat talebin sultanın haslarından karşılanmasının mümkün olmadığı durumlarda ihtiyaçların Beyt Câlâ ile Beytülahm karyelerinden tedarik edildiğini haber vermektedir.⁵⁴

⁵² Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 115.

⁵³ "... Hâliyâ dergâh-ı mu'allâma 'arz gönderüp nefsi-i mezbûrda cârî olan suyun menba'ı beriyede olup ve suyun başında iki 'azim birke olup eyyâm-ı şitâda yağmur suyuyla dolup bir iki yıldır ki yağmur küllet üzere yağub birkelerde su kalmayup ve su alup dahi mürûr-ı eyyâmla kuruyup harâb ve su tutmaz olup ve suyun hıfzı için ba'zı köyler olup kifâyet mikdârı kendülere su virilüp kanâ'at eylemeyüp yer yer ba'zı gözeklerin kesr idüp men' ile memnû' olmayup ...", *Kudüs Mahkeme Kayıtları (961-962)*, İSAM, No. 29, 15.

⁵⁴ "... Hâliyâ Halilürrahmân 'aleyhissalâtu ve's-selâm nâzırı Muhammed Çelebi zide kadruhu bu cânibe mektûb gönderüp Halilürrahman hazretlerinin simât-ı şerifleri için pâdişâh-ı İslâm-penâh hazretleri sâl be sâl vakf eylediği 200 irdeb buğday livâ'-i Gazze hâslarından virilmesi için hüküm-i şerif vârid olup ve kîdvetü'l-a'yân ve'l-e'âzım defterdâr efendi hazretleri dahi zikr olunan buğday, Nakkaş Mehmed Çelebi zabtında olan Beyt Lahm ve Beyt Câlâ nâm karye mahsulünden virile. Vefâ itmezise Halilürrahmân'a karîb olan havass-ı hümâyûndan virilmek için tezkire-i şerif virilmekte alunugelmiş idi.", *Kudüs Mahkeme Kayıtları (961-962)*, 27.

Son olarak köydeki tarımsal faaliyetlerin buradaki yerleşik ahaliyle sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Diğer yerlerden gelip burada toprak işleyen şahısların varlığına mahkeme kayıtlarında rastlanılmaktadır. Kadı Mahmûd el-Haneffî'nin huzurunda görülen (17 Zilkade 972) 16 Haziran 1565 tarihli davada, Bettîr karyesinde mukîm olan Ebu Avn bin Abdülkadir, Ahmed bin Ali, Ali bin Muhammed es-Servî ve Ali bin el-Vezîr adlı kişilerin Beyt Câlâ'da bir toprak parçasını ettikleri görülmektedir.⁵⁵ Bu şahısların buradaki arazilerden kiralama ya da satın alma yoluyla faydalandıkları anlaşılmaktadır. Ziraat yapanların Müslüman isimlerini taşıyor oluşları, köyün sakinleri olan gayrimüslim reayanın herhangi bir dinî fanatizme tutulmaksızın dışarıyla ilişki kurduklarını göstermektedir.

5. KÖY KENT İLİŞKİSİ

Beyt Câlâlî köylülerin kentle irtibatlarının kuvvetli olduğuna yukarıda çeşitli vesilelerle değinilmişti. Basit bir temasa indirgenmesi mümkün olmayan alakanın nihayetinde Kudüs'te yerleşmeye yol açması kaçınılmazdı. 961h/1553-54 yılından itibaren karyeden bazı kişiler, şehre gelip yerleşerek adeta burada ufak bir koloni kurmuşlardı. Bu tarihte 19 hanenin (takribî 95 kişi) kentte yaşadığı ve eskiden beri haraçlarını Halîlürrahman Vakfı'na verdikleri kayıta ifade edilmiştir.⁵⁶ Kadimden beri vurgusu onların öteden beri şehirde yaşadıklarını fakat durumun kötüleşmesinden dolayı burayı terke mecbur kalıp köylerine döndüklerini gösterir. Dolayısıyla kentle irtibatın çok eskilere dayandığı söylenebilir. Ayrıca Haseki Hürrem Sultan'ın İmaret Vakfı'na ait bir köy olması durumu da buranın şehirle irtibatını daha da güçlendirmişti.

970h/1562-63 senesine gelindiğinde nüfuslarında ufak bir artışın yaşandığı ve 1 mücerred ile 21 haneden oluştukları (takribî 106 kişi) göze çarpmaktadır.⁵⁷ 1005h/1596-97 yılına ait defterin Kudüs şehri kısmı eksik olduğundan burada ikamet eden köylülerin varlıklarına dair bir bilgi bulmak mümkün gözükmemektedir. Ayrıca son iki tahrir arasındaki otuz dört yıllık boşluk kentteki mevcudiyetlerine ilişkin değerlendirmeleri de zorlaştırmaktadır. Beyt Câlâ menşeli şahısların Ortodoks mezhebine mensup oldukları kayıtların ortaya koyduğu bir başka olgudur.

22 Ocak 1566 (1 Recep 973) tarihinde Beyt Câlâ'dan Musa bin Circis'in Kadı Mahmûd el-Haneffî'nin huzuruna çıkararak Nasârâ Mahallesi'ndeki evi için tamir talebinde bulunması, köylülerin şehir içinde nerede yaşadıklarına ilişkin bir bakış açısı sunmaktadır.⁵⁸

Hıristiyan bir nüfusa sahip olması da dışarıdan gelen dindaşlarıyla doğal bir alakanın kurulmasına yardımcı olmuştur. Her ne kadar doğrudan bu münasebet hakkında belgelere yansıyan bir şey olmasa da bazı vesikalarda bu vakıyı dolaylı yoldan tasdik eden veriler, bulunmaktadır. Hac vazifesini eda için Kudüs'e gelen hacılarla kurulan bağlantılar, devlet nezdinde rahatsızlık oluşturmuştur. Şam beylerbeyine gönderilen 15 Mart 1545 tarihli hükümde, Hıristiyan hacıların dindaşlarıyla sıkı fıkı temaslarının mahzurlarına dikkat çekilerek buna engel olunması emredilmiştir.⁵⁹ Casusluk faaliyetlerine karşı mâni olmak için bu tedbirlerin alındığı ileri sürülebilir. En azından mezkûr kayıt, umumi olarak İsevî ahalinin başıboş bırakılmadığını devlet merkezi tarafından gözlemlendiğini göstermektedir. Kırmızı çizgiler aşıldığı anda da vaziyete müdahale edilerek taşradaki yöneticiler uyarılmıştır.

Hıristiyan inancında mühim bir mevkiye sahip olan Kudüs, doğal olarak önemli mabetlere de ev sahipliği yapmaktaydı. Yukarıda işaret edildiği üzere hac münasebetiyle birçok kişi buraya ziyaret için geliyordu. Hariçten gelenlere Kamâme/Kıyâme Kilisesi ziyareti esnasında ülkelerine/menşelerine göre çeşitli vergiler konulmuştu. Kudüs ve

⁵⁵ *Sicillâtu Mahkemeti'l-Kudsi's-Ser'iyye (sicil rakam 48)*, haz. İbrahim Rabaia (İstanbul: IRCICA, 2020), 50.

⁵⁶ "Cemâ't-at-i Nasârâ 'an-Karye'-i Beyt Câlâ ki Kudüs-i Şerîf'de mütemekkindirler. Harâcları Hazret-i Halîlürrahmân'a zabt olur.", BOA, *TT.d*, No. 289, 40.

⁵⁷ "Cemâ't-at-i Nasârâ-i Melkiyye 'an-Karye'-i Beyt Câlâ ki Kudüs-i Şerîf'de sâkinlerdir.", TKG, *KK.TTd*, No. 112, 14a.

⁵⁸ *Sicillâtu Mahkemeti'l-Kudsi's-Ser'iyye (sicil rakam 48)*, 208.

⁵⁹ Uluskan vd. *Al-Quds in Muhimme Registers/Muhimme Defterlerinde Kudüs I (1545-1594)*, 39-40.

civarında yaşayan Hıristiyanları da dinî mabetler için ödenen resimlerden muaf tutulmamıştı. Onların ödediği meblağlar dışarıdan gelenlere kıyasla düşüktü. Kanunnâmede normal zamanlarda dörder akçe onlara tarh olunmuş iken Hıristiyan bayramında üç yerde birer akçe ödedikleri belirtilmiştir.⁶⁰

Köy şehir ilişkisini sadece dinî alana kaydırmak elbette yanıltıcı olacaktır. Doğal olarak bunun iktisadi ayakları da mevcuttur. Hatta bu münasebetin dinî bariyerlere takılmadığını söylemek mümkün olmakla beraber 1 Ekim 1553 tarihli mahkeme kaydı Hristiyan-Yahudi ticari alışverişinin iyi bitmediğini haber vermektedir. Belgeye göre Salamun bin Şulal parasını ödemesine rağmen zeytinyağını bir Hristiyan'dan alamamış ve durumu mahkemeye intikal ettirmiştir. Davalının üzerine atılan suçlamayı reddetmesi üzerine müddeiden delil talep edilince iki Müslümanın şahitliği, davanın Yahudi lehine sonuçlanmasına yardımcı olmuş; Beyt Câlâlî Hıristiyan mahkûm edilmiştir.⁶¹

SONUÇ

Günümüzde bir şehre dönüşmüş olan Beyt Câlâ, on altıncı yüzyıl Osmanlı Kudüs'ünde bir Hıristiyan köyüdür. Burası ufak bir Müslüman yerleşim teşebbüsü istisna tutulursa mezkûr asır boyunca gayrimüslim bir yer olma hususiyetini muhafaza etmiştir. Bu durum köylülerin haricden gelenlere tamamıyla kapalı oldukları anlamına gelmemektedir. Tam tersine Müslümanların burada tarımsal faaliyetlere iştirak ettikleri mahkeme kayıtlarından öğrenilmektedir.

Beyt Câlâ ve sakinlerinin sancağın ve bölgenin yaşadığı değişimlerden etkilendiği görülmektedir. Nitekim hane ve mücerred sayıları bunu doğrulamaktadır. Osmanlı sistemi iyi işlediğinde refah artmış ve buna paralel olarak nüfus sayısında 961h/1553-53 senesine kadar bir artış meydana gelmiştir. Bundan sonra bir gerileme yaşanmakla birlikte asrın sonuna doğru bir toparlanma gerçekleşmiştir. Mamafih son iki tahrir kaydının arasındaki otuz dört yıllık boşluk enikonu bir değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır.

Köy-şehir ilişkisinin kopuk olmadığı tersine hareketli bir yapının olduğu söylenebilir. Nitekim bazı köylülerin Kudüs'e göç edip yerleştikleri bilinmektedir. Kentteki yerleşimin eski zamanlara kadar gittiği fakat durumun kötüleşmesinden mütevellit buranın terke mecbur kaldığı kayıtlardaki işaretlerden anlaşılmaktadır.

Tarıma dayalı bir ekonomiye sahip olan Beyt Câlâ'da başta buğday, arpa ekiminin yanı sıra bağcılıkla zeytin ve çeşitli ağaçların tarımı yapılmıştır. Bunlara ilaveten keçi besiciliğiyle balcılık ve zeytinyağı üretimi de zirai listede yer almıştır. İstihsalin başta çevresel faktörler olmak üzere pazarın ihtiyaçlarına ve vakfın taleplerine göre çeşitlendiğini de belirtmek gerekir. Mahsullerden alınan vergiler, nihai anlamda üretime bağımlı olduğundan buradaki dalgalanma varidatı da etkilemiştir.

Beyt Câlâ'nın Haseki Hürrem Sultan Vakfı'na katılmasıyla buranın Kudüs ile bütünleştiğini söylemek mümkündür. Hem Kayıtbay'ın hem de İmaret'in ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğu karyeye yüklendiği için sancak merkeziyle payitaht buradaki gelişmeleri yakından takip eder olmuştur. Bu durum köyün sıkıntılı zamanları görece sakin bir biçimde atlatmasını sağlamıştır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

⁶⁰ "... Ve Kuds-i Şerif ve Halilurrahmân 'aleyhissalâtu ve's-selâm câniblerinden gelen kefereden dörder akçe alınur. Ve 'İd-i Nasârâ'da ziyârete gelen kefereden üç yerde birer akçe alınur.", TKG, *KK.TTd*, No. 178, 4a.

⁶¹ Amnon Cohen, *Jewish Life Under Islam, Jerusalem in the Sixteenth Century* (USA: Harvard University Press, 1984), 113.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- BJM, Beit Jala Municipality. "Beit Jala City, Welcome to Beit Jala". Erişim 28 Eylül 2022. <https://www.beitjala-city.org/en/beit-jala-city>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tapu Tahrir Defterleri* [TT.d]. No. 427. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tapu Tahrir Defterleri* [TT.d]. No. 1015. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tapu Tahrir Defterleri* [TT.d]. No. 289. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tapu Tahrir Defterleri* [TT.d]. No. 522. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tapu Tahrir Defterleri* [TT.d]. No. 602. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kamil Kepeci Defterleri* (KK.d). No. 86. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kamil Kepeci Defterleri* (KK.d). No. 76. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kamil Kepeci Defterleri* (KK.d). No. 77. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Cohen, Amnon. *Jewish Life Under Islam, Jerusalem in the Sixteenth Century*. USA: Harvard University Press, 1984.
- Kudüs Mahkeme Kayıtları (945)*. İSAM, No. 9, 15. <http://ktp.isam.org.tr/?url=kaynaksicil/>
- Kudüs Mahkeme Kayıtları (961-962)*. İSAM, No. 29, 15. <http://ktp.isam.org.tr/?url=kaynaksicil/>
- Öksüz, Mustafa. "Filistin'in On Altıncı Yüzyıldaki Nüfusuna Dair Kaynaklar: Mufassal Tahrir Defterleri". *SBARD* 14/27 (2016/1), 253-264.
- Öksüz, Mustafa. "XVI. Yüzyıl Filistin Nüfusuna Bir Bakış". *İnsanlığın Kırmızı Çizgisi Kudüs*. ed. Mefail Hızlı vd. 214-228. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, 2019.
- Öksüz, Mustafa. "Kanûnî Devrinde Kudüs Sancağı: İnşa ve İhya". *Kanûnî Sultan Süleyman ve Dönemi Yeni Kaynaklar Yeni Yaklaşımlar/Suleyman The Lawgiver and His Reign, New Sources, New Approaches*. ed. M. Fatih Çalışır vd. 151-168. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2020.
- Öksüz, Mustafa. "Kuruluş Yıllarında Kudüs Haseki Hürrem Sultan İmareti Envanterine Bir Bakış". *Kudüs'ün Melikesi Haseki Sultan Vakfı (Kuruluşu, Yönetimi ve Mülkleri)*. ed. Zekeriya Kurşun vd. 27-53. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Sahillioğlu, Halil. "Bâd-ı Hevâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bad-i-heva>
- Sicillâtı Mahkemeti'l-Kudsi's-Ser'iyye (sicil rakam 44)*. haz. İbrahim Rabaia. İstanbul: IRCICA, 2019. <https://www.ircica.org/tr/yayinlar>
- Sicillâtı Mahkemeti'l-Kudsi's-Ser'iyye (sicil rakam 48)*. haz. İbrahim Rabaia. İstanbul: IRCICA, 2020. <https://www.ircica.org/tr/yayinlar>

- TKG, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi. *Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tapu Tahrir Defterleri [KK.TTd]*. No. 112. <https://www.tkgm.gov.tr/sites/default/files/2020-12/4-KUYUD-I%20KAD%C4%B0ME%20AR%C5%9E%C4%B0V%20KATALO%C4%9EU.pdf>
- TKG, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi. *Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tapu Tahrir Defterleri [KK.TTd]*. No. 178. <https://www.tkgm.gov.tr/sites/default/files/2020-12/4-KUYUD-I%20KAD%C4%B0ME%20AR%C5%9E%C4%B0V%20KATALO%C4%9EU.pdf>
- Uluskan, Murat vd. *Al-Quds in Muhimme Registers/Mühimme Defterlerinde Kudüs I (1545-1594)*. İstanbul: IRCICA, 2016.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 414-442

**1821-1885 Yıllarını Kapsayan Türk Hâkimiyeti
Döneminde Sudan'da Arap Şiiri**

*Arabic Poetry in Sudan During the Turkish Rule Between
1821 and 1885*

Yakup GÖÇEMEN

Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and
Rhetoric
Kilis/Türkiye

 yakupgocemen@kilis.edu.tr  orcid.org/0000-0003-2778-1401

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.07.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Göçemen, Yakup. "1821-1885 Yıllarını Kapsayan Türk Hâkimiyeti Döneminde Sudan'da Arap Şiiri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 414-442. <https://doi.org/10.52637/kiid.1140165>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Yakup GÖÇEMEN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0
(CC BY-NC) International License

1821-1885 Yıllarını Kapsayan Türk Hâkimiyeti Döneminde Sudan'da Arap Şiiri**Öz**

Bu çalışma, literatürdeki genel tanımlamaya göre 1821-1885 yılları arasındaki zaman dilimini kapsayan Türk hâkimiyeti döneminde, Afrikalılık ve Araplığı sentezleyerek bu coğrafyaya özgü bir Afro-Arap kültürü oluşturmayı başarmış Sudan'da bu kültürün en önemli öğelerinden biri olan Sudan Arap şiirinin incelenmesini konu edinmektedir. Konuyu temellendirmek ve meseleye bütüncül bir bakış açısı sağlamak amacıyla çalışmada, Sudan şiirinin başlangıç evresi olarak bilinen Func döneminden önceki erken dönemden itibaren Arap şiirinin gelişim aşamalarından söz edilmiştir. Bu dönemde Sudan'da Arap şiirinin durumunu ortaya koymak adına Arap edebiyat tarihi kaynaklarında yer alan bilgilerden yararlanılmıştır. Söz konusu dönemin meşhur şairlerine nispet edilen gerek edebiyat tarihi kaynakları gerekse şairlerin divanlarında yer alan şiirler tema analizine tâbi tutularak dönemin önemli şiir türlerinin tespiti için çaba gösterilmiştir. Tespit edilen şiirlerin içerikleri üzerine yapılan incelemeler, şairlerin yoğun bir şekilde üzerinde durdukları konuların belirlenmesine imkân tanımıştır. Bu bağlamda methiye ve mersiye şiirlerinin, Türk hâkimiyeti döneminde şairlerin en çok örnek verdikleri iki şiir türü olduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın odağında yer alan dönemde Sudanlı şairlerin ortaya koydukları eserler ile Câhiliye, Emevî ve Abbâsî dönemi şairlerinin şiirleri arasındaki bağın güçlü olduğu görülmüştür. Sudan şiirinin önceki dönemlerinde halk dili olan âmmiceyle söylenen şiirlerin fasîh Arapçayla nazmedilmesi, *Fasîh Klasik Şiir Akımı* adında bir akımı başlatmıştır. Türk hâkimiyeti döneminde Sudanlı şairlerin özellikle Mısır ve Hicâz gibi bölgelerde dinî eğitim almaları, dinî-tasavvufî akımların etkisiyle muhafazakâr bir kişiliğe sahip olmaları, söyledikleri şiirlerde dinî anlamların yoğunlaşmasına yol açmıştır. Bu şiirler sadece dinî anlamlar içermekle yetinmemiş, eserlerin ritim, nağme ve melodik yönlerini ön planda tutan tasavvuf şiirinin aksine sağlam yapı, etkileyici üslup, güzel anlam ve hatasız dil gibi şiirin kalitesini artıracak hususlara odaklanmıştır. Sudan'da Türk hâkimiyeti döneminde pek çok şair yetişmiştir. Bu şairlerin büyük bir kısmı şair kişiliklerinin yanında din âlimi vasfına sahiptir. Şeyh el-Emîn ed-Darîr, eş-Şeyh İbrâhîm Abduddâfi', Ahmed el-Ezherî, Hüseyin ez-Zehrâ, Muhammed Osmân el-Mîrgânî, el-Medâvî Abdurrahmân, Muhammed Ahmed Hâşim, Ömer el-Ezherî, Muhammed Ömer el-Bennâ, Abdulğanî es-Sillâvî, Yahyâ es-Sillâvî ve Muhammed Tâhir el-Meczûb gibi şairler, dönemin Arap şiirinin önemli isimlerindedir. Bu dönemde pek çok şair yetişmiş olsa da günümüze ulaşan şiir miktarı oldukça sınırlıdır. Bu şiirler büyük ölçüde methiye ve mersiye türlerinden ibaret olmakla birlikte, bu iki tür kadar çok olmasa da fahr ve hamaset şiirleri de bizlere seçkin örnekler sunmaktadır. İçerdiği anlam itibarıyla ele alındığında methiyelerin genellikle; Hz. Peygamber'e (sas), devlet yöneticileri ve tasavvuf ehli din adamlarına tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Mersiye türünün ise Sudan toplumuna siyasî, askerî, dinî-tasavvufî alanlarda önderlik yapan şahsiyetlerin vefatlarından duyulan hüznün dile getirilmesinde kamuoyunun duygularına tercüman olduğu görülmektedir. Fahr ve hamaset şiirlerinin olumlu veya olumsuz bir şekilde Sudan'daki Türk yönetimini konu edinmekten uzak durması, dikkatleri çeken bir husus olarak ön plana çıkmaktadır. Türklerden bahseden methiye ve mersiye türünün aksine fahr ve hamaset şiirlerinin Sudan'ın coğrafi sınırlarını aşarak Mısır'daki 'Urâbî isyanı gibi Arap milliyetçiliği temelli hareketleri destekleyici bir karakter sergilediği görülmektedir. Sudan'daki Türk-Mısır hükümetine karşı savaşılmış, Mehdîlik iddiasında bulunmuş ve kendi adıyla kurduğu harekete dinî ve siyasî liderlik yapmış Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin, dönemde görülen tüm şiir türlerine konu olan önemli bir karakter olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerin dua, rahmet, şefaat, başışlanma temennisinin yanında ebced harfleriyle tarih düşürerek sona ermesi, Kur'ân ayetlerinden iktibâsı önemsemesi, muhtelif bedî sanatları içermesi, fasîh Arapçayla âmmicenin bir arada kullanılması gibi hususlar, dönem şiirinin karakteristik özellikleri arasında yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili Belâğatı, Sudan, Şiir, Türk Dönemi, Methiye, Mersiye, Dinî-Tasavvufî Etki.

Arabic Poetry in Sudan During the Turkish Rule Between 1821 and 1885

Abstract

This study is based on the examination of Sudanese Arabic poetry, which is one of the most important elements of the Afro-Arabic culture successfully formed in Sudan in a manner that is unique to this geography by synthesizing Africanness and Arabicness during the Turkish rule encompassing the time period between the years 1821 and 1885 according to the general definition in the literature. With the aim of grounding the subject and providing a holistic perspective to the matter, this study discusses the developmental phases of Arabic poetry starting from the early period prior to the Funj era, which is known as the starting phase of Sudanese poetry. In order to reveal the state of Arabic poetry in Sudan during this period, information obtained from Arabic literary history sources was used. It was aimed to determine the important genres of poetry in the corresponding period by subjecting the literary history sources attributed to the well-known poets of the era as well as the poems included in the collections of these poets to a theme analysis. The examinations made on the content of detected poems allowed for the determination of the subjects that were intensively used by the poets. In this context, it was determined that eulogy and elegy were the two genres of poetry that the poets in the period of Turkish rule exemplified the most. It was observed that the connection between the poems produced by Sudanese poets during the period in the focus of the study and those of the poets of the Jahiliyyah, Umayyad and Abbasid periods was reinforced. The versing of poems that had previously been recited in ammiya, which was the public language in the former periods of Sudanese poetry, in Modern Arabic initiated a movement called the Modern Classical Poetry Movement. The fact that Sudanese poets during the period of Turkish rule received religious education particularly in regions such as Egypt and Hejaz and possessed a conservative personality with the influence of religious-sufi movements caused religious meanings to be intensified in the poems they recited. These poems not only included religious meanings, but also focused on matters increasing the quality of poetry such as a solid structure, striking tone, pleasant meaning and faultless language, in contrast with Sufi poetry, which emphasizes rhythm, harmony and melodic aspects of works. The period of Turkish rule in Sudan produced many poets. Most of these poets functioned as religious scholars in addition to their literary persona. Poets such as Sheikh al-Amin ed-Darîr, Sheikh İbrahim Abdul Dafi, Ahmad al-Azhari, Husayn al-Zahra, Mohammad Uthman al-Mirghani, al-Madawi Abdul Rahmân, Mohammad Ahmad Hashem, Omar al-Azhari, Mohammad Omar al-Banna, Abdul Ghani al-Sillawi, Yahia al-Sillawi and Mohammad Taher al-Majdhub are among the important figures of the Arabic poetry of the time. Although many poets emerged during this period, the number of poems that reached today is very limited. These poems mostly consist of those in the genres of eulogy and elegy while poems in the genres of self-praise and heroism (although not as many as the aforementioned genres) present select examples, as well. In terms of their meaning, it is understood that eulogy poem generally refer to the Holy Prophet (PBUH), state administrators and religious scholars specializing in sufism. It is observed that elegy poems, on the other hand, reflect the emotions of the public in the expression of the sorrow felt by the passing of figures that led the Sudanese society in political, military and religious-sufistic fields. The fact that self-praise and heroism poems refrained from mentioning the Turkish administration in Sudan in a positive or negative light stands out as a striking point. In contrast with the eulogy and elegy poems that mention the Turks, it is observed that self-praise and heroism poems exceeded the geographical boundaries of Sudan and exhibited a characteristic in support of the movements based on Arabic nationalism, such as the 'Urabi revolt in Egypt. It is understood that Mohammad Ahmad al-Mahdi, who fought against the Turkish-Egyptian government in Sudan, claimed to be the Mahdi and served as a religious and political leader in the movement he established under his own name, is an important character who was subject to all types of poetry found in the period. The fact that the poems ended by providing the date with abjad letters, placed importance on citing the verses of the Qur'an, included various unique arts and used Modern Arabic in conjunction with ammiya in addition to their petition for forgiveness, prayer, mercy and intercession are among the characteristic features of the poetry of the period.

Keywords: Arabic Language Rhetoric, Sudan, Poetry, Turkish Rule, Eulogy, Elegy, Religious-Sufistic Influence.

GİRİŞ

Tarihin ilk dönemlerinden beri Arap Yarımadası'ndan komşusu sayılabilecek coğrafi bölgelere insan hareketliliği gerçekleşmiştir. Kızıldeniz'de Bâbu'l-Mendeb adıyla anılan dar bir deniz geçiş noktasının varlığı, genel olarak Habeşistan, Mavi Nil, 'Atbara ve Sudan'ın doğu kıyılarının belirli aralıklarla tekrar eden bu hareketliliklere maruz kalmasına yol açmıştır. Arap Yarımadası sakinlerinin Kızıldeniz'i aşarak karşı kıyılara ulaşma hususunda iştahlarını kabartan bu geçiş noktası, İslâmiyet'in gelmesiyle birlikte adeta sabit bir köprüye dönüşerek Sudan'ın Araplarla tanışmasında önemli rol oynamıştır.¹ Ancak Kızıldeniz, Arapların ve Arap kültürünün Sudan'a ulaşmasını sağlayan tek geçiş güzergâhı değildir. Zira İslâm'dan önceki yüzyıllarda Sudan, doğusundaki Arap Yarımadası'na ek olarak kuzeyindeki Mısır ve kuzeybatısındaki Libya üzerinden gelen Arap kabilelerin göçleriyle de Araplarla ve Araplıkla tanışmıştır. Bu üç ana göç rotasından doğu ve kuzey yolları İslâmiyet'ten önce, kuzeybatı yolu ise İslâmiyet'ten sonra Sudan'ın Arap kültürüyle tanışmasını sağlamıştır.² Kimi kaynaklar Arapların Sudan topraklarına göç hareketlerini daha eski dönemlere kadar götürmektedir. Bu kaynaklar, güney deniz yolunun miladi I. yüzyıla kadar Arapların kontrolü altında olduğuna, Arapların Arap Yarımadası'yla Afrika sahil bölgeleri arasında ticarî faaliyetler yürüttüklerine ve İslâm öncesi dönemlerde Himyerlilerle Nûbîler arasında kadim bağlar bulunduğu dair rivayetler aktarmaktadır.³

Yüz ölçümü bakımından Afrika'nın en büyük ülkelerinden biri sayılan ve güneyinden kuzeyine kadar ülkeyi boydan boya geçen Nil Nehri havzasında yer alan Sudan, bereketli toprakları ve doğal zenginlikleriyle tarih boyunca farklı güçlerin ilgisini çekmeyi başarmış bir toprak parçasıdır. Miladi VI. yüzyılda hareket noktası Mısır olan Hristiyan misyonerlerin etki alanına giren Sudan, Müslümanların Mısır'ı fethederek güneydeki Nûbe topraklarına yönelmeleriyle birlikte VII. yüzyılda İslâmiyet'le tanışmıştır. Bu süreçte Sudan'ın kuzey bölgelerinde Beca kabileleri dışında Nûbe (Maris), Makurra (Dongola) ve Alve (Sûbâ) adında Hristiyanlığı benimseyen üç krallık hüküm sürmüştür. Nûbe kökenli bu krallıkların Sudan'a yönelen Müslüman güçlere direnç göstermesi, İslâmiyet'in bu topraklardaki yayılma hareketini yavaşlatmıştır. Müslümanlarla söz konusu krallıklar arasında yapılarak uzun yıllar boyunca devam eden anlaşmalar ve aktif olan ticarî hareketlilik, bölge halkının büyük oranda Müslümanlaşmasında etkili olmuştur. Müslümanların Mısır'ı fethetmeleri, Arap kabilelerin bu krallıklar üzerinde oluşturduğu baskılar ve bu krallıkların kendi aralarındaki çekişmeleri gibi etkenler, ilk olarak 651/1253 yılında Nûbe Krallığı'nın çökmesine ve diğer krallıkların da bölgedeki otorite ve etkinliklerini büyük ölçüde yitirmelerine neden olmuştur. Bölgede zamanla artan Müslüman nüfuzuna daha fazla direnemeyen Makurra Krallığı da 720/1320 yılında son bulmuştur. Alve Krallığı ise Müslümanların Sudan'ın içlerine doğru ilerleyişlerine tek başına direnmek zorunda kalmıştır. Ancak bu direnişi XVI. yüzyılın başlarına kadar sürdürebilmiştir. Alve Krallığı, Sinnâr şehrini başkent edinen ve Sudan'da kurulan ilk Müslüman Arap devleti olan Func Krallığı tarafından yıkılmıştır.⁴

Tarihi boyunca en çok kuzey komşusu Mısır ile etkileşim halinde olan Sudan, Türk-Afrika ilişkilerinde oldukça özel bir konuma sahip bir ülkedir. Tarihi, büyük ölçüde Mısır tarihiyle paralellik arz eden Sudan'la Türkler arasındaki ilişkiler de aynı şekilde Mısır üzerinden gerçekleşmiştir. Mısır'da kurulan Tolunoğulları, İhşîdîler, Eyyûbîler ve Memlûkler dönemlerine kadar uzanan bu tarihî bağ,⁵ 1517 Ridaniye Savaşı sonucunda Mısır'ın Osmanlı idaresine girmesi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Sudan'a komşu olmasıyla daha üst bir

¹ Abduh Bedevî, *eş-Şîru fi's-Sûdân* (Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 1981), 5.

² Abdulmecid 'Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-Arabiyye fi's-Sûdân munzu neş'etihâ ile'l-asri'l-hadîs* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1967), 7.

³ Bedevî, *eş-Şîru fi's-Sûdân*, 15; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî 'asru'd-duvel ve'l-imârât* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1995), 654.

⁴ 'Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-Arabiyye*, 24-26; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 621-622.

⁵ Tuğrul Oğuzhan Yılmaz, "Türklerin Sudan'daki Hâkimiyet ve İdaresi", *Türk Dünyası Araştırmaları TDA* 118/233 (Mart-Nisan 2018), 150.

seviyeye taşınmıştır. Osmanlıların Mısır'ın ilhaki, Sudan'daki mahallî Hristiyan krallıklara son veren ve Sudan'ın ilk Arap-İslâm Devleti sayılan Func Krallığı'nın kuruluş yıllarına rastlamıştır. Osmanlıların Func Krallığı'nın hâkimiyeti altındaki bölgelere İslâm'ı öğretecek, tebliğ ve irşat faaliyetlerinde bulunacak pek çok âlim göndermesi,⁶ bölge sakinlerinin hızla İslâm'ı kabul etmelerine ve iki toplum arasındaki bağların güçlenmesine olumlu katkı sağlamıştır. Arap edebiyatı ve tarih literatüründe kabul gören genel tanımlamaya göre 1820-1885 yılları arasındaki süreci kapsayan Türk hâkimiyeti döneminde Sudan'da Arap şiirinin durumunu ele alan bu çalışmanın ana konusuna geçmeden önce, bu bölgede Func döneminden önceki erken dönemden itibaren Arap şiirinin gelişim aşamalarından söz etmek, konuyu temellendirme ve meseleye bütüncül bir bakış açısı sağlama bakımından önem arz etmektedir.

1. SUDAN'DA ARAP ŞİİRİNİN GELİŞİM AŞAMALARI

Sudan, temelini İslâm öncesi dönemlerde Himyerliler ve Nûbîler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu tarihsel bağların etkisiyle Afrikalılık ve Araplığı potasında eritmeyi, kendine özgü bir Afro-Arap kültürü ve karakteri inşa etmeyi başarmış bir ülkedir. Kökleri oldukça eski dönemlere uzanan Sudan şiiri, Sudan'ın sahip olduğu Afro-Arap kültürün en önemli unsurları arasında yer almaktadır. Bu şiir, gelişiminde büyük rol oynayan ve kendisine gerek yapısal gerekse tematik olarak karakteristik özellikler kazandıran aşamalardan geçerek günümüze ulaşmıştır. Arap edebiyat tarihçileri, Sudan şiirinin milattan önceki yüzyıllarda hüküm sürmüş Antik Nûbî Krallıkları dönemlerine kadar uzanan köklü bir tarihe sahip olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerini; arkeolojik kazı çalışmaları sonucunda ulaşılan, hayatın farklı alanlarını ilgilendiren, içerdiği ilahiler ve efsunlu dinî sözlerle şiir dilini çağrıştıran duvar yazılarına dayandırmışlardır.⁷ Sudan Arap şiirinin gelişim sürecini kronolojik olarak ele alarak dört ana akım üzerinden temellendirmeye çalışan ve Arap edebiyat tarihçilerinin genel kabulünü haiz olan tasnifin bu görüşe dayandığı anlaşılmaktadır.⁸ Arapların Sudan'a girmesiyle başlayan, "başlangıç süreci" olarak adlandırılan ve "Avamca Halk Şiiri Akımı" şeklinde anlaşılabilecek "İtticâh eş-Şi'ri's-Şa'biyyi'd-Dâric", bu tasnifin ilk etabını oluşturmuştur. 1504 yılında başlayan Func döneminden itibaren ortaya çıktığı belirtilen, "oluşum süreci" olarak adlandırılan ve "Dinî-Tasavvufî Fasîh Şiiri Akımı" olarak anlaşılabilecek "İtticâh eş-Şi'ri'd-Dîniyyi's-Sûfiyyi'l-Fasîh" akımı, Sudan şiirinin gelişim sürecinde ikinci aşamada yer almaktadır. Fasîh Arapçayla nazmedilen Sudan şiirinin dinî bir edebiyat ürününe dönüştüğü ve tasavvufî bir yönelime evrildiği bu akım; 1821 yılında başlayan, Sudan şiirinin "gelişim süreci" olarak nitelendirilen ve üçüncü aşamayı teşkil eden Türk dönemine kadar devam etmiştir. Sudanlı şairlerle Câhiliye, Emevî ve Abbâsî dönemi şairlerinin ortaya koydukları şiirler arasındaki bağın güçlendiği bu süreçte "Fasîh Klasik Şiir Akımı" anlamına gelen "İtticâh eş-Şi'ri't-Taklîdiyyi'l-Fasîh" adında bir akımın başladığı belirtilmiştir.⁹ Sudan şiirinin dinî-tasavvufî kalıplardan sıyrılarak klasik Arap şiirinin pek çok türünde örneklerin verilmeye başlandığı bu süreç, gelişim aşamalarının sonuncusu olan ve XX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren başlayarak günümüze kadar devam ettiği belirtilen "Fasîh Yenilikçi Şiir Akımı" anlamına gelen "İtticâh eş-Şi'ri't-Tecdüdiyyi'l-Fasîh" akımına kadar devam etmiştir. "Modern süreç" olarak adlandırılan bu dönemde Sudan şiirinin; Batı dünyası, Meher edebiyatı ve Mısır'daki edebî reform hareketleri sonucunda ortaya çıkan edebiyat ekollerine benzer oluşumlara sahne olduğu belirtilmiş, fasîh yenilikçi şiir akımına has özelliklerin belirgin bir hal aldığı ifade edilmiştir. Bu tasnif, söz konusu şiir akımlarının sadece belirli bir aşamaya kadar devam

⁶ Ahmet Kavas, "Sudan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/460.

⁷ Mustafâ 'Avadallâh Bişâra, *Mevâkif ve ruâ fi'ş-Şi'ri's-Sûdânî el-mu'âsir* (Hartum: Şeriketu Matâbi'i's-Sûdân li'l-'Umle, 2008), 9.

⁸ 'Abidin, *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabîyye*, 183.

⁹ Ahmed Abdullâh Sâmî, *eş-Şâ'iru's-Sûdânî Muhammed Sa'îd el-Abbâsî* (Hartum: Dâru'l-Beled li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1999), 72-73.

ettiği şekilde anlaşılmalıdır. Aksine belirli bir aşamada yoğunluk gösteren bir şiiri akımı, yeni aşamada başka bir akımın ortaya çıkmasıyla birlikte varlığını sürdürmüştür.¹⁰ Böylece Sudan şiirinde kronolojik temelle tasnif edilen tüm şiir akımları, yoğunluk bağlamında çeşitli dönemlerde dalgalanmalar yaşayarak günümüze kadar ulaşmıştır.

1.1. Erken Dönem

1504 yılında Hristiyan Alve Krallığı'nın yıkılmasından sonra kurulan Func Devleti'nden önceki sürecin kastedildiği erken dönem, Arap edebiyat tarihi kaynaklarında Sudan şiirinin hangi Arapçayla söylendiği noktasında pek çok tartışmaların yapıldığı bir dönem olarak yer almaktadır. Bu bağlamda kimi Arap edebiyat tarihçileri, Sudan coğrafyasında görülen eski şiirin fasîh Arapçayla söylendiği, tüm aşamalarında fasîh Arapçayla organik bir bağının bulunduğu ve bu Arapçanın doğal bir uzantısı olduğu görüşünü savunmuşlardır. Buna karşın aralarında Sudan Arap edebiyatının tarihsel süreci üzerine yapılan araştırmaların öncü isimlerinden sayılan Abdulmecîd Âbidîn'in de olduğu bir diğer grup ise Arap şiirinin klasik türlerinden olan medih, gazel, hamaset vb. türleri içermekle birlikte sahip olduğu dil yönünden fasîh Arapçaya ve temel ilkelerine uymayan "halk şiiri" düzeyinde başladığı görüşünü benimsemiştir. Bu şiirin hayata ve onun zorluklarına dair melodik hisle bir şeyler mırıldanmaya olan ihtiyaca bağlı doğal bir olgu olarak ortaya çıktığı yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu anlamda Sudan halk şairleri melodi, nağme ve şarkılara ilgi duyma yönüyle eski Arap şairlerine benzetilmişlerdir. Söz konusu ilgi Sudanlılarda "nemîm" adı verilen ve sevgiliye duyulan özlemi dile getirmenin yanında, sevgiliye vuslatın aracı olan develere çölde yol alırken yürüyüş temposu kazandırma amacı güden bir türün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Asa veya sopanın yere vurulmasıyla çıkan sesle ilişkilendirildiği için "mutarrak" adı verilen şiirin yanı sıra erkek ve kadınların koro halinde birlikte icra ettikleri tasavvuf ezgisi olan "kerîr", halk şiiri düzeyinde başlayan Sudan Arap şiirinin ilk türlerini oluşturmuştur. Tüm bu türlere ek olarak Hz. Peygamber'e (sas) methiyeler söyleyen şairlerin, Sudan halk şiirinin gelişmesinde büyük bir pay sahibi oldukları ve önemli bir rol üstlendikleri belirtilmiştir.¹¹

1.2. Func Dönemi

1504-1820 yılları arasında Orta Sudan bölgesinde hüküm süren Func Devleti, siyasî ve idarî açıdan İslâm'ı yönetim sistemi olarak benimseyen, Sudan'da kurulan ilk İslâm devleti olma özelliğine sahiptir. Func ırkının orijini hakkındaki görüş ayrılıklarına rağmen devletin resmî dilinin Arapça olması, üzerinde ittifak olan tarihsel bir gerçektir.¹² Bu anlamda Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi'nde Kızıldeniz'de bulunan Sevâkin Adası'nı aldıktan sonra Sinnâr'a yönelmesi üzerine Func Devleti'nin ilk kralı olan Amâra Dunkus'un (ö. 942/1535) Yavuz'u Sinnâr'ı almaktan vazgeçmeye ikna etmeye çalıştığı mektupta Funcların Arap ve Müslüman olduklarını açıkça ifade etmesi, Arap olduklarının delillerinden sayılmıştır.¹³ Sudan tarihiyle ilgili kaynaklarda yer alan bu bilgiye göre Arap olan ve Sudan'da ilk İslâm devletini kuran Funclar, Arapça ve İslâmî eğitime büyük önem vermişlerdir.¹⁴ Arapçayı devletin resmî dili olarak kabul ederek yazışmalarını bu dille yapan Func Devleti, dönemin âlimlerini Arapça, fıkıh ve diğer İslâmî ilimlerin okunması ve okutulması noktasında teşvik edici uygulamaları hayata geçirmiştir. Bunun doğal sonucu olarak Sudan'da Arapça merkezli bir ilmî gelişimin yaşanmış ve Func Devleti'nin son yılları olan XIX. yüzyılın başlarına gelindiğinde Sudan coğrafyası büyük ölçüde Araplaşmıştır.¹⁵

¹⁰ Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabiyye*, 183-184.

¹¹ Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabiyye*, 186-187; Bedevî, *eş-Si'ru fi's-Sûdân*, 25.

¹² Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabiyye*, 48-55; Dayf, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 621-622.

¹³ Na'ûm Şukayr, *Târîhu's-Sûdân el-kadîm ve'l-hadîs* (Kâhire: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1903), 2/73; Muhammed İzzet Derveze, *el-'Arab ve'l-'urûbe* (Şâm: Dâru'l-Yakaza el-'Arabiyye, 1960), 3/163; Mahmûd Şâkir, *et-Târîhu'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2000), 8/502.

¹⁴ Cemîl Fethî el-Hemmâmî, *fi Nakdi'n-nakd* (Ammân: Dâru'l-Halîc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2019), 76.

¹⁵ Dayf, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 656.

Devletin Arapçaya verdiği önemin yansımalarının görüldüğü alanlardan biri de edebiyat olmuştur. Func döneminde fasîh Arapçadan oluşan edebî faaliyetlerin büyük bir kısmı, seçkin bir âlim grubu ölçeğinde oldukça sınırlı bir çerçevede gerçekleşmiştir. Zira bu âlimlerin sahip oldukları kültür, dinî bilgiler, edebî ve tarihî birikim, fasîh Arapçayla edebî eser ortaya koyacak düzeye ulaşmalarına imkân sağlamıştır. Buna karşın halkın genelinin fasîh Arapçayı anlayamadıkları, hatta kendi yerel lehçelerinden başka bir dil bilmedikleri ifade edilmelidir. Bu az sayıdaki Sudanlı âlim grubu, insanların eğitimlerinde önemli bir boşluğu dolduran zâviye, medrese ve tasavvuf dergâhlarının kurulmasında büyük rol oynamıştır.¹⁶ Fasîh Arapçayla şiir söylemeyi önemseyen bu âlim grubu, söz konusu dönemde Sudan toplumunda hayatın tüm alanlarını etkisi alan tasavvuf hareketlerinin sınırları dışına çıkmamıştır.¹⁷ Bu nedenle Func dönemi Sudan Arap şiirinin, XIV. yüzyıldan itibaren Sudan'ın tüm bölgelerinde yayılmaya başlayan Kâdiriyye ve Şâziliyye gibi tasavvuf tarikatlarıyla güçlü bir bağı olduğunu söylememiz mümkündür.¹⁸ Func döneminde Arapça ve İslâmî ilimlere büyük önem verilmesine karşın bu döneme ait günümüze ulaşan fasîh Arapçayla söylenmiş şiir miktarının oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu şiirlerin büyük bir bölümü de dil, vezin, nahiv, sarf ve üslup açısından sorunlu örneklerdir. Dahası bu şiirlerden bir kısmının fasîh Arapçayla âmmice karışımından oluştuğu, sanatsal açıdan Arap şiirinde olması gereken özgün niteliklerden uzak olduğu açıkça anlaşılmaktadır.¹⁹ Arap edebiyat tarihçileri, dönem şiirinde görülen problemlerin nedenlerine dair farklı gerekçeler sunmaktadırlar. Kimileri şiirde görülen genel zayıflığı; duygu ve heyecan yüklü şiir ortaya koymak için gereken şartları sağlamayan, şairin içinde bulunduğu Kur'ân, sünnet ve tasavvuftan ibaret olan ortama bağlamaktadır.²⁰ Kimileri ise Sudan'da İslâm'ı ve Arapçayı yayma misyonunu üstlenenlerin genel olarak derin dinî bilgilerden yoksun olan bedevîler ve tüccardan oluşmasını, bu problemin temel nedeni olarak görmektedir.²¹ Bazıları da söz konusu bedevîler ve tüccarın yaydıkları Arapçanın arı bir dil olmadığını, içerdiği karmaşık ve bozuk ifadelerin bu dilin esas alındığı şiire yansımalarının kaçınılmaz olduğuna işaret etmektedir.²²

Sudan'da şiirin gelişim aşamaları üzerine araştırmalar yapan Âbidîn, bu şiirin bir halk şiiri olması hasebiyle âmmice başladığını belirtmektedir. Akabinde bu şiirin Func dönemine kadar yukarıda bir kısmı zikredilen belirli türlere evrildiği aşamalardan geçerek âmmice ve fasîh Arapça arasındaki bir seviyeye ulaştığı yönünde bir tespitte bulunmaktadır.²³ Func döneminden günümüze ulaşan örneklerin ciddi bir kısmının fasîh-âmmice karışımından ibaret olması bu tespiti destekleyici bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Pek çoğu tasavvuf ehli olan dönem şairlerinin, söyledikleri şiirlerde dilin doğruluğu ve fasîhliğine ek olarak şiir sanatının inceliklerine uygun olmasından ziyade hem kendilerinde hem de dinleyicide melodik hissi tatmin etmeye ve içerdiği anlamlar itibarıyla manevî hazzı ve coşkuyu yakalamaya odaklandıkları düşünülmektedir. Sudan şiiri ve şairlerini konu edinen kaynak eserlerin başında gelen *Kitâbu Tabakâti Ved Dayfillâh*; esasen methiye, mersiye, tasavvufa dair bazı gizemli söylemler, zühdü öğütleyen hikmetli sözler ve bazı İslâmî ilimlerin nazımla ifade edilmesinden ibaret dönem şiirine dair yapılan tespitleri doğrulayıcı

¹⁶ Hayre Birîkî, *en-Nez'a et-tecdîdiyye fi ş-şîri's-Sûdâniyyi'l-hadîs* (Cezayir: Câmi'atu'l-Misîla, Kulliyatu'l-Âdâb ve'l-Luğât, Kısmu'l-Luğa ve'l-Edebi'l-'Arabî, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 19.

¹⁷ Âbidîn, *Târîhu's-Sekâfeti'l-'Arabiyye*, 203.

¹⁸ Tasavvuf hareketlerinin Sudan toplumu üzerindeki etkileriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 634-644.

¹⁹ et-Tayyib Muhammed et-Tayyib, *Hallâlu'l-meşbûk Ferah Ved Tektûk* (Hartum: Mektebetu Hebbâr li'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 115-139.

²⁰ Bedevî, *eş-Şîru fi's-Sûdân*, 25.

²¹ Abdilhâdî es-Siddîk, *Usûlu's-şîri's-Sûdânî* (Hartum: Dâr Câmi'ati'l-Hartûm, 1989), 80.

²² Muhammed el-Mekkâ İbrâhîm, *el-Fikru's-Sûdânî usûluhü ve tetavvuruhü* (Hartum: Matba'atu Arû et-Ticâriyye, 1989), 14.

²³ Âbidîn, *Târîhu's-Sekâfeti'l-'Arabiyye*, 183-184.

pek çok örnek içermektedir.²⁴ Bu türlerin başlıcalarından olan methiye ve mersiyelerin genel anlamda devlet yönetimindeki isimlere, din adamlarına ve tasavvuf şeyhlerine tahsis edildiği görülmektedir. Kaynaklarda aktarılan bilgilere bakıldığında Func dönemi tarikat şeyhlerinin “Allah’ı ve Resûlü’nü övmen caiz olduğu gibi şeyhini övmen de caizdir” diyerek tasavvuf ehli şairleri, kendilerini methetmeye yönelik şiirler yazmaya teşvik ettikleri anlaşılmaktadır.²⁵ Tasavvuf öğretileri, zühdü tavsiye eden hikmetli beyitler ve dinî ilimlerden bahseden şiirlerin ise daha çok topluma yön vermek ve halka dinî öğretileri aktarmak amacıyla söylendiği tahmin edilmektedir. Bu tür örnekler incelendiğinde tasavvuf ehli şairlerin fasîh Arapçayla söyledikleri şiirlerinde, önceki dönemlerde yaşamış meşhur mutasavvıf şairlerin şiirlerinden etkilendikleri anlaşılmaktadır. eş-Şeyh Musâ b. Yakûb es-Sûfî’nin “Sultânü’l-‘Âşıkîn” olarak bilinen Mısırlı İbnu’l-Fârid’in (ö. 632/1235) meşhur *tâyyesine* yazdığı muârazası, bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir.²⁶ Tasavvufi hareketlerin egemen olduğu Func dönemi toplumunda, tam anlamıyla bir tasavvufi ürün olarak gelişen Sudan şiirinin, toplumun değerlerine bürünerek duygu ve düşüncelerine tercüman olmasının gayet doğal bir durum olduğuna işaret etmek uygun olacaktır.

Alî Vildu’ş-Şâfi’î, es-Siddîk Mûsâ b. Ya’kûb, eş-Şeyh Mekkî ed-Dıklâşî, İsmâil b. Mekkî ed-Dıklâşî, eş-Şeyh Muhammed Veled Hedavî, İbrâhîm Bekâdî, Abdunnûr b. Ebyad, Ahmed b. el-Hâc et-Tayyib, Ferah Ved Tektûk (ö. 1017/1609), Hicâzî b. Ebî Zeyd b. eş-Şeyh Abdulkâdir, Medâvî b. Medenî b. ‘Abduddâim, Abdurrahmân Şevkî ve es-Seyyid Alî el-Mîrğanî gibi pek çoğu tasavvuf ehli olan şairler,²⁷ Func dönemi edebiyatında şiir alanında öne çıkan isimlerdendir.

1.3. Türk Hâkimiyeti Dönemi

Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın yönetimi altındaki toprakları Nil Nehri boyunca güneye doğru genişletmek hedefiyle 1820 yılında başlattığı askerî hareket, XVI. yüzyıldan itibaren Sudan’ın iç bölgelerinde hüküm süren Func Devleti’nin yıkılması ve tarih literatüründe “Türk Hâkimiyeti Dönemi” olarak bilinen sürecin başlamasına yol açmıştır.²⁸ 1881 yılında İmâm Muhammed Ahmed el-Mehdî (ö. 1302/1885) liderliğinde başlayan Mehdî isyanı kaynaklı gelişmeler nedeniyle, 60 yıldan fazla süren Sudan’daki Türk yönetimi 1885 yılında sona ermiştir.²⁹

Türklerin Sudan’ı ilhakı, bir nebze de olsa bölgenin yaşadığı izolasyona son vermiş, içinde bulunduğu durgunluğa sınırlı da olsa bir hareketlilik getirmiştir. Zira bu ilhakla birlikte Sudan, turistler, kâşifler ve misyonerlerin ilgi duyarak yöneldikleri yeni bir rota haline gelmiştir. Aynı zamanda eğitimin teşvik edildiği bir dönemi başlatan bu gelişme, bazı Sudanlıların eğitim amacıyla Ezher’e gitmesine vesile olmuştur. Öte yandan Sudan’a matbaanın ulaşması ve ilk kâğıt fabrikasının açılması da Türklerin hâkimiyeti sonrasında gerçekleşmiştir. Türklerin Sudan’ı ilhak etmelerinin sosyal yansımaları da olmuştur. Nitekim bu gelişme, kabile merkezli izole bir yaşam süren Sudanlıların bu dar çerçeveden sıyrılmalarına, aralarında Hartum’un da bulunduğu yeni kurulan yerleşim yerlerine doğru kayan bir nüfus hareketliliğinin yaşanmasına yol açmıştır. Tüm bunlara ek olarak Sudan’da köle ticaretinin yasaklanması, bu gelişme sonucunda gerçekleşen dönüşümün sosyal

²⁴ Muhammed Ved Dayfillâh, *Kitâbu tabakâti Ved Dayfillâh* (Hartum: Matba’atu’l-Muktetaf ve’l-Mukattam, 1930), 148-150.

²⁵ Ved Dayfillâh, *Kitâbu tabakât*, 135.

²⁶ Ved Dayfillâh, *Kitâbu tabakât*, 146.

²⁷ Daha fazla bilgi için bkz.: Ved Dayfillâh, *Kitâbu tabakât*, 19 ve sonrası.

²⁸ Şukayr, *Târîhu’s-Sûdân*, 3/1-7; Dayf, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, 625; İbrâhîm, *el-Fikru’s-Sûdânî*, 21; Muhammed Mahmûd es-Serûcî, *Dirâsât fî târihi Mısır ve’s-Sûdânî’l-hadîs ve’l-mu’âsır* (İskenderiyye: Mektebetu’l-İskenderiyye, 1998), 265; Robert O. Collins, *Târîhu’s-Sûdânî’l-hadîs*, çev. Mustafâ Mecdî el-Cemmâl (Kâhire: el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 2015), 28.

²⁹ Sa’d Mîhâil, *es-Sûdân beyne ‘ahdeyn* (Minye: el-Matbaa’tu’l-Hayriyye, 1940), 81.

ayağında yer alan önemli bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰ Bu gelişmelerin 1805-1848 yılları arasındaki Kavalalı Mehmet Ali Paşa yönetimindeki Mısır'da hayatın tüm alanlarını etkisi altına alan ve neredeyse tamamı Batı dünyasıyla sağlanan bilimsel temaslara dayanan reformlara ve modernleşmeye yönelik gelişmelerle paralellik gösterdiği görülmektedir.

Yukarıda bazı yönlerine değinilen Sudan'da Türk hâkimiyeti döneminde gerçekleşen bu çok yönlü gelişim, açılım ve kalkınma hareketinin genel anlamda edebiyat alanında özellikle de şiir üzerinde etkileri olmuştur. Bu dönem şairlerinin daha çok muhafazakâr yapıya sahip olmaları, Mısır ve Hicâz gibi bölgelerde dinî eğitim veren kurumlardan mezun din adamları hüviyetini taşımaları, ortaya konulan şiirleri dinî anlamlar üzerinde yoğunlaşan bir karaktere bürümüşdür. Zira din, bu dönem şairleri tarafından duygu ve düşüncelerini dile getirebildikleri uygun bir alan olarak algılanmıştır. Bu nedenle dinî ve fikhî üslubun etkilerinin dönem şiirinde açıkça hissedilmesi, hiç de garipsenmeyecek bir sonuç olarak görülmüştür.³¹ Dahası bu dönemde görülen şiirin toplumun sadece bir kesimi tarafından temsil edildiği, bu noktadan hareketle de "âlimlerin şiiri" olarak nitelendiği yönünde tespitlerde bulunulmuştur.³² Öte yandan Sudan Arap şiirinde görülen akımların özellikle de Func döneminde ortaya çıkan dinî-tasavvufî fasîh şiirle Türk döneminin gözde akımı olan fasîh klasik şiirin bu dönemde birbirinden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Bu anlamda klasik şiire ilgi duyan tasavvuf ehli şairlerin katkıları sayesinde dinî-tasavvufî şiirin, fasîh şiirden üslubun sağlamlığını ve retorik gücünü kazandığı ifade edilebilir. Söz ve anlam yönüyle seviyesi yükselen şiirin genel anlamda daha makbul sayılabilecek melodik bir yapıya ve ahenge kavuştuğunu, buna karşın klasik şiirin de dinî-tasavvufî şiirden din temalı methiye bağlamında şekil ve içerik yönüyle Hz. Peygamber'e (sas) tahsis edilen methiyeleri kazandığını dile getirmek mümkündür. Nitekim Func dönemine ait şiir örnekleri sunan *Tabakât Ved Dayfillâh* adlı eserde Hz. Peygamber'den (sas) veya İsrâ-Mirâc hadisesi gibi siyerle bağlantılı konulardan bahseden şiirlere rastlanmaması, buna karşın Türk döneminde yaşamış tasavvuf ehli şairlerin Hz. Peygamber'e (sas) methiye bağlamında siyer-i nebîyi konu edinen kasideler nazmetmeleri söz konusu etkileşimin somut delilleri arasında gösterilebilir. Func döneminde fasîh Arapça yazılan dinî şiirlerin tarikat şeyhlerine tahsis edilen methiye ve mersiyelelerden ibaret olduğunu, Hz. Peygamber'i (sas) öven methiyelerin ise daha çok âmmice halk şiiriyle dile getirildiğini belirten görüş,³³ bu yaklaşımla örtüşmektedir.

Ayrıca Func döneminin ilk yıllarında fasîh Arapça eğitiminin dikkate alınmaya başlamasıyla birlikte ilk örnekleri görülen fasîh tasavvuf şiiriyle Türklerin hâkimiyet dönemi itibarıyla ortaya çıkmaya başlayan fasîh klasik şiir arasında kayda değer farklılıklar olduğu görülmektedir. Şiirin teması ve söylenme amacı, bu farklılıkların başında yer almaktadır. Bu anlamda fasîh klasik şiir, her alanda kendini gösterip her konuyu ele alırken tasavvuf şiiri sadece tasavvuf bağlamı methiyeler, öğretiler ve ilahilerle sınırlı kalmıştır. Buna ek olarak fasîh klasik şiir, şiirlerin üslubunun sağlam, anlamının güzel ve dilinin hatalardan uzak olmasına özel bir önem gösterirken tasavvuf şiiri bu eserlerin sadece nağme ve melodik yönlerine odaklanmıştır. Bu bağlamda şiirlerin anlamsız sesler içermesini, fasîh cümlelerin halk dili olan âmmice kelimelerle tamamlanmasını ve vezne uydurabilmek için herhangi bir kelimenin tahrif edilmesini sorun olarak görmemiştir.³⁴ Sudan'da fasîh klasik şiir teknik ve sanatsal boyutlarıyla değerlendirildiğinde bu şiirin genel anlamda Arap edebiyatındaki klasik şiirden farklı bir yönde gelişim gösterdiği anlaşılmaktadır. Zira bu şiir, Sudan'da

³⁰ Bedevî, *eş-Şi'ru fi's-Sûdân*, 28; Selmâ el-Hadrâ el-Ceyûsî, *el-İtticâhât ve'l-harekât fi's-Şi'ri'l-'Arabiyyi'l-hadîs*, çev. Abdulvâhid Lu'lue (Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2007), 476.

³¹ 'Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabiyye*, 217; Bedevî, *eş-Şi'ru fi's-Sûdân*, 28.

³² İbrâhîm, *el-Fikru's-Sûdânî*, 27; Bedevî, *eş-Şi'ru fi's-Sûdân*, 28.

³³ 'Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabiyye*, 205-206.

³⁴ 'Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabiyye*, 204-205; Bedevî, *eş-Şi'ru fi's-Sûdân*, 25.

Türklerin hâkimiyeti altında geçen dönemin meşhur şairlerinin eserlerinde Câhiliye dönemi şiirinin yaygın olarak bilinen özelliklerini taşımamıştır. Aksine dönem şiirleri bazen Türk, bazen Memlûk bazen de Osmanlı şiiri olarak başlamıştır. XX. yüzyıla yaklaşıldıkça da Mısır'da görülen neo-klasik akımdan etkilenerek Câhiliye, Emevî ve Abbâsî dönemlerindeki klasik şiire benzer bir hale bürünmüş ve modern Sudan şiirinde reform hareketiyle özdeşleşen Muhammed Sa'îd el-Abbâsî'nin (ö. 1960) elinde zirveye ulaşmıştır.³⁵

Türklerin ilhakıyla Sudan'da hayatın hemen her alanında görülmeye başlayan değişim, gelişim ve dönüşüm hareketinin Arap şiirine yansımaları, dönem şiirinin dinî anlamların etkili olduğu muhafazakâr bir karaktere bürünmesi şeklinde tezahür etmiştir. Şiirde ortaya çıkan bu durumun, dönem şiiri üzerinde etkili olan doğrudan bir sebebin sonucu olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira dönem şairlerinin büyük çoğunluğunun dinî eğitim almış din adamlarından ibaret olmaları, ortaya konulan şiirlerin dinî anlam ve düşüncelerin etkisi altında olmasına yol açmıştır. Bu anlamda Şeyh el-Emîn ed-Darîr (ö. 1304/1887) ve Muhammed Ahmed Hâşim (ö. 1328/1910) gibi şair kişiliğe sahip bu din adamlarının bir kısmının eğitimlerini tasavvufî tarikatların etkisi altında olan Sudan'da tamamladıkları, Ahmed es-Sillâvî (ö. 1256/1840) ve Ahmed el-Ezherî (ö. 1301/1883) gibi şairlerin de eğitimlerinin büyük bir kısmını Mısır'da aldıkları bilinmektedir. Dinî eğitim almış dönem şairlerinin şiirlerinde öne çıkan özelliklerin başında yapaylık ve tekellûf gelmektedir. Anlamdan çok belagat ilmindeki söz sanatlarına özellikle de bedî ilminin lafzî ve manevî muhassinatına büyük önem veren, lafız seçiminde tekerlemeleri andırırçasına birbirine yakın kelimeleri kullanan, farklı ilmî disiplinlere ait bilgi ve terimi şiire dâhil etmeye özen gösteren dönem şiirinin, XIX. yüzyılın son çeyreğinde Mısır'da Mahmûd Sâmî el-Bârûdî öncülüğünde ortaya çıkan neo-klasik şiir akımından etkilendiği tahmin edilmektedir.³⁶

Sudan'da Türk hâkimiyeti döneminde pek çoğu aynı zamanda din âlimi olan muhafazakâr şair, Arap şiirinin öncü isimleri arasında yer almıştır. Şair kişiliklerinin yanı sıra bir çoğu Türk yönetimine bağlı şer'î yargı sistemi veya eğitim kurumlarında görevli olan bu şahsiyetlerin, resmî görevleri nedeniyle Türk yönetimini destekledikleri yönünde yorumlar yapılmıştır.³⁷ Şeyh el-Emîn ed-Darîr (ö. 1302/1885), eş-Şeyh İbrâhîm Abduddâfî, Ahmed el-Ezherî, Hüseyin ez-Zehrâ (ö. 1313/1895), Abdullâh Ebu'l-Ma'âlî, Muhammed Osmân el-Mîrğanî, eş-Şeyh İsmâîl el-Velî, el-Medâvî Abdurrahmân, Muhammed Ahmed Hâşim, Ömer el-Ezherî (ö. 1333/1915), Muhammed Ömer el-Bennâ (ö. 1337/1919), Abdulğanî es-Sillâvî, Yahyâ es-Sillâvî ve Muhammed Tâhir el-Meczûb (ö. 1348/1929) gibi isimleri, bu dönemin en önemli şairleri arasında zikretmek mümkündür.³⁸

2. TÜRK HÂKİMİYETİ DÖNEMİNDE ŞİİR TÜRLERİ

Tarihsel açıdan Türk hâkimiyeti döneminin Func döneminin yıkılmasından hemen sonra başlaması, söz konusu iki dönemin pek çok açıdan birbiriyle temas halinde olmasına neden olmuştur. Bu iki dönem arasındaki temas noktalarından birisinin de şiir türlerinde görülen benzerlik olduğunu söylemek mümkündür. Türk hâkimiyeti döneminden günümüze pek fazla şiir ulaşmamıştır. Bununla birlikte mevcut örneklerin birçoğunun Func döneminde olduğu gibi methiye ve mersiyelere ek olarak bu iki tür kadar yoğun olmasa da fahr ve hamaset şiirlerinden ibaret olduğu görülmektedir.

2.1. Methiye Şiirleri

Bu dönem şiir türleri arasında ilk sırada yer alan methiye şiirleri incelendiğinde, söz konusu övgü şiirlerinin Hz. Peygamber'e (sas), devlet yöneticilerine ve tasavvuf ehli din adamlarına yazılan methiyeler olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada tam anlamıyla tasavvufî

³⁵ 'Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabîyye*, 206.

³⁶ Şevkî Dayf, *Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsir fi Mısır* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1957), 43-44.

³⁷ Muhammed İbrâhîm eş-Şûs, *eş-Şi'ru'l-hadîs fi's-Sûdân* (Hartûm: Kısmu't-Te'lîf ve'n-Neşr Câmî'atu'l-Hartûm, 1971), 160.

³⁸ Birikî, *en-Nez'a et-tecdîdiyye*, 23-24.

tarikatların etkisi altında olan Sudan toplumunda din ve tasavvuf perspektifinden kaleme alınan şiirlerin varlığına rastlamanın gayet doğal bir durum olduğuna işaret edilmelidir. Türk döneminde Sudan'ın yetiştirdiği ilmî ve edebî karaktere sahip şairlerden biri olan, 1866 yılında verilen Osmanlı fermanı ve Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın (ö. 1313/1895) referansıyla Sudanlı âlimlerin başkanı ve temsilcisi seçilen eş-Şeyh el-Emîn ed-Darîr'in, Kur'an'daki tüm surelerin isimlerini zikrettiği ve Hz. Peygamber'i (sas) methetmek amacıyla yazdığı kasidesinin, bu dönemin methiyelerini temsil eden en çarpıcı örneklerden biri olduğunu söylemek mümkündür:³⁹

يَا رَبِّ صَلِّ عَلَيَّ مَنْ كَانَ فَاتِحَةً بِكْرِ الْوُجُودِ بِهِ عُمْرَانَا أَتَّصَلَا
مَا لِلنِّسَاءِ كَمِثْلِ الْمُضْطَفَى وَلَدٌ إِذْ مِنْهُ مَائِدَةُ الْأَنْعَامِ وَالْعَقَلَا
إِخْلَاصُهُ فَلَقَّ الْإِشْرَاقَ إِذْ وَضَحَتْ لِلنَّاسِ أَخْلَاقُ هَذَا الْخَاتَمِ الرُّسَلَا
وَالْأَلِّ وَالصُّحْبِ وَالْأَزْوَاجِ كُلُّهُمْ وَكُلُّ مُتَّبِعٍ مِنْ قَدْرِهِ كَمَلَا

Rabbim! Varlığın başlangıcı olanın (sas) ve sayesinde medeniyetimizin süregeldiği kimsenin şanını katında yücelt!

Kadınların Mustafâ (sas) gibi bir çocuğu yoktur, öyle ki mal-mülk de onun sayesinde.

(İnsanlığın) günü aydınlandı onun ihlası sayesinde, peygamberlerin sonuncusu olanın ahlakı insanlara açıkça görüldüğünde.

Aile, dostlar, eşlerin tümü ve ona tabi olan her bir kimse, onun kadriyle ermiştir kemâle.

eş-Şeyh el-Emîn ed-Darîr, bir başka kasidesinde Hz. Peygamber'i (sas) şu şekilde methetmektedir:⁴⁰

حَمْدًا لِمَنْ أَبْدَى لَنَا سُـبْحَانَهُ مَنْ أَمَّنَا
بِهَيْدَاهُ إِذْ قَدَّ صَانَهُ نَسَبًا صَرِيحًا عَنِ خَنَى
وَمَكَانَهُ فِي الْقُرْبِ لَمْ يُذْرِكْ رَشْوَلٌ دُونََنَا

Bize önderlik edecek kimseyi (sas) gösteren şâni yüce hamd u senâlar olsun.

Hidayetiyle onu ve temiz nesebini kötülükten korumuştur.

O peygamberin Allah indindeki makamına, övgüye lâyık hiçbir peygamber yetişememiştir.

Türk dönemi şairleri, Hz. Peygamber'e (sas) yazdıkları methiyelerinde Arap kasidesinin klasik yapısına uygun bir biçimde methiyelerine gazel veya Arap Yarımadası'ndaki Necd, Hicâz vb. bölgelere duydukları özlemi dile getirerek başlama geleneğine sadık kalmışlardır. eş-Şeyh Ömer el-Ezherî'nin Hz. Peygamber'e (sas) yazdığı methiyesinde görüldüğü gibi klasik kasidedeki nesîbi çağrıştıran girizgahta yer alan aşağıdaki beyitlerden sonra asıl konu olan methiyeye odaklanmışlardır:⁴¹

تَأَلَّقَ الْبَرْقُ مِنْ نَجْدٍ فَأَشْجَانِي قَرَّبَ الْبِعَادَ وَهَجَّ الْيَوْمَ أَشْجَانِي

³⁹ İbrâhîm, *el-Fikru's-Sûdânî*, 25; Bedevî, *eş-Şi'ru fi's-Sûdân*, 29.

⁴⁰ Salâhuddîn el-Melîk, *Şu'arâ'u'l-vataniyye fi's-Sûdân min 'ahdî'l-Fünc ilâ 'âm 1970* (Hartûm: Dâru't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr Câmî'atu'l-Hartûm, 1973), 47; Bedevî, *eş-Şi'ru fi's-Sûdân*, 28.

⁴¹ el-Melîk, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 310-311; Bedevî, *eş-Şi'ru fi's-Sûdân*, 29.

وَالضَّحِكُ مِنْهُ التَّوَى فِي الْبَرْقِ تَعْرِفُهُ
يَا لَيْتَ شِعْرِي مُذْ شَطَّتْ دِيَارُهُمْ
وَقَفْتُ بِالْعُورِ لَا دَاعَ هُنَاكَ وَلَا
وَطَفْتُ نَجْدًا فَلَمَّا أَنْ عَدِمْتُهُمْ
وَكَمْ أَطَلْتُ وَقُوفِي بِالْهَضَابِ وَكَمْ
فَمَا حَصَلْتُ عَلَى صَابٍ وَلَا عَمَلٍ
مُحَمَّدٌ صَفْوَةُ الْبَارِي وَخَيْرُهُ الْمُخْتَارُ
إِذْ أَنْتَ أَكْرَمُ مَنْ تُزَجَى شَفَاعَتُهُ
صَلَّى عَلَيْكَ إِلَهِي يَا ابْنَ مُدْرِكَةَ
يَا رَبِّ وَاخْتِمِ بِخَيْرٍ فِي الْمَمَاتِ لَنَا

Necd tarafından şimşek parıladı da beni hüznlendirdi, uzaktakileri yakınlaştırdı da bugün ıstırabım (yeniden) alevlendi.

Onun gülüşü şimşegi kaplayıp sarıverdi, (Allah) aşıkları bilir o gülüşü ki onda hiç kimse ihtilafa düşmedi.

Ah ne acayip bir haldeyim onların diyarı uzaklaştığından beri, felek onları benden uzaklaştırdı ve sürgüne gönderdi beni.

Dipsiz bir çukurdayım (adeta) ne seslenen var ne de cevap veren orada, sadece sesimin yankısı karşılık verdi bana.

Necd'i dolanıp durdum onları bulamadığımda, toparladım gücümü ve yardım isteyerek dayandım göz kapaklarıma.

Ne kadar da uzun süre bekledim tepelerde! Ne çok kan gibi gözyaşı döktüm onlar nedeniyle!

Ne bir uğraşı elde edebildim ne de doğru bir düşünce, ta ki yaratılmışların en hayırlısına (sas) doğru dizlerim yönelince.

Muhammed, Allah'ın en güzide kulu ve seçilmişlerin en hayırlısıdır, o ki Allah'ın insanlara ve cinlere gönderdiğiidir.

Zira sen (ey Muhammed) en değerli kimsesin şefaati arzulanan, Kıyamet gününde günah ve haksızlıklardan.

Ey erdem sahibi kadının evladı! Rabbimin salâtı olsun senin üzerine, Âline ve ashâbına gece ve gündüz yenilindikçe.

Rabbim! Hayırla sonlandır ölümü bize, Müslümanlara da imanlı sonlar nasip eyle

Şeyh Ömer el-Ezherî'nin Hz. Peygamber'e (sas) yazdığı uzun methiyesinden alıntılanan bu beyitler, Türk hâkimiyeti döneminde kaleme alınan en nadide şiir örnekleri arasında gösterilmiştir. Kaside, gerek klasik Arap kasidesinin geleneksel yapısına uygun bir biçimde nesible başlaması gerekse birçok bedî sanatı içermesi gibi dönemin Sudan Arap şiirinin özelliklerini açıkça yansıtması bakımından önemli bir örnek olarak dikkatleri çekmektedir. Hz. Peygamber'e (sas) yazılan methiyelerde ayrı bir yere sahip olan şair, aynı

özellikleri yansıtan bir başka kasidesinde şunları dile getirmektedir:⁴²

حَسْبُ الْفَتَىٰ مِنْ كُلِّ مَا قَدْ جَنَّا دَهْرُهُ بِالْمُضْطَفَىٰ إِيْمَانُهُ
لَوْلَاهُ مَا كَانَ الْوُجُودُ وَلَمْ يَكُنْ مُلْكٌ وَلَا مَلِكٌ وَلَا أَعْوَانُهُ
حَتَّىٰ وَلَمْ يَكُ آدَمُ كَلًّا وَلَا شَيْئٌ وَلَا نُوحٌ وَلَا طُوفَانُهُ
وَنَجَا الْحَلِيلُ بِجَاهِهِ مِنْ نَارِ نَمْرُودَ لَعْمَرِي إِذْ جَفَا خَلَانُهُ
وَنَجَا نَجِيُّ الطُّورِ مُوسَىٰ بِاسْمِهِ حَتَّمَا فَمَا فِرْعَوْنُ فِي هَامَانِهِ
وَدَعَا بِهِ مِنْ نَوْمِهِ ذَا الثُّونِ فِي ظَلَمِ الْبِحَارِ فَكَانَ مِنْهُ أَمَانُهُ
وَبِهِ دَعَا مِنْ كَيْدِ ضَرَمَةَ أَيُّوبُ يَوْمًا فَانْجَلَّتْ أُحْزَانُهُ

Hayatı boyunca işlediği günahlardan kurtulmak için Mustafa'ya (sas) iman etmesi kişiye yeter.

O olmasaydı varlık olmazdı, keza ne mülk ne kral ne de yaverleri olurdu.

Hatta Âdem de asla olmazdı, ne Şit ne Nûh ne de tufanı olurdu.

Hayatıma and olsun ki İbrâhîm Halîl kurtuldu Nemrud'un ateşinden onun makamı sayesinde, dostları ona vefasızlık gösterdiklerinde.

Tûr'a sığınan Mûsâ muhakkak kurtuldu onun adıyla, Hâmân'ı da kar etmedi Firavun'a.

Zunnûn denizlerin karanlıklarında onun adıyla dua etti uykusundan, onun sayesinde selamete erdi (sıkıntısından).

Kendisini yakıp kavuran kötülükten kurtulmak için Eyyûb onunla dua etti, nihayetinde bir gün hüznüleri sona erdi.

Türk hâkimiyeti döneminde Hz. Peygamber'e (sas) yazılan methiyelerin incelenmesi sonucunda bu şiirlerin genel anlamda; sevgiliye beslenen aşk ve ona veya yaşadığı topraklara duyulan özlem, Hz. Peygamber'e (sas) övgü, şefaatine nail olma arzusu, Hz. Peygamber'e (sas), ailesine ve ashabına duadan sonra günahları bağışlanmış olarak hüsn-i hâtime temennisinden oluşan bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Sudan'da bu dönem Arap şiirinde görülen methiyelerin en önemli türlerinden biri de devlet yöneticilerine yazılan methiyelerdir. Dönem şairlerinin aynı zamanda Sudan'ı yöneten iktidara çalışan bürokratlardan veya devlete ait eğitim kurumlarında ders veren âlimlerden ibaret olmaları, devlet erkânını öven methiyelerin yazılma nedeninin açıkça anlaşılmasını sağlamaktadır. Şairlerin devleti yönetenleri methetmelerinin, kimilerince işgal gücü olarak nitelendirilen yönetimin kamuoyundaki imajına olumlu katkıda bulunmak,⁴³ meşruiyetini sağlamlaştırmak ve iktidarın halk nezdinde popülaritesini artırmak gibi yararları hedeflediği aşikardır. Dönemin en önemli şairleri arasında gösterilen eş-Şeyh el-Emîn ed-Darîr'in Hidiv Tefvik Paşa'yı (ö. 1310/1892) methiyesi, Türk hâkimiyeti dönemi Sudan Arap şiirinde devlet ricâline yazılan methiyelere verilebilecek örneklerin başında yer almaktadır:⁴⁴

فَيَا أَوْلِيَّ الْجَمْعِ أَهْلَ الْعِلْمِ إِنَّكُمْ فِي نَشْرِ مَا يَرْتَضِيهِ اللَّهُ إِخْوَانُ

⁴² el-Melîk, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 311.

⁴³ İbrâhîm, *el-Fikru's-Sûdânî*, 21.

⁴⁴ el-Melîk, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 311.

أَبْعَدَ تَوْفِيقِي رَبِّ الْعِزِّ خِذْلَانُ
تَوْفِيقَهُ وَلَهُ عِزٌّ وَسُلْطَانُ
لَهُ مَعَ الطُّولِ بِالْخَيْرَاتِ عُمَرَانُ
وَأَهْلَهُ فَوْقَ أَهْلِهَا الْأَوْلَى بَانُوا
مَنْ سَاءَهُ زَمَانٌ سَرَّتْهُ أَرْمَانُ
مَنْ الْمُلُوكِ وَلِلتَّحْقِيقِ بُرْهَانُ
نَعْمَ لَهُمْ عَمَلٌ بِالْحُسْنِ مُزْدَانُ
حَمَى أَوْلِي الْعِلْمِ مَهْمَا كَانَ أَوْ كَانُوا

أَمَّا حَوَيْتُمْ بِتَوْفِيقِ الْعَزِيزِ حِمَى
فَاللَّهُ يَحْفَظُ هَذَا الْجَمْعَ مُتَّبِعَا
فِي ظِلِّ وَالِدِهِ الْمَمْدُودِ فِي عُمُرِ
حَتَّى يَرَى دَهْرَنَا فَوْقَ الدُّهُورِ عَالَا
حَتَّى نَقُولَ عَلَى الْعَكْسِ الَّذِي زَعَمُوا
مِنْ مَعْشَرٍ مَا زَهَتْ بِمِثْلِهِمْ
بُحُورٌ فَضْلٍ بِلَا مَنٍّ وَلَا عِلَلِ
صَانَ الْمُوَاطِنَ تَوْفِيقُ الْعَزِيزِ كَمَا

Ey ilim ehli ahali! Sizler, Allah'ın razı olduğu şeyleri yaymada kardeşiniz.

Kudretli Tevfik sayesinde sığınılacak bir yurda sahip olmadınız mı? İzzet sahibi Tevfik'ten sonra umutsuzluk var mı?

Tevfik'ine tabi olan bu topluluğu Allah korusun, zira güç ve otorite ona aittir.

Uzun ömürlü babasının izini takip etsin, uzun ömürle birlikte hayırlarla bir medeniyet inşa etsin.

Ta ki çağımızın tüm çağlardan, insanının da ilk dönemlerin insanlarından açıkça üstün olduğunu görene kadar.

Ta ki zannettiklerinin aksini bizler söyleyene kadar, zira zaman insanı sevdirirse birçok kez de üzer.

O ki, Mısır'ın emsaline kavuşmadığı krallardan ibaret bir topluluktandır, bunu doğrulamanın da bir delili vardır.

Minnetsiz ve bahanesiz erdem denizi gibidir onlar, evet güzellikle süslenmiş bir uğraşı sahibidir onlar.

Kudretli Tevfik korudu vatandaşı, her ne olursa veya olurlarsa olsunlar koruduğu gibi ilim erbâbını.

Şairin bu methiyесinin, Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin (ö. 684/1285) Endülüs'e mersiye olarak söylediği meşhur *el-Kasîdetü'n-nûniyye fî risâi'l-Endelüs* şiirine nazire olarak kaleme alındığı ilk bakışta göze çarpmaktadır.⁴⁵ Şairin bu şiirinin, dönemin Mısır'da çıkarılan en popüler gazetelerinden biri olan *el-Vakâi'u'l-Mısriyye* gazetesinde yayımlandığı ve sahibine büyük bir şöhretin yanında Mısır Hidiv'i tarafından takdim edilen paye ve hediyeler kazandırdığı ifade edilmiştir.⁴⁶ Aynı şekilde şair kişiliğiyle bilinen eş-Şeyh Muhammed Ahmed Hâşim'in de tahta çıkması münasebetiyle Hidiv Tевfik Paşa'yı eş-Şeyh el-Emîn ed-Darîr'in şiirine benzer bir kasideyle methettiği görülmektedir.⁴⁷

Türk hâkimiyeti döneminde Sudan'da devlet adamlarına yazılan methiyelerin en

⁴⁵ Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin kasidesine nazire yapan şair, er-Rundî'nin "مَنْ سَاءَهُ زَمَانٌ سَرَّتْهُ أَرْمَانُ" "Zaman her kimi sevindirirse pek çok kez de onu üzer" ifadesinin tam tersini kullanmaktadır. Kasidenin tamamı için bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-retîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beirut: Dâr Sâdır, 1968), 4/486-490.

⁴⁶ İbrâhîm, *el-Fikru's-Sûdânî*, 25.

⁴⁷ el-Melîk, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 306.

çarpıcı örneklerinden biri; şair el-Medâvî Abdurrahmân'ın, Hidiv İsmâîl'in Bahru'l-Gazâl Valisi Zübeyr Paşa'ya (ö. 1331/1913) övgüler dizdiği kasidesinden alıntılanan şu beyitlerdir:⁴⁸

| | |
|--|---|
| هُوَ فَخْرُ سِنَارِ الَّذِي عَظُمَتْ بِهِ | وَجَدَاهُ عَمَّ بِهَا جَمِيعَ نَوَاجِي |
| وَتَوَاضَعَتْ عُظْمَاؤُهَا لِعَالَاهُ إِذْ | عَلِمُوا بِمَا أُوتِيَ مِنَ الْفَتْحِ |
| مِنْ فِطْنَةٍ وَنَزَاهَةٍ وَشَهَامَةٍ | وَشَجَاعَةٍ فِي الْعَارَةِ الْمَلْحَاحِ |
| يَحْنُو عَلَى مَسْكِنِهِمْ بِتَعَطُّفٍ | وَيَسُدُّ ثَلْمَهُمْ بِخَفْضِ جَنَاحِ |
| فَلِذَا تَرَاهُمْ يَلْهَجُونَ بِذِكْرِهِ | لَا يَطْرُقُونَ بَعِيرِ هَذَا الرَّاحِ |
| يَا مَنْ يُبَارِيهِ بِلَا فَضْلٍ أَفْئُ | أَيْسَابِقِ الْبَارِزِ بَعِيرِ جَنَاحِ |
| فَاللَّهُ يُبْقِيهِ وَيَجْعَلُ سَعْيَهُ | فِي كُلِّ مَا يَهْوَى قَرِينَ نَجَاحِ |
| وَيُمَتِّعُ الْأَوْطَانَ مِنْهُ بِعَوْدَةٍ | تَهْبُ الدَّوَاءِ بِهَا لِكُلِّ جِرَاحِ |

O, Sinnâr'ın kendisiyle yüceldiği övgü kaynağıdır, cömertliği de her yeri kaplamıştır.

Sinnâr'ın ileri gelenleri onun şanına boyun eğmişlerdir, kendisine verilen değerleri idrak etmişlerdir.

Kıvrak zeka, dürüstlük, saygınlık ve zorlu akınlarda sergilediği cesaret(i) bilmişlerdir.

Onların düşkünlerini şefkat ve muhabbetle kucaklar, alçakgönüllülükle onların ihtiyaçlarını tamamlar.

İşte bu nedenle onları, onun adını anmaya düşkün olduklarını ve bu meyden başkasıyla coşmadıklarını görürsün.

Ey erdemsizce onunla rekabet eden kimse gel artık kendine! Kanatlar olmadan hiç yarışılır mı şahinle?

Allah onu korusun ve kılsın çabasını, dilediği her şeyde başarının bir parçası.

Dönüşüyle neşe saçsın vatan topraklarına, o dönüş ki deva bahşeder her bir yaraya.

Dönemin tüm methiyelerinde olduğu gibi şair, bu şiirini de memdûh lehine yaptığı dualar ve güzel dileklerle noktalamaktadır. Dinî duygu ve düşünceleri harekete geçirmeyi amaçladığı tahmin edilen bu üslubun, tasavvufî tarikatların etkisiyle oldukça muhafazakâr bir karaktere sahip olan Sudan toplumunda karşılık bulması gayet doğal bir durumdur. Öte yandan Sudan'ın kadın şairlerinden Bint Mesîs'in Zübeyr Paşa'ya tahsis ettiği methiyesinde yer alan aşağıdaki beyitlerde, dönem şiirinin özelliklerinden olan fasîh Arapçaya âmmice ifadelerin karıştığı görülmektedir:⁴⁹

| | |
|--|---|
| سَمَّوْكَ الرُّبَيْرِ فَارِسًا تَشْدُ الْخَيْلُ | وَسَمَّوْكَ الرُّبَيْرِ فَارِسًا لَصِدِّ الْخَيْلِ |
| وَسَمَّوْكَ الرُّبَيْرِ صَالِحًا تُقِيمُ اللَّيْلُ | وَسَمَّوْكَ الرُّبَيْرِ بِنُعَيزٍ هُوَيَّةَ اللَّيْلِ |

Güçlü olası diye sana süvari Zübeyr adını verdiler, akınları durdurasın diye sana süvari

⁴⁸ el-Melik, *Şu'arâu'l-vataniyye*, 338; Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 658.

⁴⁹ İzzeddîn İsmâîl, *ez-Zübeyr Bâşâ ve devruhû fi's-Sûdân fi 'asri'l-hukmi'l-Mısri* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1998), 290.

Zübeyr adını verdiler.

Geceyi ibadetle geçiresin diye sana sâlih Zübeyr adını verdiler, geceyi tamamen değiştiresin diye sana Zübeyr adını verdiler.

Dönemin iktidarını temsil eden bürokratlar ve paşalara yönelik methiyelerin bir başka örneği, şair eş-Şeyh Ahmed Muhammed Ceddâvî'nin Sudan'ın yönetiminden sorumlu Mehmet Raûf Paşa'ya yazdığı methiyesidir. Memdûhuna 65 beyitten oluşan bir şiirle hitap eden şair, bu şiirinde sırasıyla geçmişe duyulan özlem, Mehmet Raûf Paşa'ya övgü, Paşa'yı bu göreve tayin eden Hidiv Tefvik Paşa'ya övgü, Hz. Peygamber'e (sas) salât u selâm ve kendi adını zikrederek şefaath dileme gibi konuları ele almaktadır.⁵⁰

Dönemde görülen başlıca methiye türlerinden bir diğeri de tarikat şeyhleri ve âlimlere yazılan övgü şiirleridir. Muhafazakâr bir yapıya sahip olan Sudan toplumuna yön veren kanaat önderlerinin başında gelen tarikat şeyhlerinin methedilmesi gayet doğal bir durumdur. Bizzat şairlerin de mensubu oldukları tarikatların şeyhlerini övmeleri, bir bakıma tarikata olan bağı samimiyet göstergesidir. İmanın ve teslimiyetin beslediği duygusal bakış açısıyla tarikata ve şeyhe bağlılığın veya ilmiyle amel ederek topluma örnek olan âlimlere takdirin dile getirildiği bu kasideler; takva, makamın yüceliği, ihlas, ibadetlere düşkünlük, erdem, cömertlik, cesaret vb. sıfatları memdûha isnat ederek kemâle ermiş bir karakter portresi çizmeye çalışmaktadır. Bu anlamda şair Abdurrahmân Şevkî'nin Mîrğaniyye tarikatı şeyhlerinden es-Seyyid Alî el-Mîrğani'yi övdüğü bir şiirinden alıntılanan aşağıdaki beyitler, konuya verilebilecek bir örnek olacaktır:⁵¹

| | |
|---|---|
| وَفِيكَ مَدِيحِي دُونَ غَيْرِكَ يَا عَلِيَّ | بِكُمْ آلَ طَهٍ مَا حِيثُ مُتَيْمٌ |
| تَقْرُبُهُ عَيْنَاهُ يَوْمًا وَتَمْتَلِي | وَمَنْ ذَا بَرَى فِي الْعُمْرِ وَجْهَكَ مَرَّةً |
| جَرَى فِيهِ مَجْرَى الرُّوحِ فِي كُلِّ مَفْصَلِ | فَيَسْأَلُو هَوَى آلِ النَّبِيِّ وَحُبُّهُمْ |
| لِتَحْفَظَهُ يَا خَيْرَ رُكْنٍ وَمَوْئِلِ | وَإِنَّكَ لِلْإِسْلَامِ رُكْنٌ وَمَوْئِلٌ |
| وَنُورَ الْهُدَى عَن وَجْهِهِ الْمُتَهَلِّلِ | وَرْتَّتْ كَرِيمِ الْمَجْدِ عَن أَكْرَمِ الْوَرَى |

Aşığızım size yaşadığım müddetçe ey Taha'nın Âli, hiç kimseye değil övgüm sana sadece ey Alî.

Senin yüzünü hayatta bir defa gören her kimse, bir gün gözü aydın olur ve dolar sevinçle. (Yüzünle) Hz. Peygamber'in Âline duyduğu muhabbetle teselli bulur, onların sevgisi ruha işlercesine bedeni doldurur.

Sen İslâm'ın dayanağı ve sığınağısın, ey en hayırlı dayanak ve sığınak onu koruyasın.

Sen değerli şanı miras aldın mahlukatın en asilinden, hidayet nurunu da (miras aldın) onun parılayan yüzünden.

Şeyhe tutkuyla bağlılık, sadece şeyhinin övgüyü hak etmesi, yüzünü görmenin mutluluk kaynağı olması, İslâm'ın dayanağı ve sığınağı sayılması ve şanını Hz. Peygamber'den (sas) miras alması gibi hususlar, şairin methiyesinin odağında yer alan anlamlardır. Benzer anlamlar, şair Yahya es-Sillâvî'nin Mîrğani tekkesinin kurucusu Muhammed Sirru'l-Hatim el-Mîrğani'yi methettiği bir kasidesinde geçen şu beyitlerde de görülmektedir:⁵²

⁵⁰ Bedevî, *eş-Şi'ru fi's-Sûdân*, 29.

⁵¹ Dayf, *Târîhu'l-edeblî-'Arabî*, 659.

⁵² el-Melik, *Şu'arâu'l-vataniyye*, 296.

وَحَسْبُكَ عَوْثًا فِي الْخُطُوبِ وَنَاصِرًا
 جَلِيلُ الْمَزَايَا وَاسِعُ الْفَضْلِ وَالنَّدَى
 إِذَا بَانَ مِنْ صَدْمِ الشَّدَائِدِ خُسْرَانُ
 إِمَامٌ هُمَامٌ وَاحِدُ الْعُضْرِ لَمْ يَكُنْ
 جَلِيلُ الْمُحَيَّا فِي الشَّدَائِدِ مِعْوَانُ
 مَزَايَاهُ لَا تُحْصَى وَأَيَاتُ مَجْدِهِ
 عَلَى فَضْلِهِ الْمَأْثُورِ فِي الدَّهْرِ رُجْحَانُ
 بُوهُ الْكِرَامِ الْعُرُ حَازُوا مَقَامَهُ
 حُلَاهَا عَلَى صَدْرِ الْأَكَابِرِ نِشَانُ
 سَوَاءٌ بِذَلِكَ الْفَضْلِ شَيْبٌ وَشَبَابُ
 مَحَبَّتُهُمْ فَرَضٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ
 مَوَدَّتُهُمْ فِي اللَّهِ قُرْبَانُ

Medet ve koruyucu olarak sen yetersin sıkıntılarda, felaketlerin sarsıntısıyla hüsranın belirttiği anlarda.

Yüce meziyetlere, büyük erdem ve cömertliğe sahiptir, muhteşem yüzlü olup felaketlerde yardımseverdir.

Alicenap bir liderdir, zamanın(n) biricigidir, seçkin erdemine üstün gelen olmamıştır.

Meziyetleri ve yüce şanınin işaretleri bitmez saymakla, meziyetlerinin cevherleri nişandır asilzadelerin göğüslerinde.

Saygın ve soylu oğulları erdiler makamına, yaşlılar ve gençler eşittir bu erdemde.

Onları sevmek farzdır her Müslümana, Allah yolunda onlara muhabbet duymak yaklaştır Allah'a.

Zor zamanlarda şeyhin tek koruyucu ve kurtarıcı görülmesi, cömertlik ve fazilet gibi yüce erdemlere sahip olması, eşsizliği, faziletine ve şanına kimsenin erişememesi, asalet ve saygınlığın kendisiyle sınırlı kalmayıp soyuna da geçmesi, onu sevmenin her Müslümana farz olması ve bu muhabbetin Allah'a yaklaştırması gibi hususlar şairin vurguladığı anlamlar arasında yer almaktadır. Şairin bu methiyesinde şeyhine atfettiği meziyetlerdeki abartılı ifadeler dikkatlerden kaçmamaktadır.

2.2. Mersiye Şiirleri

Sudan şiiriyle ilgilenen kimi araştırmacılara göre methiye ve mersiye; Türk hâkimiyeti döneminde Arap şiirinin içerdiği, anlam yönüyle adeta içine hapsolup kaldığı iki türü oluşturmaktadır.⁵³ Bu kanaat, söz konusu dönemde bu iki tür dışında şiir olmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Sınırlı da olsa fahr, hamaset, hiciv, tasvîr, gazel, zühd vb. türlere ait şiirler kaynaklarda yer almaktadır. Ancak bu sınırlı örnekler, bu türlerin Türk hâkimiyeti döneminde kazandığı karakteristik özelliklerin tespiti noktasında yeterli veri sunmamaktadır. Sudan toplumuna yön veren örnek şahsiyetlere tahsis edilmesi bakımından mersiyelerin, dönem methiyeleriyle ortak paydada bulunduğu söylemek mümkündür. Siyasî liderler, komutanlar, bürokratlar ve en önemlisi de tarikat şeyhleri ve âlimlere odaklanan mersiye, konu edindiği kişileri "hidâyet önderi, velayet nuru, gecelerin kâimi, şeyhlerin şeyhi, asrın kutbu, perde arkasında ve aklın ötesinde olanları keşfiyle bilen" gibi sıfatlarla anmaktadır. Bu anlamların bir kısmı şair İbrâhîm 'Abduddâfi'in "şeriat ve hakikati bir araya getiren tarikatın şeyhi, müridlerin mürsidi, pek çok keramet ve faydalı irşâdın sahibi" olarak nitelenen Şeyh Ahmed b. et-Tayyib'in vefatı üzerine kaleme aldığı mersiyesinde zikredilmektedir:⁵⁴

⁵³ el-Melik, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 48-49.

⁵⁴ el-Melik, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 45.

هُوَ بَحْرُ عِلْمٍ بِالْغُيُوبِ مُكَاشَفٌ هُوَ بَدْرٌ تَمَّ ضَاءَ فِي الْبُلْدَانِ
هُوَ بِالتَّوَاضِعِ وَالْخُضُوعِ مُمَيِّزٌ هُوَ لَا يَرَى نَفْسًا عَلَى إِنْسَانٍ
هُوَ لِلْمُرِيدِ مُهْدِبٌ أَخْلَاقَهُ هُوَ مُرْشِدُ الْعَاوِي الْجَهُولِ الْفَانِي
هُوَ زَاهِدُ الدُّنْيَا وَحَاسِمُ حُبِّهَا هُوَ رُوحُ جِسْمِ عَالَمِ السُّودَانِ

O, gaybleri açığa çıkaran ilmin denizidir, o diyarlarda ışık saçan dolunaydır.

O, tevazu ve itaatle ayrıcalıklıdır, o nefsi(ni) hiçbir insandan üstün görmez.

O, müridin ahlâkını terbiye edendir; o, yoldan çıkan fânî cahilin mürşididir.

O, dünyanın zâhidi ve dünya sevgisini terk edendir; o, Sudan diyarının ruhudur.

Şair, mersiyesinin son beyitlerinde dönem şiirinin karakteristik özelliklerinden biri haline gelen, bağışlanma niyazında bulunduğu Allah'a dua ve Hz. Peygamber'den (sas) şefaathemennileriyle mısralarını sonlandırmaktadır. Aynı şekilde şairin Fakîh Ahmed b. İsâ'nın vefatı üzerine hüznünü dile getirdiği mersiyede şeyhine duygu yüklü şu beyitlerle ağıt yaktığı görülmektedir:⁵⁵

بَكَى السَّمَاءَ وَعَمَّ الْأَرْضَ بِالْمَطَرِ بَعْدَ الْكُشُوفِ لِشَمْسِ الْعِلْمِ وَالْقَمَرِ
وَالدَّفْعِ سَأَلَ عَلَى الْخَدَّيْنِ مُنْحَدِرًا كَالسَّيْبِ فِي الدَّيْمَةِ الْهَطْلَاءِ وَالنُّهْرِ
وَحَلَّ بِالنَّاسِ خَطْبٌ لَا نَظِيرَ لَهُ بِمَوْتِ شَيْخِ الْهُدَى الْمُحْمُودِ فِي السَّيْرِ
شَيْخِ السُّلُوكِ وَقُطِبِ الْوَقْتِ مُفْرَدُهُ إِمَامَ كُلِّ بَنِي سِنَارٍ وَالْقَطْرِ
عَلَامَةُ الْعَصْرِ بِحَدِّ الدِّينِ نَاصِرُهُ بِنَشْرِهِ الْفَيْقَةَ طُولَ الدَّهْرِ وَالْعَصْرِ

Ağladı gökyüzü ve gark oldu yeryüzü yağmura, ilmin güneşi ve ayı tutulduktan sonra.

Yanaklardan süzülerek aktı gözyaşı, sağanak yağmurun ve nehrin durmadan akması gibi.

Eşsiz bir felaket çöktü insanların üzerine, yaşantısıyla övgüyü hak eden hidâyet şeyhinin ölümüyle.

Tek başına manevî yaşantının şeyhi ve asrın insan-ı kâmilidir, Sinnâr'ın her bir evladının ve yurdun da önderidir.

Dinin sınırlarını çok iyi bilen zamanın allâmesidir ve koruyucusudur hatta, fikhî yayarak tüm zamanlar boyunca.

Tarikat önderleri ve ilim ehline yazılan mersiyelerin genel karakterinden farklı olarak duygusal yoğunluğun çabucak fark edildiği bu mersiyede şair; "hidâyet ve manevî yaşantı önderi, zamanın kutbu, Sudanlıların dinî önderi, zamanın allâmesi ve dinin koruyucusu" gibi vasıflarla andığı şeyhin ölümünü eşsiz bir felaket olarak niteleyerek şeyhin makamını belirlemeye ve kaybın boyutlarını göz önüne sermeye çalışmaktadır. Buna ek olarak şeyhin ardından gökyüzünün gözyaşı döktüğünü, bu gözyaşlarının yeryüzünü kapladığını, şeyhin ölümünün güneş ve ayın tutulmasını andırıldığını dile getirerek kaybın sinelere yüklediği hüznü yansıtma amacı taşımaktadır.

İbrâhîm 'Abduddâfi', Türk hâkimiyeti döneminde görülen tüm mersiye türlerinde

⁵⁵ el-Melik, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 46.

örnekler vermiş bir şairdir. İlimle amel eden bir grup âlimin vefatı üzerine duygularını mısralara döktüğü 39 beyitlik mersiye bunlardan biridir. Âlimin ölümünün ne derece büyük bir felaket olduğunu muhataba aktarabilmek için “dinin temelini yıkılması, yeryüzünün karanlıklara teslim olması, ilmin kaybolması ve ateşinin sönmesi, yıldızların sönerek kararması, dinin ve dünyanın görkeminin yok olması” gibi anlamlara başvurarak şunları dile getirmektedir:⁵⁶

| | |
|--|--|
| بِمَوْتِ إِخْوَانِنَا فِي اللَّهِ وَالْعُلَمَاءِ | الْيَوْمِ أَضْبَحَ رُكُنُ الدِّينِ مُنْهَدِمًا |
| نَارُ الْكِتَابِ وَضَاعَ الْعِلْمُ وَأَنْعَدَمَا | وَأَظْلَمَتْ أَرْضُنَا حَقًّا وَقَدْ خَمَدَتْ |
| إِمَامَ مَحْرَابِنَا الْحَبْرَ الرِّضِيَّ شَيْمًا | وَالدَّهْرُ أَفْجَعَنَا فِي الشَّيْخِ قُدُوتِنَا |
| زَهْرَ النُّجُومِ وَصِرْنَا فِي شَدِيدِ عَمَى | وَالنَّيِّرَانِ مَعَا غَابَا وَقَدْ أَفَلَّتْ |
| مَنْ بِهِجَةِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا وَقَدْ غُدِمَا | وَأَنْحَلَّ مَا كَانَ مَعْقُودًا بِقُبَيْبِنَا |
| مِنْهُمْ غَدَتْ مَسْكَنَ الطَّاغِيْنَ وَالظَّلَمَا | دِيَارُنَا بَعْدَ مَا كَانَتْ مُعَمَّرَةً |
| تَعَاْفَهُ أَعْيُنُ الرَّائِيِّ وَمَنْ طِعَمَا | صِرْنَا طَعَامًا بِلَا مِلْحٍ يُلَذُّ بِهِ |

Bugün dinin direği yıkıldı bir oldu yerle, Allah yolunda kardeşlerimizin ve alimlerin ölümüyle.

Gerçekten karardı yurdumuz ve kitabın ateşi sönüp gitti, ilim de kaybolarak tükenip bitti.

Felek, büyük bir acı verdi bize önderimiz şeyhin ölümüyle, mihrabımızın imamı, bilge ve sahip olan hoşnut olunacak bir karaktere.

İki aydın âlim kayboldu beraberce ve yıldızların parıltısı kaçıp gitti öylece.

Kubbemize yerleşen dinin ve dünyanın görkemi çözülp yok oldu.

Yurtlarımız onlarla mamur olduktan sonra, dönüşüverdi zorbalara ve zalimlerin yuvasına.

Bakanın ve tadanın tiksindiği, yemeğe lezzet katan tuzsuz bir yemeğe dönüşüverdik.

Beyitlerde klasik mersiyelerde görülen anlamlar yoğun olmakla birlikte “hayatın anlamsızlığı, yaşama umudunun kaybolması” gibi anlamlarda kullanılan “tuzsuz bir yemeğe dönüşmek” kelimeleriyle dile getirilen halk dili düzeyinde bir ifadenin de yer aldığı görülmektedir. Şairin bu hamlesi, hedef kitlesi halk olan şiirin uygun bir seviyede seyrettiğini göstermektedir.

Şair Ahmed Medenî ise kökenleri Fas’ı yöneten İdrisîler’e dayanan ve Sudan’da aktif bir şekilde faaliyet gösteren Ahmediyye-İdrisiyye tarikatının şeyhlerinden birinin vefatı üzerine kaleme aldığı mersiyesinde; ülkenin ihtişamının kaybolduğunu, kâinatın nurunun söndüğünü, insanların şaşkınlık içinde olduğunu, büyük bir felaket olarak nitelediği bu vefatın kalpleri alevler içinde bıraktığını şu şekilde belirtmektedir:⁵⁷

| | |
|--|--|
| وَالنُّورُ أَضْحَى عَنِ الْأَكْوَانِ مُسَلِّبًا | مَا لِي أَرَى رَوْتِقَ الْبُلْدَانِ قَدْ دَهَبَا |
| يَا صَاحِبَ مَاذَا بِهِمْ هَلْ تَغْرِفُ السَّبَبَا | وَالنَّاسُ مَشْغُولَةٌ وَالْأَفْكَارُ حَايِرَةٌ |

⁵⁶ el-Melik, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 45.

⁵⁷ el-Melik, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 307.

نَعْمَ مُصِيْبَةٌ أَشْتَاذٍ بِنَا نَزَلَتْ فَأَشْعَلَتْ فِي الْقُلُوبِ الْحَرَّ وَاللَّهَبَا
 وَصَارَتْ الْعَيْنُ بَعْدَ النَّوْمِ سَاهِرَةً تَبْكِي بِدَمْعٍ يُفُوقُ الْبَحْرَ وَالسُّحْبَا
 يَا سَيِّدِي أَحْمَدُ يَرْجُو مَرَا حِمُّكُمْ إِذْ عَمَّ كُلَّ الْعَجَمِ وَالْعَرَبَا
 أَهْدَى جَنَابِكُمْ مَقْدَارَ طَاقَتِهِ نَظْمًا قَلِيلًا وَلِلتَّارِيخِ قَدْ حَسَبَا
 بِالْهَاءِ وَالضَّادِ نُمَّ الرِّاءِ بَعْدَهُمَا وَالْعَيْنِ بِالنُّقْطِ عَامَ الْمَوْتِ قَدْ كُتِبَا

Hayırdır neden görüyorum şehirlerin ihtişamının gidip kaybolduğunu? Öyle ki nur, kâinatlardan sıyrılıp yok oldu.

İnsanlar meşgul, düşünceler ise kararsız ve şaşkın, Dostum! Ne oldu ki insanlara, sebebi biliyor musun?

Evet, bir üstadın musibeti (ölümü) çöktü üzerimize, tutuşturdu alevleri kalplerde.

Uyuyup dinlendikten sonra göz uykusuz kalır oldu, denizi ve bulutları aşan gözyaşıyla ağlar oldu.

Efendim! Ahmet şefkatini arzular, zira şefkatiniz Acem ve Arapların tümünü kapsar.

Zât-ı âlinize birkaç beyitlik şiir hediye etti gücü yettiğinde, hesaplayarak kaydetti tarihi de.

Hâ ve sâddan sonra râ ile, ardından da noktalı ğayn harfiyle ölüm tarihi yazıldı.

Şairin bu beyitleri dönem şiirinin başlıca karakteristik özelliklerinden sayılan; şairin kendi şahsına dua, rahmet, şefaath, bağışlanma niyazına ek olarak ebced harfleriyle tarih düşürme özelliğiyle sona ermesi açısından önemlidir. Bu anlamda şair, ağıt yaktığı tasavvuf şeyhinin vefat tarihini ebced hesabına göre hâ harfi (5), sâd harfi (90), râ harfi (200) ve ğayn harfi de (1000) olmak üzere hicrî 1295 yılı olarak kayıt altına almaktadır.

Dönem şairleri, hayatının tamamını Türk hâkimiyeti döneminde yaşayan, Sudan'ı yöneten Türk-Mısır hükümetine karşı çeşitli gerekçelere dayanarak mücadele veren, bu mücadelesi Sudan tarihinde Mehdîlik hareketi (devrimi) olarak bilinen ve Mehdîlik iddiasında bulunduğu için dinî bir lider olduğu kadar siyasî bir lider de olan Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin vefatı üzerine mersiyeler söylemişlerdir.⁵⁸ Arap edebiyat tarihi kaynakları, her ne kadar Mehdîlik dönemini Türk hâkimiyeti döneminden ayrı ele alsada bu hareket ve liderleri lehine şiir söyleyen şairlerin büyük çoğunluğunun Türk hâkimiyeti döneminde yaşadıkları, şiir alanındaki şöhretlerini Türklerin döneminde kazandıkları ve dönem şiirinin karakteristik özelliklerini taşıyan şiirler söyledikleri bilinmektedir.⁵⁹ Bu nedenle Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin vefatının ardından söylenen mersiyeler, dinî ve siyasî liderlerin kaybindan duyulan hüznün dile getirildiği mersiyeler kategorisinde yer almaktadır. Bu bağlamda Muhammed et-Tâhir el-Meczûb ve Şeyh İbrâhîm Şerîf ed-Dûlâbî el-Kurdûfânî, Mehdîlik hareketi liderine ağıt yakan başlıca şairlerdendir. Şair el-Meczûb; Mehdî'nin vefatını azı dişleriyle kalpleri parçalayan bir canavara, gönülleri yakıp kül eden bir ateşe ve İslâm ümmetinin başına çöken korkunç bir felakete benzetererek Hanîf dinin ve bu dine tâbi olanların Mehdî'nin ardından gözyaşı dökmeleri gerektiğini belirtmektedir:⁶⁰

دَهْتْنَا دَوَاهٍ يَضْرُسُ الْقَلْبَ نَابَهَا وَيُوقِدُ فِي الْأَحْشَاءِ نَارًا مَنَابَهَا

⁵⁸ Muhammed İbrâhîm Ebû Sâlim, *el-Hareketu'l-fikriyye fi'l-mehdiyye* (Hartûm: Dâr Câmi'ati'l-Hartûm li'n-Neşr, 1989), 25-27.

⁵⁹ Ebû Sâlim, *el-Hareketu'l-fikriyye fi'l-mehdiyye*, 199.

⁶⁰ el-Melîk, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 331; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabi*, 671.

عَدَاةَ نَعَى النَّاعُونَ مَهْدِيْنَا الَّذِي بِهِ مَلَأَ الْإِسْلَامَ جَلَّ مُصَابِهَا
 إِمَامَ الْهُدَى الْمَهْدِيِّ أَفْضَلَ مَنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ مِفْتَاحَ النَّجَاةِ وَبَابَهَا
 أَلَا قَدْ أَصَبْنَا إِذْ عَدِمْنَا حَبِيْبَنَا وَضَاقَتْ بِنَا الْأَرْضُ الْوَسِيْعُ رِحَابَهَا
 لِيَبْكُ لَهُ الدَّيْنُ الْحَنِيفُ وَمِلَّةُ أَبَانَ هَدَاهَا حِينَ تَمَّ حَرَابَهَا

Dişleriyle kalbi ısırarak acı veren felaketler geldi başımıza, felaketlerin acıları ateş düşürür bağrımıza.

Felaket tellalları Mehdîmizin ölüm haberini verdi seher vakti, onun ölümüyle İslâm ümmetinin büyüdü musibeti.

Mehdî hidayet önderi ve Allah'a yakaranların en hayırlısıdır, kurtuluşun anahtarı ve kapısıdır.

Sevgilimizden mahrum kalarak yaşadık gerçekten musibeti, tüm genişliğiyle yeryüzü bize artık dar geldi.

Hanîf İslâm dini ve ümmet ağlasın ona, ümmete doğru yolunu gösterdi büsbütün yıkıldıktan sonra.

Yakın dönem Sudan tarihinin tartışmasız en önemli dinî ve siyasî liderlerinden biri olan Mehdî'nin liderlik ettiği Mehdîlik hareketi, 1885 yılından İngiliz ordusunun Halife Abdullâh et-Te'âyüşî (ö. 1317/1899) yönetimindeki hareketi ortadan kaldırdığı 1899 yılına kadar yaklaşık 15 yıl boyunca Sudan'ı yöneterek tarihteki yerini almıştır.⁶¹ Bu anlamda söz konusu hareketin kurucusu olan böylesine önemli bir şahsiyetin pek çok dönem şairinin şiirine konu olması oldukça doğaldır. Muhammed et-Tâhir el-Meczûb, Muhammed Ömer el-Bennâ, Ömer el-Ezherî, Ebu'l-Kâsım Hâşim, et-Tayyib el-Kâsım Hâşim, İsmâîl el-Kurdufânî, Huseyin ez-Zehrâ ve İbrâhîm Şerîf ed-Dûlâbî gibi isimler, Mehdîlik hareketine gönül vermiş ve pek çoğu Sa'd Mîhâîl'in *Şu'arâu's-Sûdân* ve Muhammed Abdurrahîm'in *Nefesâtu'l-Yerâ' fi'l-Edebi ve't-Târîhi ve'l-İctimâ'* adlı eserlerde yer alan şiirleriyle hareketi desteklemiş şairlerin başında gelmektedir.⁶² Şair İbrâhîm Şerîf ed-Dûlâbî'nin Mehdî'nin ölümünü duygusal yönü güçlü hüznü dolu ifadelerle kaleme aldığı şiiri, dönemin mersiyeleri arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir.⁶³

كَيْفَ الْيَتَامُ فُؤَادِي الْمَقْطُورِ وَرُقُوءُ دَمْعِ مَحَاغِرِي الْمَفْجُورِ
 أَمْ كَيْفَ يَنْفَكُ الضَّنَا عَنْ مُهْجَةٍ أَحْشَاؤُهَا تَضَلَّى عَلَى التُّورِ
 أَسْفَى عَلَى الْمَهْدِيِّ مِنْ مَهْدِ الصَّبَا قَدْ كَانَ مَعْضُومًا عَنِ الْمَحْظُورِ
 فَتَحَ الْفُتُوحَ وَدَمَّرَ الْكُفَّارَ فِي كُلِّ الْبِلَادِ بِجَيْشِهِ الْمُنْظُورِ
 هُوَ مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ بَحْرٍ شَرِيعَةٍ طَامٍ وَبَحْرٍ حَقِيقَةٍ مَسْجُورِ
 قَدْ كَانَ قَوَّامَ الدُّجَى مُتَبَيِّلًا مُتَوَاصِلَ الْإِحْسَانِ غَيْرَ فَخُورِ

⁶¹ Peter Malcolm Holt, *el-Mehdiyye fi's-Sûdân*, çev. Cemîl 'Ubeyd (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1978), 274; Ebû Sâlim, *el-Hareketu'l-fikriyye fi'l-mehdiyye*, 49.

⁶² Ebû Sâlim, *el-Hareketu'l-fikriyye fi'l-mehdiyye*, 201.

⁶³ el-Melîk, *Şu'arâu'l-vataniyye*, 336; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 670-671.

طَلَقَ الْمُحَيِّا خَاشِعًا مُتَوَاضِعًا كَهْفَ الْفَقِيرِ وَجَابِرِ الْمَكْشُورِ
لَا يَبْتَغِي جَاهًا وَلَا مَالًا وَلَا عَزَّ الْمُلُوكِ وَلَا اِزْتَفَاعَ الدُّورِ
تَبْكِي الْمَسَاجِدُ وَالْمَحَارِبُ فَتَدُهُ وَمَوَاطِنُ الْأَذْكَارِ وَالتَّذْكَيرِ

Paramparça olmuş kalbim nasıl iyileşsin? Patlamış göz pınarlarımın yaşı nasıl dinsin?

Hatta can(im) nasıl kurtulsun bu büyük dertten? İçi(m) ateş dolu ocakta yanarken.

Kederim Mehdî sebebiyledir zira ta çocukluğundan, korunmuştu gınahtan ve yasaktan.

Fetihler gerçekleştirdi ve kafirleri serdi yere, muzaffer ordusuyla her bir ülkede.

O, iki denizi kendinde bir araya getirmiştir, biri coşkun şeriat denizi ve diğeri de kaynayan hakikat denizidir.

Zifiri karanlıklarda Allah'a yönelerek çokça namaz kılardı, hiç övünmeden devamlı iyilik yapardı.

Güleçti, Allah'tan çokça korkardı ve mütevazıydı, fakirin sığınağıydı ve gönlü yaralı olanın gönlünü yapardı.

Ne şan şöhrat isterdi ne de mal ve varlığı, ne kralların kudretini (isterdi) ne de yüksek sarayları.

Onun yokluğuna gözyaşı döker camiler ve mihraplar, zikir yapılan yerler ve Allah'ın anıldığı mekanlar.

Mehdîlik dönemi her ne kadar bazı kaynaklarda müstakil bir dönem olarak görülse de bu dönem şairlerinin Türk hâkimiyeti döneminde yetişmeleri, Mehdî'nin dinî ve siyasî bir lider olarak ortaya çıkmasından sonra şiirde özellikle anlam yönüyle bazı değişiklikler olmakla birlikte gerek anlam ve içerik gerekse biçim ve yapı yönleriyle bu dönemin şiir özelliklerine uygun şiirler söylemeleri, bu şairlerin Türk hâkimiyeti dönemine dâhil edilmelerine imkân tanımıştır. Ahmed Muhammed Ebû Şerî'a haricinde bu hareketten sayılan tüm şairlerin Mehdîlik hareketinden önce şöhrati yakalamalarının da bu yaklaşımı desteklediği söylenebilir.

2.3. Fahr ve Hamaset Şiirleri

Türk hâkimiyeti döneminde Sudan şiiri, bizlere methiye ve mersiyeler kadar olmasa da fahr ve hamaset şiirleri kapsamında değerlendirilebilecek örnekler sunmaktadır. İçerik yönüyle fahr ve hamaset şiirlerinde gözlemlenen temel özellik, bu şiirlerin ne olumlu ne de olumsuz bir şekilde Sudan'ı yöneten Türkleri konu edinmemesidir. Büyük ölçüde Sudan'ı yöneten Türklere tahsis edilen methiye ve mersiyelerin aksine fahr ve hamaset şiirlerinin Sudan'ın coğrafi sınırlarını aştığı, 1881 yılında Mısır'da İngiltere ve Fransa gibi sömürge güçlerinin artan nüfuzuna karşı Ahmed 'Urâbî Paşa (ö. 1911) liderliğinde gerçekleşen 'Urâbî isyanı gibi milliyetçi hareketleri destekleyen ve Arap milliyetçiliğini savunan bir hüviyete büründüğü görülmektedir. Bununla birlikte Sudan'da İngiliz vesayeti altındaki Mısır yönetimine karşı mücadele veren Mehdîlik hareketiyle övünen, halkın duygularını harekete geçirmeyi hedefleyerek sömürge güçlerine karşı direnişe davet eden hamaset şiirlerinin varlığından söz etmek mümkündür. Bu döneme kadar Sudanlı şairlerin Arap milliyetçiliğiyle ilgili olaylara müdahil olmak istemeleri pek fazla karşılaşılan bir durum olmadığı için Şeyh Yahya Sillâvî'nin 'Urâbî isyanına katılmayı arzulaması kimi edebiyat tarihçileri tarafından "dikkat çekici bir olgu" olarak nitelenmiştir.⁶⁴ Bu bağlamda Sillâvî, 'Urâbî devrimine katılmayı ve şiiriyle yetinmeyerek bedeniyle de bu halk hareketine katkı sağlamayı dilemiştir. İdeal olarak gördüğü bu dilek uğruna Kâhire'ye seyahat etmek istemiş, Dungulâ

⁶⁴ Bedevî, eş-Şi'ru fi's-Sûdân, 31.

Vilayeti Müdürü Yâver Mustafâ Paşa'nın izin vermemesi üzerine Sudan Genel Valisi Muhammed Raûf Paşa'ya telgraf çekerek gerekli izni almıştır. Sudan hükümetinin nafakasıyla Mısır'a gider gitmez Ahmed 'Urâbî Paşa'yla iletişime geçen Sillâvî, Paşa'nın talebi üzerine adeta bu halk hareketinin "devrim manifestosu" sayılan 99 beyitlik meşhur *bâiyyesini* kaleme almıştır. Sudan edebiyat tarihinden bahseden bazı kaynaklarda, bu şiirin altın suyu katılmış mürekkeple basıldığı ve bir altın Mısır poundu karşılığında Kâhire caddelerinde satıldığı belirtilmiştir.⁶⁵ Aynı zamanda bu kasidenin, Sudan şiirinde savaş kahramanlıklarının fasîh Arapçayla dile getirilmesinde dönüm noktası sayıldığı ve fasîh Arapçanın eski halk dili (âmmice) edebiyatının hâkim olduğu bu alana yayılmaya başladığı belirtilmiştir.⁶⁶ Türk hâkimiyeti dönemi fahr ve hamaset şiirlerinde yeni bir sayfa açan bu kasidenin bazı beyitleri şu şekildedir:⁶⁷

| | |
|---|---|
| وَالله ناصِرُنَا بِسَيِّفِ عُرَابِي | شُغِلَ الْعِدَا بِشَشْتِ الْأَحْرَابِ |
| لِلْحَادِثَاتِ فَهَمُّ أَوْلُو الْأَبَابِ | وَالْقَطْرُ فِيهِ مِنَ الرَّجَالِ كَفَاءٌ |
| حَتَّمَا عَلَى كُلِّ امْرِيءٍ أَوَابِ | وَحَمِيَّةُ الْإِسْلَامِ تَقْضِي بِالْوَفَا |
| وَالْفَتْحُ أَذِنَ بِاتِّبَاعِ صَوَابِ | وَمَحَبَّةُ الْوَطَنِ الْعَزِيْزِ تَحْتُهُمُ |
| وَالْفَوْزُ فِي الْعُقْبَى بِغَيْرِ حِسَابِ | هَيَّا بِنَا يَا أَهْلَ مِصْرَ إِلَى الرِّضَا |
| كَمْ مِنْ عَدُوِّ آبِ شَرِّ إِيَابِ | أَنْتُمْ أَوْلُو الْهَمَمِ الَّتِي بِسَهَامِهَا |
| وَالْحُرُّ يَظْهَرُ عِنْدَ صَدْمِ مُصَابِ | أَنْتُمْ وُلَاةُ الْمَجْدِ أَرْيَابُ النَّهَى |
| ذُلٌّ لِمَنْ يَزْضَى بِهَيْتِكَ جَنَابِ | لَا تُشْغِلَنَّكُمُ الْحَيَاةُ فَإِنَّهَا |

Düşman meşgul oldu askerlerin dağılmasıyla, Allah bizim koruyucumuzdur 'Urâbî'nin kılıcıyla.

Liyakatli adamlar vardır ülkede olaylar karşısında, onlar sağduyulu ve akıllı insanlardır aynı zamanda.

İslâm'ın izzeti gerektirir vefayı mutlaka, Allah'a yönelip çokça tövbe eden her şahsa.

Haydi ey Mısır halkı koşalım Allah'ın rızasına ve ahirette sınırsız zaferler kazanmaya.

Siz öyle bir himmet sahibisiniz ki onun oklarıyla, ne çok düşman gerisin geriye döndü hüsranla.

Şan-şöhret ehli ve akıl sahibisiniz sizler, bela gelip çattığında ortaya çıkar her özgür nefer.

Dünya hayatı oyalamasın sizi zira, hayat zillettir saygınlığının çiğnenmesine razı olana.

İngiliz ve Fransız sömürge güçlerinin artan nüfuzlarına bir başkaldırı olan 'Urâbî devrimini destekleyen şair, kasidenin ilerleyen bölümlerinde Osmanlı halifesine dua etmekte, ondan yardım dilemekte ve Ahmed 'Urâbî'yi de halifeye bağlılığını sürdürmeye teşvik etmektedir.⁶⁸ Bu ifadeler, şairin kasidesinin Sudan'ı yöneten Türkleri değil de aksine Türk yönetimini ortadan kaldırmaya çalışan sömürge güçlerini hedef aldığını açıkça ortaya

⁶⁵ Muhammed 'Abdurrahîm, *Nefesâtul-yerâ' fi'l-edebe ve't-târîh ve'l-ictimâ'* (Hartûm: Şeriketu't-Tab' ve'n-Neşr, 1936), 1/82; 'Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabiyye*, 222; Bedevî, *eş-Si'ru fi's-Sûdân*, 31.

⁶⁶ 'Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabiyye*, 222.

⁶⁷ el-Melîk, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 299; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 667.

⁶⁸ el-Melîk, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 300.

koymaktadır. Bu anlamda her ne kadar Arap milliyetçiliği temelli bir ayaklanma olan 'Urâbî hareketi içinde yer alsada şairin ümmetçi bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şair, son beyitte ebced harfleriyle 'Urâbî hareketinin tarihi olan hicrî 1298 yılını zikrederek dönem şiirinin özelliklerinden biri olan tarih düşürmeyle kasidesini sonlandırmaktadır.

'Urâbî isyanından sonra Sudanlı şairlerin fahr ve hamaset duygularını adeta tatmin ettikleri ikinci olay, Mehdîlik hareketinin ortaya çıkması olmuştur. Türk hâkimiyeti döneminde methiye ve mersiye ağırlıklı bir seyir sergileyen Sudan şiiri, bölge halkının sömürge güçlerine karşı mücadelelerini destekleyen bir karaktere bürünmüştür. Bu anlamda şairler, cesaret, kahramanlık, savaş tasvirleri vb. temalardan bahsederek, önceki süreçte bastırdıkları millî ve hamasî duyguları yeniden harekete geçirmek için uygun şartlara kavuşmuşlardır. Şeyh Muhammed Ömer el-Bennâ'nın Mehdîlik davetinin liderini överken Mehdîlik hareketi savaşçıların kahramanlıklarını ve kazandıkları zaferleri de tasvir eden kasidesi, dönemin en etkili hamaset şiirlerinden biri olarak dikkatleri çekmektedir:⁶⁹

الْحَرْبُ صَبْرٌ وَاللِّقَاءُ ثَبَاتٌ وَالْمَوْتُ فِي شَأْنِ الْإِلَهِ حَيَاةٌ
وَالْجُبْنُ عَارٌ وَالشَّجَاعَةُ هَيِّبَةٌ لِلْمَرْءِ مَا اقْتَرَنْتَ بِهَا عَزَمَاتٌ
وَالصَّبْرُ عِنْدَ الْبَأْسِ مَكْرُمَةٌ وَمَقْتٌ سِدَامُ الرَّجَالِ تَهَايُبُهُ الْوَقَعَاتُ
وَالْعُمُرُ فِي الدُّنْيَا لَهُ أَجَلٌ مَتَى يُقْضَى فَلَيْسَ تَزِيدُهُ حَشِيَّاتٌ
فَعَلَامَ خَوْفِ الْمَرْءِ إِنْ عَشِيَ الْوَعَى نَفْسَ الْكَرِيمِ وَحَانَتِ الْأَوْقَاتُ
وَالْفَخْرُ كُلُّ الْفَخْرِ يَبِيعُ النَّفْسَ لِلَّهِ الْعَلِيِّ وَأَجْرَهَا الْجَنَّاتُ
إِنَّ الْجِهَادَ فَضِيلَةٌ مَرْضِيَّةٌ شَهِدَتْ بِمُحْكَمِ أَجْرِهَا الْآيَاتُ

Savaş sabırdır, çarpışma da sebatır, Allah yolunda ölüm ise hayattır.

Korkaklık yüz karasıdır, cesaret de itibardır kişiye, kararlılıkla birleştiği müddetçe.

Sabır erdemdir umutsuzluk vaktinde, savaşlar hürmet eder yürekli kişilere.

Ömrün bir eceli vardır dünya yerinde, korkular ömrü artırmaz ki son bulmasına hükmedildiğinde.

Asil kimse ne diye korksun ki savaş benliğini kapladığında, zamanı gelip çattığında.

Benliği Yüce Allah'a adamak tüm övgülerin kaynağıdır, cennetler de bunun karşılığıdır.

Cihat, hoşnut olunacak bir erdemdir, onun tam ecrini ayetler tasdik etmiştir.

Kitleleri psikolojik anlamda savaşa hazırlayacak mısralarla kasidesine giriş yapan şair; sabır, sebat, cesaret, ölümün kaçınılmazlığı, cihat, canı Allah yolunda feda etme ve ahiretteki karşılığında bahsederek Mehdîlik hareketine gönül vermiş savaşçıları mücadeleye motive etmeye çalışmaktadır. Bu beyitlerden sonra hareketin lideri ve komutanların Mehdîlik hareketinin yayılması uğruna girdikleri savaşları tasvir etmekte, dava uğruna cihatlarını övmekte ve bu davanın neferlerini mücadelenin sonraki fasıllarına hazırlamak adına şunları dile getirmektedir:⁷⁰

وَقَدْ حَارَ هَذَا الْأَفْتِخَارَ جَمِيعُهُ صَحْبُ الْإِمَامِ السَّادَةِ الْقَادَاتُ

⁶⁹ Abdullâh Muhammed Ömer el-Bennâ, *Divânu'l-Bennâ* (Hartûm: Matba'atu'l-Hadâra, 1922), 6; el-Melik, *Şu'arâu'l-vataniyye*, 317; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 662.

⁷⁰ el-Bennâ, *Divânu'l-Bennâ*, 6-7; el-Melik, *Şu'arâu'l-vataniyye*, 317; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 662.

قَوْمٌ إِذَا حَمِي الْوَطِيسُ رَأَيْتَهُمْ شَمَّ الْجِبَالِ وَلِلضَّعِيفِ حُمَاةُ
 وَلِبَاسُهُمْ سَرْدُ الْحَدِيدِ وَبَأْسُهُمْ شَهِدَتْ بِهِ يَوْمَ اللَّقَا الْعَارَاتُ
 وَخَلَوْفُهُمْ صَدَا الدُّرُوعِ لِحَزْمِهِمْ قَتَلَ الْكَوَافِرِ عَنْدَهُمْ عَادَاتُ
 فِي السَّلْمِ تَلَقَّاهُمْ رُكُوعًا سُجَّدًا أَثْرُ السُّجُودِ عَلَيَّهِمْ وَسِمَاتُ
 وَتَخَالَهُمْ يَوْمَ الْجِلَادِ ضَرَاغِمًا أَسَدًا وَأَسْلُ رِمَاجِهِمْ غَابَاتُ
 رَكِبُوا الْجِيَادَ وَغَادَرُوا شَلْوَ الْعِدَا رَزَقَ التُّسُورِ وَلَحْمُهُمْ أَقْوَاتُ
 وَالْحَيْلُ تَرْفُضُ بِالْكُمَاةِ كَأَنَّهَا تَحْتَالُ فِي مَيْدَانِهَا فَتِيَاتُ
 فَأَثْرَنَ نَقَعَ الْمَوْتِ فِي عَرَضَاتِهِمْ وَأَغْرَنَ ضُبْحًا إِذْ عَلَتْ أَضْوَاتُ
 وَالْأَرْضُ سَالَتْ بِالْذِمَاءِ وَمَا بِهَا غَيْرُ الْجَمَاجِمِ وَالشُّعُورِ نَبَاتُ

Bu övgülerin tümünü kazandı, şerefli komutanlar olan İmâm'ın dostları.

Onlar öyle bir topluluktur ki savaş kızıştığında görürsün onları, erişilmez dağlar gibi yüce ve korurlar zayıfları.

Sağlam zırhlardır kıyafetleri, savaş gününde cesaretlerine şahitlik eder akınları.

Tek kusurları zırhlarının paslanmışlığıdır, kararlılıkla kafirleri öldürmeleri de alışkanlıklarıdır.

Bariş zamanı bulursun onları rükû ve secde halinde, secde izi ve nişanı onların üzerlerinde.

Çarpışma günü sanırsın her biri adeta bir aslan, uzun mızrakları da sanki bir orman.

Atlara binerek meydanı terk ettiklerinde, düşmanların ceset parçalarını ve etlerini akbabalara rızık ve azık olarak bırakırlar geride.

Atlar üzerlerindeki savaşçılarla caka satarak raks eder adeta, genç kızların raks etmesi gibi meydanda.

O atlar, ölüm tozunu dumana katar savaş meydanında, akın akın saldırır sabahleyin çığlıklar ayyuka çıktığında.

Seller gibi aktı kanlar yeryüzünde, kafatası ve saçlardan başka bir şey bitmedi üzerinde.

Şairin, savaş meydanlarını ve üzerinde gerçekleşen çatışmaları detaylıca tasvir ettiği bu beyitlerin bir kısmında Âdiyât sûresinden iktibas yaptığı anlaşılmaktadır. Esasen dinî bir oluşum olan Mehdîlik hareketiyle ve kahramanlıklarıyla övüldüğü bu beyitleri desteklediği dinî anlamlarla, hareket mensubu savaşçıların motivasyonlarını güçlendirmeyi amaçladığı tahmin edilmektedir.

Türk hâkimiyeti dönemi şairlerinin fahr ve hamaset türündeki en önemli örneklerinden bir başkası, şair Muhammed et-Tâhir el-Meczûb'un Mehdîlik hareketinin İngiliz işgal güçlerine karşı büyük zaferler kazanmış önemli komutanlarından biri olan Osmân Dikna'ya (ö. 1927) ithaf ettiği "Hendûb sabrımızı bilir" anlamına gelen *Hendûbu ta'rifu sabranâ* başlığıyla meşhur olan şiirdir. İngiliz ordusunun Sevâkin'e doğru ilerlediği haberini alan Halife el-Mehdî'nin, askerleriyle Hendûb bölgesinde bulunan komutan Osmân Dikna'ya İngiliz ordusunu pusuya düşürmek için dağların eteklerine doğru çekilmesini emrettiği, bunun üzerine şair el-Meczûb'un aşağıda bazı beyitlerine yer verdiğimiz şiiri

irticalen dile getirdiği belirtilmektedir:⁷¹

| | |
|------------------------------|--|
| هَنْدُوبٌ تَعْرِفُ صَبْرَنَا | كَيْفَ اِزْتَكَبْنَا لِلْمَصَاعِبِ |
| وَهَشِيمٌ تَشْهَدُ عَزْمَنَا | كَيْفَ اُذْرَعْنَا لِلْمَصَائِبِ |
| يَا طَالَمَا صَدْنَا بِهَا | صَيْدَ الْعَصْفَانِ لِلتَّعَالِبِ |
| جَيْشًا يَرِنُ سِلَاحُهُ | كَالرَّعْدِ إِذْ مَا الْمُرُنُ صَائِبِ |
| وَسَوَاكِنُ تَدْرِي بِنَا | أَنَّ لَدَى الْهَيْجَانِ نَصَارِبِ |
| بِالْمَشْرِفِيِّ كَأَنَّهُ | وَقُوعِ الصَّوَاعِقِ فِي الْمَصَارِبِ |
| وَنَزِيرٌ فِي أَرْجَائِهَا | كَالْيَيْثِ إِذْ نَشِبَ الْمَخَالِبِ |

Hendûb bilir sabrımızı, zorlukları nasıl omuzladığımızı.

Heşîm de şahitlik eder azmimize, belalara karşı nasıl zırhlarımızı giydiğimize.

Ne kadar da çok avladık onunla, aslan tilkileri avlarcasına adeta...

Silahları gök gürültüsü gibi yankılanan bir orduyu, bulutlar döktüğünde yağmuru.

Sevâkin iyi bilir bizi, savaşta dövüşüp çarpıştığımız.

Meşârif kılıçlarıyla ki o adeta, yıldırımın düşmesi gibidir otağlara.

Kükreleriz biz o otağlar etrafında, (pençelerini geçirmeye hazırlanan) aslan gibi adeta.

el-Mecûb'un bu kasidesinin sonunda da görüleceği üzere, şairlerin fahr ve hamaset şiirlerini dönemin diğer şiir türlerinde olduğu gibi ilgili şahsa dua etme, rahmet dileme ve davaya gönül verenleri ona itaate davet etme gibi anlamlarla sonlandırma geleneğine uydıkları anlaşılmaktadır.

Oldukça güçlü köklere sahip olmakla birlikte bu dönemdeki Sudan şiirinin, Arap dünyasının farklı coğrafyalarına nispet edilen şiirin köklerine göre farklılık gösterdiği belirtilmiştir.⁷² Kökeni her ne olursa olsun bu dönemde söylenen şiirler, Arap-İslâm karakterini net bir şekilde yansıtmıştır. Coğrafî yakınlık, ortak dil ve güçlü kültürel bağlar, dönemin Sudan şiirinin zaman zaman Mısır'da görülen şiire yakın bir karakter sergilemesinde ve 'Urâbî isyanı gibi Mısır'da gerçekleşen olayları ele almasında etkin rol oynamıştır. Sudan kültürünün ve bu kültürün önemli unsurlarından olan şiirin Arap kültüründen beslenmesi, genel anlamda Arap şiirinde görmeye alışık olduğumuz cesaret, yiğitlik, hamaset, feraset, alicenaplık, yücelik, cömertlik, iffet vb. anlamların yoğun bir biçimde ele alınması sonucunu ortaya koymuştur. Keza bu şiirin Arap kültüründen beslenmesi kadar İslâm kültüründen de yararlanması, dinî anlamların dönem şiirinde baskın bir hal almasına yol açmıştır. Bu anlamda şairler, Kur'ân ve hadislerden yararlanarak Allah korkusu, çeşitli ibadetler, zikir, takva, âbid ve zâhid kişiliğe sahip olma vb. anlamlardan bahsetmeyi,⁷³ dönem şiirinin en belirgin özelliği olacak düzeyde gelenek haline getirmişlerdir.

⁷¹ el-Melik, *Şu'arâ'u'l-vataniyye*, 330; 'Âbidîn, *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabiyye*, 221.

⁷² el-Ceyûsî, *el-İtticâhât ve'l-harekât*, 476.

⁷³ Abdullâh Huseyn, *es-Sûdân mine't-târîhi'l-kadîm ilâ rihleti'l-bi'seti'l-musriyye* (Kâhire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2013), 2/596.

SONUÇ

Kızıldeniz ve Kuzey Afrika üzerinden farklı geçiş koridorlarıyla Arapların ve Arap kültürünün ulaştığı Sudan, İslâm öncesi dönemlere dayanan tarihsel ilişkilerin etkisiyle Afrikalılık ve Araplığı sentezleyerek bu coğrafyaya özgü bir Afro-Arap kültürü oluşturabilmiş bir ülkedir. Kökleri en az söz konusu tarihsel ilişkiler kadar derinlere uzanan Sudan şiiri, Sudan'ın sahip olduğu Afro-Arap kültürün en önemli unsurlarından biridir. Bu şiir çeşitli dilsel, yapısal ve tematik özellikler kazandığı aşamalardan geçerek günümüze kadar gelmeyi başarmıştır. Sudan şiirinin geçtiği aşamaların üçüncüsü kabul edilen ve bu şiirin gelişim evresi olarak nitelenen 1821 yılında başlayan Türk hâkimiyeti dönemi, Sudanlı şairlerin şiirleriyle Câhiliye, Emevî ve Abbâsî dönemi şairlerinin şiirleri arasındaki bağın güçlendiği bir süreçtir. Önceki dönemlerde halk dili olan âmmiceyle söylenen şiirlerin aksine bu dönem, Fasîh Arapçayla nazmedilen şiirlerin *Fasîh Klasik Şiir Akımı* olarak adlandırılan bir akıma dönüştüğü aşamadır. Sudan, Türk hâkimiyeti döneminde çok yönlü gelişim, açılım ve kalkınma hareketliliği yaşamıştır. Bu gelişim ve kalkınma hareketliliğinin, Sudan şiirine de yansımaları olmuştur. Dönemin Sudanlı şairlerinin Mısır ve Hicâz gibi bölgelerde dinî eğitim veren kurumlarda yetişmeleri, dinî-tasavvufî akımların etkisiyle muhafazakâr bir yapıya sahip olmaları, söylenen şiirlerin dinî anlamlar üzerinde yoğunlaşması sonucunu doğurmuştur. Şiirlerin dinî anlamlar içermesine ek olarak şairler, eserlerin sadece name ve melodik yönlerine odaklanan tasavvuf şiirinin aksine üslubun sağlamlığı, anlamın güzelliği ve dilin de hatalardan uzak olması gibi hususlara özen göstermişlerdir. Sudan'da Türk hâkimiyeti döneminde pek çoğu aynı zamanda din âlimi olan; Şeyh el-Emîn ed-Darîr, eş-Şeyh İbrâhîm Abduddâfi', Ahmed el-Ezherî, Hüseyin ez-Zehrâ, Abdullâh Ebu'l-Ma'âlî, Muhammed Osmân el-Mîrgânî, eş-Şeyh İsmâîl el-Velî, el-Medâvî Abdurrahmân, Muhammed Ahmed Hâşim, Ömer el-Ezherî, Muhammed Ömer el-Bennâ, Abdulğânî es-Sillâvî, Yahyâ es-Sillâvî ve Muhammed Tâhir el-Meczûb gibi muhafazakâr şairler, Arap şiirinin öncü isimleri arasında yer almıştır. Söz konusu dönemde pek çok şair yetişmesine rağmen bu dönemden günümüze ulaşan çok miktarda şiir olduğunu söylemek güçtür. Dönemden günümüze ulaşan şiir türlerinin Func dönemiyle benzerlik göstererek çoğunlukla methiye ve mersiyelerden ibaret olduğu, bu iki tür kadar yoğun olmasa da fahr ve hamaset şiirlerinde de kayda değer örneklerin verildiği tespit edilmiştir. Bu türler dışında hiciv, gazel, tasvîr, zühd vb. türlere ait sınırlı örnekler kaynaklarda yer almıştır. Ne var ki bu şiirler, bu türlerin Türk hâkimiyeti döneminde kazandığı karakteristik özelliklerin tespitinde yeterli veri sunmaktan uzak bir düzeyde kalmıştır.

Methiyeler incelendiğinde bu şiirlerin genel anlamda Hz. Peygamber'e (sas), devlet yöneticilerine ve tasavvuf ehli din adamlarına yazılan methiyeler olduğu anlaşılmıştır. Bu bağlamda tasavvufî tarikatların etkisi altında olan Sudan toplumunda din ve tasavvuf perspektifinden kaleme alınan şiirlerin varlığının, doğal bir olgu olduğu kanaatine varılmıştır. Şairler, Hz. Peygamber'e (sas) tahsis ettikleri methiyelerinde klasik Arap kasidesinin yapısına uygun bir biçimde şiirlerine gazel veya Arap Yarımadası'ndaki Necd, Hicâz vb. bölgelere duydukları özlemi dile getirerek başlama geleneğine bağlı kalmışlardır. Gerek Hz. Peygamber'e (sas), gerekse devlet ricâli, tarikat şeyhleri ve âlimlere yazılan tüm methiyelerin memdûh lehine yapılan dua ve güzel temennilerle sonlandırılması, tüm şairlerin benimsediği bir uygulama haline dönüşmüştür. Dönemin yaygın iki şiir türünden biri olan mersiyelerin de Sudan toplumuna yön veren siyasî, askerî, dinî-tasavvufî önder şahsiyetlere tahsis edildiği görülmüştür. Fahr ve hamaset şiirlerinin ise içerik yönüyle Sudan'ı yöneten Türkleri herhangi bir şekilde konu edinmemesi, bu türün en belirgin özelliği olarak tespit edilmiştir. Türklere tahsis edilen methiye ve mersiyelerin aksine fahr ve hamaset şiirlerinin Sudan'ın coğrafî sınırlarını aştığı, Mısır'da gerçekleşen 'Urâbî isyanı gibi milliyetçi hareketleri destekleyen ve Arap milliyetçiliğini savunan bir karaktere büründüğü anlaşılmıştır. Türk hâkimiyeti döneminde yaşamasına rağmen Sudan'daki Türk-Mısır hükümetine karşı çeşitli saiklerle mücadele veren, Mehdîlik iddiasında bulunan ve kendi

adıyla anılan hareketin dinî ve siyasî lideri olan Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin, dönemin tüm şiir türlerine konu olan önemli bir figür olduğu anlaşılmıştır. Şiirlerin dua, rahmet, şefaahat, bağışlanma niyazına ek olarak ebced harfleriyle tarih düşürme özelliğiyle sona ermesi, dönem şiirinin karakteristik özellikleri arasında yer almıştır. Kur'ân ayetlerinden yapılan iktibaslar, bedî sanatlarına olan düşkünlük, fasîh Arapçayla birlikte âmmicenin kullanılması, dönem şiirinin diğer özellikleri arasında görülmüştür.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- 'Abdurrahîm, Muhammed. *Nefesâtul-yerâ' fi'l-edeb ve't-târîh ve'l-ictimâ'*. Hartûm: Şeriketu't-Tab' ve'n-Neşr, 1936.
- 'Âbidîn, Abdulmecîd. *Târîhu's-sekâfeti'l-'Arabiyye fi's-Sûdân munzu neş'etihâ ile'l-'asri'l-hadîs*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1967.
- Bedevî, 'Abduh. *eş-Şi'ru fi's-Sûdân*. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 1981.
- el-Bennâ, Abdullâh Muhammed Ömer. *Divânu'l-Bennâ*. Hartûm: Matba'atu'l-Hadâra, 1922.
- Birîkî, Hayre. *en-Nez'a et-tecdîdiyye fi's-şiri's-Sûdâniyyi'l-hadîs*. Cezayir: Câmi'atu'l-Mısfla, Kulliyatu'l-Âdâb ve'l-Luğât, Kısmu'l-Luğa ve'l-Edebi'l-'Arabî, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Bişâra, Mustafâ 'Avadallâh. *Mevâkif ve ruâ fi's-şiri's-Sûdânî el-Mu'âsır*. Hartum: Şeriketu Matâbi'i's-Sûdân li'l-'Umle, 2008.
- Ceyûsî, Selmâ el-Hadrâ. *el-İtticâhât ve'l-harekât fi's-şiri'l-'Arabiyyi'l-hadîs*. çev. Abdulvâhid Lu'lue. Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2007.
- Collins, Robert O. *Târîhu's-Sûdânî'l-hadîs*. çev. Mustafâ Mecdî el-Cemmâl. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, 2015.
- Dayf, Şevkî. *Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsır fi Mısır*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1957.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî 'asru'd-duvel ve'l-imârât*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1995.
- Derveze, Muhammed İzzet. *el-'Arab ve'l-'urûbe*. Şâm: Dâru'l-Yakaza el-'Arabiyye, 1960.
- Ebû Sâlim, Muhammed İbrâhîm. *el-Hareketu'l-fikriyye fi'l-mehdiyye*. Hartûm: Dâr Câmi'ati'l-Hartûm li'n-Neşr, 1989.
- el-Hemmâmî, Cemîl Fethî. *fi Nakdi'n-nakd*. Ammân: Dâru'l-Halîc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2019.
- Holt, Peter Malcolm. *el-Mehdiyye fi's-Sûdân*. çev. Cemîl 'Ubeyd. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1978.
- Huseyn, Abdullâh. *es-Sûdân mine't-târîhi'l-kadîm ilâ rihleti'l-bi'seti'l-misriyye*. Kâhire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2013.
- İbrâhîm, Muhammed el-Mekkî. *el-Fikru's-Sûdânî usûluhû ve tetavvuruhû*. Hartum: Matba'atu Arû et-Ticâriyye, 1989.
- İsmâîl, İzzeddîn. *ez-Zübeyr Bâşâ ve devruhû fi's-Sûdân fi 'asri'l-hukmi'l-Mısri*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1998.
- Kavas, Ahmet. "Sudan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 37/459-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- el-Makkarî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-retîb*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdır, 1968.
- el-Melîk, Salâhuddîn. *Şu'arâu'l-vataniyye fi's-Sûdân min 'ahdi'l-Fûnc ilâ 'âm 1970*. Hartûm: Dâru't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr Câmi'atu'l-Hartûm, 1973.
- Mihâîl, Sa'd. *es-Sûdân beyne 'ahdeyn*. Minye: el-Matbaa'tu'l-Hayriyye, 1940.
- Sâmî, Ahmed Abdullâh. *eş-Şâ'iru's-Sûdânî Muhammed Sa'îd el-Abbâsî*. Hartum: Dâru'l-Beled li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1999.
- es-Serûcî, Muhammed Mahmûd. *Dirâsât fi târihi Mısr ve's-Sûdânî'l-hadîs ve'l-Mu'âsır*. İskenderiyye: Mektebetu'l-İskenderiyye, 1998.
- es-Siddîk, Abdilhâdî. *Usûlu'ş-şî'ri's-Sûdânî*. Hartum: Dâr Câmi'ati'l-Hartûm, 1989.
- Şâkir, Mahmûd. *et-Târihu'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2000.
- Şukayr, Na'ûm. *Târihu's-Sûdân el-kadîm ve'l-hadîs*. Kâhire: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1903.
- eş-Şûş, Muhammed İbrâhîm. *eş-Şî'ru'l-hadîs fi's-Sûdân*. Hartûm: Kısmu't-Te'lîf ve'n-Neşr Câmi'atu'l-Hartûm, 1971.
- et-Tayyib, et-Tayyib Muhammed. *Hallâlu'l-meşbûk Ferah Ved Tektûk*. Hartum: Mektebetu Hebbâr li'l-Kutubi'l-İlktirûniyye, ts.
- Ved Dayfillâh, Muhammed. *Kitâbu tabakâti Ved Dayfillâh*. Hartum: Matba'atu'l-Muktetaf ve'l-Mukattam, 1930.
- Yılmaz, Tuğrul Oğuzhan. "Türklerin Sudan'daki Hâkimiyet ve İdaresi". *Türk Dünyası Araştırmaları TDA* 118/233 (Mart-Nisan 2018), 147-180.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 443-457

İslamcı Aydın Ömer Ferit Kam'ın Batılılaşma Anlayışı

The Westernization Approach of Islamist Intellectual Ömer Ferit Kam

Ramazan BULUT

Dr., Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı
Asst. Prof., University of Uşak Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Sciences
(Sociology of Religion)

Uşak/Türkiye

 bulut.ramazan@usak.edu.tr  orcid.org/0000-0003-2457-2444

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.07.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Bulut, Ramazan. "İslamcı Aydın Ömer Ferit Kam'ın Batılılaşma Anlayışı".
Kocatepe İslami İlimler Dergisi 5/2 (Aralık 2022): 443-457.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1150676>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>•
kiid@aku.edu.tr



© Ramazan BULUT | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0
(CC BY-NC) International License

İslamcı Aydın Ömer Ferit Kam'ın Batılılaşma Anlayışı

Öz

Öncelikle Osmanlı Devleti'nin Avrupa karşısında askeri alandaki aldığı yenilgilerle belirginleşen geri kalmışlığı, daha sonra siyasi, hukuki, sosyal, eğitim ve teknik gibi alanları da kapsayacak şekilde devleti bütünüyle bir modernleşme sürecine yöneltmiştir. Modernleşmede örnek alınan Avrupa'da 19. yüzyılda egemen düşünce paradigması olarak pozitivizm Osmanlı modernleştiricilerini etkilemiştir. Tanzimat sonrası gerçekleşen modernleşme ve yanlış Batılılaşmaya yönelik itiraz ve eleştiriler II. Meşrutiyet dönemi aydınlarını yeniden bir muhasebe yapmaya itmiştir. Söz konusu dönemde güçlenen İslamcılık akımının yeniden İslamleşme paradigması aynı zamanda yeni bir modernleşme anlayışının da ortaya çıkmasını sağlamıştır. Türk toplumunda modernleşmenin nasıl ve ne kadar gerçekleşeceği meselesi doğal olarak farklı modernleşme modellerini de beraberinde getirmiştir. Osmanlı modernleşmesinde önemli bir dönüm noktası kabul edilen II. Meşrutiyet sonrasında belirgin hale gelen Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarının her biri kendine özgü bir modernleşme anlayışına ve iddiasına sahiptir. Dönemin İslamcılık düşüncesinin yayın organı olan *Sırât-ı müstakîm/Sebilürreşâd* dergisinde İslam ve Batılılaşma tartışmaları hakikatte "nasıl ve ne kadar modernleşelim" sorusu etrafında toparlanmaktadır. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminin aydınlarından ve *Sebilürreşâd* dergisinin yazarlarından olan Ömer Ferit Kam'ın Avrupa'yı doğrudan gözlemlemek ve izlenimlerini derginin okuyucularına aktarmak amacıyla çıktığı Avrupa seyahati, günümüze kadar uzanan Batılılaşma tartışmalarına katkı sağlamaktadır. Doğu kültürüne vakıf olmasına rağmen yazarın bu gezi öncesi Avrupa ile teması yalnızca Batı düşüncesinin eserleri vasıtasıyla olmuştur. 1913 yılında yaptığı seyahat sırasındaki gözlemlerini 8 seri mektup halinde *Sebilürreşâd* dergisinde yayımlayan Kam'ın söz konusu gezi yazıları Batılılaşma görüşlerini ortaya koymaktadır. Makalede İslamcı aydın Ömer Ferit Kam'ın Avrupa seyahati ile doğrudan gözlemlediği Avrupa'da kalkınma sebepleri, Osmanlı Devleti'nin nasıl modernleşeceği ve bunların din ile ilişkisi konularındaki görüşleri çerçevesinde Batılılaşma anlayışı analiz edilmiştir. İslam kültürüne derin bir vukufiyeti ile bilinen Kam Avrupa modernleşmesinde üretim, teknik, bilimsel ilerleme, eğitim ve imaret konularına dikkat çekmektedir. Milli kimliğin muhafaza edilerek teknik bir modernleşme ile ilerlemenin sağlanacağını iddia eden yazar, Cumhuriyet döneminde de sıkça çeşitli tartışmalarla alevlenmiş olan yanlış Batılılaşma anlayışını eleştirmektedir. Yazar, bununla birlikte Avrupa'da imaret, eğitim ve kültüre verilen önemden övgüyle bahsetmektedir. Kam, Avrupa medeniyetinin temellerinin tarım, üretim ve eğitime dayandığını; bizde ise Tanzimat'tan itibaren Avrupa'nın kültür kurumlarının model alındığını, önceliğin ve doğru modernleşme reformlarının tarım, üretim ve teknik alanlarda olması gerektiğini vurgulamaktadır. Batının teknik anlamda gelişmişliğini yerinde gözlemleyen Kam'ın Osmanlı toplumunun terakki edebilmesinin reçetelerini de yazdığı mektuplarda görmek mümkündür. Öncelikle Avrupa medeniyetinin terakkisini bir bütün olarak değerlendiren yazar, üretimde öncelikle tarımın geliştirilmesini tavsiye etmektedir. Batı toplumunun kültürel kurumlarının örnek alınması buna karşılık zirai ve teknik gelişmişliğinin ve çalışma disiplinlerinin alınmamasını "kel başa şimşir kaşık" benzetmesiyle anlatmaktadır. Medeniyetten uzaklaşmanın Müslümanları helak uçurumuna ve yok olmaya yaklaştırdığını iddia eden Kam, tek çıkar yolun ilerlemiş milletlerin yolunu takiple mümkün olduğunu söyler. Ferit Kam'ın modernleşme anlayışı Batı'nın çalışma, gayret, disiplin ve düzen gibi modern hayatın gerekli kıldığı çalışma ahlakının yeniden kazanılması merkezinde çerçevelenmektedir. Ferit Kam'ın modernleşme düşüncesinin mensubu olduğu İslamcılık düşüncesinin paralelinde geliştiği ve hatta onlara göre daha ılımlı Batı algısı ve anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Türk toplumunda terakkinin İslami temellere riayet ederek yeniden canlanabileceği düşüncesini savunan yazar, öncelikli görevin devlete düştüğünü; teknik ve kültürel alanda dengeli bir yenileşmenin terakkiyi sağlayacağını ifade etmektedir. Ferit Kam'da mutlak reddiyecilik veya kökten kabul anlayışının dışında seçici, titiz ve rasyonel şekilde Batı'nın değerlendirilmesi ve örnek alınması görüşü hâkimdir.

Anahtar Kelimeler: Ömer Ferit Kam, Türk Modernleşmesi, İslamcılık, Batılılaşma Anlayışı, Sebilürreşâd.

The Westernization Approach of Islamist Intellectual Ömer Ferit Kam

Abstract

The backwardness period of the Ottoman State, which started first with defeats in the military field against European countries, forced the state to a total innovation and modernization effort, including the political, legal, social, educational and technical fields over time. The positivist thought that prevailed in the 19th century in Europe, taken as a model in modernization, influenced the Ottoman intellectuals and reformers. It can be said that the objections and reactions to modernization and extreme westernization following "the Tanzimat" period promoted the intellectuals of 2nd Constitutional Period to review. It is seen that the improving Islamism thought in this period allowed the re-Islamization paradigm and a new modernization approach to be presented. The problem of how, how much and to what extent modernization will take place in the state and society also brought along different modernization approaches. Each of the westernism, Islamism and Turkism movements, which became apparent after the Second Constitutional Monarchy, which was considered as an important milestone in Ottoman modernization, has a unique approach and claim of modernization. The discussions on Islam and westernization are actually centered on the question of "how should we modernize and how much modernization should we allow?" in the *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd* journal, which was the media outlet of the Islamist thought of the period. A trip to Europe by Ömer Ferit Kam, who was one of the intellectuals of the transition period from the Ottoman Empire to the Turkish Republic and one of the writers of The *Sebîlürreşâd* journal, in order to directly observe the Europe and report his impressions to the readers, contributes to the discussions on westernization until today. The author's contact with Europe before this trip was only through the works of Western thought despite his knowledge of Eastern culture. The travel writings of Kam, who published his observations during his trip in 1913 in 8 series of letters in the *Sebîlürreşâd* journal, present his views on westernization. Development reasons of Europe, which Islamist intellectual Ömer Ferit Kam directly observed during his trip to Europe, how the Ottoman would modernize and his westernization approach within the framework of his views on their relation with the religion were analyzed in the article. Kam known with his much experience in Islamic culture attracts attention on the issues of production, technique, scientific progress, education and hospice. The author, who claims that technical modernization can be achieved by preserving national identity, criticizes the wrong westernization approach, which was frequently flared up with various discussions during the Republican period. However, the author praises the importance given to hospice, education and culture in Europe. Kam emphasizes that the fundamentals of European civilization are based on agriculture, production and education and the cultural institutions of Europe are modeled as of the Tanzimat period and the priority and correct modernization reforms should be in agriculture, production and technical fields. It is possible to see the formulas of Kam, who observed the technical development of the West onsite, in the letters he wrote for the progress of the Ottoman society. First of all, the author, who evaluates the progress of European civilization as a whole, recommends the development of production, primarily agriculture. He expresses the fact that cultural institutions of Western society is taken as an example but not their agricultural and technical development and working disciplines with the analogy of "a square peg in a round hole". Kam, who claims that moving away from civilization brings Muslims closer to the abyss of destruction and extinction, says that the only way out is to follow the way of the developed countries. Ferit Kam's modernization approach is framed in the center of regaining the working ethic of the West, such as work, effort, discipline and order, which modern life necessitates. It can be said that Ferit Kam's modernization thought developed in parallel with the idea of Islamism, to which he is connected, and even he has a more moderate Western perception and approach than the Islamists. The author, who argues the idea that progress in Turkish society can be revived by complying with Islamic foundations, states that the primary duty falls to the state, and a balanced innovation in the technical and cultural fields will ensure the progress. Apart from an approach of absolute rejectionism or radical acceptance, the view of selective, meticulous and rational evaluation and modeling of the West is dominant in Ferit Kam's philosophy.

Keywords: Ömer Ferit Kam, Turkish Modernization, Islamism, Westernization Approach, Sebîlürreşâd.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin Avrupa karşısında ilk önce askeri alanda aldığı yenilgilerle başlayan geri kalma süreci, zaman içinde siyasi, hukuki, sosyal, eğitim ve teknik alanlarını da içine alarak devleti topyekûn bir yenileşme ve modernleşme çabasına zorlamıştır. Avrupa'nın seviyesine erişmek amacıyla gerçekleştirilen siyasi, kültürel ve toplumsal düzenlemeler Batılılaşma sürecini ortaya çıkarmıştır.¹ Yenileşmede model alınan Avrupa'da 19. yüzyılda hakim paradigma olan pozitivist düşünce Osmanlı aydını ve modernleştiricilerini etkilemiştir.² Tanzimat sonrası Batılılaşmayı jakoben, taklitçi, dini değerleri yozlaştırıcı şekilde nitelendirmeler bir Batılılaşma eleştirisini de gündeme getirmiştir.³ Tanzimat sonrası modernleşme ve aşırı Batılılaşmaya karşı yöneltilen itiraz ve tepkilerin II. Meşrutiyet dönemi aydınlarını bir muhasebe yapmaya ittiği söylenebilir. Bu dönemde güçlenen İslamcılık düşüncesi beraberinde yeni bir modernleşme anlayışı da getirmiştir. Dolayısıyla Tanzimat sonrası dini kültürel benliği zayıflattığı gerekçesiyle Batılılaşmaya gösterilen tepkilerin İslamcılığın doğuşunda etkili olduğu söylenebilir.⁴

Batılılaşmanın nasıl, ne kadar ve nereye kadar devlet ve toplumda gerçekleşeceği problemi aynı zamanda farklı modernleşme yaklaşımlarını da beraberinde getirmiştir. Bununla ilişkili olarak esasta ise Batı'nın niteliği ve Osmanlı/Türk toplumuna etkisinin ne olduğu öne çıkmaktadır.⁵ Devletin ve toplumun içinde bulunduğu durumun aşılması amacıyla ortaya çıkan Osmanlılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük fikir akımları birbirine alternatif modernleşme projelerine⁶ ve Avrupa algılarına sahiptir.

Zaman olarak kısa sürmekle birlikte çeşitli tartışmaların daha özgürce yapıldığı II. Meşrutiyet, Osmanlı Devleti'nin uzun süren modernleşmesinin bütün sorunlarına çözüm arayışlarının yoğunlaştığı⁷ ve siyasi, toplumsal ve kültürel gelişmelerle adeta Cumhuriyet'e hazırlık oluşturan bir dönemdir. II. Meşrutiyet döneminde İslamcı *Sırât-ı müstakîm*, Türkçü *İslam Mecmuası* ve Batıcı *İçtihat* dergisi gibi öne çıkan yayınlarla Batılılaşmanın fikri yönüne dönük tartışmaların sistemli ve kapsamlı hale getirildiği⁸ görülmektedir. Önceki dönemlere göre matbuatın daha serbest yayın yapabildiği II. Meşrutiyet evresi, Avrupa'nın nasıl kalkındığı ve Osmanlı'nın nasıl kalkınabileceğine dair analizlerin yapılabilmesine ve çözüm yollarının daha özgürce ele alınabilmesine imkân tanımıştır.

Sırât-ı müstakîm/Sebülürreşâd dergisi yazar kadrosu içinde yer alan Ömer Ferit Kam, dönemin entelektüel ve aydın kimliği ile tanınan bir şahsiyettir. Mehmet Akif'in aracılığıyla tanıdığı Ferit Kam hakkında Mısırlı Abbas Halim Paşa, "Böyle bir zatın Batı'yı tanımaması bir eksikliktir." diyerek, Kam'ı "gezip dolaşmak üzere Avrupa'ya göndermiştir."⁹ Meşrutiyet döneminin öne çıkan İslamcı aydınlarından olan Ferit Kam, 1913 yılında gerçekleştirdiği Avrupa gezisinin gözlemlerini haftalık mektuplar halinde *Sebülürreşâd* dergisinde yayımlamıştır. 20. yüzyılın ilk çeyreği içinde Doğu-Batı farklılaşması, Avrupalılaşma, geri kalmışlık ve Müslüman toplumların terakki anlayışları gibi temel tartışma konularının yer aldığı yazıları *Avrupa Mektupları*¹⁰ adıyla kitaplaştırılmıştır. Yazarın Batı toplumunu

¹ Ramazan Uçar, "Abdullah Cevdet'in Batı Medeniyeti ve Batılılaşma Anlayışı", *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/10 (Temmuz Aralık 2011), 8.

² Kenan Özkan, "Türk Modernleşmesinde Pozitivizmin Bilim Algısı", *Belgi*, 7/1 (2014), 932-934.

³ Kemaleddin Taş, "Tanzimat ve Batılılaşma Hareketlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2002), 90-92.

⁴ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 91-92.

⁵ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (İstanbul: YKY, 2008), 415.

⁶ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, (Konya: Çizgi Kitapevi, 1996), 358-359.

⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 429.

⁸ M. Şükrü Hanioglu, "Batılılaşma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 5/148.

⁹ Ağâh Sırrı Levend, *Profesör Ferit Kam Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1946), 43.

¹⁰ bk. Ferit Kam, *Avrupa Mektupları*, haz. Nergiz Yılmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), Ferit Kam, *Avrupa Mektupları*, haz. Suat Ak (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021).

doğrudan gözlemlerini içeren mektuplar, İslam toplumlarının niçin geri kaldığı sorusunun cevaplarını ve tartışmanın farklı yönlerini ortaya koymaktadır.

Bu makalede İslamcı aydın Ömer Ferit Kam'ın Avrupa seyahati ile doğrudan gözlemlediği Avrupa'da kalkınma sebepleri, Osmanlı Devleti'nin nasıl kalkınabileceği ve bunların din ilişkisi konularındaki görüşleri çerçevesinde Batılılaşma anlayışı analiz edilmiştir.

1. ÖMER FERİT KAM'IN HAYATI VE ESERLERİ

II. Meşrutiyet dönemi düşünce dünyasının İslamcılık kanadının önde gelen isimlerinden kabul edilen¹¹ Ömer Ferit Kam; edebiyat, din ve felsefe sahalarında derin birikime sahip döneminin en seçkin isimlerindedir.¹² Ferit Kam, 1864 yılında İstanbul Beylerbeyi'nde doğmuştur. İlköğrenimini Beylerbeyi rüştiyesinde ve özel dersler alarak tamamlayarak babasının kendisi gibi doktor olmasını istediği için önce Mekteb-i Tıbbiye'ye girmiş ancak mizaç yapısı buna uygun olmadığından devam etmemiştir. Daha sonra girdiği Mekteb-i Hukuk'tan da babasının vefatı sonrası ayrılmak zorunda kalmıştır. Yarım kalan eğitimini Arapça, Farsça ve Fransızca derslerini özel hocalardan alarak tamamlamıştır. Okuma ve öğrenmeye olan düşkünlüğü onun bütün hayatı boyunca devam eden bir karakteri haline gelmiştir.

Memuriyet hayatına 1887 yılında Hariciye Nezareti tercüme odasında mülazım olarak başlamış, kısa bir süre sonra da Beylerbeyi rüştiyesinde Fransızca öğretmenliğine atanmıştır. Farklı kademelerde yaptığı devlet memurluğundan sonra 1914 yılında İstanbul Darülfünun Türk Edebiyatı öğretmenliğine, 1917'de Süleymaniye Medresesi Felsefe-i Umumiye Tarihi müderrisliğine, hemen ardından da Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye üyeliğine atanmıştır. Milli Mücadele sonrasında kısa bir süre açıkta kalan Ferit Kam, 1924'te atandığı Dârülfünun İran Edebiyatı müderrisliğine 1933 yılında yapılan Üniversite reformuna kadar devam etmiş, 1943 yılında Milli Eğitim Bakanlığının teklifi ile başladığı Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde İran edebiyatı ders görevini sürdürürken 1944 yılında vefat etmiştir.¹³ Arapça, Farsça ve Fransızca'yı çok iyi bilen Kam, Eski Türk edebiyatı, Arap ve Fars Edebiyatı, Genel Felsefe, Tasavvuf, İslam Felsefesi ve Kelam ile çok yakından ilgilenmiştir.¹⁴ Çocukluğundan itibaren devam eden cami dersleri ile İslami ilimlere, öte yandan Batının felsefe sistemleri ve metodolojisine dair geniş bir bilgi birikimi olan Kam'ın¹⁵ eserlerinde Doğu-Batı karşılaştırması belirgindir.¹⁶

2. ÖMER FERİT KAM'IN AVRUPA GÖZLEMLERİ ÇERÇEVESİNDE BATILILAŞMA GÖRÜŞLERİ

2.1. İslamcılık, Sebülürreşâd Dergisi ve Ömer Ferit Kam'ın Avrupa Seyahati

II. Meşrutiyet, Tanzimat'tan itibaren başlayan Batılılaşma ve modernleşme girişimlerinin değerlendirildiği ve farklı siyasi, ideolojik ve toplumsal tartışmaların yapıldığı bir dönemdir. Türk modernleşmesinin Osmanlı ayağındaki temel meselesini devletin çöküşten kurtarılıp yeniden nasıl ayağa kaldırılacağı düşüncesi oluşturmaktadır. Yenileşmenin gerekliliği artık dönemin bütün fikir akımlarının ortak kabulüdür.¹⁷ Dolayısıyla II. Meşrutiyet dönemi bütün fikir akımlarının temel meselesinin nasıl bir modernleşme sorusu ve tasavvuru etrafında şekillendiği söylenebilir.

¹¹ Süleyman Hayri Bolay, "Ömer Ferit Kam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 24/272.

¹² Levend, *Profesör Ferit Kam Hayatı ve Eserleri*, 10-21.

¹³ Levend, *Profesör Ferit Kam Hayatı ve Eserleri*, 18-19. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi II*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 16-17. Bolay, "Ömer Ferit Kam", 271.

¹⁴ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi II*, 16.

¹⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Ferit Kam*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 9.

¹⁶ Semih Ceyhan, "Mahfil Dergi'sinden: Misak Ayeti Bağlamında Ömer Ferit Kam'ın Leibniz Monadolojisi Algısı", *sabahulkesi.com* (Erişim, 1 Haziran 2022).

¹⁷ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. Mustafa Özsarı (Ankara: Ötüken Yayınları, 2014), 15.

Siyasal bir ideoloji olarak İslamcılığın doğuşu II. Meşrutiyetten yaklaşık 40 yıl kadar öncesine dayanmakla¹⁸ birlikte, İslamcılığın sistematik bir fikir hareketine dönüşmesi II. Meşrutiyet döneminde gerçekleşmiştir.¹⁹ Çökmekte olan devletin nasıl ayakta kalabileceği düşüncesi etrafında gelişen fikir akımlarından olan İslamcılık düşüncesinin en köklü meselesini Batılılaşmak oluşturmaktadır.²⁰ Yine bu mesele ile ilişkili olarak İslamcılar, İslam dünyasının geri kalma sebepleri (inhibitat), nasıl kalkınacağı (terakki) ve birleşebileceği (ittihad-ı İslam) konularının çözümlenmesini hedeflemişlerdir.²¹ İslamcılara göre toplumun ve devletin yeniden ayağa kalkması ve kalkınması yeniden İslam'a dönüşle mümkündür. İslamcılara yön veren *tecdid*, *ıslah* ve *ihya* kavramlarının öne çıkması²² aynı anlam çerçevesine işaret etmektedir. Burada önemli bir farklılık arz eden durum ise yeni bir anlayışla dine dönüş ve buradan hareketle toplumsal, ekonomik ve teknik bir yenileşmenin Müslüman kalarak gerçekleştirilmesi amaçlanmaktadır. Devletin ve Avrupa'ya karşı direncinin güçlendirilmesi adına yapılması gereken yenilikler hem zaruret hem de Avrupa medeniyetine ait unsurlar, kaynağını zaten İslam dünyasından aldıkları dolayısıyla bize ait oldukları için taklit edilebilir çerçevesinde ele alınmıştır.²³ Bu dönemde teknik ile kültürün ayrı olduğu iddiasıyla Batı'nın teknolojisini alıp, kültür ve değerlerin milli unsurlarının muhafaza edilmesi²⁴ iddiası hâkim yaklaşımdır.

Dönemin İslamcıları kendi içinde farklı fikri eğilimlere sahip olmakla birlikte onların ortak meselelerini İslam dünyasının geri kalma sebepleri, nasıl terakki edeceği, Avrupa'nın kalkınmasının arkasındaki sebepleri, Avrupa'dan nelerin alınıp alınmayacağı ve İslam'ın nasıl bir siyasi, hukuki, ekonomik ve sosyal sistem öngördüğü konuları²⁵ oluşturmaktadır. Dönemin İslamcıları hem düşman hem de taklit yeri olarak gördükleri Batı hakkında eklektik ve gerilimli bir düşünceye sahiptir. İslamcıların Batı algılarının diğerlerine göre daha karmaşık yaklaşımlar ve kendi içinde derin tartışmalar içerdiği bilinmektedir.²⁶

Osmanlı Türk modernleşmesinde Batılılaşma meselesinin nasıl çözümleneceğine ilişkin ana iki zıt yaklaşımın olduğu görülmektedir. Toplumun dinî ve geleneksel bütün unsurlarını gözden çıkarma pahasına gülü ile diken ile Batılılaşmayı savunan *İçtihat* dergisi ile Müslüman kalarak Batılılaşmayı benimseyen *Sebilürreşâd* dergisi çevresinin iki karşıt yapıyı oluşturduğu söylenebilir.²⁷ Oryantalist düşüncenin ileri sürdüğü ve bazı aşırı Batılılaşmacı Osmanlı aydınlarının da savunduğu "İslam terakkiye manidir" söylemi dönemin İslamcı aydınlarının karşı çıktıkları ve buna karşı tezler geliştirdikleri en temel meselelerdendir.²⁸

İslamcılara göre geçmişte nasıl başarılı olunmuşsa, 20. yüzyılın sorunlarına da çözüm bulacak kaynağa sahip olduğundan hareketle İslamcı bir Rönesans fikri güçlüdür.²⁹ Avrupa, kalkınmayı ve ilerlemeyi Müslümanlara ait ilke, değer ve birikimi kendi aklı

¹⁸ Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011), 36-37.

¹⁹ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1962), 268-269.

²⁰ Kenan Çağan, "Son Dönem Osmanlı Siyasetinde İslamcılık ve Batılılaşma", *Tezkire*, 45, (Ekim/Aralık 2006), 49.

²¹ Adem Efe, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcılar ve Modernleşme (1908'den 1924'e)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 98.

²² Efe, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcılar ve Modernleşme (1908'den 1924'e)*, 100-104.

²³ İsmail Kara, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Batılılaşım Hem De Müslüman Kalalım" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Cumhuriyet'in Birikimi*, ed.Tamim Bora-Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009) 237-238.

²⁴ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 14. Efe, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcılar ve Modernleşme (1908'den 1924'e)*, 111-112. Mehmet Akif Ersoy'un Batının ilmi ve teknik üstünlüğünü kabul etmek gerektiğini şu şiirinde vurgulamaktadır: "Alınız ilmini garbın alınız sanatını/ Veriniz hem de mesainize son süratini/ Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsınız/ Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız."

²⁵ Azmi Özcan, "İslamcılık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/62-65.

²⁶ bk. Kara, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Avrupalılaşım Hem Müslüman Kalalım" 1/234-264.

²⁷ İsmail Kara, "İslam ve Pozitivizm", *Bilgi, Bilim ve İslam (I-II)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 176.

²⁸ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, 14.

²⁹ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, 269.

melekelerini kullanarak sağlamıştır. Batıdan alınanlar taklit değil, bize ait unsurların geri elde edilmesidir.³⁰ Bu meşrulaştırma yaklaşımı İslamcıların Batılılaşma anlayışında belirleyici bir etkiye sahiptir.

Osmanlı Batılılaşma tarihinde Avrupa'yı doğrudan tanımak amacıyla yapılan seyahatler ile bunların yazılı hale getirildiği seyahatnamelerin önemli bir yeri vardır. Osmanlı aydınının Avrupa'yı doğrudan gözlemlemek ve tanımak amacıyla 19. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya bir seyahat kervanı oluşturdukları görülmektedir.³¹ İslamcılığın en önde gelen yayın organı olan *Sebülürreşâd* dergisi de Avrupa'nın ilerlemesinin sebeplerini öğrenmek ve Batı medeniyetinin örnek alınabilecek yönlerini tespit etmek amacıyla dil bilen kişileri Avrupa'ya göndermeyi düşünmüştür.³² II. Meşrutiyet dönemi İslamcılık akımının sözcüsü konumundaki yayın organı *Sebülürreşâd* dergisi, Avrupa'daki terakkinin arkasında nelerin olduğu ve bilim, sanat ve ticaret alanlarında gelişmek amacıyla Avrupa'dan nelerin alınabileceğinin incelenmesi gibi hususları yerinde gözlemlemek üzere Batı'ya eğitilmiş insan göndermeyi planlamıştır. Dergi söz konusu yayın politikasını açıkladığı ve Ferit Kam'ın Avrupa seyahatine gönderildiğini haber verdiği yazısında şu bilgileri vermektedir:

“Fakat garbî nasıl görmeli, terakkiyât-ı garbiyyeyi hangi nazarla tettebbu', Avrupa'nın ne gibi şeylerini taklid etmelidir? Avrupa'nın, bi'n-nisbe az bir müddet zarfında, hayret-bahş bir sür'at-i berkıyye ile tekâmül ve terakkîsi şüphe yok ki derin ve esâslı tahavvülât-ı fikriyye neticesindedir. (...)Bir taraftan kâbûs-ı cehlîni kesif ve ezici sıkleti altında inleyen, diğer taraftan atâlet ve sefâletin hûnîn dişleri arasında didiklenen bedbaht yurdumuzun yoksulluklarını, müteverrim kitlemizin bir nefha-i zindeğ'ye olan ihtiyâcâtını düşündüğümüz için bu def'a da bütçemize nisbeten pek büyük bir fedâkarlık ihtiyârıyla Avrupa'ya mütefekkir bir âlim göndermeye karar verdik ve bu mühim vazîfeyi gazetemiz heyet-i tahrîriyyesinden fâzıl-ı muhterem Ferid Beyefendi'ye tevdi' ettik.”³³

19 Haziran 1913 tarihinde İstanbul'dan deniz yolu ile Avrupa seyahatine çıkan Kam'ın *Sebülürreşâd* dergisinde *Avrupa Muhabir-i Mahsusu* sıfatıyla ilki “*İstanbul-Marsilya*”³⁴ sonuncusu ise “*Avrupa'ya Aid Sözlerden*”³⁵ başlığı altında sekiz mektubu yayımlanmıştır. Yazar, Fransa, İsviçre ve Almanya'nın çeşitli şehirlerini gezerek, burada gördüklerini ve izlenimlerini, Osmanlı şehir ve toplumu ile mukayeseli biçimde aktarmıştır. Ferit Kam başka ülkelere seyahat etmenin, oralarda olup biten gelişmeleri inceleme ve öğrenmenin ilimlerin en faydalısı olduğunu³⁶ vurgularken, Müslüman toplumların kalkınmasının da aralarındaki sıcak ilişkilerin inşasıyla mümkün olacağını ifade etmektedir.

2.2. Ferit Kam'a Göre Avrupa'da Terakkinin Temeli: İktisadi Kalkınma

Ferit Kam, mektuplarında Avrupa'nın kalkınmasını doğrudan gözlemlerinden elde ettiği bilgi ve izlenimlerle açıklamaktadır. Dolayısıyla derin teorik izahattan ziyade gözlemlerine dayalı yaptığı değerlendirmelerin sosyolojik bir okuma olduğu söylenebilir. Gezi mektuplarında Avrupa'daki gündelik hayatta çalışma, üretim, düzen ve hıza güçlü bir vurgunun arkasında Avrupa'nın teknik kalkınmasının göz alıcı etkisi açıktır. Bunun yanında ekonomik gelişmişliği Avrupa'nın tarihsel, siyasi, dinî ve kültürel temelleri ile ilişkilendirmemiş, üretim ve düzen üzerinden bir temellendirme yapmıştır.

Dönemin devlet politikasında bir bakıma şartların mecburiyeti ile görülen Almanya yakınlaşmasının etkileri yazarın mektuplarında görülmektedir. Batılılaşmada yeni model

³⁰ Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım” 1/238.

³¹ Baki Asiltürk, *Türk Edebiyatında Avrupa Seyahatleri (1839-1923)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 435.

³² Adem Efe, “Sebülürreşâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/252. “Sebülürreşâd'ın Azîm ve Mühim Bir Teşebbüsü: Avrupa'da Tettebbuât, Avrupa Ulemâ ve Felâsıfesiyle Te'sîs-i Muârefe” *Sebülürreşâd*, 10/252, (27 Haziran 1329), 286-287.

³³ bk. “Sebülürreşâd'ın Azîm ve Mühim Bir Teşebbüsü: Avrupa'da Tettebbuât, Avrupa Ulemâ ve Felâsıfesiyle Te'sîs-i Muârefe” *Sebülürreşâd*, 10/252, (27 Haziran 1329), 287.

³⁴ Ferit Kam, “İstanbul-Marsilya”, *Sebülürreşâd*, 10/254, (11 Temmuz 1329).

³⁵ Ferit Kam, “Avrupa'ya Aid Sözlerden”, *Sebülürreşâd*, 11/277, (19 Kânûnievvel 1329).

³⁶ Ferit Kam, “Hakikati Görelim”, *Sebülürreşâd*, 17/427-428, (10 Temmuz 1335), 91.

arayışında Almanya'nın öne çıkartılmasında,³⁷ politik sebepler kadar Almanların iş ahlakına verdiği önem de etkilidir. Almanya'nın diğer Avrupa devletlerinden daha geç bir zamanda birliğini hızla tamamlayarak toplumsal, kültürel ve endüstriyel kalkınmayı gerçekleştirmesi Osmanlı aydınlarını etkilediği söylenebilir. Otelde karşılaştığı İngilizlere yönelik olumsuz ifadeler³⁸ kullanması yazarın dönemin siyasi ikliminden etkilendiğini göstermektedir. Aynı şekilde Kam, Avrupa seyahatinde Almanya'yı diğer Avrupa ülkelerinden ayrı ve üstün gördüğünü ifade eder.

"İnsan Alman toprağına ayak basar basmaz bir başka hal hissediyor. Hakikaten o toprakta başka bir feyiz var. Kulaklarımız sıyt-ı terakkiyatıyla dolduğu için ben bu hissin kulak dolgunluğundan münba'is bir hiss-i kazib olduğuna hükmetmek istedim. (...) hal böyle olmakla beraber benim sırf hissi olan tahminim Berlin'de gördüğüm şeylerle teeyyüd etti."³⁹

Avrupa'nın kalkınmasının temelleri üzerine derinlemesine ve analitik çözümlere pek yer vermeyen Kam, çalışma ahlakı ve disiplin konularını dinle ilişkilendirmez. Övgüyle bahsettiği Almanya'nın diğer Avrupa ülkelerinden neden daha disiplinli olduğunu temellendirmeyen Kam, yine de medeniyette örnek ülkenin Almanya olduğunu ifade eder. Burada Avrupa'nın genel ahlak anlayışının birbirine benzer olduğunu, hissiyat ve maneviyatın yerini menfaat ve maddiyatın doldurduğunu dolayısıyla maneviyatsız ahlak anlayışına sahip olduğunu belirtir.

"Medeniyette kendileri için pişva arayanlar Almanların damen-i himmetine yapışmalıdırlar. Fakat kendilerine canlıca menfaatler göstermek suretiyle. Zira yirminci asırda hizmetin, himmetin şart-ı evveli menfaattir. (...) Avrupa'da hissi muamelatın adı kalmış, daha doğrusu adı bile kalmamış. (...) musahabet esnasında olunan dil-nüvazane sözler bile bir torba dolusu çürük ceviz gibi kuru lakırtıdan, boş lakırtıdan ibaret."⁴⁰

Tanzimat'tan itibaren başlayan resmî Osmanlı modernleşmesinde elçi, aydın ve edebiyatçıların yaptıkları gezilerde Avrupa'nın gelişmesinde buhar, matbuat ve hürriyetin belirgin etkisinden bahsedilmektedir.⁴¹ Paralel şekilde Avrupa medeniyetinin temelinde buhar ve elektrik kuvvetinin kullanılmasını gören Kam, üretim ve ulaşım çarkının bu sayede işlediğini vurgulamaktadır. Ulaşım araçlarının Avrupa'nın ilerlemesine sağladığı katkının önemini fark eden Kam'a göre bu araçlar olmaksızın memleketin ilerlemesi mümkün değildir.⁴² Zihniyet olarak diğer İslamcılar gibi Avrupa'ya uzak ve eleştirel bakan Kam, Batının teknik gelişmişliğine hayrandır.

"Hakikaten herifler dünyalarını cennet haline koymuşlar. Şu da nakıstır, yahud lazımdır dedirtecek bir şey bırakmamışlar."⁴³ "Bolonya ve Şanzelize caddelerinden avdet ettik. O bulvarlar hakikaten hiyaban-ı İrem."⁴⁴

Avrupa gözlemlerinden hareketle Kam, memleketin imarında ikinci mesele olarak "hazine-i servet" olan toprakların ziraatla ilerleyeceğini belirtmektedir. Burada köylünün kendi haline yenilik ve gelişme kaydetmesi mümkün olmadığı için birinci sorumluluğun devlete ait olduğunu savunur. Köylünün eğitilmesi ve ona merhametli yaklaşılması ile bir kalkınma motivasyonunun sağlanacağını düşünen Kam'ın Cumhuriyet dönemi modernleşme modellerine yakın görüşlere sahip olduğu görülür.⁴⁵

İktisadi kalkınma diğer kalkınmaların motorunu oluşturmaktadır. Avrupa şehirlerinde gördüğü gelişmişliğin temelini kırsala, köye ve tarıma verilen önemde gören Kam, Fransa'da

³⁷ Nursel Çakmak, "İki Berlin Hatırası Örneği Üzerinden Avrupa'dan Osmanlı'ya Rol Model Olarak Almanya" *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23, (Temmuz 2020), 192-193.

³⁸ Ferit Kam, "Marsilya Paris", *Sebilürreşad*, 10/257, (1 Ağustos 1329), 372.

³⁹ Ferit Kam, "Avrupa Mektupları 5", *Sebilürreşad*, 11/262, (5 Eylül 1329), 23.

⁴⁰ Kam, "Avrupa Mektupları 5", 24.

⁴¹ Asiltürk, *Türk Edebiyatında Avrupa Seyahatleri (1839-1923)*, 437.

⁴² Ferit Kam, "Paris, Cenevre, Evian, Montreux, Lausanne", *Sebilürreşad*, 10/258, (8 Ağustos 1329), 391.

⁴³ Kam, "Paris, Cenevre, Evian, Montreux, Lausanne", 391.

⁴⁴ Kam, "Marsilya Paris", 373.

⁴⁵ Kam, "Paris, Cenevre, Evian, Montreux, Lausanne", 392.

gördüğü tarım arazileri ve köylerle Anadolu arasında bir karşılaştırma yapar. Deniz yolcuğu boyunca Ege ve Marmara sahil kenarlarının bakir bırakıldığını gözlemleyen Kam, oysa Avrupa'da her karış toprağın ekildiğini bu nedenle Anadolu'da tarımda büyük bir zihniyet değişiminin gerekliliğine inanmaktadır.

“Gerek adaya, gerek İstanbul'dan beri ta'kîb ettiğimiz sevâhilimize baktım. Hepsi cennet, hepsi menba'-ı sâmanı servet, kendi kendime: –Yâ Rabbi lutf-ı tevfiğin ne zaman bize refik olacak? Bu güzel sâhiller ne zamana kadar böyle ümrândan, insandan hâlî kalacak? Başka memleketlerde başka yerlerden toprak getirip mahsûl alıyorlar. Biz ise münbit, mahsûldâr yerlerimizi böyle hâlî bırakıyoruz. İhtimâl ki şu zavallı vâdîlerin çehre-i melâli senelerden beri saban yüzü görmemiş, sînesinde hüdâyî nâbit otlardan başka bir nebât büyütmemiştir.(...) Buralarda binâlar, fabrikalar yapılsa, ormanlar yetiştirilse, ekinler ekilse, acaba İstanbul'dan, İstanbul'un dillerde destan olan Boğaziçi'nden aşağı mı kalır?”⁴⁶

Cumhuriyet öncesi dönemde Anadolu fikir hareketlerinin oluşmaya başladığı görülmektedir. Anadolu'nun keşfi, yüksek toprak kayıplarının yaşandığı Balkan Savaşları sonrası Osmanlı'da giderek artan içe dönme ve İttihatçıların milli iktisat inşa etme projeleri ile belirginleşmeye başlamıştır. Dönemin aydınlarında Anadolu'ya yönelişle birlikte gerçek sorunlar ve çözüm yolları matbuatta gündem oluşturmaya başlamıştır.⁴⁷ Milli iktisat anlayışının toplumsal kalkınmanın sağlanmasındaki zaruretine inanan yazarın İzmir'de bile Müslümanların ticaret işlerinde çöküşe geçtiğini duyunca ümidi kırılır.⁴⁸ Marsilya'dan Paris'e tren yolculuğu sırasında tarımsal alanları gıpta ederek gözlemleyen yazar, hayranlığını gizleyemez:

“Bu mevâki'-i latîfeye bakmakla doyamıyor idim. Doyulacak, usanılacak menâzır değil ki. İnsanın baktıkça bakacağı geliyor. Bir karış toprak göremedim ki hâiz olduğu kabiliyetten sâhibini müstefîd etmesin, bir kabza toprakta zerre kadar bir cevher yok idi ki ya üzerine ekilen bir tohumun, yahud dikilen bir ağacın tenbiyesine, terbiyesine hizmet etmesin. El-hâsıl toprağın her cüz'ü sâhibinin harâcüzârı idi.”⁴⁹

Dönemin İslamcılarında bir taraftan Müslüman toplumlara has olması beklenen çalışma, azim, gayret, ilim, sanat gibi medeni hayatın temellerini oluşturan unsurlara sahip kalkınmış Avrupa ile diğer taraftan İslam ve Türk düşmanlığını politika haline getirmiş ve dünyayı sömürgeleştiren “Tek dişi kalmış bir canavar” olarak görülen Avrupa tasavvuru arasında sıkışmışlık göze çarpmaktadır. Ferit Kam'ın seyahatinde insan kaynağı ve değerler ölçeğinde Müslüman toplumların üstünlüğüne vurgu yapılırken aynı zamanda bunların atıl kaldığından dolayı kullanılmadığı eleştirisi de vardır. Tanzimat sonrası Batılılaşma anlayışı taklitçi ve usulsüz bir yol izlenerek yapıldığından başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Avrupa medeniyetinin ürettiklerinin benzerini burada yapmaya kalkışmak da faydasızdır. Yazar, terakkinin arkasındaki insan unsuruna dikkat çekmekte ve bunu harekete geçirmenin elzem olduğunu düşünmektedir. Avrupa'nın ziraate, üretime ve çalışmaya verdiği önemle kalkındığını ifade eden yazara göre bu sebeple Anadolu'da tarıma ve insanın eğitimine yatırım yapılması gereklidir. Kam'a göre yalnızca Avrupa'nın kültür kurumlarını taklit eden bir Batılılaşma anlayışıyla memleketin ilerlemesi mümkün değildir.

“Eğer biz bu âsâr-ı medeniyeyi vehleten memleketimizde vücuda getirmek cihetini iltizam edersek işin tersi tarafından başlamış oluruz. Bir insanın resmini yapmak için evvelâ başından başlanır, ayaklarından değil. Bu mefâhirin bu meâsirin kâffesi topraktan çıkmıştır. Biz de her şeyden evvel toprağımıza sarılmalıyız. Memleketimizin çiftçi memleketi olduğu halde devr-i hilkatten beri saban yüzü görmemiş yerlerimiz var. Yapılacak şey toprağımızı işlemek, ondaki hazâin-i kâmineyi elde etmektir. Ahalimiz memlekette aç kalıp böyle peyderpey Amerika'ya hicret eder. Yahut sefaletten helak olursa farz-ı muhal olarak İstanbul'u da Paris gibi yapsak

⁴⁶ Kam, “İstanbul-Marsilya”, 325.

⁴⁷ *Tanin* Gazetesinin Anadolu'ya gönderdiği muhabiri Ahmet Şerif'in 1909-1913 yılları arasında *Tanin*'de yayınlanan gezi yazıları Anadolu'nun ekonomik, idari, sosyal ve imar bakımından sefaletini gözler önüne sermektedir. bk. Ahmet Şerif, *Anadolu'da Tanin*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999).

⁴⁸ Kam, “İstanbul-Marsilya”, 325.

⁴⁹ Kam, “Marsilya Paris”, 371.

yine netice-i mesâimiz hüsrandan ibaret kalır. Biz Anadolu'ya, Anadolu'nun hücre köşelerine bakmalıyız. Ziraatimizi, ticaretimizi, sanayi-i dahaliyemizi ileri götürecektir esbâb ve vesâitin istikmaline çalışmalıyız. Yoksa buradaki hipodromun nazirini vücuda getirmeğe, operanın aynını yapmaya kalkışır, saadet-i hali, feyz-i istikbali bu gibi şeylerde ararsak vay bizim halimize! Medeniyetin zevke, safâya ait olan cihetleri bizim için suret-i katiyede haram olmak lazım gelir. Daima ciddiyâtını taklide özenmeliyiz. Avrupalılar gibi, bizim zevke, safaya hakkımız yoktur. Onlar çalışmışlar, terakki etmişler. Şimdi sa'yalarının her cihetinden istifade ediyorlar. "kel başa şimşir kaşık" yakışmaz."⁵⁰

Aydınlar tarafından Anadolu'nun eğitim, ulaşım, sağlık ve zirai meselelerinin dile getirilmeye başlandığı, II. Meşrutiyet döneminde halka yönelik ülküsü görülmeye başlar. Bu bağlamda söz konusu dönemin Cumhuriyet'e fikrî bir hazırlık aşaması oluşturduğu söylenebilir. Ferit Kam, halkın eğitilmesi, çalışma sevgisi ve disiplininin kazandırılmasının öncelik arz ettiğini, diğer hususların ise kendiliğinden hallolacağını düşünmektedir. Tipik ve uyumlu bir İslamcı olarak yazarın düşüncelerinin Cumhuriyet modernleşmesi anlayışı ile paralel olduğu söylenebilir.

"Dört kişinin temeddünü tereffühü bir memleketi mesud etmez. Ahalimize iş bulalım, toprağımızı işletelim, halkı intizama alıstralım, herkese lezzet-i sa'yı tattıralım, semere-i mesâisini iktifat ettirelim; ötekilerin hepsi kendi kendine hâsıl olur. El-yevm fikirlerde o cevelâna istidad yok iken bazı fûruu taklide kalkışmamız tekemmül etmemiş cenine körükle nefh-i ruh etmeğe benzer. Vücut tekemmül ederse kendi kendine gelir. Zira Feyyaz'da buhl yoktur; ancak mahalde kabiliyet şarttır."⁵¹

Avrupa'daki kalkınmanın merkezine üretim ve ekonomik gücü yerleştiren yazarın Batılılaşma algısının, döneminin aşırı Batılılaşmacı aydınları hariç, diğer fikir akımı aydınlarından pek farklı olmadığını söyleyebiliriz. Ferit Kam, tarım, imar, çalışma ve üretim olmadan Osmanlı-Türk toplumunun terakkisini mümkün görmez. İslam'ın emrettiği ilke ve hasletleri gündelik ve toplumsal yaşamda hâkim kılarak, yeniden bir kalkınmanın sağlanabileceğini düşünmektedir.

2.3. Avrupa'da Terakkinin Sosyal, Kültürel ve Eğitim Yönleri

Osmanlı modernleşmesinin zamanla Batılılaşmaya doğru dönüşümü II. Meşrutiyet döneminin fikir akımlarının Batı algılarında kendini göstermektedir. Ziya Paşa'nın Avrupa'daki kâşâneler ile İslam dünyasında gördüğü virâneler karşılaştırmasını içeren ve çokça zikredilen söz konusu beyti⁵², Türk modernleşmesinde geri kalmış Doğu-kalkınmış Batı dikotomisi tartışmalarını özetlemektedir.

Avrupa'nın bilimsel alanda gösterdiği gelişime ve teknik ilerlemesine duyulan hayranlık dönemin bütün düşünce akımlarında olduğu gibi İslamcılarda da göze çarpmaktadır.⁵³ 1913 yılında dönemin öncü aydınlarından Ferit Kam'ın Avrupa gözlemlerinde yine yakın ifadeler ve izlenimler bulunmaktadır. Yazar, Avrupa şehir ve kırsalının imarına, hayvanat bahçelerinden müzelere, kütüphane ve okullara hayranlığını açıkça ifade eder.

Eğitim her yerde sokakta, müzede, hayvanat bahçesinde devam etmektedir. Şehirlerin imar ve düzeni Avrupa'nın öne çıkan hususiyetlerinin başında zikredilmektedir. Müze, kütüphane ve hayvanat bahçeleri Avrupa şehirlerinin kültürel seviyesi ve gelişmişliğinin göstergesi olarak sunulur. Yazar, Avrupa'nın Osmanlı düşmanlığı/hoşnutsuzluğuna rağmen Avrupa medeniyetinin unsurlarına hayranlığını ve gündelik hayatta kendisine sıcaklık ve ilgi gösteren Batı'nın insanına övgüyü açık şekilde söyler. Avrupa mektuplarında iki Avrupa ayrımı göze çarpmakta fakat bunların nasıl uzlaştırılacağına dair çözümlere değinilmez.

⁵⁰ Kam, "Marsilya Paris", 374.

⁵¹ Kam, "Marsilya Paris", 373-374.

⁵² Vasfi Mahir Kocatürk, *Ziya Paşa'nın Şiirleri*, (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1967), 66.

⁵³ İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not", *İslamiyat Dergisi*, 4/4 (Ekim-Aralık 2001), 51.

“Çok nâzik, çok terbiyeli bir genç idi. Bana çok hürmet etti. Hürmete istihkâkımdan değil, fakat Avrupalıların terbiyeleri iktizâsından olmalı ki nereye gittim ise hürmetten, muhabbetten, muâvenetten başka bir şey görmedim.”⁵⁴ (...)“Onların hakkında doğru yanlış ne biliyorsak yeni öğrenmedik, bildiğimizi öteden beri biliyor idik. Müşahadatımız bu babdaki malumatımızı ne tezyid etti, ne de tenkis.”⁵⁵

Ferit Kam'ın Avrupa gözlemlerinde, düzenli, temiz ve bakımlı şehirlere dikkat çekilirken bizim şehirlerde aynı temizlik ve bakımın olmadığından şikâyet edilmektedir. Dinî ve insani gerekçelere uygun şekilde şehir yaşamının temiz ve düzenli olması gerekir. Mektuplarında yazar, Avrupa'da medeni şartların İslam'ın belirlediği hedeflere mutabık olduğunu çeşitli konu ve örnekler üzerinden ifade etmektedir.⁵⁶

Modern şehir hayatının hızını “Paris denildi mi bir gürültü, bir hareket” diyerek özetleyen⁵⁷ yazar, öte yandan Avrupa'da kadınların çalışma hayatında aktif olduğunu olumlu bir dille ifade eder.⁵⁸ Paris'te ve diğer gördüğü Avrupa şehirlerinde sokakların temizliği ve düzenliliği dikkat çeken özelliktir. Kam, *Bizim Sokakları Tahattur* başlığı altında bizde evdeki her türlü çöpün sokağa atıldığından bahisle kamusal alan olarak sokağın temizliğini dinî temeller üzerinden anlatır. Bizim sokaklar ile Paris'in sokaklarının karşılaştırma yapılamayacak kadar birbirinden uzak olduğunu ifade etmektedir. İstanbul'daki sokakların dar olmasının geçmişte böyle yapıldığından dolayı şikâyet konusu edilemeyeceğini düşünen yazar, buna rağmen sokak temizliğine özen göstermediğimiz eleştirisini yapmaktan da geri durmaz. Yazar, sokakların temizliği konusunda İslam'ın emir ve tavsiyelerine dikkat çekerek, örtük şekilde toplumun din anlayışında yaşanan sorunlarına değinir.

“Sokak husûsunda afvedilemeyecek bir kusûrumuz varsa o da sokakların pisliği, murdârlığıdır. Libâsın eskiliği ayıp değildir. Fakat pisliği ayıptır. Bizde de sokakların darlığı değil, murdârlığı ayıp olmak lâzım gelir. Bizim memlekette herkesin öteden beri sokağa bir husûmeti vardır.(...) Hülâsa lisânımızda mezbele lafzı sokak kelimesinin mürâdifidir. Halbuki sokak mesâkinin tetimmesi, umûmun mülk-i müşterekidir. Herkes elinden geldiği kadar onun intizâmına, nezâfetine hizmet etmeli. Dîn-i celîl-i Muhammedî bu dakika-i medeniyeden bizi bin üç yüz sene evvel haberdâr ettiği halde biz tamâmıyla bunun aksini iltizâm eylemişiz. Şeriat; “İmânın a'lâ derecesi: Tevhîd; ednâ derecesi: Sokaklardan halka ezâ veren şeyleri kaldırmak, toplamaktır.” diyor.”⁵⁹ (...) “ba'dehu Bolonya ve Şanzelize caddelerinden avdet ettik. O bulvarlar hakikaten hıyabân-ı İrem.(...) Bunlara sokak demeğe insanın ağzı varmıyor. Adeta hepsi bir umumi salon.”⁶⁰ “Şehrin her tarafını dolaştım. Sokaklar, şehir gayet temiz ve dilnişin idi. Artık gayri ihtiyari “işte bir insan memleketi” dedim. (...)Hakikaten herifler dünyâlarını cennet hâline koymuşlar. Şu da nâkıştır, yahud lâzımdır dedirecek bir şey bırakmamışlar.”⁶¹

Ferit Kam, Avrupa medeniyetinin geçmişi günümüzde yaşadığını ve bu sayede sosyal bir öğrenme ortamı sağladığını ifade etmektedir. Hatta buraları “Nebâtât bahçesi kitapsız bir dersane”⁶² diye tanımlayarak doğal okullar olarak görür. Bolonya'daki hayvanat bahçesinde çocukların eğlencesini görüp gıpta ederken bizdeki çocukların mahrumiyet ve şiddetle eğitildiklerinden yakınmaktadır.

“Hayvânât bahçesinde âşinâ çehrelerden bir deve var idi. Çocuklar üstüne teker teker binmekte ve bahçeyi dolaşmakta idi. Büyüklerden ziyâde çocukların eğlencesine gıpta ettim. Sonra da bizim çocuklara acıdım. Zavallılar evden mektebe, mektepten eve, evde dayak, mektepte kötek. Ya sokak kapısının önünde koşmaca oynamak, yahud civâr vîrânelerin birinde topraklarda yuvarlanmak.”⁶³

⁵⁴ Ferit Kam, “İsviçre'nin Letafeti, Umran ve Terakkisi” *Sebilürreşâd*, 10/260, (22 Ağustos 1329), 418.

⁵⁵ Ferit Kam, “Avrupa Mektupları 5”, 24.

⁵⁶ Kam, “Marsilya Paris”, 373.

⁵⁷ Kam, “Marsilya Paris”, 372.

⁵⁸ Kam, “İsviçre'nin Letafeti, Umran ve Terakkisi”, 418.

⁵⁹ Kam, “Marsilya Paris”, 373.

⁶⁰ Kam, “Marsilya Paris”, 373.

⁶¹ Kam, “Paris, Cenevre, Evian, Montreux, Lausanne”, 390-391.

⁶² Kam, “Marsilya Paris”, 372.

⁶³ Kam, “Marsilya Paris”, 372.

Değişimin getirdiği birtakım yeniliklerin kısa vadede görülen cazibesi uzun zaman içinde bütünüyle toplumsal yapıda ve günlük yaşamda derin etkiler oluşturmaktadır. Teknik bir Batılılaşmanın problemlerinden biri de tekniğin içinden çıktığı sosyo-kültürel yapıdan tamamen bağımsız kalamadığıdır. Dolayısıyla Ferit Kam'ın Avrupa gözlemlerinde teknik-kültür ayrımının yüzeysel değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

“Medeniyet hayatı denilen dağdaya alışamadığımdan mıdır nedendir bilmem, Paris'ten, Paris'in o velvele-i tenâhî-nâ-pezirinden bir türlü hoşlanamadım. (...) Paris öyle bir memleket ki kimsenin kimseden haberi yok. Oradaki insanlar cesm bir makinanın ecza-yı muhtelifisi gibi daima müteharrik. Bana öyle geliyor ki faaliyet-i medeniye denilen o seyl-i azîmin sevk-i çuşa çuşuna kapılan kafaların birinde bir dakika kendi alemine çekilip hayatın hal-i sükunundan, zevk-i masumanesinden istifade edecek kabiliyet kalmamış. Onların nevmi, yakazası, sukunu, hareketi bence takdir-i mahiyeti mümkün olmayan bir hâlet-i diğer! İşte ben Paris'i böyle gördüm, böyle buldum.”⁶⁴

Öte yandan din-terakki tartışmaları bağlamında Ferit Kam, Müslümanların kaderci anlayışları yüzünden geri kaldıkları iddialarına Hıristiyanlıkta dinde reform gerçekleştiren Martin Luther'in kader anlayışı eleştirisi üzerinden karşılık vermektedir. Kam, bizdeki birtakım aydınların Luther'in insan hürriyet ve iradesini kabul etmeyen kader anlayışına sahip bir ilahiyatçı olduğunu bilmediklerini dolayısıyla İslam'ın kader anlayışının geri kalmamıza sebep olduğu iddialarının tümüyle haksızlığını vurgular.⁶⁵ Bununla birlikte yazar Batı'nın kalkınmasında dinsel öğelerin olumlu ya da olumsuz bir etkisinden de bahsetmez. Ancak Osmanlı toplumunda yaygın aksaklık ve sorunların kaynağında yanlış telakki ve din anlayışları olduğunu iddia eder.⁶⁶

Avrupa'da eğitimin fevkalade üstün ve yaygın olduğunu İsviçre gezisi sırasında belirten yazar, Üniversite ziyaretinde her yönden gerçek bir Darülfünun gördüğünü dile getirmektedir.⁶⁷ Avrupa'da kütüphanelere verilen önemi binaların ihtişamı ve zengin kitaplıkları ile gözlemleyen yazar⁶⁸ aynı şekilde en eski Türklere ait eserlerin sergilendiği müzelerden⁶⁹ ve tarihe verilen önemden övgüyle bahseder.⁷⁰

Marsilya'da bir Fransızın İstanbul'da en çok Eyüp'ü sevdiğini çünkü oranın hakiki Doğu olduğunu söylemesi yazarın modernleşmeye bakışını temellendirmektedir. Bu bağlamda onun Batılılaşma tasavvurunda bizim değişmez niteliğimiz olan İslami kimlikle uyumlu bir yenileşme mecburiyeti vardır.

“Biz Şark'ın mahsûsâtını muhafaza etmeliyiz. Yenilik göstereceğiz, Avrupa'ya benzeyeceğiz diye bir takım mefâhir-i milliyetimizi nâ-bûd etmemeliyiz. Hatta gösterdiğimiz yenilikte bile daima bu kaydı nazar-ı dikkatten dūr tutmamalıyız.”⁷¹

Ferit Kam, başka ülkelere seyahat ederek yeni bilgiler öğrenmeyi bir ilim hatta ilimlerin en faydalısı olarak telakki eder. Buradan hareketle milletlerin kendi değer, inanç ve kültürlerine sadakatle nasıl yükseldiklerini Çin ve Japonya örnekleri ile izah etmektedir.⁷² Milletler kendi öz kimliklerini dinî ve milli unsurlarına sahip çıkarak muhafaza ederler.⁷³ Teknik bir modernleşmeye taraftar olduğu anlaşılan Kam'a göre millet olarak bizler kendi kimliğimizi muhafaza ederek yani Müslüman kalarak Batı'nın örnek aldığı kalkınmayı gerçekleştirmemiz gereklidir.

⁶⁴ Kam, “Paris, Cenevre, Evian, Montreux, Lausanne”, 390-391.

⁶⁵ Bolay, *Ferit Kam*, 141.

⁶⁶ Kam, “Marsilya Paris”, 373. Kam, “Avrupa'ya Aid Sözlerden”, *Sebilürreşâd* 11/275, (5 Kânunievvel 1329), 233.

⁶⁷ Kam, “İsviçre'nin Letafeti, Umran ve Terakkisi”, 417.

⁶⁸ Kam, “Avrupa'ya Aid Sözlerden”, 166.

⁶⁹ Kam, “Avrupa'ya Aid Sözlerden”, 233.

⁷⁰ Ferit Kam, “Avrupa'ya Aid Sözlerden”, *Sebilürreşâd* 11/274, (28 Teşrinisani 1329), 216.

⁷¹ Kam, “İsviçre'nin Letafeti, Umran ve Terakkisi”, 417.

⁷² Kam, “Hakikati Görelim”, 89.

⁷³ Kam, “Hakikati Görelim”, 91.

"Hüviyet-i milliyesine sâhib olmayan bir millet de er geç zevâle mahkûm olur. Eğer biz bir millet, bir müstakil hüviyet olmak üzere yaşamak istiyor isek garbın mümesseli değil, mümessili olmalıyız! Garbın kâffe-i meâsirini yoluyla iktibâs ederek memleketimizi müstaid olduğu terakkîye îsâle çalışmalıyız. Fakat şarklı olduğumuzu da aslâ hâtırdan çıkarmamalıyız. Mahsûsât-ı milliyemizi istihcân değil, bil-aks istihsân etmeliyiz. Memleketimize "bonjur"dan ziyâde amele gömleği lâzım olduğunu bilmeliyiz. Gümrüklerimizden piyanodan ziyâde âlât-ı zirâiye ve sînâiye geçmesini temennî etmeliyiz."⁷⁴

II. Meşrutiyet dönemi aydınlarının Tanzimat sonrası Batılılaşmaya dair eleştirileri ve değerlendirmeleri matbuatta yer almıştır. Makalenin ilk bölümlerinde bahsedilen İslamcıların aşırı ve taklitçi Batılılaşmaya karşı eleştirileri benzer biçimde Ferit Kam'ın Avrupa Mektupları'nda da görülmektedir. Yazar, yanlış Batılılaşma olarak telakki ettiği Türk modernleşme anlayışını taklitçilik ve kültürel unsurları öne çıkardığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Yazar, tarıma, toprağa yönelmek ve insanımızı eğitim yolu ile geliştirmek suretiyle terakkinin mümkün olduğunu belirtir.

SONUÇ

Ferit Kam kendi kendini yetiştirmiş entelektüel birikimi yüksek, İslam ve doğu kültürüne vakıf bir aydındır. Cumhuriyet öncesi dönemde fikir dünyasını İslamcılığın yayın organı olan *Sebîlürreşâd* dergisinde yazdığı yazılarda ortaya koyan Kam, aynı dergi tarafından 1913 yılının Haziran ile Aralık ayları arasında Avrupa'ya yerinde gözlem amacıyla geziye gönderilmiştir. Avrupa'nın çeşitli ülke ve şehirlerini gezen Kam, sıcağı sıcağına doğrudan gözlemlerini *Sebîlürreşâd* dergisine gönderdiği mektuplarla aktarmıştır. Bu gezi öncesi Avrupa ile teması yalnızca okuduğu Batı düşüncesinin eserleri aracılığıyla gerçekleşen yazarın gözlemleri sosyolojik açıdan önem taşımaktadır. Felsefe, dil ve edebiyat alanlarında çalışmaları olan Ferit Kam'ın gözlemlerini ihtiva eden *Avrupa Mektupları*'nda Batılılaşma düşüncesi ve eleştirileri yer almaktadır. Her ne kadar uzun, detaylı ve karşılaştırma yapan yazılar olmamasına rağmen, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş dönemi İslamcı aydınlarının bir örneği olarak Kam ılımlı bir modernleşme anlayışına sahiptir. .

Batı'nın teknik anlamda gelişmişliğini yerinde gözlemleyen Kam'ın Osmanlı toplumunun terakki edebilmesinin reçetelerini de yazdığı mektupların satır aralarında görülmektedir. Öncelikle Avrupa medeniyetinin terakkisini bir bütün olarak değerlendiren yazar, üretimde öncelikle tarımın geliştirilmesine salık vermektedir. Kam, Batının kültürel kurumlarının örnek alınması buna karşılık zirai ve teknik gelişmişliğinin ve çalışma disiplinlerinin alınmamasını yanlış bir Batılılaşma politikası olduğu için eleştirmektedir. Medeniyetten kaçma ve uzaklaşmanın Müslümanları helak uçurumuna yaklaştırdığını iddia eden Kam'a göre, tek çıkar yol ilerlemiş milletlerin yolunu takip etmektir.⁷⁵ Bilhassa şehirlerin düzeni, temizliği, sokakların genişliği ve aydınlatmasına hayran kalan yazar, daha önce Avrupa'ya çeşitli amaçlarla giden seyyahların gözlemlerine mutabık şekilde şehircilik, eğitim, sanat, çalışma gibi alanlarda Avrupa'nın üstünlüğünü kabul etmiş görünmektedir. Mektuplarında yazar, Avrupa'da gördüğü kalkınma unsurlarını genellikle Türkiye ile mukayese ederek, temel eksikleri ve yapılması gerekenleri vurgulayarak anlatmaktadır.

Japonya örneğinin bize Batılılaşmada bir yol haritası olduğunu düşünen Ferit Kam, milli kimliğin muhafaza edilerek güçlendirilmesi gerektiğini aksi takdirde o milletin yok olmaya mahkûm olacağını belirtmektedir.. Bu bağlamda yazarın dönemin İslamcı aydınlarınca da kabul gören teknik bir modernleşmeye taraftar olduğu anlaşılmaktadır. Geçmişte Müslümanların dini ve dünya işlerini daha iyi anladıklarını, Fatih Sultan Mehmet'in tarihi eserlere verdiği önemden bahisle belirtmektedir. Diğer taraftan Kam'ın yazılarında Avrupa'nın siyasi, dini ve sosyokültürel yapısının değişim ve kalkınmayı nasıl etkilediğine dair analizler görülmez. Muhtemelen bunun arkasında Avrupa ile açılan makası kapatma telaşının hızlı ve pragmatik çare üretmeye zorlaması yer almaktadır. Bu bağlamda İslamcı bir

⁷⁴ Ferit Kam, "Hüviyet-i Milliyet" *Sebîlürreşâd* 8/197, (31 Mayıs 1328), 278.

⁷⁵ Ferid Kam, "İslam Beyninde Tearüf ve Tehabb", *Sırat-ı müstakim*, 3/58, (14 Ekim 1909), 82.

aydın olarak Ferit Kam'ın Batı algısı ve modernleşme anlayışı, paradoksal sorunlar içermektedir. Yazar, Avrupa'daki terakkinin sonuçlarına odaklanırken, kökenlerine ilişkin analizlere pek değinmemektedir. Aynı şekilde Almanların çalışma ahlakının örnek alınmasına vurgu yaparken, dinsel, siyasi ve kültürel bağlamına da değinmez.

Ferit Kam'ın modernleşme anlayışı Batı'nın çalışma, gayret, disiplin ve düzen gibi modern hayatın gerekli kıldığı çalışma ahlakının yeniden kazanılması merkezinde çerçevelenmektedir. Ferit Kam'ın modernleşme düşüncesi mensubu olduğu İslamcılık akımının paralelinde gelişmesine rağmen onlara göre daha ılımlı bir Batılılaşma yaklaşımı bulunmaktadır. Kam'da mutlak reddiyecilik veya kökten bir kabul anlayışının dışında seçici, titiz ve rasyonel şekilde Batı'nın ele alınması görüşü hâkimdir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Akgül, Mehmet. *Türk Modernleşmesi ve Din*. Konya: Çizgi Kitapevi, 1999.
- Asiltürk, Baki. *Türk Edebiyatında Avrupa Seyahatleri (1839-1923)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY, 2008.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Ferit Kam*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Ömer Ferit Kam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/272-273. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Çağan, Kenan. "Son Dönem Osmanlı Siyasetinde İslamcılık ve Batılılaşma". *Tezkire* 45 (Ekim/Aralık 2006), 34-61.
- Çakmak, Nursel. "İki Berlin Hatırası Örneği Üzerinden Avrupa'dan Osmanlı'ya Rol Model Olarak Almanya". *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2020, (Temmuz 2020), 185-200.
- Ceyhan, Semih. "Mahfil Dergi'sinden: Misak Ayeti Bağlamında Ömer Ferit Kam'ın Leibniz Monadolojisi Algısı". *sabahulkesi.com*. Erişim, 1 Haziran 2022. <https://www.sabahulkesi.com/2019/12/19/mahfil-dergisinden-misak-ayeti-baglaminda-oemer-ferit-kamin-leibniz-monadolojisi-algisi/>
- Efe, Adem. *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcılar ve Modernleşme (1908'den 1924'e)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Efe, Adem. "Sebilürreşad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/251-253. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. Mustafa Özsarı Ankara: Ötüken Yayınları, 2014.
- Hanioglu, M. Şükrü. "Batılılaşma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/148-152 Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kam, Ferit. *Avrupa Mektupları*, haz. Nergiz Yılmaz İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- Kam, Ferit. *Avrupa Mektupları*, haz. Suat Ak İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021.
- Kam, Ferit. "Hakikati Görelim". *Sebilürreşad*, 17/427-428 (10 Temmuz 1335), 89-91.

- Kam, Ferit. "İslam Beyninde Te'arüf ve Tehabb". *Sırât-ı müstakîm* 3/58, (1 Teşrinievvel 1325), 81-84.
- Kam, Ferit. "İstanbul-Marsilya", *Sebilürreşâd*, 10/254 (11 Temmuz 1329), 323-327.
- Kam, Ferit. "Marsilya Paris", *Sebilürreşâd*, 10/257 (1 Ağustos 1329), 371-374.
- Kam, Ferit. "Paris, Cenevre, Evian, Montreux, Lausanne", *Sebilürreşâd*, 10/258 (8 Ağustos 1329), 390-392.
- Kam, Ferit. "İsviçre'nin Letafeti, Umran ve Terakkisi" *Sebilürreşâd*, 10/260 (22 Ağustos 1329), 416-418.
- Kam, Ferit. "Avrupa Mektupları 5". *Sebilürreşâd*, 11/262 (5 Eylül 1329), 23-25.
- Kam, Ferit. "Avrupa'ya Aid Sözlerden". *Sebilürreşâd*, 11/274 (28 Teşrinisani 1329), 215-217.
- Kam, Ferit. "Avrupa'ya Aid Sözlerden". *Sebilürreşâd*, 11/275 (5 Kânûnievvel 1329), 231-233.
- Kam, Ferit. "Avrupa'ya Aid Sözlerden". *Sebilürreşâd*, 11/277 (19 Kânûnievvel 1329), 266-267.
- Kam, Ferit. "Hüviyet-i Milliye" *Sebilürreşâd* 8/197 (31 Mayıs 1328), 276-278.
- "Sebilürreşâd'ın Azîm ve Mühim Bir Teşebbüsü: Avrupa'da Tetebbuât, Avrupa Ulemâ ve Felâsıfesiyle Te'sîs-i Muârefe" *Sebilürreşâd*, 10/252 (27 Haziran 1329), 286-287.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi II*. haz. İsmail Kara İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Kara, İsmail. "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not". *İslamiyat Dergisi* 4/4 (Ekim-Aralık 2001), 37-53.
- Kara, İsmail. "İslam ve Pozitivizm". *Bilgi, Bilim ve İslam (I-II)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 175-181.
- Kara, İsmail. "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Batılılaşım Hem De Müslüman Kalalım" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Cumhuriyet'in Birikimi*. ed.Tanıl Bora-Murat Gültekingil. 1/234-264. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2009.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Ziya Paşa'nın Şiirleri*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1967.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Profesör Ferit Kam Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1946.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları. 10. Basım, 2002.
- Özcan, Azmi. "İslamcılık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/62-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özkan, Kenan. "Türk Modernleşmesinde Pozitivizmin Bilim Algısı". *Belgi* 7/1 (2014),923-951.
- Şerif, Ahmet. *Anadolu'da Tanin*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Taş, Kemaleddin. "Tanzimat ve Batılılaşma Hareketlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2002), 87-94.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Cereyanı*. İstanbul: Baha Matbaası, 1962.
- Türköne, Mümtaz'er. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011.
- Uçar, Ramazan. "Abdullah Cevdet'in Batı Medeniyeti ve Batılılaşma Anlayışı". *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/10 (Temmuz Aralık 2011), 7-30.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 458-476

Uşşâkî'nin (XV. YY) Mi'râciyye'si

Mi'rajiyya of Uşşâkî

Kübra YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslami Türk Edebiyatı ve Osmanlı Türkçesi Anabilim Dalı
Asst. Prof., University of Mehmet Akif Ersoy Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic Turkish Literature and Ottoman Turkish Language
Burdur/Türkiye

 kyilmaz@mehmetakif.edu.tr  orcid.org/0000-0002-9540-4352

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21.07.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Yılmaz, Kübra. "Uşşâkî'nin (XV. YY) Mi'râciyye'si". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 458-476. <https://doi.org/10.52637/kiid.1146748>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Kübra YILMAZ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Uşşâkî'nin (XV. YY) Mi'râciyye'si

Öz

Hz. Muhammed'in hayatı veya hayatından bir bölüm hakkında bilgi veren dinî metinler hem keyfiyeti hem de sayıca çokluğu bakımından ona duyulan alakanın derecesinin ve devamlılığının göstergesidir. Bu metinlerin muhtevasını Hz. Muhammed'in fiziksel ve ahlaki vasıflarından insanlarla münasebetlerine; gündelik hayatından davranışlarının teferruatına varıncaya kadar pek çok konu inşa etmektedir. İslâmî edebiyatlarda müstakil olsun yahut olmasın, hemen her dinî metinde onun peygamberliğinin, peygamberlikle beraber yaşadıklarının ve aktardıklarının geniş yer tuttuğunu görmekteyiz. Türk edebiyatı özelinde ise ister sanatsal ister öğretici gayeyle yazılmış olsun Hz. Muhammed hakkında siyer, mevlit, naat, kırk hadis, hilye, mucizat, gazavat-nâme vb. daha birçok tür sayesinde zengin bir literatür teşekkül etmiştir. Hz. Muhammed'in miracı da vukua geldiği dönemden beri Müslümanların ilgisini en fazla cezbeden konular arasında olmuştur. Miraç hadisesi mahiyetinden neticelerine kadar tüm detaylarıyla İslâm tarihinde incelenmiş ve tartışılmış meselelerdendir. Başta rüyet ve tekellüm olmak üzere Hz. Muhammed'in göz açıp kapayacak kadar kısa bir müddette Mescid-i Nebevi'den Mescid-i Aksâ'ya intikali, semanın katlarındaki yolculuğu, geçmiş nebilerle mükalemesi, sidre-i müntheha, cennet ve ceennem tasvirleri miraç üzerine, mahiyeti en çok tartışılan meseleler arasındadır. Şairler/müellifler de miracın olağanüstülük barındıran bazı unsurlarını eserlerinde estetik malzeme olarak kullanmış ve hadiseyi tasvir eden mi'râciyyeler/mi'râc-nâmeler kaleme almışlardır. Miraç bazen müstakil biçimde kaleme alınmış bazen de siyer, mevlit, hilye gibi bir başka türde eserin bölümü şeklinde yazılmıştır. Genellikle, müstakil olan bu ilk gruba "mi'râc-nâme", ikincisine ise "mi'râciyye" ismi verilmektedir. Mi'râciyyeler/mi'râc-nâmeler, kaynağını Kur'an ve hadislerden alan dinî bir meselenin çoğu zaman şiir formunda ifadesidir. Şiir ise dinî düşüncenin taliminde olduğu gibi vakiatın aktarımında da tesirli bir sanat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamıyla çalışmada ilgili mi'râciyye metinlerinden olan, Uşşâkî (XV. yy) isimli/mahlaslı bir zatın telif-tercümesi mahiyetindeki *Yenbû'-ı hikmet*'te yer alan 132 beyitlik manzumesi incelenecektir. 855 (1451-1452) tarihli mi'râciyyenin tahlil edildiği bu makalede öncelikle kısaca Miraç hadisesine ve edebî bir tür olarak mi'râciyyeye değinilmiş, ardından söz konusu metnin özellikleri ele alınmıştır. Bu çerçevede, eserin semavat, burak, refref, imamet, felekler ve nebiler, sidre, Cebrail'in sidreden ötesine geçemeyişi, Mikail, İsrail, Hz. Muhammed'e süt ve şarap ikram edilmesi, Tuba ağacı, sidrenin kökünden çıkan ırmaklar, hicablar, arş, kâbe kavseyn makamı, rüyet ve tekellüm, namazın farz kılınması ve ümmetten bir gürhün bağışlanma müjdesi gibi pek çok mefhumu ve motifi teferruatıyla tetkik edilmeye çalışılmıştır. Öte yandan mi'râciyyelerin ana kaynakları olan ayet-i kerimeler ve hadis-i şeriflere göre hadisenin ne surette vuku bulduğu ve naslarda ne kadarıyla ele alındığı üzerinde mukayeseli bir şekilde durulmuştur. Türk İslâm edebiyatı literatüründe mi'râciyye türünün erken örnekleri arasında gösterilebilecek olan bu manzume, özellikle felek unsurlarının belîğ biçimde işlenmesiyle bahse değerdir. Yedi felek, burçlar, arş ve kürsî gibi gök cisimlerinin feleklerdeki ilerleyişi ile Hz. Muhammed'in semavi yolculuğu arasında kurulan irtibatlar Uşşâkî'nin, metne özellikle edebî-estetik bir hüviyet vermeye çalıştığı kısımlardır. Diğer yandan metin tasavvufi bağlamıyla dikkat çekmektedir. Zira tasavvufun bilhassa Türk İslâm şairleri üzerindeki tesiri kaçınılmaz. Uşşâkî de tasavvuf istilahlarından olan tayy-i zamanı ve tayy-i mekânı isrâ ve miraç ile irtibatlı olarak yorumlamıştır. Dolayısıyla ilgili metnin bu gibi hususiyetleriyle ele alınması, ait olduğu dönemin dinî düşüncesini ve miraç algısını öne çıkarmada ve mi'râciyye geleneğindeki yerini tespitinde bir aşama kabul edilebilir. Bu çalışmayla birlikte Uşşâkî'nin miraca ve miraç esnasında yaşananlara yüklediği anlama ve kendisinden evvelki miraç metinleriyle birlikte gelişen tartışmalara dair tutumunu değerlendirmek mümkün olabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Miraç, İsrâ, Mi'râciyye, XV. asır, Uşşâkî.

Mi'rajiyya of Uşşâkî

Abstract

The religious texts that give information about Prophet Muhammad's life or a part of his life are an indication of the degree and continuity of the interest in him, both in quality and in quantity. The content of these texts is constructed by many topics, from Prophet Muhammad's physical features and moral character to his relations with people, from his daily life to the details of his behaviors in it. In Islamic literature, it is seen that his prophethood and his experiences and transmissions with prophethood occupy a large place in almost every religious text, whether it is independent or not. As for Turkish literature, whether it is written for artistic or instructive purposes, a rich literature has been formed about Muhammad, such as "siyar", "mawlid", "naat", "forty hadith", "hilye", "mucizat", "gazavatname". "The mi'raj of Prophet Muhammad" has also been among the themes that most attracted the attention of Muslims since the time it has been. "The Miraj" is one of the issues that have been studied and discussed in the Islamic history in all details, from its nature to its consequences. Especially the "ruyet" and "tekellüm", Muhammad's arrival from the Prophet's Mosque to the Masjid-i Aqsa in the blink of an eye, his journey through the layers of the heavens, his conversation with the prophets of the past, "the sidre-i munteha", the descriptions of heaven and hell, on the "miraj", the content of which is the most discussed are among the issues. Poets and authors also used some of the extraordinary elements of "miraj" in their works as aesthetic material and wrote "mi'rajiyyas/mi'raj-nâmes" describing the "miraj". "The miraj" was sometimes written independently and sometimes as a part of another type of work such as "siyar", "mawlid" and "hilye". Usually, this first group, which is independent, is called "mi'raj-nâme" and the second is called "mi'rajiyya". "Mi'rajiyyas/mi'raj-nâmes" are the expression of a religious issue that takes its source from "the Qur'an" and "the hadiths", generally in the form of poetry. In this context, poetry appears as an effective art in the transmission of a case as well as in the training of religious thought. "The mi'rajiyya" that examined in this study is a poem of 132 couplets included in Uşşâkî's (XV. century) mystical masnavi "*Yenbû'ı Hikmet*". In this article, in which "the mi'rajiyya" dated 855 (1451-1452) is analyzed, first of all, "the miraj" as a case and "mi'rajiyya" as a literary genre are mentioned, and then the characteristics of the text are examined. In this context, many concepts and motifs in the work, such as "burak", "refref", "imamate", heavens and prophets, "sidre", The Angel Gabriel's inability to go beyond "sidre", The Angels Mikhail and Israfil, the offer of milk and wine to Muhammad, tuba tree, rivers coming out of the root of "sidre", the obligatory prayer and the good news of forgiveness of a crowd from the ummah, have been examined in detail. On the other hand, according to Quranic ayahs and hadiths of The Prophet, which are the main sources of "mi'rajiyyes", how the event took place and to what extent it was discussed in the sources were emphasized in a comparative way. This poem, which can be shown among the oldest examples of "mi'rajiyya" in Turkish-Islamic literature, draws attention to especially with its eloquent focussing on the elements of the celestial and its mystical context. Therefore, it is aimed to deal with the "miraj" thought of the author of this text and the period to which it belongs, and to determine its place in the mi'rajiyya tradition. The connections established between the progress of the celestial bodies in the universe such as the seven heavens, the zodiac signs, "arş" and "küresi" and the celestial journey of Prophet Muhammad are the parts where Uşşâkî tries to give a literary-aesthetic identity to the text. On the other hand, the work draws attention with its mystical context. Because the influence of sufism, especially on Turkish-Islamic poets, is inevitable. Uşşâkî also interpreted "tayı-i zaman" and "tayı-i mekan", which are among the mystic terms, in connection with "isra" and "miraj". Therefore, considering the relevant text with such characteristics can be accepted as a step in highlighting the religious thought and perception of "miraj" of the period it belongs to and determining its place in the "mi'rajiyye" tradition. With this study, it will be possible to evaluate Uşşâkî's attitude towards the "miraj" and the understanding of his attributes to the events during the mi'raj and the discussions that developed with the "mi'raj" texts before him.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Miraj, el-Isra, Mi'rajiyya, XV. century, Uşşâkî.

GİRİŞ

İsrâ ve/veya miraç Hz. Muhammed'in, bir gece tek lahza denebilecek kadar kısa sürede Mekke'den Kudüs'e, oradan da arş-ı a'lâya vardığı, daha sonra tekrar başladığı noktaya döndüğü seyahattir. Müteradif biçimde kullanılmakta olan isrâ ve miraç kavramları aslında bir yolculuğun iki aşamasıdır. Birinci aşaması Hz. Muhammed'in Mekke'den Mescid-i Aksâ'ya intikaline karşılık gelen "isrâ"dır. Hadisenin bu ilk kısmı ayet-i kerimede bildirilmektedir.¹ Hadisenin ikinci kısmı ise tafsilatlarını bilhassa hadis-i şerif rivayetlerinden öğrendiğimiz şekliyle "miraç" olarak adlandırılmaktadır ki bu da Hz. Muhammed'in felekleri kat ederek arşa yükselmesidir. Mucize, yaygın ismini bu ikinci aşamadan almaktadır.

Miraç modern dönemler de dâhil olmak üzere asırlardır hem ilmî hem edebî eserlerde ele alınmaktadır. Konuyla alakalı, gerçekleşme tarihinden vukuunun mahiyetine, keyfiyetinden neticelerine dek ihtilafı pek çok husus bulunmaktadır. Bununla birlikte miraca dair kaleme alınan eser yahut eser bölümlerinde hadisenin hikmetlerine, vukuu esnasında yaşananlara ve sonuçlarına, müellifin yahut şairin miraç hakkındaki fikriyatına ve itikadına uygun biçimde değinilmektedir. Dolayısıyla mî'râciyyelerin hemen hemen müşterek ve/veya benzer motifler barındırması tabiidir. Bununla birlikte, miracı anlatan, özellikle edebî niteliği yüksek metinler, ilgili motifleri farklı biçimlerde işleyerek üslup zenginliği sağlamaktadırlar. Bu sebeple edebî özelliği haiz eserlerde miracın teferruatı, başarısı ve etkileyiciliği şairinin/müellifinin hayal gücüne ve belagattaki maharetine kalmaktadır.

Mî'râciyye metinleri İslâm sanatlarına çeşitli açılardan katkı sağlayan, kaynaklık teşkil eden bir konuma sahiptir. Zira miraç dinî-tasavvufi edebiyatın temel mevzularından biri olarak ele alındığı gibi musikide yahut minyatür gibi sanat dallarında da çeşitli formlara bürünerek ilham kaynağı olmuştur. Bazı mî'râciyye metinlerinin bestelenerek mübarek gün ve gecelerde özellikle de miraç gecelerinde mî'râciyyehânlar tarafından okunması bu duruma örnek gösterilebilir.

Türk edebiyatında miracı anlatan eserler manzum veya mensur biçimde kaleme alınmışlardır. Bununla birlikte, kemiyeti ve keyfiyeti bakımından, manzum olanlarının öne çıktığını söylemek yanlış olmaz. Miraç bahsi kimi zaman siyer, mevlit, hilye ve mucizat-ı nebi gibi Hz. Muhammed'e dair kaleme alınan eserlerin bir bölümünü teşkil ederken; kimi zaman da herhangi bir konuda yazılmış mesnevilerin bir bölümünü oluşturmuştur. Ayrıca, özellikle sufi şairlerin, miraç konusuna divanlarında çoğu zaman müstakil bir başlık ayırdıkları veya şiirlerinde miraç motiflerine yer verdikleri görülmektedir. Öte yandan miracı anlatan müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Böylelikle miraç muhtevalı şiirlerin müstakil olanlarına genellikle "Mî'râc-nâme", bir eserin bölümü şeklinde yazılanlara ise "Mî'râciyye" ismi verilmektedir.²

Müstakil mî'râc-nâmeler bir yana, dinî-tasavvufi manzum eserler içerisinde miraca yer verilmesi Türk edebiyatında özellikle XV. asırda yaygınlık kazanmıştır. Bu çalışmada ele alınan mî'râciyye de XV. asra ait bir *Mirşâdü'l-'ibâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd*³ tercümesinin

¹ "Bir gece, kendisine bazı ayetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir." *Kur'ân Yolu*, (Erişim 8 Ağustos 2022), el-İsrâ 17/1.

² Teferruatlı bilgi için bk. Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mî'râc-nâmeler* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), 112-138; Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Mî'râciyye Kasideleri –Tespit ve Tahlil-* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018), 28-38.

³ Kısaca *Mirşâdü'l-'ibâd* adıyla tanınan tasavvuf klasiği bu eser Necmeddîn-i Dâye (ö. 654/1256)'nindir. Eserin bilinen ilk manzum tercümesi Uşşâkî'nin kaleme aldığı *Yenbû'-ı hikmet*'tir. *Mirşâdü'l-'ibâd* Necmeddîn-i Dâye'nin ve Fars nesrinin en önemli eserlerinden kabul edilmektedir. Farklı dillerde de tercümesi bulunan eser, Türkçeye mensur olarak ilk defa Kâsım b. Mahmud Karahisârî (ö. 891/ 1486) tarafından Sultan II. Murad'a ithâfen *İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd* fi

giriş bölümünde yer almaktadır. İlgili eser telif-tercüme hüviyetinde olup Uşşâkî isimli/mahlaslı bir zat tarafından *Yenbû'-ı hikmet* adıyla manzum biçimde kaleme alınmıştır.⁴ Eserin giriş bölümü geneli itibariyle telif mahiyetinde olup geriye kalan bölümleri *Mirşâdü'l-'ibâd'*ın manzum tercümesi niteliğindedir. Klasik mesnevi tertibine uygun olarak hazırlanan *Yenbû'-ı hikmet*'in girişi, tevhid, münacat, naat ve bu çalışmada üzerinde durulacak olan mi'râciyye gibi bölümleri ihtiva etmektedir. Buradaki incelemede mi'râciyye metninin tamamı eklenmeyecek sadece metnin düşünce temellerini kavramaya yetecek kısımları üzerinde durulacaktır.

1. UŞŞÂKÎ'NİN Mİ'RÂCİYYE'Sİ

Uşşâkî'nin miraç hadisesini ele aldığı eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde Uşşâkî Tekkesi kataloğuna kayıtlı 358 numaralı *Yenbû'-ı hikmet* nüshasının 7^a-10^b varakları arasındaki 132 beyittir. Yer yer harekeli nesihle ve siyah mürekkeple kaleme alınmış eserde bölüm başlıkları kırmızı mürekkeplidir. Cetvelsiz çift sütundan oluşan sayfalar 19 satırdır. Telif tarihi 855 (1451-1452) olan mesnevinin istinsah tarihi 949 (1542/1543)'dur.

İçerisinde yer bulduğu eser gibi mi'râciyye de mesnevi nazım biçimiyle yazılmıştır. Miraç bölümünün vezni *Yenbû'-ı hikmet*'in ana vezniyle aynıdır: "Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün". *Yenbû'-ı hikmet*'teki

Nübüvvet nür[ı]dur başındağı tâc
Şeb-i İsrâ çerâğı Şâh-ı mi'râc⁵

beyti Hz. Muhammed'i metheden bir manzumenin sonunda yer alır ve miracın anlatılacağına okura haber verir. Bu beytin akabinde "Der-beyân-ı seyr-i mi'râci'n-Nebi" başlığı gelir. Mi'râciyye tek başlıklıdır. Diğer yandan "mi'râc" kelimesi metin boyunca biri başlıkta diğeri de 82. beytindeki "Şâh-ı mi'râc" tamlamasında olmak üzere iki defa zikredilmektedir. İsrâ kavramı ise sadece "İsrâ gicesi" ibaresiyle 2. beyitte geçmektedir.

Bu makalede ilgili mi'râciyyenin muhtevası tafsilatlı olarak incelenecek, emsallerinden farklı olan hususiyetleri üzerinde durulacaktır. Öncelikle mi'râciyye metnindeki hadiselerin akışı özetlenecek ardından motifleri tetkik edilecektir:

Esere göre Cebrail, Hz. Muhammed'in Ümmü Hânî'nin evinde bulunduğu bir gecede, burak isimli binekle yanına gelir. Hz. Muhammed'e Cenab-ı Hakk'ın kendisini katına davet ettiği haberiyle müjdeler. Hz. Muhammed burağın sırtında Mekke'den Kudüs'e (Mescid-i Aksâ'ya) varır. Gelmiş geçmiş bütün nebiler orada kendisini karşılar. Hz. Muhammed, nebilere imamlık ederek namaz kılar. İmametten sonra Cebrail ile birlikte yolculuğuna devam eder. Bu yolculukta felekleri aşarlar. Göğün yedi katında sırasıyla Âdem, Yahyâ ve İsâ, Yûsuf, İdrîs, Hârûn, Mûsâ ve İbrâhim peygamberlerle karşılaşır selamlaşır. Bu selamlaşmalar esnasında Hz. Muhammed'in yanında Cebrail de bulunmaktadır. Fakat vardıkları son felekten itibaren Cebrail'in yerini Mikail, İsrail ve refref alır. Hz. Muhammed bu defa refref vasıtasıyla sidre-i muntehaya ayak basar. Sidrede ilerledikten sonra ikisi bâtin, ikisi zahir olmak üzere dört ırmak görür. Bunların ikisi mînâ (gök mavisî/sırça) renkli nehirler, ikisi Nil ve Fırat nehirleridir. Hz. Muhammed'e bu makamda cennetler, huriler, saraylar ve göz alıcı pek çok nimet gösterilir. Baştan ayağa güzel renkler ve kokularla bezeli olan bir bağa benzetilen bu mekânda Hz. Muhammed nergis gözlerine mâ-zâğ⁶ sürmesi çeker. Yani bu göz alıcı nimetlerin hiç birine bakmaya tenezzül etmez. Ardından Hz.

tercemeti Mirşâdü'l-'ibâd adıyla (822/1419 yahut 825/1422 tarihlerinden birinde) tercüme edilmiştir.

⁴ Candaroğulları sahası şairlerinden olan Uşşâkî'nin hayatı, eserinin aidiyeti ve isimlendirilmesiyle ilgili tartışma için bk. Kübra Yılmaz, *Uşşâkî ve Yenbû'-ı hikmet Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 8-17.

⁵ Uşşâkî, *Yenbû'-ı hikmet* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi, 358), 7^a. Buradan itibaren beyitlerin yer aldığı varak numaraları dipnotta değil ilgili beytin sonunda verilecektir.

⁶ *mâ-zâğ*: "Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı." en-Necm 53/17.

Muhammed'e biri süt, biri mey, biri bal dolu üç bardak ikram edilir. O, fitratına uygun olan sütü seçer. Bir süre sonra cismani ve ruhani âlemlerin tüm mesafelerini kendi özünde kat etmiş olarak "kâbe kavseyn" makamına ulaşır. Burada her iki âlemin de perdeleri kalkar. Hz. Muhammed tayy-i zaman ve mekân ile Hakk'ın katına varmıştır. Burada hicablar kalkar. Böylece Hz. Muhammed Hakk'ın nurunu temaşa eder. Yani rüyetle müşerref olur ve Cenab-ı Hakk'la aralarında harfsiz ve sessiz doksan bin söz içeren bir konuşma geçer. O halvethânedeki iki sevgili yüz yüze sohbet ederler.

Konuyu ana hatlarıyla bu çerçevede tahkiye eden eserin, miraç motiflerini ne şekilde işlediğini görebilmek için teferruatlı inceleme gerekmektedir. Bu sebeple hem motifler hem de öne çıkarılması gerekli görülen hususlar izah edilmeye çalışılacaktır.

1.1. Hz. Peygamber'in Tasviri

Şairler ve müellifler Hz. Muhammed'in hayatından hareketle kaleme aldıkları eserlerde onu en iyi anlatacağını düşündükleri ifadeleri, kavramları, terkipleri ve tasvirleri yine onun karakterinden, mucizelerinden ve yaşadıklarından ilhamla dile getirmeye gayret etmektedirler. Bu tasvirlerin estetik kullanımları nispetinde de şiirleri, eserleri itibar görmektedir. Uşşâkî'nin, *Mi'râciyyesi*'nde Hz. Muhammed'i vafederken kullandığı ibareler şunlardır: Tâvûs⁷ (7a/1. beyit), şeb-çerâğ (7a/2. beyit), şâh (7b/10. beyit), seyyid (7b/14. beyit), hümâyün (7b/15. beyit), mâh-ı enver (9a/73. beyit), şâh-ı mi'râc (9b/82. beyit), şâh-ı şer^c (10a/106. beyit), dîdâr (10b/120. beyit), dil-hâh (10b/121. beyit).

1.2. Miracın Sebebi

Miracın gerçekleşme sebepleri arasında ilk sırada hüzün yılı gösterilmektedir. Hüzün yılı dolayısıyla Hz. Muhammed'in içinde bulunduğu kederli hale bir teselli olarak bu mucizenin kendisine ihsan edildiği ifade edilmektedir. Öte yandan miraç, nübüvvetin ispatında bir vasıta addedildiği için Cenab-ı Hakk'ın kuluna bu bağlamda bir lütufta bulunma arzusu da miracın gerçekleşme sebepleri arasında yorumlanmaktadır. Nitekim Uşşâkî;

Ğamından  alem n gönlünde selvet
Ser y-ı  mm  H n 'deydi  alvet (7a)

beytinde bu ilk düşünceye katıldığını göstermiştir. Diğer yandan

Didi-kim dost seni da vet eyler
Bu d n sen file  alvet şo bet eyler (7b)

beytinde Cebrail Hz. Muhammed'e gelerek Cenab-ı Hakk'ın, kendisini o gece r yet ve sohbet için davet buyurduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla Uşşâk 'ye göre miraç, Cenab-ı Hakk'ın, Hz. Muhammed'i, cemaliyle şereflendirmek istemesi sebebiyle gerçekleşmiştir de denilebilir.

1.3. Miracın Başladığı Yer

Kaynaklarda miraç davetinin Hz. Muhammed'e gelişi ve hadisenin başladığı noktayla ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı rivayetler Hz. Muhammed evindeyken bazıları ise Hat m'de veya Hicr'deyken davetin kendisine ulaştığı yönündedir.⁸

Miraç hadisesini nakleden sahabilerden  mm  H n  (Hz. Ali'nin kız kardeşi) o gece Hz. Muhammed'in kendi evlerinde bulunduğunu, yatsı namazını kılıp yattığını, sabah namazına kendilerini uyandırıp namaz kıldıklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in yatsı namazından sonra Mekke'den Kudüs'e gidip orada namaz kıldığını ve sabah namazından önce tekrar Mekke'ye döndüğünü bizzat kendisinin anlattığını bildirmiştir.⁹ Uşşâk 'ye göre Hz. Muhammed, Ümmü H n 'nin evindeyken ve yalnız olduğu bir vakitte davet almıştır:

⁷ öte yandan bazı kaynaklarda Cebrail "t v s-ı sidre" olarak adlandırılmaktadır. Lakin bu beyitte ibarenin Hz. Muhammed'e işaret ettiği düşünülmektedir.

⁸ Eb  Abdill h Muhammed b. İsmail el-Buh r , *el-C mi' u-ř-şa ih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: D ru Tavki'n-Nec t, 1422/2001), "Men k b", 24 (3887); "Tevhid", 37 (No. 7517).

⁹ M. Yaşar Kandemir, "Ümmü H n ", *Türkiye Diyanet Vakfı İşl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/321.

Çamından  alem n gönlünde selvet
Ser y-ı  mm  H n 'deydi  alvet (7a)

Diğer bir beyitte de miracın Mekke'den başladığına işaret edilmektedir:

H m y n Mekke'den u dı v  gitdi
Gelüp t  Mescid-i Ak s 'ya yetdi (7b)

1.4. Miracın Vakti

Kaynaklarda miracın ger ekleştii bazı tarihler verilmekle birlikte ayı ve günü kesin olarak bilinmemektedir. Tarihine dair bu rivayetler arasında genellikle kabul gören Müslümanların I. ve II. Habeşistan hicretlerinden sonra, Hz. Hatice ve Eb  T lib'in vefatlarını müteakiben, hicretten bir yıl önce meydana geldiğidir. Öte yandan miracın Reb ulevvel veya Ramazan ayında ger ekleştii ileri süren görüşler bulunsa da Müslümanların genel kabulü Receb ayınının 27. gecesidir.¹⁰

U ş k 'ye göre mirac hicretten bir yıl önce, Recep ayı içindeki bir gecede vuku bulmuştur:

 eb-i m h-ı recebde ba de'l-irs l
G zi b d r  able'l-hicre bir s l (7a)

Bu beyitte dikkat çeken bir diğ r husus mirac hadisesi gerçekleşirken Hz. Muhammed'in "g zi b d r" oluşudur. Miracın tartışmalı noktalarından biri vukuu esnasında Hz. Muhammed'in uykuda mı yoksa uyanık mı olduğu, bir diğ ri ise miracın ruhen mi, bedenen mi yoksa bunların her ikisi birlikteyken mi ger ekleştiiğidir. Buna göre U ş k  "g zi b d r" ibaresiyle ulemanın bir kısmının kabul ettiği gibi miracın Hz. Muhammed uyanıkken vuku bulduğu kanaatini ifade etmektedir.

1.5. Miracın Vasıtaları

Rivayete göre Hz. Muhammed, Beytül-makdis'e kadar "burakla"¹¹, dünya göğüne kadar "mira la", yedinci feleğe kadar meleklerin kanatlarında, sidreye kadar "Cibril'in kanadiyla", oradan "k be kavseyn" mak mına dek "refrefle" gitmiştir.¹²

U ş k  de Hz. Peygamber'in Kudüs'e kadar burak ile geldiğini ifade eder. Burağın dizgini nebilerle kılınan namazın öncesinde Mescid-i Aks 'da bir yere bağlanmıştır. Nebilere imametinden *Mi'r ciyye*'ye göre "aklın yuları dokuz gök kubbenin kabarcıklarını delip geçmişti". Mi'r ciyyelerin genelinde ifade edildiği üzere göğün katlarına doğru olan dikey seyahatin "miraç" vasıtasıyla ger ekleştii belirtirlerken U ş k  buna dair net bir ifadede bulunmaz. Bunun yerine feleklerdeki bu yolculukta Cebrail'in rehberliğini vurgular.

Cebrail, mirac davetini ve burağı Hz. Muhammed'e getiren, mirac esnasında da sidreye kadar Hz. Muhammed'e yoldaşlık eden melektir. Bu sebeple eserde çeşitli vesilelerle ismi sıkça zikredilmektedir. Eserde Cebrail "h m -y  subh, peyk-i peyker, peyk-i Hazret, em n-i vahy, l l -y  Nebi, k sıd" gibi kavramlarla vasf edilmektedir. Cebrail'in Hz. Muhammed'e yalnızca sidreye kadar eşlik edebildiği, akabinde vazifesini İsrafil, Mikail ve nihayet refrefe devrettiği şu beyitlerden anlaşılmaktadır:

Rik bından  alup Cibr[ ] o gitdi
 n n-r st itdi Mik y l'e yetdi

Sir fil oldu pes bir bir niş n 

¹⁰ Salih Sabri Yavuz, "Mi'r c", *Türkiye Diyanet Vakfı İşl m Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/133.

¹¹ Eb l-H sey n Müslim b. el-Hacc c Müslim, *el-C mi' u'ş-şağ h*, nşr. Muhammed Fu d Abd lb k  Beyrut: D ru İhy 't-T r si'l-Arab , t.y.. " m n", 259.

¹² Buh r , "Bed' u'l- al ", 7 (No. 3233); Eb  İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-S lem  Tirmiz , *Sünenü't Tirmiz *, nşr. İbrahim Atve İvaz (Mısır: Mustafa el-B b  el-Haleb , 1395/1975), "Tefsir", 53 (No. 3283).

Miḥaffe ḥâne-i refref devânı (9b)

Burak hadis-i şeriflerde katırdan küçük, eşekten büyük, uzun ve beyaz tasvir edilen bir binektir.¹³ Mi'râc-nâme/mi'râciyye metinlerinin belki de en ilgi çekici, en mutantan tasvirleri genellikle burak hakkındakilerdir. Uşşâkî, burak hakkındaki hadislerde gelen bilgilere birtakım eklemelerle bulunarak eserinde yer vermiştir. Onun tasvirine göre burak şimşek hızında, nurlu, katırdan küçük fakat eşekten büyük, uzun boylu, beyaz, sırtı yük ağı yular görmemiş bir binittir. Ayrıca burak, adımını gözün gördüğü en uzak mesafeye kadar atabilir. Burağın yüzünden bahar yağmuru gibi akan sular mücevherdir; sevk ve idaresi ise gül bahçesinden esen rüzgâr gibi zevk verir:

Getürdi Cebre'îl peyk-i peyker

Burâk-ı berķ-seyr ü şem^c-i enver

Katırdan küçük ü ḥardan büyük ol
Uzun ḳad rengi ağ bilmezdi yük ol

Nigârîn bâğ u şüret görmemiş bâğ
Dehâmı dehne bilmez râı hem dâğ

Yürise gözedüp aḳşâ-yı ṫarfin
Ḳor anda ḥâfirinden resm-i ṫarfin

Bahâr âb-rüy gibi gevher-feşândur
Gülistân yili gibi ḥoş-^cinândur (7b)

Cebrail burağı ilk olarak Hz. Muhammed'i miraca davet ettiğinde getirmiştir. Bu bölümde burak; özü mücevher denizi, sırtı eyerli bir kayık olarak tasvir edilmektedir. Sırtı güçlü ve nalı ağırdır, bununla birlikte çok hızlı hareket etmektedir. Yukarıdaki mısralarda ortalığı aydınlatan beyaz rengi vurgulansa da sonra gelen beyitlerde “şeb-dîz” yani “karayağız, gece renkli” olarak tarif edilmiştir ve fakat bununla birlikte burağın parlak bir ay gibi olduğu da ifade edilir. Renk konusundaki bu ikilem, Hüsrev-i Pervîz'in atı olan “Şeb-dîz”¹⁴in adının zikri sadece şöhretli bir ata telmih gayesiyle kullanılmış olabileceğini düşündürmektedir:

Özi deryâ-güher püştinde zîni
Nebî oldu anuñ zevraḳ-nişîni

Ḳavî-püşt ü girân-na^l ü sebük-rev
Zihî şeb-dîz ü ḥing mâh-ı pertev (7b)

Bir diğer miraç vasıtası “refref”tir. Refrefin bir binek mi yoksa Hz. Muhammed'i menziline ulaştıran bir örtü/halı mı olduğu konusu tartışmalıdır. Uşşâkî'nin *Mi'râciyyesi'*nde sadece iki beyitte ismi geçen refref, miraç esnasında Hz. Muhammed'in sidrenin de ötesine giderken kullandığı vasıta. Refrefin lügat manaları arasında yer alan yatak/döşek/sedye, Uşşâkî'de “miḥaffe” kavramıyla karşılığını bulmaktadır. Deve veya katırın sırtına konulan iki kişinin oturabileceği büyüklükteki sepet olan ve mahfe/miḥeffe/mihmel de denilen miḥaffe, devân (koşan, seğirten) sıfatıyla beraber eserde refrefi anlatan iki ibaredir:

Sirâfil oldu pes bir bir nişâni
Miḥaffe ḥâne-i refref devânı

¹³ Buhârî, “Bed'u'l- ḥalk”, 6 (No. 3207); “Menâkıb”, 24 (3887); Müslim, “İmân”, 259, 264.

¹⁴ Şeb-dîz: Hüsrev'in yağız atıdır. Efsaneye göre boyu diğer atlardan dört karış daha yüksekmış. Her ayağına on çivi ile nal çakılmış. Hüsrev yediği yemekle onu beslermiş. Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 210-211.

Reff-i tûbâya refrefden  alem ol
Çek p s rdi ser-i sidre  adem ol (9b)

1.6. Miraç Hakkındaki Naslar

İsrâ suresinin 1. ve 60. ayetleri ile Necm suresinin ilk 18 ayetinin isrâ ve miraç hadiselerine işaret ettiği ulemanın büyük kısmının kabulüdür. İki aşamada gerçekleştiği düşünülen mucizenin ilk kademesi olan isrâ, ayetlerle temellendirilmekte iken “miraç” denen ikinci safha ve teferruatı özellikle Necm suresinden¹⁵ ve bazı hadis-i şeriflerden öğrenilmektedir. Uşşâkî ise miraç hakkında aktardığı bilgilerin kaynağını “sahih ahbâr” olarak nitelendirmektedir (bk. 7b/14. Beyit).

Buhârî ve *Müslim*'de miraç hadisesini başlangıcından itibaren ele alan rivayetler bulunmaktadır.¹⁶ Uşşâkî'nin *Mi'râciyyesi* de bahsi geçen bu hadis rivayetlerine nazmın imkânları içerisinde ve kaynak belirtmeksizin teferruatıyla yer verir. *Mi'râciyye*'nin kurgusu neredeyse tümüyle bu hadislerle dayanmaktadır. Muteber hadis kaynaklarında örneğin namazın miraçta nasıl farz kılındığı başlığını taşıyan bir babta¹⁷ Cebrail'in burağı getirişinden, Hz. Muhammed'in göğün katlarını tek tek ziyaret ederek oradaki nebilerle selamlaşmasına ve nihayet namazın emredildiği ana dair pek çok sahnenin tasviri yer almaktadır. *Mi'râciyye*'de genişçe yer verilen feleklerdeki yolculuk, bu hadislerden yapılan “Men ale'l-bâb? Kîle men me'ak?” gibi lafzî iktibaslarla teyit edilmiştir. Rivayete göre Cebrail, Hz. Muhammed'le birlikte göğün birinci katına vardıklarında kapıyı çalar. Hadislerde “hâzin” olarak geçen görevliyi Uşşâkî “derbân” olarak adlandırır. Derbân “Kim o?” der. “Cibrilim” cevabı gelince bu defa “Yanındaki kim?” diye sorar. Cibril de “Muhammed” cevabını verir. “Allah kelamının kendisine indiği resul mü?” diye sorar. Evet, cevabı gelince “Merhaba bu ne güzel geliş!” diyerek karşılar. Hemen gök kapısı açılır ve Hz. Âdem'le karşılaşılıp selamlaşılar. Göğün yedi katındaki bu karşılama/selamlaşma diyalogları hadis metninde olduğu gibi Uşşâkî'nin *Mi'râciyyesi*'nde de tekrarlanır.

Diğer taraftan Uşşâkî, miraca isnat edilen ayet-i kerimelerdeki “mâ-zâğ”¹⁸ ve “kâbe kavseyn”¹⁹ ibarelerini eserinde iktibas eder:

Ser-â-ser reng ü reyhân-iken ol bâğ
O çekdi nergisine kuhl-i mâ-zâğ (10a)

Yukarıdaki ibârenin geçtiği ayette “Mâ-zâğal-basaru ve mâ tağâ” buyrulmaktadır. Buna göre mana “Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı.” şeklindedir. Bu ayetteki “göz kaymaması” Hz. Muhammed'in, miraç seyahatinde güzelliğiyle insanı hayrette bırakacak göz kamaştırıcı ve olağanüstü nesnelere/mekânlar gördüğü halde onlardan etkilenmediği, kendinden geçmediği bildirilmektedir. Zira bu nimetler cezbedici birer tuzaktı. Hz. Muhammed'in kavuşma arzusu ise Hakk'ın cemali ve sohbetineydi. Bu sebeple yalnızca maksadına yönelmiş, kendisini bundan alıkoyacak nimetlerden yüz çevirmişti. Uşşâkî'nin “bu'd-ı kevneyn”le kastını “hicab” yahut “mertebe” olarak yorumlamak mümkündür. Buna

¹⁵ “Battığı zaman yıldızla and olsun ki bu arkadaşınız ne sapıtmış ne de eğri yola gitmiştir. Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir. Onu, çok güçlü, üstün niteliklerle donatılmış biri (Cebrail) öğretti. O, ufkun en yüce noktasındayken asıl şekliyle görüldü. Sonra yaklaştıkça yaklaştı. Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu. Böylece Allah, kuluna vahyini ilettili. Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı. Şimdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Andolsun ki onu (meleği) iniş esnasında en sondaki sidretü'l-müntehanın yanında bir daha gördü. Ki onun yanında huzur içinde kalmamak cennet vardır. O an sidreyi bürüyen bürümüştü. Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı. Hiç kuşkusuz o, Rabbinin ayetlerinden en büyüğünü görmüştü.” en-Necm 53/1-18.

¹⁶ Bu rivayet teferruatlıdır: *Buhârî*, “Şalât”, 1 (No. 349); *Müslim*, “İmân”, 259.

¹⁷ Bk. önceki dipnot.

¹⁸ mâ-zâğ: “Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı.” en-Necm 53/17.

¹⁹ kâbe kavseyn: Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.” en-Necm 53/9.

göre Hz. Muhammed hem ruh hem de madde âlemindeki pek çok mertebeyi aşarak mahiyetinin diğer varlıklar tarafından yeterince kavranamayacağı bir surette ve miktarda Cenab-ı Hakk'a yaklaşmıştır:

Özinden kaç^c idüben bu^d-ı kevneyn
Mağâm idindi kurb-ı kâbe kavseyn (10a)

Bu beyitteki lafzi iktibasın yer aldığı Necm suresinin 9. ayeti olan “Fe kâne kâbe kavseyni ev ednâ” “Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.” şeklinde tercüme edilmektedir. “Mâ-zâğ” ve “kâbe kavseyn” iktibaslarını anlayabilmek için surenin tamamına bakıldığında “kâbe kavseyn”den evvelki ayetlerin Hz. Muhammed’in rüyete kavuştuğu anı tasvir eder nitelikte olduğu görülmektedir. Müfessirlere göre bir yayda iki kâb bulunur. Kâb kelimesinin yayın kabzasıyla kirişi arasını ifade etmek için kullanıldığı da olur. “Kâbe kavseyn” ifadesiyle ilgili bazı yorumlara göre “a) O dönemde Araplar bir antlaşma yaparlarken iki yay çıkarıp üst üste koyarak tek bir yay görünümü verirler (kâblarını birleştirirler), sonra ikisini birlikte çekip bir ok atarlar böylece tam olarak ahitleştiklerini simgelerlerdi. Buna göre ‘kâbe kavseyn’ hem maddî anlamda fevkalâde yakın olmayı hem de manevi bir yakınlığı ifade eder. b) Hicaz dilinde ‘kavs’ kelimesi bir uzunluk ölçüsü (zirâ’) anlamında kullanılırdı. Buna göre iki arşın uzunluğunda bir mesafenin kastedildiği söylenebilir. c) Kâbe kavseyn ifadesini dönüştürme (kalb) yöntemine göre ‘bir yayın iki ucu arasındaki mesafe kadar’ şeklinde anlamak da mümkündür. Ayet ‘hatta daha yakın oldu’ şeklinde tamamlanmakta, böylece ‘Adeta elini uzatsa degecek kadar yakındı’ manasına gelen maddî bir yakınlık tasviri yapılarak, –manevi anlamda– Resulullah’ın vahyi aldığı kaynağın sağlamlığına, arada vahye hiçbir şeyin karışma ihtimalinin bulunmadığına dikkat çekmenin amaçlandığı anlaşılmaktadır. Daha çok işârî tefsirlerde itibar edilen bir yoruma göre ise buradaki yaklaşma olayı miraçta Allah ile Hz. Muhammed arasında gerçekleşmiştir.”²⁰

1.7. İmamet

Hz. Muhammed, Cebrail’in getirdiği burağa binerek Mescid-i Harâm’dan Mescid-i Aksâ’ya kadar gelir. Burada tüm geçmiş nebilere Hz. Muhammed’i hal diliyle -sözsüz biçimde- karşılarlar. Hz. Muhammed buraktan inerek yularını bir halkaya bağlar ve Mescid’e yönelir. Orada iki rekât namaz kılar. Bu namazda nebilere imamlık etmiştir. İmametten sonra tekrar Cenab-ı Hakk’ın makamına doğru yolculuğuna devam eder (bk. 7b).

1.8. Göğün Katları

Eserde miracın her felekteki gidişatı ayrı ayrı tasvir edilmiş, bazılarında burçlar da konuya dâhil edilerek teşbihlere başvurulmuştur. Klasik astronomi anlayışlarına göre, “felek” diye adlandırılan ve dünyanın etrafını kuşatan gök, soğan kabuğu şeklinde iç içe tabakalardan oluşmaktadır. Dünyaya yakınlıklarına göre bu ilk yedi felekte sırasıyla “ay, Utarid, Zühre, güneş, Mirrih, Müşteri ve Zühal” gezegenleri bulunmaktadır. Yedi göğün üstündeki sekizinci felekte on iki takımyıldızının yer aldığı burçlar feleği, onun da üzerinde her şeyi kuşatan atlas feleği (arş) vardır. En dışta olup hepsini kuşatan dokuzuncu feleğe (atlas feleğine) felekü’l-eflâk da denir.²¹

Aslında sekizinci felek (kürsî) olarak bilinen burçlar kuşağının bölümlenmesi ve adlandırılması konusunun çok eskilere uzandığı ve İslâm kültüründe bu geleneğin, felekiyyatın kurucusu olarak tanınan Hz. İdrîs’e dayandığı iddia edilmektedir. Bununla birlikte İslâm felekiyyatında “felekü’l-burûc” veya “dâiretü’l-burûc” adını alan bu sistem, gezegenlerin hareketini açıklamada başvurulan Batlamyus’un burçlar kuşağı teorisidir. Bu teoriye göre “360 derecelik dairevi kuşağın 30’ar derecelik on iki bölüme ayrılması sonucu oluşan burçlar, güneşin burca girdiği tarih itibarıyla şu şekilde sıralanmaktadır: Koç, Boğa,

²⁰ en-Necm 53/9.

²¹ Cemal Kurnaz, “Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12/306.

İkizler, Yengeç, Aslan, Başak, Terazi, Akrep, Yay, Oğlak, Kova, Balık.”²²

Uşşâkî'nin de *Mi'râciyyesi*'ni Batlamyus'un felek teorisiyle temellendirdiği anlaşılmaktadır. Buna göre dünyanın etrafında “seb'a-i seyyare” olarak bilinen güneş, ay, Zühre, Utarid, Merih/Mirrih, Müşteri ve Zühal felekleri dönmektedir. Uşşâkî bunlardan, güneş, Utarid, Zühre, Mirrih ve Müşteri'yi ve bunların ilişkili oldukları bazı burçları zikreder. Hamel, Akreb, Cevzâ, Delv, Hût, Süreyya, Mihr, nesr-i tâir gibi göksel cisim/kavramlarla teşbihler yapar. *Mi'râciyye*'ye göre Hz. Âdem'in bulunduğu birinci kat semada “Benât-ı na's”²³tan söz edilmektedir. Beyitlere göre Hz. Muhammed'in bu feleğe teşrifi vesilesiyle kelime anlamı “Tabutun kızları” olan “Benât-ı na's” yıldız grubu perdeyi açmış; ümmehât-ı dehr (dehrin anneleri) de desenli ipek kumaşlarla süslenmiştir. İlk felekte Hamel (Koç) ve kalb-i Akreb²⁴ isimleri zikredilir. Ancak beyitte ilk feleğin seyyaresi olan Kamer'in adı geçmese de kalb-i Akreb tabiri Kamer'in bir menzili olarak yerini almıştır:

Götürdi perdeyi na'şuñ benâtı
Bezendi naḥ geyüp dehr ümmehâtı

Güneş gibi Hamel burcunda ol şeb
Felek kalbinde yürtüp kalb-i Akreb (8a)

İkinci feleğin seyyaresi Utarid (Merkür) gezegenidir:

Uḫârid görd[i] ḥüsn-i ḥırmenini
Pes oldı ḥüşe içre dâne-çini

Felek terkinüñ ol def'ine tedbîr
Buyurdı ca'beden Cevzâ'ya bir tîr (8a)

dizelerinde Utarid'in evi kabul edilen Cevzâ (ikizler) burcundan söz edilmektedir. İsâ ve Yahyâ (a.s)'ın bulunduğu bu feleğin seyyaresi olan Utarid, Hz. Muhammed'in güzel harmanını görünce bu harmandaki başaklardan taneler toplayıp nasiplenmeye çalışmıştır. Böylece başak burcuna telmihte bulunan “hüşe” de beyitte tenasüple yer almaktadır. Öte yandan ikinci felekte iki peygamberin birlikte yer alması bu semanın burcunun Cevzâ olarak zikredilmesine sebep gösterilebilir.

Üçüncü felekte Zühre (Venüs) yıldızı ve Terazi (Mizan) vardır:

O Yüsuf gib[i] çâh-ı Delv'e irdi
O Yünus gib[i] baṭn-ı Hût'a girdi

Didi Cibrîl oḳı vird-i selâmı
Bu Yüsuf'dur nebî virdi selâmı (8b)

...

Gümânun küşesin pür-genc kıldı
Terâzû-yı sa'âdet-senc kıldı

Görüp nürını Zühre ol nazarda

²² Kürşat Demirci, “Burç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6/421-422.

²³ Benât-ı na's: Eski edebiyatta kullanılan bir teşbih unsurudur. Kutup yıldız grubundan yedili bir kardeş yıldız grubunun adıdır. Edebiyatımızda daha çok heft-evrengle beraber kullanılıp çokluğu ve dağınıklığı ifade etmektedir. Nesr-i tâir adı verilen kutup yıldızı ise Benât-ı na's'tan biridir. Genellikle tek başına kullanılmış olup yol gösterici anlamlarıyla şiirlerde yer bulmuştur. Bk. Cemal Kurnaz, “Benâtü na's”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/430-431.

²⁴ Kalb-i akreb: Semanın kuzey yarım küresinde görülebilen, Akrep burcunun en parlak yıldızı. Akrebin kalbi aynı zamanda ayın bir menzildir.

Pes oldu zehresinden çâk perde (8b)
dizelerine göre Hz. Muhammed, Yûsuf gibi kuyuya (Delv'e), Yunus gibi balık karnına (Hût'a) girdi. Bu mecazi ifadelerle göre Hz. Muhammed bu semada Delv ve Hût burçlarının sahasına geçiş yapmış olmalıdır. Burada şüphe köşesini hazinelerle doldurur ve orayı mutluluk tartan bir "terazi" ye dönüştürür.

Akabinde Zühre'nin, üçüncü feleği teşrif eden Hz. Muhammed'in nurunu gördüğünde yaşadıkları tasvir edilir. İlgili beyitteki ifadeden hareketle şu iki yorumu yapmak mümkündür: Hz. Muhammed'i görünce Zühre'nin ya ödü patlamıştır yahut bu karşılaşmadan aldığı cesaretle peçesini yırtmıştır. Uşşâkî'nin, klasik edebiyatta özellikle "çalıcı" vasfıyla anılan Zühre'den bahsederken musiki terimlerinden olan "perde"yi kullanması da zikre değerlidir. Zühre yıldızı "Sa'd-ı asgar" olarak da adlandırılır. Bu sebeple olsa gerek Zühre'ye bakmak neşe verir.²⁵ "Sa'd-ı ekber" olarak da bilinen Müşteri ile birleşmesi mutluluk alametidir. Bu sebeple saadet terazisi ile belîğ bir ifadeye bulunulmuştur. Öte yandan Zühre, güzelliğin sembolüdür. Üstteki beyitlere göre, edebiyatta güzelliğin diğer bir sembolü olan Hz. Yûsuf, Zühre ile aynı felekte zikredilmiştir.

Dördüncü felekte Hurşid (Şems) ve Süreyya'dan bahsedilir:

Cihân şâh olmağa hürşide pür-nür
Yazup menşür-ı mihrin virdi meşhûr

Şüreyyâ kodi zerrîn teşte incü
Burâkı ayağına saçdı saçu (9a)

mısralarına göre Şems en parlak yıldız olduğu için yıldızların şahı kabul edilir. Ayrıca güneş altına teşbih edilir. Süreyya yıldızı, altın testiye inci koymuş ve göğe teşrifleriyle birlikte buranın ayaklarına saçı saçmıştır.

Hz. Hârûn'un bulunduğu beşinci feleğin yıldızı Mirrih (Mars), Hz. Muhammed'in teşrif sebebiyle Hamel (Koç) kurban etmiştir:

Ķudüm itdüğü-çün ol mâh-ı enver
Hamel boynına Mirrih urdı hancer (9a)

Mirrih, edebiyatta savaşın ve savaşçıların alametidir.²⁶ Bu sebeple Hamel'in boynuna hancer vuranın Mirrih olması tenasüp örneğidir.

Tozından izinün ol Şâh-ı mi'râc
Serine Müşteri'nün urdı zer-tâc (9b)

beytine göre Hz. Muhammed ayağının tozuyla, altıncı feleğin seyyaresi olan Müşteri (Jüpiter) gezegeninin başına altın bir taç yapmıştır.

Yedinci felekte Zühhal (Satürn/Keyvan) gezegeni yer almaktadır.

Nuhüsetden emîr-i çerh-i sâbi^c
Tozın görmedi k^ola sa^cd-tâli^c

Per açdı der-peyince nesr-i t̄ayir
İrişemedi oldı nesr-i h̄ayir (9b)

Eserde Zühhal'in ismi geçmese de "yedinci feleğin emiri" olarak kendisine işaret edilmektedir. Buna göre yedinci feleğin emiri nuhuset (uğursuzluk) sebebiyle Hz. Muhammed'in ayağının tozunu göremedi, eğer görseydi sa'd-tali' (uğurlu, bahtlı) olacaktı. Zühhal diğerlerine nispetle en büyük ve yüksekteki seyyaredir. Aynı zamanda nahs-ı ekber yani en uğursuz yıldızdır.²⁷ Esere göre İbrâhim peygamberin makamı olan bu felekte yer aldığı bilinen "nesr-i tâir", benâtü'n-naş arasından bir yıldızdır ve akabindeki beyitte

²⁵ Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984), 204.

²⁶ Levend, *Divan Edebiyatı*, 205.

²⁷ Levend, *Divan Edebiyatı*, 208.

kendisinden bahsedilmektedir. Burada nesr-i tâir (uçan akbaba) Hz. Muhammed'in ardından kanadını açmış lakin ona yetişemeyince nesr-i hâire (şaşkın akbabaya) dönmüştür.

Bu eserde olduğu gibi miracı tasvir eden diğer bazı manzumelerde de feleğin katmanları sıralanmış ve her birinde Hz. Muhammed'in peygamberlerle görüşüp selamlaşması tasvir edilmiştir. Ayrıca Uşşâkî *Mi'râciyyesi'*nde ilgili hadis rivayetinde yer aldığı şekliyle her bir gök kapısından girişte gök kapılarının çalınmasından Hz. Muhammed ile Cebrail'in o katlardan ancak destur aldıktan sonra geçebilmesine kadar tüm sahneleri anlatan mükerrer beyitler vardır (bk. 8a-9b). Uşşâkî, metninde Hz. Muhammed'i semadaki peygamberlerle konuşturmuş ve ilgili felekler, burçlarla oradaki peygamber arasındaki bağa işaret eden tasvirler yapmıştır. Bunlar hadis-i şeriflerden bazı iktibaslarla birlikte ortaya konmuştur. 24-90. beyitler arasında (8a-9b) feleklerdeki seyahat anlatılmaktadır. Bundan bir kesit şu şekildedir:

Düşüp ol kâşıdı Cibrîl öñine
Çün öñden çıkdılar dünyâ gögine

O kâşıd urd[ı] bâbuñ halkasın tâb
Didi derbân derûndan *men 'ale'l-bâb*²⁸

Didi-kim Cebre'îl'em ben mü'eyyed
*Ve kîle men me'ak kîle Muhammed*²⁹

Didiler şol mı kim mürsel olupdur
Kelâmullâh aña münzel olupdur

Ne'am çün didi lâlâ-yı nebî hoş
Didiler merhabâ *ni'me'l-mecî'* hoş³⁰

Emîn-i vahy derden açdı perde
Nebî gördi-ki Âdem ol nazarda

Didi Cibrîl bu atañdur Âdem
Dağı didi aña *sellim fe-sellem*³¹

Selâmın aldı didi merhabâlar
İ şâlih oğul iy şâlih peyem-ber (7b-8a)

Yukarıdaki beyitlerle birlikte felek motifi işlenmeye başlanır. Buna göre Hz. Muhammed imametin ardından dokuz (gök) kubbenin su üzerinde oluşan hava kabarcıklarını geçer ve bu girdaptan yükselerek kurtulur, gemisi sahile ulaşır. Felek atlas kaftanını yaymıştır. Hz. Muhammed'in ayak izinin tozundan Kehkeşan yıldızı oluşmuştur. Cebrail, Hz. Muhammed'in önüne düşer ve beraberce dünya göğüne çıkarlar. Birinci kata geldiklerinde Cebrail göğün kapısını çalar. Kapıcı içerden "Kim o?" der. "Ben müeyyed Cebrailim." cevabını alır. Tekrar "Sen kimsin?" sorusu yöneltince "Muhammed" cevabı gelir. "Allah kelamının kendisine indirildiği resul mü?" diye sorulur. Hz. Muhammed tasdik edince "Merhaba, bu ne güzel geliş!" diyerek karşılarlar. Hz. Muhammed bu katta Hz. Âdem ile görüşür. Cebrail, Hz. Muhammed'e, "Bu atan Âdemdir, onu selamla" der. Bunun üzerine Hz. Muhammed selam verir. Hz. Âdem onun selamını alıp "Merhaba ey salih oğul, ey salih

²⁸ *men 'ale'l-bâb*: Kim o?

²⁹ *ve kîle men me'ak(e) kîle Muhammed*: Yanındaki kim denilince, "Muhammed" dedi.

³⁰ *Ne'am*: Evet!; *ni'me'l-mecî'*: Ne güzel geliş!

³¹ *sellim fe-sellem*: Selam ver (dedi). O da selam verdi.

peygamber!" der. Ardından tekrar yükselip ikinci semaya çıkarlar. Cebrail kapıyı çalar. Benzer diyaloglar ve selamlaşmalar burada da yaşanır. Bu katta Yahyâ ve İsâ peygamberler vardır. Diğer gök katlarında da sırasıyla Yûsuf, İdrîs, Hârûn, Mûsâ ve İbrâhim peygamberlerle karşılaşır aynı şekilde selamlaşırlar.³²

1.9. Sidre-i Münteha

Sidre-i münteha "Arabistan kirazı da denilen nebk ağacı" anlamındaki "sidre"nin "son noktada bulunan" manasına gelen "münteha" ile terkibinden oluşmaktadır. Sidre, Hz. Muhammed'in miraç gecesinde bazı ilahi lütuf ve sırlara mazhar olduğu yer/makam olarak bilinmektedir.³³ Necm suresinin 14-15. ayetlerinde Me'vâ cennetinin sidretü'l-müntehanın yanında olduğu ifade edilmektedir. Uşşâkî'nin *Mi'râciyyesi'*nde sidreye dair tek ibare 96. beyitte geçmektedir. Eserde sidre bahsinin akabinde cennet ırmaklarından bahsedilmekte ve sidrenin yaprak ve meyvesi tasvir edilmektedir. Ayrıca sidrenin civarından dört tane ırmağın çıktığı; bunlardan ikisinin zahir, ikisinin bâtın olduğu, bâtınî nehirlerin cennette aktığı, zahirî olanlarınsa Nil ve Fırat nehirleri olduğu açıklanmaktadır. Uşşâkî "iki zahir nehir Nil ve Fırat'dır" açıklamasına rağmen iki bâtın nehir için sadece "cûy-ı mînâ" ifadesini kullanır ancak bunların isimlerini zikretmez. Hadis-i şeriflerde bu iki bâtın nehrin cennette olduğu söylenmektedir.³⁴ Muhammed suresinin 15. ayetinde cennette akan ırmaklardan söz edilmektedir. *Mi'râciyye'*de bu ayete telmih vardır. Akabinde gelen beyitlerde Hz. Muhammed'e ikram edilen içeceklerin kaynağı ile bu ayet arasında irtibat kurulabilir. Zira cennetteki bu ırmaklardan süt, bal ve şarap akmaktadır. Cennetler, huriler ve sarayların Hz. Muhammed'e gösterildiğine işaret eden bu mısralara göre baştan ayağa güzel renkler ve kokularla bezeli olan cennetlerde Hz. Muhammed'in nergis gözlerine "mâ-zâğ"³⁵ sürmesi çekilmiştir:

Reff-i tûbâya refrefden  alem ol
Çek p s rdi ser-i sidre  adem ol

 ıl l-i Hecr'e be zer neb i bile
Başında bergi be zer g ş-ı pile (9b)

...
Dağı iler  c nki varmağı itdi
Tecell  gözine dört ırmağı itdi

 kisi bütün   z hir ikisi
 kisi g yib   h z r ikisi

Ol iki bütün-ıdı c y-ı min 
F r t u N l-ıdı bu iki peyd 

Olındı  arz a a cenn t u h r 
 uş ra şaydı ol h r u  uş rı (10a)

Hz. Muhammed sidreye refrefle ayak basar. Burada Tuba ağacına da temas edilmektedir. Uşşâkî'nin *Mi'râciyyesi'*nde aynı beyitte geçen Tuba ile sidrenin ikisi de

³² Uşşâkî, *Yenb -ı hikmet*, (Uşşâkî Tekkesi, 358), 7b-9b.

³³ Süleyman Uludağ, "Sidre-i M nteħa", *Türkiye Diyanet Vakfı İsl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/151.

³⁴ Bk. Buh r , "Bed 'l- alk", 6 (No. 3207); Buh r , "Men k b", 24 (3887); "Tevh d", 37 (No. 7517); Müslim, " m n", 103.

³⁵ Bk. "1.6. Mi'r c Hakkındaki Naslar" bölümü.

muhtemelen aynı cennet ağacı olarak kabul edilmektedir. Beyitte, sidre ağacının yemişi³⁶ (iğde yahut alıç) Hecer bölgesinde yapılan testilere, yaprakları ise fil kulağına benzetilmiştir.

Tuba, edebiyatta Hz. Muhammed'in makamı olan "Vesîle" cennetinde, dallarının yukarıdan aşağıya doğru bütün cennet tabakalarına ulaştığı tasavvur edilen ağaçtır. Mi'râciyyelerde Tuba, cennet bitkilerinden olan sidrenin yanında bulunduğu düşüncesi sebebiyle birlikte anılmış olabilirler.³⁷

1.10. Miraç Hediyeleleri

Kendisi başlı başına bir hediye sayılabilecek miraç mucizesinde hadis rivayetlerinde ifade edildiği üzere Hz. Muhammed'e 3 şey verilmişti: 5 vakit namaz, ümmetinden Allah'a şirk koşmadan ölenler için mağfiret ve Bakara suresinin son 2 ayeti.³⁸ Uşşâkî bunların ilk ikisine eserinde yer verir:

Gelüp dīvānda kullar itmege ʿarz
Namāzı elli vaqt itdi o Şeh farz

Velî taḥfif idüp anlara Mevlā
Bu biş vaqt üzre yazdı şoñra imzā (10a)

...
Günehli kullara āzād-nāme
Şehinden ald[i] döndi bi's-selāme (10b)

Namaz, Müslümanlara miraç gecesi farz kılınmıştır.³⁹ Uşşâkî, evvela 50 rekât olarak emredilen namaz ibadetinin daha sonra 5 vakte kadar düşürüldüğünü belirtip namazın farziyetine işaret eder.

1.11. İkrâm Edilen İçecekler

Rivayete göre Hz. Muhammed'e miraçta süt, mey ve balla dolu üç kadeh ikram edilmiştir.⁴⁰ Hz. Muhammed bunların arasından fitratına uygun olan sütü tercih edip içmiştir. Uşşâkî bu durumu şöyle anlatmaktadır:

Getürdiler aña üç cām fi'l-hāl
Biri pür süd biri pür mey biri bal

İdüben ihtiyār-ı aşl-ı fitrat
Alup ol şiri içdi anda şerbet (10a)

1.12. Hicab/ Perde Motifi

Mi'râciyyelerdeki müşterek motiflerden biri de hicabdır. Kelime anlamı perde/örtü olan "hicab" dinî-tasavvufî edebiyatta kimi zaman "sâlik ile muradı arasına giren engel veya âşığı sevgiliden ayıran perde" manasıyla kullanılmıştır. Ayrıca "sufiler, nefsanî kirlere arınan kalplerin gayb âleminin bazı tecellilerine vakıf olacağına inanırlar. Bu pas ve kirlere hicab adını verirler. Öte yandan Allah ile kulu arasında kimi nardan kimi nurdan yetmiş bin hicab olduğu düşünülmektedir."⁴¹ Genellikle "yetmiş bin hicab" biçiminde kullanılan ibare Uşşâkî'de şöyle yer alır:

Özinden kaçˆ idüben buˆd-ı kevneyn
Maḳām idindi ḳurb-ı ḳābe ḳavseyn

³⁶ Buhârî, "Bedü'l- halk", 6 (No. 3207) rivayetine göre Sidre ağacının yaprakları fil kulağı, meyveleri ise Hecer bölgesinde yapılan iri testiler gibidir.

³⁷ Mustafa İsmet Uzun, "Tübâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/317-8.

³⁸ Buhârî, "Şalât", 1 (No. 349); Müslim, "İmân", 259, 262, 263, 279.

³⁹ Buhârî, "Şalât", 1 (No. 349); Müslim, "İmân", 259.

⁴⁰ Müslim, "İmân", 259, 264.

⁴¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2005), "Hicâb", 168.

Aradan gitdi kevneynüñ hicâbı
Kıdem yüzinden açıldı niķâbı (10a)

Bu dizelere göre hem dünya ve ahiretin hem de Kadîm'in hicabı açılmış böylece Hz. Muhammed rüyete vasıl olmuştur.

1.13. Rüyete ve Tekellüm

Bir kısım ulema Necm suresindeki "kâbe kavseyn ev ednâ" ibaresinden ve bazı hadislerden⁴² hareketle Hz. Muhammed'in, Cenab-ı Hakk'la görüştüğünü ileri sürerler. Bir kısmı ise Cenab-ı Hakk'ı değil, Cebrail'i asıl kendi sureti olan "altı yüz kanatlı" haliyle ve "ufkun arasını kaplamış olduğu halde hakiki suret ve hilkatinde" gördüğünü savunurlar.⁴³ Mi'râciyyelerde bu naslara muhakkak işaret edilmiş; Hz. Muhammed'in rüyete şereflendirildiği, Hakk'ı hicabsız olarak gördüğü belirtilmiştir. Uşşâkî'nin *Mi'râciyyes'i*'nde rüyete en geniş bölümlerdendir. Esere göre Hz. Muhammed cismani ve ruhani âlemin mesafelerini aşarak kâbe kavseyn yakınlığına ulaşır. Burada bu iki âlemin perdeleri de kalkar. Hak hicabını kaldırır. Uşşâkî'ye göre Hz. Muhammed Hakk'ın makamına, tayy-i zaman ve mekân sayesinde varmıştır:

Mekân-ile zamân hayy oldı aña
Maķâmı hazret-i Hayy oldı aña

İdüp seyr ol fezâ-yı Lâ-mekân'ı
Nişânsız gördi tâ ol Bî-nişân'ı (10a)

Tayy-i mekân ve tayy-i zaman tasavvufi kavramlardır. Mesafelerin ve zamanın kısalması, uzun vakitlerin kısa bir süreye sığdırılması manasına gelen mucizelerdir.⁴⁴ Uşşâkî, miracı ve rüyete bu iki olağanüstü durumla izah etmektedir. Hz. Muhammed, Hakk'ın fezasındaki bu yolculuğun nihayetinde zatının parıltısını temaşa edebilmiştir. Orada doksan bin söz ile konuşmuşlardır. Hz. Muhammed, Cenab-ı Hakk'ın harfsiz ve sessiz kelamının hepsini işitmiştir. Gizli hazinenin tılsımı çözülmüştür. Hz. Muhammed'in gönlü sanki binlerce göze sahip olmuş ve onun yüzünü bu gözlerin her biriyle ayrı ayrı seyre dalmıştır. *Mi'râciyye*'de geçen "rüyete sohbet" ibâresiyle, iki aşğın bir halvethânedeki yüz yüze sohbet etmesine teşbih edilmiştir. Hz. Muhammed bu makamda artık doğrudan muhataplığa mazhar olmuş ve tevhidi idrak etmiştir. "Rüyete sohbet" in mahiyetini Uşşâkî şöyle anlatır:

Kelâm-ı nefsiyy-i bî-ħarf ü bî-şavt
Kamu güş itdi birin itmedi fevt

Açıldı çün nihân gencüñ tılsımı
Kamu ʿuzv-ıla rakşa geldi cismi

O rüʿyette nitekim çeşm-i merdüm
Gözünden kıldı ol merdüm özin güm

Dil oldı cismi pür-çeşm old[ı] her dil
O yüze itdi biñ gözden nazar bil

O ħalvet-ħânedeki didâra didâr
Biriküp şöhet itdi ol iki yâr

Ĥiţâb irdi-ki iy dil-ħâh evvel
Dile benden dilegüñ ne dile gel

⁴² Buhârî, "Tevhîd", 37 (No. 7517); Müslim, "İmân", 284, 285; Tirmizî, "Tefsir", 53 (No. 3283).

⁴³ Buhârî, "Bedü'l-ħalk", 6 (No. 3243); Müslim, "İmân", 287, 289.

⁴⁴ Uludağ, "Tayy-i mekân", 345.

Serây-ı yâr çün agyâr hâlî
N°ider ol hâlî bulan genc ü mâli

Anuñ maqşûdı dîdâr-id[i] gördi
Aña kim °aşık-ıdı hâlvat irdi

Kerâmetden geyüben hil°ati hâş
Bizâ°a aldı bî-hâd genc-i ihlâş (10a-b)

1.14. Dua ve Dönüş

Hz. Muhammed, miraçtan yeryüzüne “günahlı kullar” için Cenab-ı Hakk’tan aldığı bir af dilekçesi (âzâd-nâme) ile geri döner:

Günehli kullara âzâd-nâme
Şehinden ald[i] döndi bi’s-selâme (10b)

Miraçtan dönüşün anlatıldığı mısralardan ikincisi olan

Gül-idi serv-kaç oldu hırâmân
Hilâlin gitdi geldi mâh-ı tâbân (10b)

dizelerinde “gül iken salınarak yürüyen bir servi boyluya döndü; hilal iken parlak bir dolunay oldu” ifadesi dikkat çekmektedir. Bu beyitte beraberce zikredilen gül ile servinin ve hilâl ile mâhın kesret-vahdet ilişkisine işaret ettiği düşünülmektedir. Zira tasavvufta gül, taç yaprakları ve dikeniyi ilahi cemali ve celali sembolize etmektedir. Öte yandan bazen Allah’ın cemalinin bazen de Hz. Muhammed’in simgesi olmuştur. Güzel koktuğu için Hz. Muhammed’in terine de gül denmiştir.⁴⁵ Servi ise tasavvuf edebiyatında elife benzemesi bakımından ebced sayısıylâ 1’i yani Cenab-ı Hakk’ı simgelemektedir. Serv-i hırâmân; salına salına gezen servidir ve Bir’in tecellisidir.⁴⁶ Hilal, mâh-ı nev; dolunay, mâh-ı tâbdır. Dolunay, parlaklığı, tamamlanmışlığı ve ilahi güzelliği yansıtmâ sebebiyle vahdeti; hilal ise noksanlığı ile âşığı ve kesreti sembolize eder. Böylece servinin ve mâh-ı tâbın vahdeti, gülün ve hilalin ise kesreti temsil etmesi⁴⁷ münasebetiyle beyitte, kesretten sonra vahdete eren Hz. Muhammed’in makamı sembolize edilmiştir denilebilir. Miraç, Hz. Muhammed’in maksadına ulaşmasıyla sona erer.

Uşşâkî, *Mî’râciyyesi* hakkında yaptığı açıklamalar ve dualarla sözünü tamamlar. Hz. Muhammed’in ruhunu şad etmek için ona evvelce görülmemiş bir armağan sunmak istediğini söyler. Ancak fark eder ki fesahat hazinesi de, belagat incisinin madeni de, cihandaki kıymetli her nesnenin kaynağı da Hz. Muhammed’dir. Nihayet âcizane ve naçizane, birkaç inci kırıntısını ipe dizer gibi sözlerini nazmettiğini ifade eder:

Bu ben hâkîden anuñ rûhına şâd
İrürsün bād her-dem âferin bād

Ne iltem ben faķir aña hâķirem
Ne tırfa tuhfe ola k’aña virem

Eger cân aparam cânân özidür
Ve ger dürr ü güher °ummân özidür

Feşâhat genc dirsem maħzen oldur
Belâgat dür dir[i]sem ma°den oldur

⁴⁵ Uludağ, “Gül”, 149.

⁴⁶ Uludağ, “Servi”, 314.

⁴⁷ Cemal Kurnaz, “Gül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/220.

Ne kim var kıymetî nesne cihânda
O cândur kâni vardur kamu anda

Velî bir niçe rişte hürde-i dür
Getürdüm nazma lâyıq mı aña gör (10b)

SONUÇ

Şairler/müellifler peygamberlerin ve bilhassa Hz. Muhammed'in mucizelerine telmihlerde bulunmuşlar, bazı mucizelerini klasik şiir geleneğinde mazmun olarak kullanmışlardır. Mucizeler özellikle dinî-tasavvufi şiirlerde hikemî ve talimî bir surete bürünmüşlerdir. Hz. Muhammed'in nübüvvetinde bir ispat vasıtası olarak vurgulanan isrâ/miraç mucizesi de edebî metinlerdeki tasvirleriyle ve tartışmalı yönleriyle İslâm geleneğinin her daim gündeminde olmuştur. Dinî şiir geleneğinden gelen hemen her şairin, hatta bu gelenek doğrultusunda kalem oynatmayanların dahi miracı tasvirde geri durmayışları türe olan teveccühü kanıtlamaktadır. Bu çalışmada incelenen Uşşâkî'nin *Mi'râciyyesi*, türün Türk İslâm edebiyatındaki en eski örnekleri arasında gösterilebilir. Hacimli olmamasına rağmen klasik mi'râciyye unsurlarının neredeyse tamamını barındıran metin, büyük oranda hadis rivayetleri üzerinden kurgulanmıştır.

Uşşâkî'nin *Mi'râciyye'si* Mekke, Mescid-i Aksâ, Cebrail, burak, imamet, felekler ve nebiler (Âdem, İdrîs, İbrâhim, Yûsuf, Mûsâ, Hârûn, Yahyâ ve İsâ), sidre-i münteha, Cebrail'in sidreden ileri geçemeyişi, Mikail, İsrâfil, cennetler, Tuba ağacı, sidrenin kökünden çıkan ırmaklar, hicablar, arş, rüyet gibi pek çok mefhumu ve motifi içermektedir. Bunun yanı sıra *Mi'râciyye'de*, içinde yer aldığı ana mesnevinin teması doğrultusunda sohbet, halvet, dost, yâr, tayy-i mekân, tayy-i zaman gibi birtakım tasavvufi kavramlar ile gül-servi teşbihlerine müracaat edilmiştir. Nitekim miraç hadisesinin tevhidle ve tasavvufi düşünce sistemiyle yakın irtibatı vakiadır.

Eserde, yüceliği sembolize etmesi yönüyle miraçla ve Hz. Muhammed'le ilgili tasvirler genellikle göksel cisimler üzerinden yapılmıştır. Feleklerdeki yolculuğun ve bu yolculuk esnasında karşılaşılan yıldızlarla burçlar arasındaki ilişkinin çeşitli edebî sanatlarla ifadesi eserin estetik yönünü öne çıkarmaktadır. Felekler, burçlar ve peygamberler arasındaki irtibatın aktarıldığı şairane beyitlerde, ilgili gezegenlerin ve burçların klasik edebiyatta yaygın olarak bilinen tabiatlarından ve hususiyetlerinden farklı şekillerde tasvir edildiği görülmüştür. Netice itibarıyla XV. asırda Anadolu'da yazılmış bu metnin, miraç hadisesini bilhassa naslardan hareketle ve tasavvufi bir yorum çabasıyla ele aldığı tespit edilmiştir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

Akar, Metin. *Türk Edebiyatında Manzum Mirac-nameler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

- Demirci, Kürşat. "Burç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/421-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ümmü Hânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Mi'râciyye Kasideleri –Tespit ve Tahlil-*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 8 Ağustos 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurnaz, Cemal. "Benâtü na's". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kurnaz, Cemal. "Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/306-307. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kurnaz, Cemal. "Gül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahîh el-muhtasar*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y..
- Onay, Ahmet Talât. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. İbrahim Atve İvaz. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Sidre-i Münteha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uşşâkî. *Yenbû'-ı Hikmet*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Uşşâki Tekkesi, 358, 1-362.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Tûbâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132-135. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 477-494

**Klasik Fıkıh Doktrinde Kişinin Malı Üzerindeki
Tasarruf Yetkisinin Başkaları Lehine
Sınırlandırılması**

*Limitations of Property Right in Favor of Others in Classical
Fiqh Doctrine*

Betül ACAR

Dr., Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, Kartal Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Ph.D., Teacher, Ministry of National Education, Kartal Anatolian Imam-Hatip High School
İstanbul/Türkiye

✉ betul.acard@gmail.com  orcid.org/0000-0001-7595-0412

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Acar, Betül. "Klasik Fıkıh Doktrinde Kişinin Malı Üzerindeki Tasarruf Yetkisinin Başkaları Lehine Sınırlandırılması". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 477-494. <https://doi.org/10.52637/kiid.1173438>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Betül ACAR | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Klasik Fıkıh Doktrinde Kişinin Malı Üzerindeki Tasarruf Yetkisinin Başkaları Lehine Sınırlandırılması

Öz

Mülkiyet hakkı ve bu kapsamda bir kimsenin malı üzerindeki tasarruf yetkisinin sınırları öteden beri hukukçuların gündeminde olmuştur. Mülkiyet hakkı, bir kimsenin malı üzerinde sahip olduğu en geniş aynî hak olarak değerlendirildiğinden, asıl olan bu kişinin malı üzerinde dilediği gibi tasarruf edebilmesidir. Ancak sosyal hayatta bir kişinin haklarının başkalarının haklarıyla çatıştığı veya iç içe geçtiği birçok durum vardır ve bu durumlar istisnai olarak bazı hak ve yetkilerin kısıtlanmasını gerektirebilir. Fıkıh teorisinde özel haklar son derece güçlü olmakla birlikte, zaruri hâllerde gerek özel hukuk ilişkileri gerekse kamu yararı açısından bu hakların sınırlandırılmasının gerekliliği, fıkıhın tesis edildiği klasik dönemden bu yana temel kabullerden biri olmuştur. Bu bağlamda kişinin malını kullanırken uyması gereken sosyal hayat kuralları ve malıyla ilgili kendisine verilen görevler, literatürde belirli başlıklar altında ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bunlardan birisi zekât verme zorunluluğudur ki fakihlere göre bu zorunluluktan kurtulmak mümkün değildir. Fıkıhta ibadetlerin esasen gönüllülüğe dayandığı kabul edilse de müctehidler, sosyo-ekonomik işlevi nedeniyle zekât konusunda bir istisna yapmıştır. Bu yüzden de kişi istemese bile zekâtın yetkililer tarafından toplanması gerekli görülmüştür. Kişinin mülkü üzerindeki tasarrufunu sınırlayan bir diğer örnek ise nafakadır. Müctehidler, aile hayatında bütün erkekler için nafakayı zorunlu bir görev olarak telakki etmiştir. Bu nedenle bazı müctehidler, zorunlu hâllerde, kadının kendisi veya ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak için kocasının mallarını satma yetkisine sahip olduğunu düşünmüştür. Şüphesiz bu, kişinin mülkü üzerindeki tasarrufunu kısıtlayan çok güçlü bir yetkidir. Vasiyetle ilgili prensipler, kişinin malı üzerindeki tasarruf yetkisine başkaları lehine getirilen diğer bir kısıtlama türüdür. İslâm hukukunda akrabaların birbirleriyle olan ilişkilerini korumak önemlidir. Parasal problemler çoğu zaman sosyal ilişkileri bozma tehlikesi taşır ve fıkıhta bu risk, iki temel kuralla engellenmek istenmiştir: Mirasçılara vasiyet yapmamak ve mirasçılar dışındaki kişilere mirasın üçte birinden fazlasını vasiyet etmeyi yasaklamak. Kişinin mülkünü özgürce kullanmasını kısıtlayan bir diğer neden ise önalım hakkı yani şüf'adır. Şüf'a, belirli bir taşınmaz mala sahip olan kişinin kendisine ait olmayan bir hisseyi veya başka bir taşınmazı elde etmek için sahip olduğu haktır. Bu hak, mülk sahibi istemese de geçerlidir; hatta kişi malını başkasına satmış olsa dahi hak sahibinin satışı iptal etme hakkı saklı tutulmuştur. Bir diğer kısıtlama grubu borçlarla ilgilidir ki bunlar; borçlunun borcunu ödemeye meyilli olmadığı borçluluk hâli ve iflastır. Bu tür durumlarda, alacaklının haklarının korunması açısından fakihlerin çoğu, borçlunun malvarlığı üzerindeki işlemlerinin engellenmesinin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Kişinin malı üzerindeki tasarrufunu sınırlayan bir diğer örnek, bir malın bir alacağa karşılık aynî teminat olmasını sağlayan akid ve bu akde konu olan mal anlamında rehindir. Fakihlerin çoğu, borçlunun rehinli mülkü üzerindeki işlemlerini kısıtlama eğiliminde olmuştur. Örneğin onlardan bazıları, borçlunun alacaklının izni olmadan malını satamayacağını söylemiştir. Birinin malı üzerinde tasarrufunun kısıtlanmasına neden olan başka bir durum da fiyatları yükseltmek ve daha fazla para kazanmak için mal stoklamak/karaborsacılık yani ihtikârdır. Normalde, İslâm hukukunda serbest ekonomi anlayışı benimsenmiş ve herkesin resmi ve sabit fiyat etiketleri olmaksızın serbestçe ticaret yapmasına izin verilmiştir. Ancak stokçuluk gibi piyasayı sıkıntıya sokacak durumlarda fakihler, halkı korumak için fiyatlara müdahale edilebileceğini söylemiştir. Hatta onlardan bazıları, stokçunun mallarının zorla sattırılacağını ifade etmiştir. Son olarak, komşuluk ilişkileri ve ortak alanların kullanımına ilişkin kurallar da kişinin malı üzerindeki tasarrufunu sınırlandırmaktadır. Bu kurallara ilişkin hususlardan biri, bir başkasının malını belirli bir amaç için kullanma hakkı olan irtifak hakkıdır. Örneğin, komşu ev sahibi, bir kişinin arazisinden geçmek zorunda kalabilir veya komşuların birinin, diğerinin arazisi üzerinden su kaynağını geçirmesi gerekebilir. Bu gibi durumlarda komşu arazi sahibi, başkasının arazisi üzerinde bir takım yasal haklara sahiptir. Ortak alanların kullanımına ilişkin yasaklara bir örnek olarak ise kişinin, kendi evine kapı, cam gibi eklemeler yaparken bunları kamusal alana taşırmaması gerekliliği gösterilebilir. Bu çalışmada bir kimsenin malı üzerindeki tasarrufunu başkaları lehine sınırlayan bütün bu görüşler, klasik fıkıh literatürünün öne çıkan eserlerinden faydalanılarak tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mülkiyet, Hak, Kamu Yararı, Sınırlandırma.

Limitations of Property Right in Favor of Others in Classical Fiqh Doctrine

Abstract

The property right and its limits have been on the agenda of jurists for a long time. In social life, there are many situations in which the rights of a person conflict or intertwine with the rights of others. In the fiqh (principles of Islamic jurisprudence) doctrine, even though private rights are substantial, the necessity of limiting the rights of an individual on his property, both for individual private law relations and public benefit, has been one of the basic acceptances since the classical period when fiqh was established. In this context, the rules of social life that a person must comply with while using his property and the duties assigned to him about his property are discussed in detail under specific topics in the literature. One of them is obligation of giving zakat. Regarding faqihs (jurists) opinion, there is no choice but to get away from this obligation because of its socio-economic function. Another example that limits a person's disposition on his/her property is alimony. Mujtahids (jurists) found alimony compulsory in family life for all men. Thus, some of them thought that in some situations, the wife even has the authority to sell her husband's properties to meet her or her family's needs on his behalf, even if he didn't want. No doubt, this is a very strong authority that restricts a person's disposition of his rights. Rules of will are other restrictions on property rights in favor of others. In Islamic law, it is important to protect relations of relatives with each other. Mostly, monetary relations are prone to spoil their social relations, therefore in the fiqh doctrine, this was wished blocked with two basic rules: Not making a will for inheritors and banning making a will for anybody more than one-third of heritage. Another example that restricts a person's free use of his or her property is pre-emption. This right is valid even if the other property owner doesn't want it. Even if he/she has sold his/her property to another person, the right owner reserves the right to cancel the sale. Another group of restrictions is about debts: indebtedness which the debtor isn't prone to pay debt and bankruptcy. In this kind of circumstance, in terms of protecting rights of creditor, most of the faqihs said it is possible to block debtor's acts of his or her properties. The other is a pledge. In fiqh doctrine, most of the faqihs were prone to restrict actions of the debtor on his or her pledge property. There is another thing that caused use restriction on someone's property is stocking goods to get prices higher and make more money. In situations such as the black market, which would put the market in trouble, jurists favored the application of price tags in order to protect the public. Some of them even said that stockist could be forced to sell their goods. Finally, neighborhood relations and rules regarding the use of common areas also limit the person's disposition on his or her property. The result of the first of these is called easement which is the right to use another's property for a specific purpose. For example, the neighboring landlord may have to cross over the land or a water source may need to be passed between the neighbors. An example of the rules regarding the use of common areas is the requirement that when making additions such as doors and glass to one's own home, it required not to overflow them into the public space. In this study, all these opinions that limit one's property right in favor of others have been tried to be determined by making use of the prominent sources of classical fiqh literature.

Keywords: Islamic Law, Property, Right, Public Benefit, Limitation.

GİRİŞ

Mülkiyet hakkının kapsamı, tabiat düzeninde kolektif mülkiyetin mi yoksa özel mülkiyetin mi esas olduğu soruları ve bu bağlamda kişinin malı üzerindeki tasarruf yetkisinin sınırları, öteden beri hukukçuların gündemini meşgul etmiştir. Hukukçular, genellikle mülkiyet hakkının geniş olduğunu, fakat tamamen sınırsız bir tasarruf hakkı sağlamadığını düşünmüştür. Bu doğrultuda pek çok hukuk sisteminde kişilerin mülkü üzerindeki tasarruf yetkisini sınırlandıran düzenlemelerle karşılaşmak mümkündür.¹ Günümüzde gelinen noktada hem kişinin malı üzerindeki tasarruf yetkisinin sınırlandırılması ve bireylere kamu yararı açısından çeşitli ödevlerin yüklenmesi hem de bu sınırlara uyulup uyulmadığının çeşitli enstrümanlarla denetlenmesi eğiliminin baskın olduğu söylenebilir.

Fıkıhta eşya üzerindeki mülkiyet hususunda yaygın olan yaklaşım “hâkimiyetin Allah’a ait olduğu” şeklindedir ve bu, ilk bakışta kolektif bir mülkiyet anlayışını akla getirebilir. Bazı müctehidler, bu yaklaşımı yansıtan naslar doğrultusunda asıl mülk sahibinin Allah olduğunu ve dilediğine bu mülkü verdiğini, mülk edinen kişinin ise gerçek anlamda bir malik olmayıp Allah’tan aldığı yetki ile mal üzerinde tasarruf edebildiğini ileri sürmüştür. Ancak mesele detaylı incelendiğinde bu argümanın daha çok kelâmî bir nitelikte olduğu, hukuk sahasında mülkiyet algısının bu şekilde olmadığı anlaşılmaktadır. Klasik fıkıh doktrininde meseleci metodun hâkim olduğu bilinen bir gerçektir. Buna uygun olarak literatürde kişi ile mal ilişkisi de özel hukuk düzleminde ele alınmış, özel mülkiyet üzerine bir teori kurulmuştur. Ancak kişinin malı üzerindeki tasarruf yetkisi sınırsız telakki edilmemiş, başkalarının haklarını korumak için bu yetkinin kısıtlandığı durumlar çeşitli konularda ele alınmıştır. Yine de tasarruf yetkisinin sınırlandırılması asli bir ilke olmayıp kamu yararı bağlamında ve malîke bazı görevlerin yüklenmesiyle gerçekleşen istisnai bir durum olarak değerlendirilmiştir.² Örneğin Hanefîlerden Kâsânî (öl. 587/1191), kişinin malı üzerinde istediği gibi tasarruf edebileceğini, bu tasarrufunun ancak bir başkasının hakkına tecavüz etmeye engel olma gibi bir zaruret olduğunda ve gerektiği kadar sınırlandırılabilceğini bir ilke olarak ifade etmiştir.³

Kişinin malı üzerindeki tasarruf yetkisi mülkiyet hakkına dayanmaktadır. Mülkiyet hakkının klasik dönem literatüründe teknik olarak tanımlandığı söylenemez. Nitekim klasik fıkıh doktrininde hakkın ne olduğu ile ilgili ortak ve kabul görmüş bir tanımın olmadığı, bilakis hak kavramının pek çok yerde farklı şekillerde kullanıldığı görülmektedir.⁴ Bu nedenle konu hakkında detaylı bir çalışma yapan Hasan Hacak’ın ulaştığı hak tanımını vermekle yetiniyoruz: “Hak, hükümlerin şahıslara tanıdığı ve koruduğu maslahatlardır.”⁵ Mülkiyet ise “Mâlîke eşya üzerinde düşünülebilecek en kapsamlı yetkileri sağlayan hak” olarak tanımlanmaktadır.⁶

İslâm hukukunda haklar, modern hukuktaki kamu ve özel hukuk ayrımına benzetilebilecek bir şekilde Allah hakkı ve kul hakkı olarak ikiye ayrılmış, Allah hakkı kamu hakkını kapsayacak bir biçimde kullanılmıştır. “Mesâlihü’l-âmmeh” yani kamu yararı ile çatıştığında, esasen son derece güçlü olan özel hakların, bazen resen bazen ise bireylerin

¹ Modern hukuka zemin teşkil eden Roma hukukunda sınırsız mülkiyet anlayışı olduğu şeklinde hukukçuların yerleşik bir kanaati olsa da son zamanlarda bu kanaatin pek de doğru olmadığını gösteren çalışmalar yapılmıştır. Bk. Erdem Küçükbaşakçı, *Roma Hukukunda Mülkiyet Hakkının Sınırları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

² Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Hacak, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2005), 99-120.

³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1418/1997), 8/509.

⁴ Ali Bardakoğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/139-141.

⁵ Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 64.

⁶ Hasan Hacak, “Mülkiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/541.

talebiyle devlet tarafından gerekli ölçüde sınırlandırılması kural hâline gelmiştir. Bu kural ile ilgili hükümler klasik dönem fıkıh kitaplarında çeşitli konular altında ele alınmıştır. Daha sonraki dönemlerde yapılan kanunlaştırma faaliyetlerinde de aynı gayeleri içeren ilkeler belirlenmiştir. Mecelle'de yer alan "Zarar-ı âmî def için zarar-ı hâs ihtiyâr olunur.", "Zarar-ı eşed, zarar-ı ehaf ile izâle olunur.", "İki fesad teâruz ettikde ehaffi irtikâb ile a'zamının çaresine bakılır." ve "Ehven-i şerreyn ihtiyâr olunur." kaideleri de bu ilkelerin örnekleridir.⁷

İslâm hukukunda mülkiyet hakkı ile ilgili ortaya konan pek çok genel eserin yanı sıra bu hakkın sınırlandırılması ile ilgili çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan biri olan Halit Çalış'ın *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları* adlı eserinde konu geniş bir çerçevede ele alınmıştır.⁸ Fakat bu eser makalemizde konu edilen nafaka yükümlülüğü, zekâtın cebren alınması gibi hususları içermemektedir. H. Mehmet Günay'ın "İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkının Sınırlandırılması" adlı makalesi ise son derece kısa olup konuyu özellikle dört mezhebin görüşleri bağlamında klasik dönem literatürüne başvurarak incelememiştir.⁹ Çalışmamızda teorik/nazari olarak mülkiyet hakkı ve bu hakkın kapsamının açıklanması değil, bu haktan kaynaklanan mal üzerindeki tasarruf yetkisinin, başkaları lehine sınırlandırılması konusunda mezheplerin yaklaşımı, örnekler üzerinden ele alınmıştır. Nitekim klasik dönem fıkıh düşüncesinde kişinin malı üzerindeki tasarrufunun sınırsız olmadığını ve bu yetkinin başkalarının menfaatlerine taalluk ettiği durumlarda kısıtlandığını gösteren çeşitli konular vardır.

1. ZEKÂT

Fıkıhta kişinin mal varlığı sebebiyle başkalarına karşı yükümlü tutulduğu konulardan biri, zekât ibadetidir. Zekâtın ibadet yönü kadar sosyal ve ekonomik işlevi de olduğundan, ilk dönemlerden itibaren toplanması ve dağıtılmasında devleti temsil eden kişi ve kurumlar devrede olmuştur. Nitekim ilgili ayetlerde¹⁰ zekâtın verileceği yerler arasında zekât işlerinde çalışanların sayılması ve Hz. Peygamber'e zenginlerin malından zekât almasının emredilmesi, zekâtın devlet eliyle toplanıp dağıtılmasının gerektiğini ifade eder.¹¹ Hz. Peygamber "Kim ecrini Allah'tan umarak zekâtı yerine getirirse o ecri kazanır; kim de ona engel olursa onun malının yarısını Allah'ın emrini yerine getirmek için zorla alırım."¹² buyurarak zekât vermeyenlerin malının yarısının ceza olarak alınacağını söylemiştir. Onun vefatından sonra Hz. Ebû Bekir "Allah'a yemin olsun ki namazla zekâtın arasını ayıranlarla savaşırım. Zira zekât, malın hakkıdır. Vallahi, Resûlullah'a verdikleri bir ipi bile almama engel olurlarsa onlarla savaşırım."¹³ demiştir.

İbadetlerin yerine getirilmesi kişinin iradesine bağlıdır ve kişi buna göre ahirette ödül veya cezayı hak eder.¹⁴ Ancak bu genel kurala bir istisna getirilerek zekât fakirlerin hakkı

⁷ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 1/40-41.

⁸ Halit Çalış, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları* (İstanbul: Yediveren Yayınları, 2004). Kendisinin mülkiyet ile ilgili başka çalışmaları da mevcuttur: "İslâm Hukuku Literatüründe Eşya Hukukunun Temel Kavramları ve Konu ve Kapsam Açısından "Milk" Terimi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 185-205; "İslâm Hukukunda Servet/ Mülkiyet Tahdidinin İmkânı Üzerine", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 127-144; "İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Konu Olma Bakımından Toprak Mülkiyeti", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 145-164.

⁹ H. Mehmet Günay, "İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkının Sınırlandırılması", *Academia* (Erişim 29 Haziran 2022).

¹⁰ *Kur'an Yolu* (Erişim 14 Temmuz 2022), et-Tevbe 9/60, 103.

¹¹ Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/206.

¹² Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Fî zekâtî's-sâime", 4. Maldaki zekât payından fazlasının alınmasının caiz olmayacağını düşünen müctehidler, bu rivayetin güvenilirliği hususunda ihtilaf etmiştir. Bazıları ise hadisi başka şekilde yorumlamaya çalışmışlardır. Bu yorumlardan bir tanesi, bu cezanın ilk zamanlara özgü bir uygulama olduğu, daha sonra kaldırıldığı şeklindedir. Bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâfil Makdisî, *el-Muğni* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 4/7-8.

¹³ Ebû Dâvûd, "Zekât", 3.

¹⁴ Örneğin usul bahislerinden biri olan emir konusunda, emrin siygası, vücûba delaleti gibi konularda Hanefîlerin delillerinden bir tanesi, emredilen şeyin yapılmama ihtimalini de taşımasıdır. Böylelikle emri yerine getirmeyen asi ve günahkâr olmakta, emri yerine getiren hem itaatkâr hem de sevaba müstahak olmaktadır. Muhammed b.

olarak değerlendirilmiş ve ifası bireyin tercihine bırakılmamıştır. Nitekim müctehidler arasında genel itibariyle zekâtın resmi görevliler tarafından toplanması gerektiği, karşı çıkılması hâlinde cebren alınması görüşü hâkim olmuştur. Hanefilere göre zekât kamu yani Allah hakkı olarak görüldüğünden devlet idarecileri kişinin emvâl-i zâhire veya bâtına¹⁵ fark etmeksizin tüm mallarından zekât almaya yetkilidir. Onlar buna zekâtla ilgili ayetler, Hz. Peygamber ve dört halife devri uygulamalarını, Hz. Ebû Bekir'in yukarıda geçen sözünü delil göstermiştir.¹⁶ Mâlikîlere göre ticaret erbabı olmayanlardan zekât toplamada memur görevlendirilmesine gerek olmayıp zekâtı kendilerinin getirmesi beklenir. Getirmemeleri hâlinde ise devlet başkanının zorla alma yetkisi vardır.¹⁷ Altın, gümüş gibi emvâl-i bâtınanın zekâtını kişinin kendisinin hesaplayabileceğini söyleyen Şafîiler, bu malların zekâtının sarf yerlerine dağıtılması hususunda devleti yetkili görenler ve kişiyi yetkili görenler şeklinde ikiye ayırmıştır. Hayvanlar, madenler gibi emvâl-i zâhire konusunda ise İmam Şafîî'nin sonraki görüşü, bunların zekâtını kişinin kendisinin belirleyebileceği şeklinde olduğundan, dağıtımının devlete bırakılması, mezhebin çoğunluğunun görüşü olmuştur. Devlet başkanının kişinin emvâl-i zâhiresinin zekâtını talep etmesi hâlinde mükellefi bunu eda etmeye mecbur gören Şafîiler, zekât toplanmasına karşı çıkanlarla savaşılabileceğini söylemiştir.¹⁸ Hanbelîlere göre devlet başkanı, vermekten imtina edenlerden zekâtı cebren alabilir ve onları ta'zîr cezasına çarptırabilir.¹⁹

Bir kimsenin malının üzerinden bir yıl geçmediğini, borçlu olma gibi nedenlerle malına zekât düşmediğini veya zekâtı kendisinin daha önce fakirlere verdiğini iddia ettiği hâllerde ne yapılacağı konusunda müctehidler arasında ihtilaf vardır. Devleti zekât toplamada ve sarf yerlerini belirlemede yetkili yegâne kurum olarak gören Hanefiler, zekâtı daha önce verdiğini iddia eden mal sahibinin tasaddukta bulunmuş olduğuna hükmederek ondan tekrar zekât alınması gerektiğini savunmuştur. Kişinin malına zekât düşmediğini iddia etmesi hâlinde ise -Ebû Yûsuf'a göre yemin etmesi ile birlikte- bu kişinin sözüne itibar edilir.²⁰ Mâlikîlerden bazıları böyle durumlarda mal sahibinin sözüne itimat edileceğini söylerken, bazıları da mal sahibinin iddiasını ispatla yükümlü olduğunu söylemiştir.²¹ Şafîiler ve Hanbelîler ise böyle durumlarda mal sahibinin sözlerinin görünen durumla çelişip çelişmemesini farklı değerlendirmiştir. Çelişmemesi hâlinde zekât görevlisinin yemin talep edebileceği ve iddia sahibinin sözüne güveneceği şeklinde iki görüş vardır. Mal sahibinin söylemlerinin görünen durumla çelişmesi hâlinde ise ona yemin ettirilmesinin müstehap veya zorunlu olacağı yönünde iki görüş vardır.²²

Zikredilen bu görüşler, klasik fıkıh doktrinindeki yaklaşımın zekâtın gerek hesabının gerekse tesliminin mutlak olarak kişiye bırakılmaması ve resmî kontrol mekanizmaları ile denetlenmesi yönünde olduğunu göstermektedir. Bu sebeple zekât, kişinin mal varlığı üzerindeki tasarruf yetkisini kısıtlayan bir yükümlülüktür.

2. NAFKA

İstılahta "Aile hukuku veya mülkiyet ilişkisinden doğan bakım yükümlülüğü ve bu kapsamda yapılan harcamalar" anlamına gelen, kişinin sorumluluğu altında bulunan diğer

Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Kahire: Lecnetü İhyâi'l-Meâ'rif en-Nu'mâniyye, ts.), 1/16.

¹⁵ Emvâl-i zâhire, bir kimsenin açıkta bulunan mallarını ifade ederken, emvâl-i bâtine gizli olan mallarına karşılık gelmektedir.

¹⁶ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.), 2/162; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/448.

¹⁷ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî Karâfi, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/134.

¹⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 267-268.

¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/7.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/161.

²¹ Karâfi, *ez-Zahîre*, 3/134-135.

²² Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 267-268, 327; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/177.

canlıların varlıklarını devam ettirebilmeleri için yapılması gereken harcamaları kapsayan nafaka,²³ kişinin malı üzerindeki tasarruf yetkisini başkalarının lehine kısıtlayan bir diğer yükümlülüktür. Kur'ân-ı Kerim'de aileye ve akrabalara karşı nafaka yükümlülüğü ile ilgili pek çok ayet vardır.²⁴ Hz. Peygamber, cimriliği sebebiyle ailesine bakma yükümlülüğünü ihmal eden Ebu Süfyan'ın karısına, geçimlerini sağlayacak kadar bir miktarı kocasından gizlice alma izni vermiştir.²⁵ Yine o, parası olan bir adama onu öncelikle kendisi, çocukları ve ailesi, varsa hizmetçisi için harcaması gerektiğini, bundan sonra kalan parasını istediği şekilde harcayabileceğini söylemiştir.²⁶ Babasının malını harcaması konusunda endişelenen bir adama cevaben "Sen ve senin malın babana aitsiniz. Çocuklarınız sizin kazançlarınızın en temizlerindedir. Çocuklarınızın malından yiyin."²⁷ buyurmuştur.

Konu ile ilgili ayetler ve yukarıda birkaçı zikredilen hadisleri değerlendiren fakihler, nafakayı kişinin ekonomik durumuna göre çoğu zaman bir ödev olarak değerlendirmiştir. Onlar, cansız varlıklar için bile mülk sahibi tarafından yapılması gereken belli başlı harcamalardan bahsetmiştir.²⁸ Ancak nafakanın hangi şartlarda ne kadar ve ne şekilde zorunlu olduğu meseleleri tartışılmıştır. Müctehidlerin tümüne göre evlilik nafakası kadın zengin bile olsa kocanın borcudur.²⁹ Bu nafakanın sınırları ise kocanın ekonomik gücü ve örne göre belirlenir. Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, bir görüşüne göre İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, eşe yapılacak harcamalarda sabit bir ölçü olmadığını, bu konuda kadının geçimi için ne kadarının yeterli olacağına göre karar verileceğini söylemiştir. İmam Şâfiî'nin meşhur görüşü ise kocanın zengin, orta hâlli veya fakir olmasına göre üç türlü nafaka miktarı olduğudur.³⁰

Haneffî ve Hanbelîlere göre nafaka hibe hükmündedir. Nafakanın deyn yani borç niteliği kazanması için eşlerin karşılıklı anlaşması veya hâkimin hükmü gerekir.³¹ Bu yaklaşım, kocanın malı üzerinde nafaka ile ilgili tasarruf imkânını biraz da olsa esnetmektedir. Nitekim bu durumda onun eşini belli bir miktara razı etme ihtimâli söz konusudur. Ancak Haneffîler ve Hanbelîler, eşlerin arasında anlaşma olmaması, gelecekteki nafaka haklarından vazgeçme ve ödenmeyen nafaka konularında aynı esnekliği göstermemiştir. Haneffîler, sulh, ibra gibi işlemlerin, yapıldığı anda zimmette sabit olmayan yani gelecekteki nafaka yükümlülüğünü düşürmeyeceğini, bir kadın kocası ile nafaka ödememesi hususunda anlaşmış olsa bile daha sonra hâkime başvurması hâlinde nafakasını alacağını söylemiştir. Geçmişte ödenmeyen nafakanın ise ancak hâkimin hükmü ile zimmette sabit olup borç hâline geleceğini ve ödenmesini talep etme, ibra, sulh gibi işlemlerin geçerli olacağını ifade etmişlerdir.³² Hanbelîler, ödenmeyen nafakaların hâkimin hükmüne gerek olmaksızın borç olarak zimmette sabit olması konusunda Haneffîlerden ayrılmıştır.³³ Şâfiî ve Mâlikîlere göre ise nafaka daha en başından itibaren borç hükümlerine tabidir. Bu nedenle hâkimin nafakaya hükmetmesine gerek olmaksızın kadın nafakaya hak sahibi olarak

²³ Celal Erbay, "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/282.

²⁴ Bakara, 2/233; Nisa, 4/34, 36.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Nafakât", 9.

²⁶ Ebû Dâvûd, "Zekât", 45.

²⁷ Ebû Dâvûd, "Büyü", 79.

²⁸ Örn. bk. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1586.

²⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/114; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/465; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Kitâbü'r-rıdâ' ve kitâbü'n-nafakât mine'l-hâvi'l-kebîr*, thk. Âmir Saîd ez-Zeybârî (Mekke: Ümmül Kura Üniversitesi, ts.), 426; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/347.

³⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/145; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/466; Mâverdî, *Kitâbü'r-rıdâ' ve kitâbü'n-nafakât*, 470; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/349.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/184; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/159, 165; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/352.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/184; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/159, 165.

³³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/367.

görülür.³⁴ Ayrıca Şâfiîler, nafakayı kadının kocasının nikâhında bulunması ve ona fayda sağlamanın karşılığı olarak gördüklerinden, gelecekte oluşacak menfaatlara karşılık sulh, ibra gibi işlemleri geçerli görmezler.³⁵ Nafakanın borç hükmünde olduğu yaklaşımı, kocanın kendi malı üzerindeki tasarruf yetkisini hibe hükmünde olduğu görüşüne göre daha fazla daraltıcı niteliktedir. Nitekim alacak hakkı, borçlu taraf üzerinde hacir, cebren icra gibi yaptırımların uygulanmasına imkân vermesi bakımından son derece güçlü bir haktır.

Klasik fıkıh doktrininde, nafakanın ödenmesi ile ilgili ihtilaflarda delil getirmekle mükellef tutulan kişi, yargılama usulündeki genel kurala uygun bir şekilde iddia sahibi taraf olarak görülmüştür. Kadının, kocasının maddi durumunun iyi olduğunu iddia ederek mevcut nafakasından daha fazla nafaka talep etmesi, kocanın ise tersini iddia etmesi; kocanın nafakayı ödediğini söylediği hâlde kadının bunu inkâr etmesi gibi durumlarda fakihlerin çoğuna göre iddiasını ispatla mükellef olan taraf kadındır.³⁶ Bu tür iddiaların ispatı hâlinde Hanefîlere göre hâkimin kocayı hapis ile tehdit etmesi ve nafakayı ödememeye devam etmesi durumunda hapsedilmesini emretmesi mümkündür.³⁷

Kocanın gaip olması hâlinde ise Hanefîler hariç diğer mezheplere göre hâkimin hükmü olmaksızın kadın nafakaya hak sahibidir.³⁸ Yani kocasının gerek hazırdaki gerek alacak hakkı şeklindeki ulaşabildiği mallarından ihtiyaçlarını karşılar. Nitekim Mâlikî ve Şâfiîler daha en başta, Hanbelîler ise ödenmediği durumda nafakayı borç olarak görmektedir. Hanefîler de kocanın ulaşılabilir bir yerde malı olması hâlinde aynı görüştedir. Kocanın başkasında emaneti, alacağı vs. olması halinde kadın o maldan nafakasını alır. Ebû Hanîfe'ye göre hâkim erkeğin hazırdaki ticaret mallarını satamazken, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed hâkimin buna yetkili olduğunu söylemiştir.³⁹ Kocanın nafakayı ödememesi veya gaip olması durumunda gayrimenkullerin satımı ise müctehidler arasında tartışmalıdır. Hanefîlere göre kocanın giyabında gayrimenkulleri satılamaz.⁴⁰ Nafakayı deyn hükmünde gören Mâlikîler ile Şâfiîler ve Hanbelîlere göre ise nafakanın karşılanması için gayrimenkuller de satılabilir.⁴¹ Görüldüğü üzere müctehidler çoğuna göre eş nafakası, taşınmazların cebren satımını câiz hâle getirecek kadar güçlü bir hak olarak kabul edilmiştir.

Akrabalık nafakası da -eş nafakası kadar güçlü bir hak olmasa da- yerine getirilmesinin zorunlu görüldüğü sorumluluklardandır. Hanefîlere göre akrabalık nafakası hem usul-fürû⁴² hem de zevî'l-erhâm⁴³ arasında uygulanır.⁴⁴ Mâlikî mezhebinde ise anne-baba ve çocuklar arasında bulunan bir haktır.⁴⁵ Şâfiî mezhebinde akraba nafakası yalnızca usul-fürû arasında cereyan eder.⁴⁶ Hanbelîlere göre aralarında mirasçılık ilişkisi olan tüm akrabalar için hısımlık nafakası söz konusu olur.⁴⁷ Ayrıca fakihler usulün fûrudan nafaka

³⁴ Mâverdi, *Kitâbü'r-ridâ' ve kitâbü'n-nafakât*, 643; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* (Beyrut: Dârü'l-Minhac, 1428/2007), 15/458.

³⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/471-473.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/193-194; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/154, 164; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/471; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/458; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafе Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-şerhi'l-kebîr* (Kahire: Dârü lhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, ts.), 2/517; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/370.

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/187-188.

³⁸ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 3/105; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/477; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/397.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/188-189.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/161.

⁴¹ Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/473; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/521; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/363.

⁴² Usul, kişinin baba, dede gibi üst soy akrabaları için kullanılırken; fûrû, çocuk, torun gibi alt soy akrabaları için kullanılmaktadır.

⁴³ Evlenilmesi yasak olan akrabalar anlamındadır.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/223; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/172-173.

⁴⁵ Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/468.

⁴⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/511-512.

⁴⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/373-374.

alabilmesi için fakir olması gerektiğinde fikir birliğindedirler.⁴⁸ Kendi malı olmayan çocukların nafakası babaya ait görülürken, malı olan çocukların nafakasını babanın karşılama zorunluluğu yoktur.⁴⁹ Hanefiler, babanın çocuğunun malı üzerinde mülkiyet hakkı olduğunu tam olarak söylemese de ihtiyaç hâlinde izne ihtiyaç duymaksızın onun malı üzerinde temlik hakkı olduğundan bahsetmişler, delil olarak da çocuğun malının babaya ait olduğu mealindeki hadisi göstermişlerdir.⁵⁰

Fakihlere göre yalnızca fakir olan usul-fürûu hâkimin hükmüne gerek olmaksızın gaip olan kişinin açıkta bulunan para, kıyafet gibi mallarından nafaka ihtiyacını karşılayabilir. Hanefilere göre usul-fürû, gaip olan nafaka yükümlüsünün ticaret mallarını ve gayrimenkullerini satamaz; hâkim, gaibin malından zevi'l-erhâm için nafaka alınması kararını veremez.⁵¹ Nafakayı deyn olarak kabul eden Şâfiîlere göre ise usul-fürûnun nafakası için mahkeme kararıyla gayrimenkuller satılabilir.⁵² Hanbelîler gaibin, akrabalık nafakası gerekçesiyle hâkim kararıyla borçlandırılabilmesine bile hükmetmişlerdir.⁵³ Hanefî ve Şâfiîlere göre eşten farklı olarak akrabaların nafakası, hâkim hüküm verse dahi kişinin zimmetinde borç olarak sabit olmaz. Bu nedenle de zamanında alınmayan nafakalar geçmişe yönelik olarak talep edilemez.⁵⁴ Neticede müctehidlerin bir kısmına göre eş nafakası kadar olmasa da akrabalık nafakası da kişinin malı üzerinde başkalarının gerek doğrudan kendisi gerekse hâkim aracılığıyla tasarruf etmesine imkân vermektedir.

3. VASIYET

Kur'ân-ı Kerîm'de vasiyette bulunmak mutlak olarak zikredilmiş,⁵⁵ Hz. Peygamber "Allah her hak sahibine hakkını vermiştir, mirasçuya vasiyet yoktur."⁵⁶ buyurmuş ve mirasçılar dışındakilere yapılabilecek vasiyeti üçte bir ile sınırlandırmıştır.⁵⁷ Hakkında açık nas bulunan bu konu, üzerinde çokça tartışılmaksızın fıkhîta kişinin malı üzerinde tasarruf yetkisini sınırlandıran bir husus olarak yerini almıştır.

Fakihler, Hz. Peygamber'den gelen rivayetler doğrultusunda bir kimsenin mirasçısına diğer mirasçılardan rızası olmadan vasiyet yapamayacağı noktasında ittifak etmiştir. Çünkü rıza alınmaksızın böyle bir vasiyetin kabulü akrabalık ilişkilerine zarar verir. Öte yandan Şâfiî ve Hanbelîlerde zayıf olan bir görüşe göre mirasçılardan birine yapılan vasiyet bâtil olup diğer mirasçılardan onayı ile bağış sayılır.⁵⁸

Vasiyetin mirasın üçte birini aşamayacağı, ancak çoğunluğa göre üçte biri aşan kısmın mirasçılardan onay vermesi hâlinde geçerli olacağı hakkında fakihler arasında ittifak vardır.⁵⁹ Şâfiîlerde zayıf olan bir görüş ise vasiyette üçte biri aşan kısmın bâtil olacağı şeklindedir.⁶⁰ Hanefilere göre mirasçısı bulunmayan bir kimse, malının tamamını vasiyet edebilir.⁶¹

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/171, 180; Karâfi, *ez-Zahîre*, 3/45; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/514-515; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/378.

⁴⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ömer (Amr) b. Müheyr el-Hassâf eş-Şeybânî, *Kitâbü'n-nafakât* (Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, ts.), 14; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/182; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/468; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/512; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/375.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/222; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/171.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/225; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/192.

⁵² Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/521.

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/386.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/194; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/515-516.

⁵⁵ el-Bakara 2/180.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6.

⁵⁷ Buhârî, "Vesâyâ", 3; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 2.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 10/491, 493; Karâfi, *ez-Zahîre*, 7/15, 29, 31; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 10/23; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/396.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/2; Karâfi, *ez-Zahîre*, 7/40; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 10/8; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/404.

⁶⁰ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 10/10.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/18.

Mirasçıları korumak için bugünkü mevzu hukuka göre ölüme bağlı tasarruf olarak kabul edilen⁶² vasiyet bırakmada kişinin mal varlığı üzerinde özgürce tasarruf edebilmesi mümkün görülmemiştir. Bu durum yine başkalarının lehine kişinin malı üzerindeki tasarruf yetkisinin sınırlandırılmasının bir örneğidir.

4. ŞÜF'A HAKKI

Şüf'a, fıkıh terimi olarak, "Satım veya bu hükümdeki bir akitle alınmış taşınmaz veya taşınmaz hükmündeki özel mülkiyete konu bir malı müşteriye mâl olduğu bedelle cebren alıp mülkiyetini elde etme hakkı"nı ifade eder.⁶³ Bu, son derece güçlü bir hak olup kişinin gayrimenkulleri üzerindeki tasarruf özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Hz. Peygamber'in bir kimsenin ortağının rızasını almadan mülkünü satamayacağı,⁶⁴ komşu şüf'a hakkı sahibinin (şefî') gaip olması durumunda mülk sahibinin onun ortaya çıkmasını beklemesi ve malını satmaması gerektiği yönünde hadisleri vardır.⁶⁵ Bu ve benzeri nasları delil alan müctehidler, şüf'a hakkının meşruiyeti noktasında ittifak etmişler ancak bu hakkın tanınacağı kişiler, sınırları gibi hususlarda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefilere göre şüf'a hakkının üç kaynağı vardır; mülkiyette ortaklık, irtifak haklarında ortaklık ve bitişik komşuluk.⁶⁶ Mâlikîler ve Şâfiîlere göre ise yalnızca taşınmaza ortak olanın şüf'a hakkı vardır.⁶⁷ Hanefiler, komşuyu hem taşınmazın satımından sonra şüf'a hakkına hem de satımdan önce o malın önce kendisine teklif edilmesine hak sahibi olarak görür.⁶⁸ Fakihlere göre şüf'a yalnızca muvazaalı akıtlarda söz konusudur. Yani hibe, miras gibi işlemler sebebiyle şüf'a hakkı doğmaz.⁶⁹ Hanefilere göre malın satımı esnasında orada olduğu hâlde itiraz etmeyen veya duyduğunda talepte bulunmayan şüf'a hakkı sahibinin bu hakkı düşer.⁷⁰ Mâlikî ve Şâfiîler, şefîin işleme rıza gösterdiğine dair bir açıklaması olmadıkça bu hakkın düşmeyeceği görüşündedir.⁷¹ Ahmed b. Hanbel'den ise her iki görüş de rivayet edilmiştir.⁷²

Şüf'a hakkının şüf'a hakkına konu olan mal (meşfû') üzerinde malikinin tasarrufunu ne derece sınırladığının en dikkat çekici örneği, hak sahibine satış haberi yıllar sonra ulaşmış olup bu arada söz konusu akar zincirleme olarak başka maliklere intikal etse de bu hakkın hâlâ sabit olması ve malın geri alınabilmesidir. Nitekim cumhura göre gaip olan şüf'a hakkı sahibine satış haberi ulaşana kadar onun bu hakkı saklıdır. Şefî', meşfû' akar art arda birden fazla muvazaalı işleme konu olduktan sonra durumu öğrense bile tüm işlemleri iptal ettirme ve malı alma hakkına sahiptir.⁷³

Şüf'a hakkı, yeni gelecek komşunun zararlarından sakınmak, malı tanıdık birine satmak gibi hedeflere matuf olduğundan, hak sahibi, satışa konu olan malın tamamını almalıdır, bölerek almak mal sahibine zarar vereceğinden hakkını böyle kullanamaz.⁷⁴ Ayrıca şüf'a hakkından henüz bu hak doğmadığı için herhangi bir muvazaalı işlem gerçekleşmeden

⁶² Türk Medeni Kanunu 532. madde.

⁶³ İbrahim Kâfi Dönmez, "Şüf'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/248.

⁶⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî, *Musannef*, thk. Habiburrahman A'zami, (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983), 8/81.

⁶⁵ Abdürrezzâk, *Musannef*, 8/82.

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/90.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/17; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 831; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/436.

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/91, 95.

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/111; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/22-23; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 834; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/444.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/92.

⁷¹ Karâfi, *ez-Zahîre*, 7/371; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 837.

⁷² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/454.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/99; Karâfi, *ez-Zahîre*, 7/371; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 846; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/461, 464.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/95, 104; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/26; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 7/410; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/441-443.

önce vazgeçilemez.⁷⁵ Bu kural, meşfu' sahibinin, şeff' ile malı talep etmemesine yönelik herhangi bir anlaşma yapmasını da engellemektedir. Nitekim şeffin, gelecekte o malı satın almada bir menfaatinin ortaya çıkması muhtemeldir.

Hanefiler ve Hanbelîlere göre şüf'a hakkı mirasçılara intikal etmezken,⁷⁶ Mâlikîler ve Şâfiîler bu hakkın etkisini daha uzun vadeli olarak telakki etmiştir.⁷⁷ Şüphesiz bu durumda, mal sahibinin tasarruf yetkisi epey bir süre sınırlandırılmaktadır. Hanefîlere göre şüf'a hakkına konu olan mala sahip olabilmek için hâkimin hükmü gerekirken, Şâfiî ve Hanbelîlere göre gerekmez.⁷⁸ Böylelikle onlara göre şüf'a, hak sahibine muvazaalı bir işlemi tek başına iptal ettirebilecek bir güç vermektedir.

5. REHİN

"Bir malın bir alacağa karşılık aynî teminat olmasını sağlayan akit ve bu akde konu olan mal" anlamına gelen rehin,⁷⁹ kişinin rehnedilen malda mülkiyet hakkını ciddi anlamda sınırlandıran, bağlayıcı bir işlemdir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen rehinle ilgili ayete⁸⁰ ilaveten Hz. Peygamber'in, rehin alanın hayvanlardan binme ve sütünü alma vb. konularda yararlanabileceği, borç ödenmeden rehinin geri alınamayacağı gibi hususlarda hadisleri vardır.⁸¹ Bu ayet ve hadisler, mezheplerin rehinle ilgili hükümleri belirlemede dayanak noktası olmuştur.

Rehin aslında rehin bırakan kimsenin (râhin) malıdır. Fakat borca karşılık bir kimseye verildiği anda malikin mülkiyet hakkı belli açılardan sınırlandırılmaktadır. Rehinin mülkiyet hakkını ne derece sınırlandırdığını gösteren doktrindeki dikkat çekici içtihatlar, râhinin malını Hanefîlere göre rehin alan kişinin (mürtehin) rızasıyla satabileceği; diğer mezheplere göre ise malı üzerinde hiçbir şekilde satma, kiraya verme gibi tasarruflarda bulunamayacağıdır. Hanefîlere göre rehinin izinle satılması durumunda, satış bedeli rehinin yerine geçer.⁸²

Rehinin mürtehinin elindeki durumu ise bu hakkın niteliği ile ilişkilidir. Mezheplerin rehin hakkının mahiyeti konusundaki fikirleri, onların rehin alanın rehin üzerindeki tasarruf yetkisi, malla ilgili yapılması gereken harcamalar vb. konulardaki görüşlerini belirlemiştir. Hanefîler, rehini bir teminat olmaktan öte sınırlı da olsa aynî bir hak olarak gördüklerinden, rehin alan kimsenin rehin üzerinde asıl mülkiyet hakkı sahibine benzer haklara ve bu doğrultuda bazı sorumluluklara sahip olduğunu savunmuşlardır.⁸³ Bu yaklaşım sonucunda, Hanefîlere göre rehinin zilyedlikle ilgili olan masrafları rehin alana, bunun dışındakiler rehin bırakana aittir. Ayrıca onlara göre rehin, tazminat hükümlerine tabidir. Rehinin rehin alanın elinde telef olması durumunda, rehin alan kusurlu olsun ya da olmasın, bu kısım borçtan düşülür.⁸⁴ Diğer mezhepler ise rehini müstakil bir aynî hak olarak değil yarı aynî hak olarak görüp bir nevi teminat olarak değerlendirmiş; bu nedenle rehinin, rehin alan kimsenin elinde emanet hükmünde olduğunu söylemiştir.⁸⁵ Buna göre kasıt ve ihmal dışında rehinin rehin alan kişi elinde telef olması hâlinde bu kısım borçtan düşülmez.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/105; Karâfi, *ez-Zahîre*, 7/379; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 7/373; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/514.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/116; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/510.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/30; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 847.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 6/132; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 837; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/450.

⁷⁹ Halit Çalış - Hasan Hacak, "Rehin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/538.

⁸⁰ el-Bakara, 2/283.

⁸¹ Rehinle ilgili hadisler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/64-65.

⁸² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 8/177-182.

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 21/63.

⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 21/64.

⁸⁵ Karâfi, *ez-Zahîre*, 8/112; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 647; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/522.

Rehin verenin rehinden yararlanması için rehin alanın izninin gerekmesi, tasarruf yetkisi sınırlandıran dikkat çekici bir şarttır. Rehin veren kimse, kural olarak rehinin menfaatlerinden yararlanmaya devam etse de Hanefî ve Hanbelîlere göre bunun için rehin alanın izni gerekmektedir. Mâlikî ve Şâfiîlere göre ise kullanım esnasında rehine bir zarar verilmiyorsa rehin alanın rızasına ihtiyaç yoktur. Rehin alan kimse ise ittifakla rehinden, - binek hayvanlara binme, sütünden yararlanma gibi doğal menfaatler hariç- rehin bırakanın izni olmadan yararlanamaz.⁸⁶

Rehin bırakmak, karşılıklı menfaatleri korumak için gerçekleştirilen, borçluluk nedeniyle bir bakıma mecbur kalınan bir işlemdir. Yani kişinin bu işlemde asıl kastettiği borç almak ve zamanı gelince de borcunu ifa etmektir. Ancak istemese bile rehin sebebiyle malı üzerindeki tasarruf yetkisi, rehin alan kimse lehine sınırlandırılmış olmaktadır.

6. BORÇLULUK

Borçlu olan bir kimse, alacaklıların haklarını korumak için kendi iradesi dışında malı üzerinde tasarruftan men edilebilir. Nitekim İslâm hukukunda, borçlunun ölümü hâlinde alacaklıların hakları, miras hakkından da öncelikli görülmüştür. Kişilerin güvene dayalı ilişkiler kurması, alış-verişlerde adalet ve hakkaniyete riayet etmesi, İslâm dininin en temel gayelerindedir. Kur'ân-ı Kerîm'deki borçların yazılması⁸⁷ ve miras dağıtımının borçlar ödendikten sonra yapılması⁸⁸ ile ilgili ayetler ile Hz. Peygamber'in malı olduğu hâlde borcunu ödemeyenin alacaklılarına zulmettiği,⁸⁹ müflis olarak ölen bir kimsenin malı üzerinde alacaklısının öncelikli hakka sahip olduğu⁹⁰ şeklindeki ifadeleri ve benzeri hadisleri, fakihlerin bu konudaki yaklaşımına dayanak olmuştur.

Fakihlerin çoğuna göre borçluluk hâli, kişinin ehliyetinin kısıtlanması anlamına gelen hacir sebeplerinden biri olarak değerlendirilmiştir.⁹¹ İmam Muhammed, Ebû Yûsuf, Züfer ve diğer mezhep imamlarına göre borçluluk bir hacir sebebidir.⁹² Ebû Hanîfe ise borçluluk sebebiyle ehliyetin kısıtlanmasına sıcak bakmamış, borçlunun malı üzerindeki tasarruflarından tamamen men edilmesinin, hâkimin onun rızası olmadan malları üzerinde işlem yapmasının câiz olmayacağını söylemiştir. Ona göre ancak borcun ödenmesi için borçlunun malları hapsedilebilir.⁹³

Borcu hacir sebebi olarak değerlendirenler, hacir için borçlunun imkânı olduğu hâlde borcunu ödememesi veya iflas etmiş olması şartlarından birini ararlar. Hanefî ve Mâlikîlere göre yalnızca iflas kararı ile kişi malları üzerinde tasarruftan men edilemezken Şâfiî ve Hanbelîlere göre edilebilir. Alacaklıların hâkime başvurması durumunda ise borç nedeniyle hacri câiz görenler, hâkimin borçlunun mallarına el koyma, onun rızasına bakmaksızın mallarını satma ve alacaklılar arasında bölüştürme yetkisine sahip olduğu görüşündelerdir.⁹⁴ Görüldüğü üzere rehinde yalnızca rehin üzerinde tasarrufta bir sınırlandırma varken borcunu ödemeyen veya iflas eden borçlunun tüm mal varlığı üzerindeki tasarrufunun sınırlandırılması söz konusudur. Bu bakımdan borçluluk hâlinin etki alanı daha geniştir.

⁸⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 8/177-182; Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzî'd-dekâ'ik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/446; Karâfi, *ez-Zahîre*, 8/115, 125; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 638-640; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/483, 509.

⁸⁷ el-Bakara, 2/282.

⁸⁸ en-Nisâ, 4/11-12.

⁸⁹ Buhârî, "İstikrâz", 12.

⁹⁰ Buhârî, "İstikrâz", 14.

⁹¹ H. Yunus Apaydın, "Hacir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/517.

⁹² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 10/82; Karâfi, *ez-Zahîre*, 8/168; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 6/303; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/537-538.

⁹³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 10/82, 101.

⁹⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 10/100; Karâfi, *ez-Zahîre*, 8/167; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 6/391, 418; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/537-538.

7. İHTİKÂRIN YASAK OLMASI

İslâm hukukunda, fiyatların yükselmesini hedefleyerek ticaret mallarının piyasaya sürülmesini geciktirmek anlamında olan karaborsacılık (ihtikâr) yasaklanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ticaret ahlaki ile ilgili pek çok ayete ilaveten Hz. Peygamber'in ihtikâr yapanları kınadığına dair çeşitli hadisleri vardır.⁹⁵ İhtikârın yasaklanması, bir kimsenin malı üzerindeki tasarruf yetkisinin kamu yararı için sınırlandırılmasının en bariz örneklerindedir. Fıkıhta esas olarak serbest piyasa yaklaşımı hakimdir ve bu doğrultuda kişi malını dilediği gibi alıp satabilir. Ancak bu serbestlik, ahlaki ilkelerden bağımsız da değildir. Nitekim karaborsacılıkta görüldüğü gibi ahlaki ilkelere riayet edilmediğinde, basit bir ticari hamle toplum için büyük çaplı bir haksızlığa dönüşebilir.

Müctehidler haram veya mekruh olduğu şeklinde farklı görüşlere sahip olsalar da ihtikârın engellenmesi gerektiğinde hemfikirdir.⁹⁶ Onların ihtikârın sınırlarını belirlemede kullandıkları ölçütlerden biri, malın şehrin dışından getirilip getirilmemesi olmuştur. Malı dışardan getiren kimsenin makul bir süre onu depolaması, ihtikâr olarak görülmemektedir. Şehir içi ticarete, malın gıda ürünü olup olmaması gibi hususlara göre değişmekle birlikte fakihler arasında tüccara malı elinde tutması konusunda az bir süre tanıma eğilimi vardır. Ayrıca ihtikârın gıda maddeleriyle ilgili olarak yasaklandığı hadisleri delil alan Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler, ihtikârı yalnızca dayanıklı gıda maddelerinde geçerli görürken mutlak anlamda karaborsacılığa dair yasaklama ile ilgili rivayetleri delil alan İman Mâlik, her türlü ihtiyaç maddesini bu yasak kapsamında değerlendirmiştir.⁹⁷

Müctehidlerden bazılarının göre özellikle insanların ciddi sıkıntılara maruz kaldığı durumlarda, ihtikâr yapan kimsenin malları cebren sattırılabilir. Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Şâfiî dışındaki Şâfiîler ve Hanbelîler bu görüştedir. Örneğin Serahsî, devlet başkanının normalde özel bir mülkte tasarruf hakkına sahip olmadığını, Müslümanların aç kalması, ölmesi gibi ihtimallerden korktuğu zaruret durumlarında bedelini ödeyerek söz konusu mülkü sahibinden alabileceğini söylemiştir. Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'ye göre ise zorla satın almak mümkün değildir.⁹⁸ İmam Mâlik'ten bu konuda iki türlü görüş rivayet edilmiştir.⁹⁹ Halk için hayatî tehlike söz konusu olduğunda Hanefîler ve Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüşe göre karaborsacılığı yapılan malların müsadere edilmesi de mümkündür.¹⁰⁰

Karaborsacılığın önlenmesi, doktrinde devletin fiyatlara sınır koymasının meşru sebeplerinden biri olarak kabul edilmektedir. Fakihler, literatürde "narh", "tes'îr" gibi isimlerle anılan fiyatlarda üst sınır belirlenmesi uygulamasına normal şartlar altında sıcak bakmasa da¹⁰¹ böyle durumlarda fiyat sınırı gerekli görülmüştür. Nitekim dört halifenin piyasaya zarar veren bazı durumlarda fiyatlandırmaya izin verdiğini gösteren rivayetler vardır.¹⁰² Bu rivayetleri delil alan müctehidler, karaborsacılık, satıcıların fiyat spekülasyonu

⁹⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Riyad: Dârü Taybe, 1407/2006), "Ticârât", 129; İbn Mâce, "Ticârât", 12.

⁹⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/515; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 532; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/315.

⁹⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/516; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Suudi Arabistan: Vizâratü's-Şüûnil-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve'l-İrşâd, 1324/1906), 10/123; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 6/64; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/315.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/203; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/517; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1357/1983), 4/318; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ 'an metni'l-İknâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/188.

⁹⁹ Karâfi, *ez-Zahîre*, 7/198.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/517; Karâfi, *ez-Zahîre*, 7/198.

¹⁰¹ Nitekim Hz. Peygamber normal şartlarda kendisinden fiyatlandırma yapması istenince bu isteğe menfi yanıt vermiştir. Bk. İbn Mâce, "Ticârât", 27.

¹⁰² Örn. bk. Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsû'atü fikhi Ömer b. el-Hattâb* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1401/1981), 137.

gibi durumlarda fiyatlandırma yapılabileceğini ve bu fiyatlara uymayanların cezalandırılabilceğini söylemiştir.¹⁰³

8. İRTİFAK HAKLARI

“Bir akar üzerinde bir diğer akar lehine kurulmuş sınırlı aynî hak” anlamına gelen irtifak,¹⁰⁴ aslında kişi değil mal lehine bir sınırlandırma olsa da üzerinde hak kurulmuş olan akar sahibinin mülkiyetinde tasarruf hakkını sınırlandırmaktadır. Bu sınırlandırma, hak sahibi akarın malikine fayda sağladığından dolayı olarak kişinin de lehine olmaktadır. İrtifak, başkasının arazisinden geçme (mürûr), su içme (şirb) veya suya ulaşmada araziye geçiş yolu olarak kullanma (mesîlü'l-mâ'), başkasının arazisine inşaat yapma, komşunun duvarına giriş koyma gibi hakları kapsamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan su içme hakkı ile ilgili ayetlere¹⁰⁵ ilaveten Hz. Peygamber ve dört halifenin su, arazi kullanımı gibi hususlarda irtifak hakkına zemin teşkil edecek uygulamaları¹⁰⁶, bir kimsenin kendi duvarına komşusu tarafından giriş yapılmasına izin vermesi gibi tavsiyeleri¹⁰⁷ bu konuda fakihlerin görüşlerine temel olmuştur.

İrtifak hakları, fıkıh kitaplarında “irtifak”, “hukuk ve merâfık” gibi kavramlarla pek çok bahiste genişçe ele alınmış olmakla birlikte burada söyleyebileceğimiz dört mezhebin de bir şekilde komşu akar sahibine asıl akar sahibinin tasarruf yetkisini sınırlandıran bazı haklar tanımlanmıştır. Öncelikle bu hakların nasıl kurulacağı hususunda mezhepler arasında ihtilaf vardır. Hanefîler, irtifak haklarının tek başına bir akit konusu yapılamayacağı görüşünde olduklarından, satım akdi esnasında şart koşulmasıyla su kullanımı, geçiş ve kar atma¹⁰⁸ ile ilgili irtifak haklarının sabit olacağını söylemiştir.¹⁰⁹ Diğer mezhepler ise irtifak haklarının münferit bir akde konu olabileceği görüşündedir. Buna göre iki komşu birbirinin arazisinden su geçirme, araziye geçiş için kullanma gibi hususlarda anlaşılabilir, hatta bazı fakihlere göre bu hakkı talep edenin başka bir şekilde ihtiyacını gidermesi mümkün değilse irtifaka konu olan akar sahibinin rızasına gerek yoktur.¹¹⁰ Zaruri hâllerde rıza şartının aranmaması, akar sahibinin mülkü üzerindeki tasarruf yetkisini son derece sınırlandıran bir durumdur.

Literatürde komşunun faydasını gözetme esasına dayalı sınırlamalar da genellikle irtifak konusu ile birlikte ele alınmıştır.¹¹¹ Fıkıhta, bir kimsenin mülkiyeti üzerinde sınırsız tasarruf yetkisinin olması mümkün görülmemiş, kişinin kullanımları gerek bir kişiye gerek kamuya zarar verdiği ölçüde sınırlandırılmıştır.¹¹² Hz. Peygamber'in “Zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur”¹¹³ mealindeki hadisi çok geniş bir anlamda mülkiyet hakkının kullanımı ile de ilişkilendirilmiştir. Müctehidler, bir kimsenin, malını kullanırken hem komşusuna hem de kamu ortak alanlarının kullanımına zarar vermemesi ile ilgili kriterleri genellikle “sulh”, “dava”, “ihyâü'l-mevât” ve “kısmet” bahislerinde anlatmıştır. Zikredilen bahislerde geçen temel kriterlerden bazıları ise şu şekildedir: Bahçedeki ağaçların dallarının veya köklerinin komşu arazi sınırlarına taşmaması ve karşılıklı anlaşma olmaması

¹⁰³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/517; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 6/64; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/311-312.

¹⁰⁴ Hasan Hacak, “İrtifak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/460.

¹⁰⁵ El-Kamer, 54/28; eş-Şuarâ, 26/155.

¹⁰⁶ Bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'* (Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-'Arabi, 1406/1985), “Akziye”, 33; “Ebû Dâvûd, “Akziye”, 31.

¹⁰⁷ İbn Mâce, “Ahkâm”, 15.

¹⁰⁸ “İlgâü's-selc” olarak geçmektedir.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/613-614.

¹¹⁰ Karâfi, *ez-Zahîre*, 6/182, 190-191; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 5/410-411, 6/500; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/28.

¹¹¹ Günay, “İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkının Sınırlandırılması”, 4.

¹¹² Kişinin malı üzerinde başkalarına zarar veren tasarrufları, “Hakkın kötüye kullanılması” olarak değerlendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Selim Aslan, “İslam Hukukunda Te'assuf Kavramı ve Hükümlere Etkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 20/67 (2016), 209.

¹¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), “Ahkâm”, 17.

hâlinde taşan kısmın kesilmesinin gerekmesi,¹¹⁴ evin cam, kapı, duvar, balkon gibi eklentilerinin özel arazi dışına yani kamu ortak alanına taşacak bir biçimde inşa edilemeyeceği, sahip olunan yerin genel kullanım şekline uyulması gerektiği ve bu bağlamda örneğin güzel koku imalathanelerinin arasında fırın açılmayacağı, sarsıntısı ile başkasının işyerini yıkabilecek işlerin yapıldığı bir mekân inşa edilemeyeceği,¹¹⁵ bina üzerine komşunun görüş alanını kapatacak şekilde kat çıkılmayacağı.¹¹⁶ Görüldüğü üzere malını kullanırken başkalarına zarar vermeme esası, tasarruf yetkisinin pek çok açıdan kısıtlanmasına sebep olabilmektedir.

Zekât, nafaka, vasiyet, şüf'a, rehin, borçluluk, ihtikâr ve irtifak hakları ile ilgili anlatılan tüm esaslar, fıkıh doktrinde mülkiyet hakkı bağlamında kişiye malı üzerinde sınırsız bir tasarruf özgürlüğünün tanınmadığını, bu yetkinin kimi zaman kişi kimi zaman da kamu yararı lehine sınırlandırıldığını göstermektedir. Söz konusu sınırlandırma ise zaruret miktarınca takdir edilmiş olup malikin haklarının tamamen ihlâlüne izin verilmemiş, karşılıklı bir denge gözetilmeye çalışılmıştır.

SONUÇ

Mülkiyet hakkının kaynağı, bu hakkın kapsamı ve sınırları gibi konular, öteden beri hem felsefe ekollerinde çokça tartışılmış hem de hukukçuların gündemini meşgul etmiştir. Bu tartışmalar sonucunda ortaya çıkan ayrımlardan bir tanesi, kolektif mülkiyet ve özel mülkiyet anlayışlarıdır. Kolektif mülkiyeti savunanlar için mülkiyet hakkının sınırlandırılmasından bahse zaten gerek yoktur. Buna mukabil özel mülkiyeti savunan hukuk muhitleri bile kamu yararı söz konusu olduğunda bu hakkı sınırlandırmaya yönelik bir tutum benimsemiştir. Fıkıhta her ne kadar mülkiyetin Allah'a ait olduğu şeklinde yerleşik bir kanaat olsa da bu kanaat daha çok manevi olup eşya üzerinde ibâha yaklaşımını esas alan bir sonuç doğurmamıştır. Doktrinde malın kesp edilen bir şey olup iktisabı sonrasında da aslen üzerinde bireyin mutlak hak sahibi olduğu şeklinde bir anlayış hâkimdir. Müctehidler, kişinin malı üzerindeki tasarrufunu, istisnai olarak başkalarının haklarına taalluk ettiği durumlarda sınırlandırılma eğiliminde olmuştur.

Kişinin malı üzerinde tasarruf yetkisinin başkaları lehine sınırlandırılması örneklerinden bir kısmı, diğerlerine kıyasla daha özel bir ilişkiden, aslında akrabalık ilişkisinden doğmaktadır. Bir kimsenin sorumluluğu altında kabul edilen kişiler için istemese bile nafaka ödemek zorunda olması, bazı müctehidlere göre eşinin onun gayrimenkullerini bile satabilmesi son derece güçlü bir sınırlandırmadır. Bu durum hem dönemin kültürü hem de onun üzerine inşa edilen Müslüman aile yapısında geçimden erkeğin sorumlu tutulmasıyla ilişkilidir. Nitekim günümüzde eşlerin ailenin geçimine ortak katılımı esas olduğundan kadına kocasına karşı böylesine güçlü bir hak tanınmamıştır. Yine aile huzurunu, birlik ve beraberliği etkileyebilecek bir konu olan vasiyet, mirasçılarının haklarını korumak için iki temel kritere tabi tutulmuştur. Bir kimsenin malının tamamını başkalarına bırakması veya bazı mirasçılara vasiyette bulunması mirasçılarının haklarını yok saymaktan dolayı bunlara izin verilmemiştir.

Komşuluk ile ilgili ilişkiler de tasarruf yetkisinin kısıtlanma nedenlerinden olmuştur. Sosyal yaşamda komşuluk ilişkileri neredeyse akraba ilişkileri kadar önemlidir. Devamlı ve fiili olarak ortak bir yaşam sürdürülen komşuların haklarının ihlal edilmesi pek çok probleme sebep olduğundan onlara, başkasının malı üzerinde öncelikli satın alma hakkı, komşu araziden çeşitli şekillerde faydalanma hakkı gibi haklar tanınmıştır. Başkalarına bu

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 9/168; Karâfî, *ez-Zahîre*, 6/178-179; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 6/506; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/18-21.

¹¹⁵ Haneffilerden İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî kamu ortak alanına taşan kısımların kimseye zarar vermemesi hâlinde câiz görüleceğini söylerler. Şâfiîlerin geneli ise aksi görüştedir. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 8/509, 512-515; Karâfî, *ez-Zahîre*, 6/175-184; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, 923-924; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/31-31; 52.

¹¹⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 8/509; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/53.

tarz hakların tanınmasının yanı sıra kişi, kendi malı üzerinde yüksek kat çıkmaması, kapısının ortak alanlara taşmayacak şekilde açılması vb. sınırlamalara da tabi tutulmaktadır. Bu tür örnekler sosyal yaşamda sıkça karşılaşılan, kaçınılması zor durumlardır.

Kişinin diğer kimselerle kurduğu ekonomik ilişkiler, malı üzerindeki tasarrufunun kısıtlanmasına neden olmaktadır. Borçluluk hâli ve rehin bırakma durumlarında alacaklıların korunması, kişinin tasarruf özgürlüğünden daha öncelikli görülmüştür. Bu sebeple borçlunun, alacaklılarını düşünmeksizin kendi malını satması, kiraya vermesi vb. tasarrufları gerek malına el koyularak gerekse hâkimin onun adına tasarrufta bulunması sağlanarak engellenmiştir.

Kamuyu ciddi ölçüde etkileyen hususlar sebebiyle de kişinin malı üzerindeki tasarrufunu sınırlandırılmaktadır. Örneğin, ibadetlerde gönüllülük ve irade esas olmasına rağmen zekât kurumunun ekonomik ve sosyal yönü ağır basmış, edadan kaçınılması hâlinde cebren alma ve cezai yaptırım öngörülmüştür. Ekonomik hayatta serbest ticaret yaklaşımı benimsenmesine karşın kamu yararının korunması için makul ve zorunlu süreler dışında mal stoklanması durumunda artık kişinin malı üzerinde serbestçe tasarruf yetkisinin değil, toplumun bazı ürünlere olan ihtiyaçlarının ön planda tutulması gerekli görülmüştür. Çoğu zaman fahiş fiyat yükselmelerine sebep olarak piyasaları buhrana sokan stokçuluğun, kişinin malı üzerinde serbestçe tasarrufu şeklinde telakki edilmesi zaten düşünülemez.

Neticede insan sosyal bir varlıktır ve toplum içerisinde yaşamaktadır. Bu nedenle bir kimse, her ne kadar mülkiyet hakkından dolayı aslen malı üzerinde dilediği gibi tasarruf edebilse de bunun bazı sınırları vardır. Klasik fıkıh doktrininde bu sınırlar, kişinin haklarını kısıtlamada ifrata varmayacak, başkalarının haklarına riayet edilecek, insanlar arası ilişkileri ve kamu huzurunu bozmayacak bir biçimde korunmaya çalışılmıştır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Musannef*. thk. Habiburrahman A'zami. 12 cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983.
- Apaydın, H. Yunus. "Hacir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/513-517. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukukunda Te'assuf Kavramı ve Hükümlere Etkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 20/67 (2016), 205-235.
- Bardakoğlu, Ali. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-151. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1423/2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ 'an metni'l-İknâ*. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. 20 cilt. Beyrut: Dârü'l-Minhac, 1428/2007.
- Çalış, Halit - Hacak, Hasan. "Rehin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/538-542. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şüf'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/248-252. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. 7 cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Günay, H. Mehmet. "İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkının Sınırlandırılması". *Academia*. 1-7. Erişim 29 Haziran 2022. https://www.academia.edu/31548030/%C4%B0SL%C3%82M_HUKUKUNDA_M%C3%9CLK%C4%B0YET_HAKKININ_SINIRLANDIRILMASI
- Hacak, Hasan. "İrtifak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/460-464. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Hacak, Hasan. "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2005), 99-120.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Hacak, Hasan. "Mülkiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/541-546. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hassâf, Ebû Bekr Ahmed b. Ömer (Amr) b. Müheyr eş-Şeybânî. *Kitâbü'n-nafakât*. Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, ts.
- Haydar, Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. 10 cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1357/1983.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Muğnî*. 15 cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-'Arabi, 1406/1985.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mevsû'atü fıkhi Ömer b. el-Hattâb*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1401/1981.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîre*. 14 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 14 Temmuz 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Kitâbü'r-ridâ' ve kitâbü'n-nafakât mine'l-Hâvi'l-kebîr*. thk. Âmir Saîd ez-Zeybârî. Mekke: Ümmül Kura Üniversitesi, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. 2 cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1407/2006.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 16 cilt. Suudi Arabistan: Vizâratü's-Şüûnil-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1324/1906.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsût*. 31 cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *Usûlü's-Serahsî*. 2 cilt. Kahire: Lecnetü İhyâi'l-Meâ'rif en-Nu'mâniyye, ts.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399



cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 495-514

**Arap Dili Belâgatinde el-Üslûbu'l-hakîm Sanatı ve
Dînî-Edebî Metinlere Yansıması**

*The Art of al-Uslûb al-hakîm in Arabic Language Rhetoric
and Its Reflection on Religious and Literary Texts*

Muhammed Emin GÖRGÜN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâgati Bilim Dalı
Ph.D. Student, Istanbul University Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
İstanbul/Türkiye

 muhammedemingorgun@gmail.com  orcid.org/0000-0003-4052-2295

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Görgün, Muhammed Emin. "Arap Dili Belâgatinde el-Üslûbu'l-hakîm Sanatı ve Dînî-Edebî Metinlere Yansıması". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 495-514. <https://doi.org/10.52637/kiid.1182154>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Muhammed Emin GÖRGÜN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Arap Dili Belâgatinde el-Üslûbu'l-hakîm Sanatı ve Dînî-Edebî Metinlere Yansıması***Öz**

İfade, kişinin duygu ve fikriyatının bir tezahürüdür. Kişi maksadını muhatabına kendine özgü bir şekilde dile getirmektedir. Bu da o kişiye ait ifade tarzını yani üslubunu oluşturmaktadır. Belâgatçılar tarafından hitâbî, ilmî ve edebî olarak tasnife tabi tutulan üslup; edebiyatçı tarafından seçilen konunun biçim ve içeriğine uygun vasıta ve yöntemler kullanılmak suretiyle kendisine özgü kelimelerle anlatmasından doğan edebî değer unsuru ve ölçüsü olarak kabul edilmektedir. Doğru yerde doğru üslubu tercih etmek anlamına gelen muktezâ-yı hâle uygunlukta söz bazen edebî bir gaye için zâhirin gerektirdiği durumun dışına çıkabilmektedir. Başlangıçta “sözün muktezâ-yı zâhirin dışına çıkması” başlığı altında ele alınan el-üslûbu'l-hakîm sanatı da Arap dilinde sıklıkla kullanılan ifade araçlarından birisi olmuştur. Başta Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler olmak üzere Arap edebiyatı literatürü içerisinde yaygın kullanıma sahip olan bu sanat, başlangıçta belâgat ilminin meânî kısmında ele alınmış, belâgat ilminin diğer ilimlerden ayrılarak müstakil bir dal haline gelmesi ve kısımlarının tam teşekkül etmesiyle birlikte bed'î kısmında muhassinât-ı maneviyye türlerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Bu sanat, ikili diyaloglarda muhataba yöneltilen cevabın beklenmedik bir şekilde olması esasına dayanmaktadır. Bazen sorulan soruya bir cevap olarak gelen bu sanat, bazen de muhatap tarafından gerçekleştirilen bir eylem veya söze gösterilen tepkiyi ifade etmektedir. Özellikle İslâmiyet'in ilk dönemlerinde Müslümanlar merak ettikleri ve bilmeyi arzuladıkları şeyleri Hz. Peygamber'e sormakta tereddüt etmemişlerdir. Sorulan sorulara verilen cevaplar bazen o konuda verilen bilgi ile merakı giderirken bazen de sorunun uygunsuzluğuna dikkat çekmekte veya sorulma şekline bağlı olarak farklı cevaplanmaktadır. Bu cevaplama şekli de el-üslûbu'l-hakîm sanatına örneklik teşkil etmektedir. Aynı şekilde sosyal hayat içerisinde karşılaşılan problemlerin çözümüne de aracılık eden bu sanat, klasik dönem ansiklopedik mahiyetteki eserlerde kısa hikâye ve şiir şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu örnekler, el-üslûbu'l-hakîm gibi belâgat sanatlarının klasik kaynaklarda yer alan birer olgudan ibaret olmadığını; bilakis hayatın içinde var olan ve insanın sosyal ilişkilerinde başvurduğu bir metot olduğu hakikatini bizlere göstermektedir. Zira kimi yerde muhataba iltifat için bir araç olarak kullanıldığında söz sahibine menfaat ve çıkar kazandırmakta kimi yerde de sıkıcı bir muhabbeti müttekellim lehine nazik bir şekilde sonuçlandırmaktadır. Bazen eğitim kastıyla daha kapsamlı bilgi içeren bu sanat, bazen de olayların nedeninden ziyade arkasındaki hikmete dikkat çekmektedir. Çalışmamız, el-üslûbu'l-hakîm sanatının Arap belâgati içerisinde ele alınış şeklini, karıştırılması muhtemel benzer sanatlarla ilişkisini ve bu sanatın Kur'ân-ı Kerîm, hadisler ve Arap edebiyatı literatüründe kullanımına dair örnekleri içermektedir. Belâgat ilminin geçirdiği evreler ve oluşan farklı ekollerden dolayı bazı sanatların isimlendirilmesi ve ele alınış şekillerinde farklılıklar mevcuttur. Bir dönemde “ihâm” adını alan bir sanat bazen farklı ekole sahip bir belâgatçı tarafından “tevriye” veya “mugâlata” adıyla işlenebilmektedir. el-Üslûbu'l-hakîm sanatı da farklı dönem ve ekollere göre farklı isimlendirmelere tabi tutulmuştur. Bu isimlendirmelerden bazıları tanım ve tasnife etki etmezken bazı isimlendirmeler ise el-üslûbu'l-hakîm sanatını doğrudan başka bir sanatın alanına sokmaktadır. Çalışmamızda benzer metot ve gayeye sahip olan el-kavlu bi'l-müceb ve tevriye sanatlarının konumuzun esasını teşkil eden el-üslûbu'l-hakîm sanatı ile olan ilişkisine; ayrıştığı ve ortak olduğu noktalara değinilmiştir. Bu noktada başta *üslûb* ve *hakîm* kelimelerinin semantik açıdan tahlili yapılmış, ardından bu iki kelimededen müteşekkil *el-üslûbu'l-hakîm* terkihi lugavî ve ıstılâhî olarak açıklanarak aralarındaki irtibata değinilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan el-üslûbu'l-hakîm sanatına dair örneklerin seçiminde detaylı tefsir araştırması gerektirmeyen ve belâgatçıların üzerinde ittifak ettiği ayetler tercih edilmiştir. Yine hadis rivayetlerinde de detaylı hadis tahrîc bilgisi gerektirmeyen rivayetlere öncelik verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Üslup, Belâgat, el-Üslûbu'l-hakîm, Edebiyat.

* Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan “Hadislerde Üslûbu'l-hakîm Sanatı ve Buhârî Örneği” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

The Art of al-Uslûb al-hakîm in Arabic Language Rhetoric and Its Reflection on Religious and Literary Texts*

Abstract

Expression is a manifestation of one's feelings and ideas. The person expresses his/her intention to the interlocutor in a unique way. This constitutes that person's style of expression, that is his style. The style is classified as oratory, scientific and literary by the rhetoricians; it is accepted as a literary value element and measure arising from the use of means and methods suitable for the form and content of the subject chosen by the writer, in his own words. The word "muktezâ-yı hal", which means choosing the right style in the right place, can sometimes go out of the situation required by the outward for a literary purpose. The art of al-*uslûb al-hakîm*, which was initially discussed under the title of "the word goes beyond the *muktazâ-yı zahir*", has also been one of the frequently used means of expression in the Arabic language. This art, which is widely used in Arabic literature, especially in the Qur'an and hadiths, was initially discussed in the meani section of the science of rhetoric, and after the science of rhetoric became an independent branch by separating from other sciences and its sections were fully formed, it was accepted as one of the types of *muhassinat-ı maneviyye* in the *bedi'* section. This art is based on the principle that the answer directed to the interlocutor in bilateral dialogues is unexpected. Sometimes this art comes as an answer to the question asked, and sometimes it expresses a reaction to an action or a word uttered by the interlocutor. Especially in the early periods of Islam, Muslims didn't hesitate to ask the Prophet what they were curious about and wanted to know. The answers given to the questions asked sometimes satisfy curiosity with the information given on that subject, and sometimes draw attention to the inappropriateness of the question or are answered differently depending on the way it is asked. This way of answering also sets an example for the art of al-*uslûb al-hakîm*. Likewise, this art, which also mediates the solution of problems encountered in social life, appears in the form of short stories and poems in classical encyclopedic works. These examples show us that rhetorical arts such as al-*uslûb al-hakîm* are not just phenomena in classical sources; on the contrary, they are methods that exist in life and that people use in their social relations. Because in some places, when it is used as a tool to compliment the addressee, it brings benefit and interest to the speaker, and in other places, it concludes a boring conversation in a polite way in favor of the speaker. This art, which sometimes contains more comprehensive information with the intention of education, sometimes draws attention to the wisdom behind events rather than their cause. Our study includes the way the art of al-*uslûb al-hakîm* is handled in Arabic rhetoric, its relationship with similar arts that may be confused, and examples of its use in the Qur'an, hadiths and Arabic literature. There are differences in the naming and handling of some arts due to the phases of rhetoric and the different schools that have formed. An art that was called "iham" in a period can sometimes be treated as "tavriyah" or "mugalatah" by a rhetorician of a different school. The art of al-*uslûb al-hakîm* has also been given different names according to different periods and schools. While some of these nomenclatures do not affect the definition and classification, some nomenclatures put the art of al-*uslûb al-hakîm* directly into the field of another art. In our study, the relationship between the arts of al-*kavlu bi'l-muceb* and *tavriyah*, which has a similar method and purpose, with the art of al-*uslûb al-hakîm*, which constitutes the basis of our subject; and the points of divergence and commonality are mentioned. At this point, the words "uslub/style" and "hakim" are analyzed semantically and then the composition of al-*uslûb al-hakîm*, which consists of these two words, is explained linguistically and idiomatically and the connection between them is mentioned. In the selection of examples of the art of al-*uslûb al-hakîm* in the Qur'an, verses that don't require detailed exegetical research and on which the rhetoricians agree have been preferred. Similarly, in hadith narrations, narrations that don't require detailed hadith *tahrij* knowledge have been prioritized.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Style, Rhetoric, al-Uslûb al-hakîm, Literature.

* This study was prepared on the basis of the master's thesis titled "*The Art of al-Uslûb al-hakîm in the Hadiths and Example of Bukhari*" completed at the Institute of Social Sciences of Istanbul University.

GİRİŞ

Üslup kavramı genel olarak *bir edebî türün ifade ediliş şekli, tarz, yöntem ve kelimeleri yerli yerinde kullanma* gibi bazı kavramlarla açıklanmaktadır.¹ Semantik açıdan Arapça “S-l-b” kökünden türeyen bu kelime; *metot, yol ve yöntem* gibi anlamlara gelmektedir.

Üslup kavramı edebî sahada “kişinin duygu ve düşüncelerini yazılı veya sözlü şekilde ifade etmek için kendisine özgü kelime ve ifadeler kullanması” yönteminin bir karşılığı mahiyetindedir. Bakış açısına göre farklı açıklamaları bulunan üslup kelimesi, bir edebiyatçı olan Recâizâde Mahmut Ekrem (ö. 1914) tarafından merkeze sanatçı konarak şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Üslûb dediğimiz şey her şahsın efkâr u mülâhazâtını ta’bîrdeki tarz-ı mahsûsudur. Herkesin üslûb ifadesi efkâr ve mülâhazâtının kalıbıdır. Söylediği, yazdığı şeyler o kalıba girdikçe sâhibini teşhîs edecek kadar başka bir sûret ve şekil iktisâb eder.”²

Recâizâde’nin bu üslup tanımı ve Buffon’dan yaptığı “*Üslûb-ı beyân aynıyle insandır*” çevirisi³, üslup ile insan kavramlarının özdeşleştirildiğini göstermesi bakımından kıymetlidir. Cenap Şahabettin’in (ö. 1934) “*Edâ-yı lisân timsâl-i insandır*” tanımı da aynı minvalde değerlendirilebilmektedir.⁴

Dilbilimciler ise bu kavramı genel olarak “dilini doğru kullanılması”⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Bu bakış açısına göre de üslup kavramının insan ve kullandığı iletişim aracından ayrı düşünülmemeyeceği sonucuna varılabilir. Zira dil, ifade için bir araçtır. Üslup ise ifadenin konuşana özgü şeklidir. “Her yiğidin bir yoğurt yiyişi vardır” atasözünde olduğu gibi her şahsın nevi şahsına münhasır bir işi yapma metodu ve kendini ifade etme yöntemi söz konusudur. Söylenen bir söze veya sorulan bir soruya cevap verme şekli de kişiden kişiye değişebilmektedir. Verilen cevapların kısalığı, uzunluğu ve içerik olarak soruyu kapsayıcılığı gibi bazı durumlarda verilen cevap edebî olarak farklı bir kisveye bürünmekte ve muhatabında beklenenden daha büyük bir etki bırakmaktadır. İşte muhatap üzerinde farklı bir tesirde bulunan ve onu beklemediği bir cevapla karşı karşıya bırakan edebî sanatlardan birisi de el-üslûbu’l-hakîm sanatıdır. Temeli bir diyalogda veya soru-cevapta cevabın beklenenden farklı olmasına dayanan bu sanat, Arap belâğati içerisinde bed’î sanatlarından birisi olarak ele alınmaktadır. Bu çalışma, el-üslûbu’l-hakîm sanatının kavramlaşma sürecini ve benzer sanatlarla ilişkisini ele almakta ve bu sanata dair başta Kur’ân-ı Kerîm ve hadisler olmak üzere Arap edebiyatı literatüründe yer alan örneklerinden bazılarını işlemektedir. Gerek İslâm literatüründe gerekse de edeb külliyyatında yer alan örneklerin sayısının çok olması hasebiyle çalışmanın hacmi de dikkate alınarak konunun anlaşılmasına kâfi gelecek miktarda örnek verilmiştir.

1. SEMANTİK VE ISTİLÂHÎ AÇIDAN el-ÜSLÛBU’L-HAKÎM SANATI

Ebu’l-Bekâ el-Kefevî’nin (ö. 1095/1684) semantik açıdan “sağlam, mükemmel her söz”⁶ olarak tanımladığı bu sanatın tanım ve tasnifini ilk olarak Sekkâkî (ö. 626/1229) ortaya koymuştur. Sekkâkî el-üslûbu’l-hakîm sanatını, “muhatabın beklemediği bir şeyle ona cevap vermek veya soru sorana talep etmediği bir cevap vermek”⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Mezkûr sanata dair müstakil risâle yazan Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ise “Üslûbu’l-hakîm;

¹ Mehmet Önal, *Edebî Eserde İfade* (Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2001), 49.

² Recâizâde Mahmut Ekrem, *Talim-i Edebiyat* (İstanbul, Mihran Matbaası, 1299/1881), 61.

³ Recâizâde *Talim-i Edebiyat*, 62; Nakilde bulunduğu eser için bkz. “Le style c’est l’homme-mème”, Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, Âlim Kahraman, “Üslup”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/388.

⁴ Ahmet Çoban, *Edebiyatta Üslup Üzerine* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 14.

⁵ Ahmet Çoban, *Edebiyatta Üslup Üzerine*, 15.

⁶ Ebu’l-Bekâ el-Kefevî el-Hanefî Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kırîmî, *el-Külliyât: Mu’cemün fi’l-mustalahât ve’l-furûki’l-luğaviyye*, thk. Adnân Derviş-Muhammed Mısıri (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1998), 111.

⁷ Sekkâkî Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî, *Miftâhu’l-ülûm*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-’ilmiyye, 1987), 327.

makamın gerektirdiği bir hikmete yahut zeki kimselerin anlayabileceği incelikte bir nükteye binaen konuşmanın gidişatının aksine bir cevap vermektir”⁸ değerlendirmesinde bulunmaktadır.

el-Üslûbu'l-hakîm; Arapça “S-l-b” kökünden türeyen *üslûb* ile “H-k-m” kökünden müştak *hakîm* kelimelerinden oluşan bir terkiptir. “S-l-b” kökünün “bir şeyi, çeviklikle ve zorla almak”⁹ şeklindeki tanımı dikkate alındığında lugavî anlam ile ıstılâhî anlam arasında bir bağ olduğu görülecektir. Zira konuşan kişi, duygu ve düşüncelerini dile getirmek istediğinde binlerce kelime arasından, duruma ve makama uygun olan lafızları mahir bir şekilde temyiz ederek kullanır ve kendi üslubunu oluşturur.

“H-k-m” kökünden müştak *hakîm* kelimesi de sözlükte ‘âlim, hikmet sahibi kişi’¹⁰ olarak açıklanmaktadır. “H-k-m” kökünün barındırdığı “yasaklama ve men etme” anlamından hareketle hikmet kelimesi de cehaleti engellemesi cihetiyle aynı manada mukayese edilmiştir.¹¹ “Âlim, işinde mahir, yetenekli kişi ve hikmet sahibi”¹² anlamlarına da gelen *hakîm* kelimesinin “mani olmak” ve “işini düzgün yapmak” anlamlarını, ıstılâhî anlamıyla ilişkilendirerek bu ifadeyi; “maksadını ifade ederken yanlış yapmaktan sakınan ve muktezâ-yı hâle uygun üslubu doğru ve mahir bir şekilde kullanan kişi” şeklinde tanımlamak mümkündür.

Üslûb ve *hakîm* kelimelerinden oluşan bu terkinin ifade ediliş şeklinde “üslûbu'l-hakîm” ve “el-üslûbu'l-hakîm” olarak lafzen iki farklı kullanım söz konusudur. Aralarında İbn Hicce (ö. 837/1434) ve Abdulkâdir Hüseyin gibi bazı müelliflerin bulunduğu bir grup belâgatçı bu terkiyi, أسلوب الحكيم “üslûbu'l-hakîm” şeklinde أسلوب kelimesini, elif-lam olmadan kullanmakta; Sekkâkî ve onun ekolünü takip eden bazı edipler ise الأسلوب الحكيم “el-üslûbu'l-hakîm” şeklindeki isimlendirmeyi tercih etmektedir. “el-Üslûbu'l-hakîm” şeklindeki kullanımda bu terkip, “hikmetli üslup” anlamında bir sıfat tamlaması oluşturmakta ve hikmet vasfı, üsluba ait kılınmaktadır. Öte yandan bu terkip, “hikmet vasfına sahip kişinin üslûbu” anlamında “üslûbu'l-hakîm” olarak ifade edildiğinde ise bu tamlama izâfet yani isim tamlaması şeklinde olmakta ve hikmet vasfı da konuşan kişiye ait kılınmaktadır. Bu iki farklı kullanım sadece lafzî olup, bu sanatın tarif ve çeşitlerinde herhangi bir farklılık oluşturmamaktadır.

Kazvînî (ö. 739/1338) *el-İzâh* adlı eserinde Sekkâkî'nin getirdiği el-üslûbu'l-hakîm tanımına ilavelerde bulunarak bu sanatı şu şekilde açıklamaktadır:

“el-Üslûbu'l-hakîm; kastedilmeye daha uygun olduğuna dikkat çekmek için muhatabın kelâmını, kastettiğinin dışında bir manaya hamletmek suretiyle muhataba beklemediği bir cevap vermektir. Veya durumuna daha uygun olduğuna yahut onun için daha mühim olduğuna dikkat çekmek için soru soran kişinin sorusunu başka bir soru yerine koymak suretiyle soru sorana istemediği bir cevap vermektir.”¹³

Kemalpaşazâde ise bu sanata dair şu izahatta bulunmuştur:

“Üslûbu'l-hakîm; makamın gerektirdiği bir hikmete yahut zeki kimselerin anlayabileceği incelikte bir nükteye binaen konuşmanın gidişatının aksine bir cevap vermektir. (Cevapta

⁸ Abdullah el-Cuyûsî ve Muhammed Tavâlîbe, “Risâletün fî'l-Üslûbi'l-Hakîm li İbni Kemâl Bâşâ (Dirâse ve Tahkîk)”, *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fî'd-dirâsâti'l-İslâmiyye: Mecelle 'ilmiyye 'âlemiyye mühakkeme*, 5/2 (2009), 132.

⁹ İbn Fâris Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-fikrati'l-'Arabî, 1979), 6/92.

¹⁰ Cevherî Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *Tâcü'l-luğa; ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-melâyin, 1987), 5/1901.

¹¹ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 2/92.

¹² Râzî Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir el-Hanefî, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yûsuf Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 78.

¹³ Kazvînî Celalüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l kütübi'l-'ilmiyye, 2002), 70.

hitabın muktezasından udûl etmektir.) Bu cevap kelâmı, kendi manasına ihtimal olacak şekilde mütekellimin kastı dışındaki bir manaya hamletmek suretiyle veya soru sorana kastı dışında cevap vermek şeklinde olabilir.”¹⁴

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ise bu sanata, “mütekellime, önemli olanı terk ettiğini ima etmek için onun için önemli olanı söylemekten ibarettir”¹⁵ açıklamasını getirir. Fakat bu tarifi, genel kabul olan ve Sekkâkî'nin belirttiği el-üslûbu'l-hakîm sanatının kısımlarını tam olarak kapsamadığı düşünülmektedir. Ayrıca bu sanat, her zaman “mütekellimin önemli olanı terk ettiğini iddia etmek veya mütekellime, sadece önemli olanı söylemek suretiyle cevap vermek” gayesiyle kullanılmamaktadır. Şöyle ki Cürcânî'nin yapmış olduğu bu tanımı, el-üslûbu'l-hakîm sanatının kullanım gayelerinden ve sözün muktezâ-yı zâhirin dışına çıkma nedenlerinden biri olarak kabul etmek mümkündür. Zira muhataba farklı cevap vermenin pek çok sebebi olabilir. Örneğin, sorduğu sorularla muhatabını bunaltarak bezdiren kişiye ondan kurtulmak adına beklemediği şekilde bir cevap verilebilir. Örnekler üzerinden incelediğimizde daha net görüleceği şekilde bu sanat, sosyal hayatta kişiye önemli avantajlar sağlayan, aynı zamanda da muhatabı irşad etme ve ikazda bulunma, gibi dinî ve ahlaki ilkelere temas eden gayesi çok yönlü bir ifade aracıdır.

2. el-ÜSLÛBU'L-HAKÎM SANATININ DOĞUŞU VE İSİMLENDİRİLME PROBLEMİ

Câhiz (ö. 255/869) eseri *el-Beyân ve't-tebyîn*'de “minel-Luğzi fi'l-cevâb”¹⁶ başlığı altında “cevapta bilmece” sanatından söz etmiş ve burada ele aldığı konu ve örnekler de el-üslûbu'l-hakîm sanatının tarihteki ilk müstakil bahsi olarak kabul görmüştür. Ayrıca Câhiz isim vermeden “dinleyenin, söz sahibinin kastettiği manalara ve maksadına yöneldiği kelâm” şeklinde bir ifade türünden bahsetmekte ve buna dair birçok örneği de nakletmektedir.¹⁷ Câhiz'in herhangi bir kavramlaştırmada bulunmadan el-üslûbu'l-hakîme yapmış olduğu bu işaret, kavramlaşma sürecinde bu sanatın temelini oluşturmuş ve kendisinden sonra gelen belâgatçıların bu sanata yönelmesine vesile olmuştur.

İlk dönem belâgatçılarından olan Sekkâkî bu konuyu meânî ilmi içerisinde “sözün muktezâ-yı zâhirin dışına çıkması” konusunda ele almakta; Seyyid Şerîf el-Cürcânî ise bu sanata “iltifât” bölümünde, “sözün gâibten muhataba dönmesi” kısmında yer vermektedir. Başlangıçta diğer ilimler içerisinde ele alınan bed'î ilmi, konularıyla birlikte müstakil bir ilim olarak ele alınmaya başlayınca el-üslûbu'l-hakîm sanatı bu ilimde muhassinât-ı maneviyye türlerinden birisi olarak kabul edilmiştir.

Câhiz'in zımnen işaret ettiği bu sanat¹⁸, Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) tarafından “muğâlata” olarak adlandırılmış¹⁹, Sekkâkî tarafından tarifi yapılarak “el-üslûbu'l-hakîm” şeklinde ele alınmıştır.²⁰ İbn Ebî'l-İsba' (ö.654/1256) tarafından ise “el-kavlu bi'l-mûceb” olarak kullanılmıştır.²¹ Şimdi bu sanat için kullanılan farklı isimlendirmeler ele alınacak ve aralarındaki farklılıklara değinilecektir.

2.1. Kavramı el-Üslûbu'l-hakîm Olarak Kullananlar

el-Üslûbu'l-hakîm sanatına dair müstakil kavram kullanan ilk kişi Sekkâkî olup isimlendirmede “el-üslûbu'l-hakîm” ifadesini tercih etmiştir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî de “el-

¹⁴ Abdullah el-Cuyûsî-Muhammed Tavâlibe, “Risâletün fi'l-Üslûbi'l-Hakîm”, 132.

¹⁵ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el- Hanefî, *Mü'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-fazîle, 2004), 22.

¹⁶ Câhiz Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî bi'l-Velâ el-Leysî Ebû Osmân, *el-Beyân ve't -tebyîn*, (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2001), 2/100.

¹⁷ Câhiz, *el-Beyân*, 2/193.

¹⁸ Câhiz, *el-Beyân*, 2/193.

¹⁹ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz* (Kahire: Matba'atü'l-medeni, t.y.), 138.

²⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 327.

²¹ İbn Ebî el-İsba' Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülâzîm b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî, *Tahrîru't-tahbîr: fi snâ'ati's-şî'ri ve'n-nesri ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Yahyâ Murâd (y.y., t.y.), 359.

üslûbu'l-hakîm"²² ifadesini kullanan ediplerendir. İbn Hicce ise *Hizânetü'l-edeb*'de "el-Kavlu bi'l-mûceb, buna "üslûbu'l-hakîm" denir"²³ ifadesiyle isimlendirme olarak "el-üslûbu'l-hakîm" tercihinde bulunmaktadır.

Sekkâkî'nin tarifinden de anlaşılacağı şekilde el-üslûbu'l-hakîm iki kısımdan müteşekkildir:

1- Konuşan tarafından muhatabın sözünün farklı bir manaya hamledilmesi ve beklenen bir cevap vermek yerine onun için daha uygun olduğu düşünülen farklı bir cevabın verilmesidir.

2- Soru soran kişiye sorduğu soru yerine asıl sorması gereken soru üzerinden cevap verilmesidir.

Kazvîni ise bu kısımları şu şekilde açıklamaktadır:

"Ya muhatabın sorduğu soruyu bırakıp sormadığı bir soruya cevap vermek veya bu soruyu sorması gerektiği veya bu manayı kastetmesi gerektiğine işaret etmek için muhatabın sözünü kastetmediği bir manaya hamletmek suretiyle gerçekleşmektedir."²⁴

2.2. Kavramı el-Kavlu bi'l-mûceb/mûcib Şeklinde Kullananlar

el-Üslûbu'l-hakîm kullanımında olduğu gibi bu sanatın da "el-kavlu bi'l-mûceb" ve "el-kavlu bi'l-mûcib" şeklinde iki farklı ifade şekli bulunmaktadır. *mûceb* şeklinde ism-i mefûl formunda kullanıldığında "sözün ayrılmaz bir parçası olarak veya muhatabın ifadesinin sonuçlandığı şekilde bir söz söylemek" anlamına gelirken; *mûcib* şeklinde ism-i fâil olarak ifade edildiğinde ise "muhataba sözünün gerektirdiği bir ifade ile son sözü söylemek" manasını vermektedir.²⁵

Bu sanatı "el-kavlu bi'l-mûceb" şeklinde adlandıran ilk kişi İbn Ebi'l-İsba'dır.²⁶ İbn Ebi'l-İsba' *Tahrîru't-tahbîr*'de bu sanatı şu şekilde tanımlamaktadır:

"Mütakellimin bir söz söylemesi üzerine muhatabın, mütakellimin kelâmından her bir söz alıp onun lafızlarından mütakellimin manasının aksine cümle kurmasıdır. Bu sanatın aslı, hasma onun sözleriyle cevap vermektir."²⁷

İbn Ebi'l-İsba' bu sanata dair şu örneği nakleder:

| | |
|--|---|
| ضَاعَتْ وَلَكِنْ مِنْكَ يَغْنِي لَوْ تَعِي | إِنْ قَالَ: قَدْ ضَاعَتْ فَيُضِدُّ أَهْيَا |
| وَقَعَتْ وَلَكِنْ مِنْهُ أَحْسَنُ مَوْعِي | أَوْ قَالَ: قَدْ وَقَعَتْ فَيُضِدُّ أَهْيَا |

"Şayet derse ki: Kayboldu, doğru söyler o kaybolmuştur.

Fakat senden kaybolduğunu kastediyor, ah anlasan!

Ya da o derse ki: Düştü, doğru söyler, o düşmüştür.

Fakat ondan daha güzel bir yere düşmüştür."

Şair, muhatabının ifadesindeki ضَاعَتْ وَقَعَتْ kelimelerini farklı bir manaya hamletmekte ve ona cevap vermek için kullanmaktadır. Şöyle ki, kendisine emanet bırakılan eşyanın kaybolduğunu söyleyen kişiye cevap veren şair; "kaybolma" kelimesini farklı yorumlayarak malın, sahibi için bir kayıp olduğu ve gerçekte emanet edilen kişinin bu malı gasp ettiği imasında bulunmaktadır. Yine "düşmek" kelimesini de gerçek anlamı dışında farklı bir şekilde ele almakta ve mal

²² Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mü'cemü't-Ta'rifât*, 22.

²³ İbn Hicce Ebü'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alf b. Abdillâh el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 1/258.

²⁴ Kazvîni, *el-İzâh*, 70.

²⁵ Hasan Uçar, "Arap Dili Belâgatında el-Kavl bi'l-Mûcib ve Kur'an-ı Kerim'deki Uygulamaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2013), 173.

²⁶ Hillî Ebü'l-Mehâsin Safıyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alf et-Tâif es- Senbesî, *Şerhu'l-Kâfiye el-Bed'iyye: fi 'ulûmi'l-belâgati ve mehâsini'l-bed'iyye*, thk. Nesîb Neşâvî (Beyrut: Dâr Sâdır, 1991), 96.

²⁷ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 359.

tutkusunun emanet edilen kişinin kalbine düşmesine ve o emanet malı böylece gasp etmesine yorumlamaktadır.²⁸

Kazvîni, *el-Îzâh*'da meânî ilmi konuları arasında kelâmın muktezâ-yı zâhirin dışına çıktığı durumları ele alırken “Sekkâkî'nin “el-üslûbu'l-hakîm” diye adlandırdığı da bunlardan birisidir” ifadesini kullanmakta²⁹ fakat hem *el-Îzâh* da hem de *et-Telhîs* adlı eserlerinde bu sanatı bedî' ilmîne dâhil ederek “el-kavlu bi'l-müceb” şeklinde şöyle açıklamaktadır:

“el-Kavlu bi'l-müceb iki kısımdır. Birincisi, muhatabın, hüküm ispat etmek için kelâmında bir sıfat kullanması, senin de muhatabın hükmünün sübûtu hakkında bir itiraz getirmeksizin o sıfatı başka bir şey için getirmendir. Örneğin;

يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ

Onlar: *Andolsun, eğer Medine'ye dönersek, üstün olan, zayıf olanı oradan mutlaka çıkaracaktır, diyorlardı. Hâlbuki asıl üstünlük, ancak Allah'ın, Peygamberinin ve müminlerindir. Fakat münâfıklar bunu bilmezler.* (Münâfikûn 63/8)

Onlar *الْأَعَزُّ* kelimesi ile kendi gruplarından, *الْأَذَلُّ* kelimesi ile de müminlerden kinâye yaptılar ve çıkarma hükmünü üstün olanlara verdiler. Allah Teâla, çıkarma hükmünü bu iki gruptan biri üzerinde sabit kılmaksızın onlara, üstünlük vasfının Allah, onun Rasûlü ve müminler için olduğunu söyleyerek cevap verdi.³⁰

İkincisi, başkasının kelâmındaki bir lafzı, o lafza ihtimali olan bir karine zikrederek, kastettiğinin dışında bir manaya hamletmektir. İbn Haccâc'ın şu sözünde olduğu gibi:

قُلْتُ: تَقَلَّتْ إِذْ أَتَيْتُ مَرَارًا قَالَ: تَقَلَّتْ كَاهِلِي بِالْأَيَادِي
قُلْتُ: طَوَّلْتُ، قَالَ: لَا، بَلْ تَطَوَّلْتُ وَ أَتْرَمْتُ، قَالَ: حَبْلٌ وَدَادِي

“Defalarca geldiğim için size yük oldum, dedim.

Sen yaptığın iyiliklerle bana yük oldun, dedi.

(Kalmayı uzatarak) Sizi usandırdım, dedim. Bana lütufta buldunuz, dedi.

Rahatsız ettim, dedim. Dostluk bağlarını sağlamlaştırdın, dedi.”³¹

Buradaki *تَقَلَّتْ* ve *أَتْرَمْتُ* kelimelerinde muhataba, sözlerinin kastı dışındaki anlamlara hamledilmesi suretiyle cevap verilmiştir. Defalarca gelerek yük olduğunu söyleyen kişiye şair, ‘yük olmayı’ farklı değerlendirerek onu ağırlamaktan memnun olduğunu ifade etmiştir. Yine ikinci beyitteki *أَتْرَمْتُ* kelimesini “usandırmak” anlamında kullanan muhatabına, bu kelimeyi bir diğer anlamı olan “sağlamlaştırmak” manasına hamlederek, ziyaretinin dostluğu pekiştirdiğini belirtmiştir.”³²

Kazvîni'nin tanımından da anlaşıldığı üzere el-kavlu bi'l-müceb sanatı iki kısımdan ibarettir. Birinci kısım, “başkasının kelâmında bulunan ve üzerine bir hüküm bina edilen bir sıfatı, dinleyicinin bu hükmün olumlu veya olumsuz oluşuna dokunmadan söz konusu sıfatı başka bir şeye nakletmesi” şeklinde olur. Diğer bir ifadeyle “bir kimsenin, kendinde var diye iddia ettiği hükmün, aslında onda bulunmadığını kinâye yoluyla ifade etmek” şeklindedir. İkinci kısım ise, muhatabın sözünü, kastı dışında bir manaya hamletmek suretiyle cevap vermektir.³³ Bu ikinci kısım, el-üslûbu'l-hakîm sanatının “sözünü kastı dışındaki bir manaya hamletmek suretiyle muhataba beklemediği bir cevap vermek” kısmına benzetilmekte ve her iki sanatın da aynı olduğu izlenimini vermektedir. Fakat el-kavlu bi'l-müceb ve el-üslûbu'l-

²⁸ Bkz. Ali Bulut, *Bedî' İlmi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 187.

²⁹ Kazvîni, *el-Îzâh*, 70.

³⁰ Kazvîni, *el-Îzâh*, 287-288.

³¹ Kazvîni, *el-Îzâh*, 287-288; Kazvîni, *et-Telhîs ft 'ulûmi'l-belâga*, nşr. Abdurrahmân el-Berkûtî (Mısır: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, 1932), 386-387.

³² Bkz. Ali Bulut, *Bedî' İlmi*, 185.

³³ Mustafa Aydın, *Arap Dili Belâgatında Bedî' İlmi ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 135-136; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 265-266.

hakîm, farklı özellik ve kullanım gayesine sahip iki ayrı sanattır. Aralarındaki benzer noktalar ve ayrıştıkları yönler çalışmanın bir sonraki başlığında örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) eseri *el-İtkân*'da el-kavlu bi'l-mûceb sanatını işlerken bu sanatın ikinci kullanım şekli için şu değerlendirmede bulunmaktadır:

“Bu kısım için Kur’ân-ı Kerîm’de sadece tek örnek bulabildim. O da şu ayettir:³⁴

وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدُنُّ قُلُّ أَدُنُّ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤَدُّونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦١﴾

(Yine o münafıklardan:) O (Peygamber, her söyleneni dinleyen) bir kulaktır, diyerek peygamberi incitenler de vardır. De ki: O, sizin için bir hayır kulağıdır. Çünkü o Allah'a inanır, müminlere güvenir ve o, sizden iman edenler için de bir rahmettir. Allah'ın Rasûlüne eziyet edenler için mutlaka elem verici bir azap vardır. (Tevbe 9/61)”

İbn Ma’sûm el-Medenî (ö. 1120/1708) *Envâru'r-Rebî'* adlı eserinde bu ayet için şöyle bir izahatta bulunmaktadır:

“Bu kısım için Kur’ân-ı Kerîm’de sadece tek örnek bulabildim. O da şu ayettir:³⁴

نعم هو أذن. ولكن نغم الأذن. أي هو أذن كما قلتم إلا أنه أذن خير. لا أذن سوء.

Evet, o bir kulaktır. Fakat o ne güzel bir kulaktır. Yani o sizin dediğiniz gibi kulaktır ama hayır (iyilik) kulağıdır. Kötülük kulağı değildir.”³⁵

Ayette yer alan “هُوَ أَدُنُّ” ifadesini “O, her duyduğunu dinleyip onaylayan kimsedir” anlamında kullanan münafıklara, onların kastetmediği “hayır kulağı (hayrı işiten ve onaylayan)” manası ile cevap verilmiştir.

2.3. Kavramı Muğâlata Olarak Kullananlar

Abdulkâhir el-Cürçânî eseri *Delâilü'l-i'câz*'da, sadâret hakkına sahip olan kelimeleri ele alırken, مثل kelimesinin açıklamasında el-üslûbu'l-hakîm sanatına örnek olarak verilen Haccâc (ö. 145/762) ile Kaba'serî arasındaki diyalogu zikrederek “Haccâc'ın عَلَى الْأَذْهَمِ dediği kişinin, muğâlata yoluyla مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَذْهَمِ وَالْأَشْهَبِ demesi gibi” ifadesini kullanmaktadır. Abdulkâhir el-Cürçânî bu ifadesinde herhangi bir kavrama değinmeksizin sadece Kaba'serî'nin verdiği cevaba سَبِيلِ الْمَعَالِطَةِ demek ve ilave bir açıklama getirmemektedir.³⁶

Muğâlata kelimesini Seyyid Şerîf el-Cürçânî “madde veya sûret yönünden yanlış kıyas”³⁷ olarak tanımlamakta; Cevherî (ö. 400/1009) ise “hata yapmak”³⁸ olarak ifade etmektedir. Bu kelime belâgat kaynaklarında ise istilâhî olarak “muğâlata-yı maneviyye” ismiyle ele alınmaktadır. Ziyâuddîn İbn Esîr (ö. 637/1239), muğâlata-yı maneviyye için “Bu tür, içerisinde tevriye olduğu için kelâmda kullanılan en tatlı ve hoş türdür. Bu türün hakikati, benzeri ve zittî olan manalardan birini kullanmaktır”³⁹ değerlendirmesinde bulunmaktadır.

Bazı kaynaklarda “tevriye” sanatı olarak da ele alınan muğâlata kelimesi, içerisinde pek çok sanatın yer aldığı kapsamlı bir ifade üslûbudur. Sekkâkî tevriye sanatını, “ihâm”⁴⁰ olarak işlemektedir. Bu sanat, yakın ve uzak olarak iki anlamı olan kelimeden, ilk anlaşılan

³⁴ Süyûtî Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (y.y.: Heyeti'l-Mısriyye el-'âmme li'l-kitâb, 1974), 4/65.

³⁵ Medenî Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Ma'sûm el-Hüseynî, *Envâru'r-rebî' fî envâ'i'l-Bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Şükr (Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1968), 2/200.

³⁶ Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 138.

³⁷ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Mü'cemü't-Ta'rifât*, 187.

³⁸ Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, 3/1147.

³⁹ Ziyâuddîn İbn Esîr, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir* (Kahire: Dâru nahdati Mısır, t.y.), 3/76.

⁴⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 427.

değil de uzak olan anlamı kastetmek şeklinde gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında Cürcânî'nin "mugâlata" kelimesinden kastının el-üslûbu'l-hakîm sanatı olmadığı aşikârdır. Yine de muğâlata sanatı; tevriye, el-üslûbu'l-hakîm ve el-kavlu bi'l-mûceb gibi pek çok sanatta kısmen de olsa bulunmaktadır. Tevriye sanatının el-üslûbu'l-hakîm ile karşılaştırılması bir sonraki başlıkta işlenecektir.

3. el-ÜSLÛBU'L-HAKÎM SANATININ BENZER SANATLARLA İLİŞKİSİ

Arap belâğati içerisinde yer alan bazı sanatlar, kullanım alanlarının ortak olması ve aynı argümana ve metoda sahip olması gibi bazı nedenlerden ötürü bazen aynı sanat gibi kabul edilmiştir. Bu karışıklığa sahip olan sanatlardan birisi de el-üslûbu'l-hakîm sanatıdır. Bu sanat, bazen bir kısmı ortak olan el-kavlu bi'l-mûceb ile bazen de kullanım gayesinin benzer olmasından ötürü tevriye sanatı ile karıştırılabilmektedir. Şimdi bu üç sanat arasındaki etkileşim ve farklılıkları bazı örnekler üzerinden ele almaya çalışacağız.

3.1. el-Kavlu bi'l-mûceb Sanatıyla İlişkisi

el-Üslûbu'l-hakîm sanatı bazı belâgat kaynaklarında el-kavlu bi'l-mûceb ile aynı sanatmış gibi kabul edilmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bazı belâgatçılar bu sanat için *el-üslûbu'l-hakîm* bazıları ise *el-kavlu bi'l-mûceb* isimlendirmesini tercih etmişlerdir. İki sanat arasında benzer yönler olsa da aralarında bazı farklar bulunmaktadır.

İbn Ebî'l-İsba' *Bedî'u'l-Kur'ân*'da bu iki sanat arasındaki farklılığı şöyle açıklamaktadır:

"Bazı âlimler buna, Câhiz'in bahsettiği el-üslûbu'l-hakîmle aynı türdür, derler. Hakikatte ise el-kavlu bi'l-mûceb, el-üslûbu'l-hakîmden farklıdır. Her ne kadar ikisi de kelâmın muktezâ-yı zâhirin dışına çıkması konusunda aynı olsalar da, gaye ve sonuç itibarıyla farklıdır. Zira el-kavlu bi'l-mûcebin amacı, mütekellimin kelâmını reddetmek ve onun kastettiği manaların aksini söylemektir. el-Üslûbu'l-hakîmin amacı ise mütekellimin kelâmını, kastettiğinin dışında bir manaya hamlederek beklemediği bir şekilde cevap vermektir."⁴¹

Bu sanatlar arasındaki farka İbn Ma'sûm el-Medenî ise şu şekilde değinmektedir:

"Bu iki sanat, sözün muktezâ-yı zâhirin dışına çıkması konusunda ortak olup gaye yönünden birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Zira el-kavlu bi'l-mûcebin gayesi, mütekellimin kelâmını reddetmek ve onun manasının aksini kastetmektir. el-Üslûbu'l-hakîm sanatının gayesi ise, kastedilmeye daha evlâ olduğuna dikkat çekmek için sözünü kastı dışında bir manaya hamletmek suretiyle muhataba beklemediği bir cevap vermek veya soru soran kimseye; durumuna daha uygun olduğunu göstermek veya onun için daha evlâ olduğuna dikkat çekmek gayesiyle sorduğu soruyu farklı bir soru yerine koyarak cevap vermektir."⁴²

Ahmed Emîn eş-Şîrâzî ise bu iki sanat arasındaki ayrıma farklı bir bakış açısı getirerek şöyle demektedir:

"Bu iki sanat arasındaki farklılık, kullanma amacındadır. Mütekellimin el-kavlu bi'l-mûceb sanatını kullanmasındaki amacı, muhabbet ve şaka yapmaktır. el-Üslûbu'l-hakîmdeki maksadı ise, muhatabın dikkatini, kastının dışındaki mananın, onun durumuna daha uygun olduğu noktasına çekmektir."⁴³

Sonuç olarak el-kavlu bi'l-mûceb sanatının, "muhatabın kelâmını başka bir şeye hamletmek" kısmı ile, el-üslûbu'l-hakîmin "muhataba beklemediği bir cevap vermek" kısmının benzerlik göstermesi ve verilen örneklerin bir çoğunun aynı olması, bu iki sanatın aynı olduğu kanaati izlenimini verse de iki sanat birbirinden farklıdır. Zira el-üslûbu'l-hakîmde muhatabın sözünün reddi ve muradının zıttı olan bir cevapla mukabelede bulunma durumu söz konusu değildir. Aksine muhataba, onun için en doğru ve uygun olacağı imasıyla, beklemediği bir karşılık verilmektedir. el-Kavlu bi'l-mûceb'de ise, muhatabın kullandığı bir

⁴¹ İbn Ebî el-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, thk. Hanefî Muhammed Şeref (Kahire: Dâru nahdati Mısır, t.y.), 314.

⁴² Medenî, *Envâru'r-rebî'*, 2/209.

⁴³ Ahmed Emîn eş-Şîrâzî, *el-Belîg: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'* (y.y.: Matbaatu neşri'l-İslâmî, 2001), 278.

kelime alınmakta ve o kelimeyle muhatabın kastetmediği ve muradının aksine olan bir cevapla mukabelede bulunulmaktadır.

3.2. Tevriye Sanatıyla İlişkisi

Îhâm, tevcîh, tehayyul ve muğâlata olarak da adlandırılan tevriye sanatı, "Mütekellimin, biri hakiki diğeri mecâzî veya hakiki iki manası olan bir müfred lafız zikretmesi, bu manalardan birisinin yakın olup lafzın kendisine delaletinin açık olması, diğeri mananın ise uzak olup lafzın kendisine delaletinin gizli olması ve böylece de mütekellimin uzak manayı murad etmesi ve yakın mana ile de bu uzak manayı gizlemesi" demektir.⁴⁴

Tevriye sanatının, el-üslûbu'l-hakîm veya el-kavlu bi'l-müceb sanatlarından farklı olduğunu göstermek gayesiyle, bu sanatlar için sık kullanılan Haccâc ile Kaba'serî arasında geçen diyalogu mukayeseli analiz etmek yerinde olacaktır. Kıssa şu şekildedir:

"Haccâc, Kaba'serî'ye *لَأَخْمِلَنَّكَ عَلَى الْأَذْهَمِ / Seni karaya (الأذْهَمِ) oturtacağım, prangaya vuracağım*, der. Buradaki *الأذْهَمِ* kelimesi, "kara-demir pranga-yağız at" anlamlarına gelir. Kaba'serî de ölüm fermanını veren Haccâc'a akıllı bir şekilde *الأذْهَمِ* kelimesini yağız at anlamına hamlederek *مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَذْهَمِ وَالْأَشْهَبِ / Senin gibi bir emir yağız ve kır ata bindirir*, şeklinde cevap verir. Ancak Haccâc ısrarla, ben *الأذْهَمِ* kelimesi ile *الحديد* demiri kastettim, der. Bunun üzerine Kaba'serî de yine ustaca *لَأَنْ يَكُونَ خَدِيدًا خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ بَلِيدًا / Sert mizaçlı olması ahmak olmasından iyidir*, şeklinde *الحديد* kelimesini demir değil de sert mizaca hamlederek yanıt verir."⁴⁵

Kaba'serî, Haccâc'ın ifadesindeki "kara-demir pranga-yağız at" gibi pek çok anlamı bulunan *الأذْهَمِ* kelimesini, muhatabının kastetmediği "yağız at" anlamına hamlederek cevap vermiştir. Bu söz, Haccâc açısından değerlendirildiğinde burada Haccâc'ın, kelimenin uzak anlamını değil, bizzat ölümle tehdit ettiği için kelimenin ilk akla gelen anlamını kastettiği açıktır. Dolayısıyla tevriye sanatı bu noktada ayrılmaktadır. Zira Haccâc, sözü söylediğinde uzak anlamı kastetmiş olsa, burada tevriye sanatından söz etmek mümkün olurdu. Fakat Haccâc'ın kastı bu şekilde değildir. Dolayısıyla bu ifade, Haccâc açısından tevriye sanatına girmemektedir. Muhatap tarafından bakıldığında ise, Kaba'serî cümlenin devamında, *الأذْهَمِ* kelimesini "yağız at" anlamına hamletmiş ve *مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَذْهَمِ وَالْأَشْهَبِ* şeklinde karşılık vermiştir. Kaba'serî, muhatabı Haccâc'ın ifadesini onun kastetmediği bir anlama hamlederek karşılık verdiği için bu örnekte el-üslûbu'l-hakîm sanatı gerçekleşmiştir. Bu örnek, "başkasına ait sözü onun kastı dışındaki bir manaya hamletme" cihetiyle ortak olmaları hasebiyle el-kavlu bi'l-müceb sanatı için de kullanılmaktadır.

4. el-ÜSLÛBU'L-HAKÎM SANATININ KULLANIM AMAÇLARI

Sosyal yaşamda kişinin başkaları ile olan diyaloglarında sıkça kullandığı ifade araçlarından birisi olan soru-cevap tekniğinde cevaplar şu şekilde olabilmektedir;

- * Soru-cevap arasında mutabakat olabilir. Bu durumda verilen cevap muhatabın beklediği ve istediği şekildedir.
- * Cevap, soruyu karşılamakla birlikte fazladan bilgi ve ayrıntı içerebilir.
- * Cevap, soruyu tam olarak karşılamayıp eksik bilgi içerebilir.
- * Cevap, sorudan bağımsız farklı bir konuya dair bilgi içerebilir.

Soru-cevap arasındaki bu durumlar dikkate alındığında, soru-cevap arasında mutabakat olmasının el-üslûbu'l-hakîm sanatıyla bir ilgisinin olmadığı görülmektedir. Zira

⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 427; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâgiyye ve tetavvurihâ* (Irak: Matba'atü'l-mecma'î'l-'ilmî el-'Irâkî, 1983), 2/116-117, 379-382, 383-390; Mustafa Aydın, *Arap Dili Belâgatında Bedî' İlmi ve Sanatları*, 55-59; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 466-474.

⁴⁵ Kazvîni, *el-İzâh*, 70; Ali Bulut, *Bedî' İlmi*, 186.

tarifinde verdiğimiz üzere el-üslûbu'l-hakîm sanatı, cevabın beklenmedik bir şekilde olması esasına dayalıdır. Soru-cevap arasındaki diğer durumlar ise el-üslûbu'l-hakîm sanatını ifade etmektedir. Zira cevapta fazladan bir bilgi ve ayrıntı olması veya cevabın soruya nazaran eksik olması ve bilhassa cevabın sorulan soru dışında başka bir soru varmış gibi kullanılması muhatapın karşılığın beklediği bir durumdur. Edebî açıdan el-üslûbu'l-hakîm sanatının kullanım şekli ve gayeleri şu şekilde özetlenebilir:

- * Verilen cevabın muhatap için daha önemli ve uygun olduğuna dikkat çekmek
- * Doğruya yönlendirmek ve eğitmek
- * Sorulan soru da dâhil olacak şekilde benzer soruların önüne geçme adına genel bir cevap vermek
- * Normalde verilecek cevabın, anlaşılacağı ihtimalini düşünerek daha basit ve örnek içeren cevap vermek
- * Sorulan soruya verilecek cevap uzun ve detaylı ise, tek bir cevabı olmayan soruları, cevabı belli ve net olan soru yerine koyarak cevap vermek
- * Muhatabın iyiliği düşünülerek, sorulan soru sebebiyle başa gelebilecek bir beladan sakındırmak adına beklenmeyen bir cevap vermek
- * Bir eşyanın mahiyeti hakkında sorulan soruya, hikmetine binaen sebeplerini zikrederek cevap vermek
- * Soru sorana cevap vermeyi istemeyip cevap vermekten kaçınmak
- * Ta'rif de bulunmak
- * Muhataba karşı çıkmadan, kibar ve latif bir üslupla farklı bir cevap vermek
- * Muhataba duyulan saygıdan ötürü beklediği bir cevap vermek
- * Şaka amaçlı bir cevap vermek
- * Sorulan soruya cevabı da kapsayacak şekilde başka bir soruyla cevap vermek

5. KULLANILDIĞI ALANA GÖRE el-ÜSLÛBU'L-HAKÎM SANATINA DAİR ÖRNEKLER

5.1. Kur'ân-ı Kerîm'de el-Üslûbu'l-Hakîm Sanatı Örnekleri

İslamiyet'in ilk dönemlerinde Müslümanların Hz. Peygamber'e sorduğu bazı sorular vahiy ışığında cevap bulmuştur. Bu sorular bazen dini hükümlerle ilgili iken bazen de yaratılışın hikmetine dair sorulardan oluşmaktadır. Örneğin aşağıdaki ayette infak ile ilgili sorulan soruya şöyle cevap verilmektedir:

"يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ"

"Sana (Allah yolunda) ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: Maldan harcayacağınız şey, ebeveyn, yakınlar, yetimler, fakirler ve yolcular için olmalıdır. Şüphesiz Allah yapacağınız her hayrı bilir. (Bakara 2/215)"

Bu ayette "ne infak edilmeli?" sorusu yerine "kimlere infak edilmeli?" sorusunun daha uygun olduğuna işaret edilerek infakta bulunulması gereken kişilerin kim oldukları belirtilmektedir.

Şu ayette de sorulan soru yerine daha önemli olduğuna işaretle yaratılışa dair hikmeti açıklayan bir cevap verilmektedir:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ...

"Sana, hilâl şeklinde yeni doğan ayları sorarlar. De ki: Onlar, insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir. (Bakara 2/189)"

Hilâlin fiziki değişimini soranlara verilen cevapta asıl sorunun "bu değişimdeki hikmet nedir?" daha uygun olduğuna dikkat çekilmiş ve onlar için daha önemli olan hilâlin değişme sebeplerinin hikmetleri belirtilmek suretiyle cevap verilmiştir. Hikmete dair başka bir ayette ise şöyle buyrulmaktadır:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا
يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

“Şüphesiz Allah (hakkı açıklamak için) sivrisinek ve onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez. İman etmişlere gelince, onlar böyle misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu bilirler. Kâfir olanlara gelince: Allah böyle misal vermekle ne murat eder? derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır (çünkü bunlar birer imtihandır). (Bakara 2/26)”

İbn ‘Âşûr (ö.1879/1973) bu ayetin tefsirinde şöyle der:

“İbn ‘Âşûr (ö.1879/1973) bu ayetin tefsirinde şöyle der: “Şüphesiz Allah (hakkı açıklamak için) sivrisinek ve onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez. İman etmişlere gelince, onlar böyle misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu bilirler. Kâfir olanlara gelince: Allah böyle misal vermekle ne murat eder? derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır (çünkü bunlar birer imtihandır). (Bakara 2/26)”

Bir diğer ayette ise;

وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيْكُمُ زَادَتْ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ
فَرَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ ﴿١٢٥﴾

“Herhangi bir sûre indirildiği zaman onlardan bir kısmı der ki: “Bu sizin hanginizin imanını artırdı?” İman edenlere gelince (bu sûre) onların imanlarını artırır ve onlar sevinirler. ﴿124﴾

Kalplerinde hastalık (kâfirlik ve münafıklık) olanlara gelince, onların da inkârlarını büsbütün artırır ve onlar artık kâfir olarak ölürler. (Tevbe 9/124,125)”

İbn ‘Âşûr bu ayette de el-üslûbu'l-hakîm olduğunu belirtir.⁴⁷ Buradaki İْمَانًا هَذِهِ زَادَتْهُ هَذِهِ İْمَانًا sorusu aslında müşriklerin istihza amaçlı sözleridir. İlk bakışta el-üslûbu'l-hakîm sanatı bariz olarak öne çıkmaya da, devamındaki ayetlerde müşriklere beklemedikleri şiddette detaylı bir cevap verildiği görülür. Burada müşriklere verilen cevap, kimin imanının arttığına dair onların istihza ederek bekledikleri şekilde değil, genel olarak ‘iman edenler’ şeklinde olmuş ve yine onların beklemedikleri şekilde “inkâr eden” kimselerin küfrünü artırdığı da belirtilmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde muhatapların, beklemedikleri bir cevap aldıkları görülmektedir. Bu durum da, mezkûr ayeti el-üslûbu'l-hakîm sanatı kapsamına dâhil eder. Konuyla ilgili bir diğer ayet şudur:

قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئْ وَلِنَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا ﴿٢١﴾

“Meryem: Bana bir insan eli değmediği, iffetsiz de olmadığım halde benim nasıl çocuğum olabilir? Dedi. Melek: Öyledir, dedi. (zira) Rabbin buyurdu ki: Bu bana kolaydır. Çünkü biz, onu insanlara bir delil ve kendimizden bir rahmet kılacağız. Bu, hüküm ve karara bağlanmış (ezelde olup bitmiş) bir iş idi. (Meryem 19/20,21)”

Bu ayette Hz. Meryem’in sorduğu soruya, onun beklemediği şekilde bir cevap verilmiş ve Mevlâ Teâlâ’nın kudreti ve bu takdirinin hikmeti belirtilmiştir.

5.2. Hadislerde el-Üslûbu'l-Hakîm Sanatı Örnekleri

Öğrenme arzusu ve merak duygusu insanoğlunun yaratılışından gelen bir olgudur. İslâmiyet’in ilk döneminden itibaren sahabe tarafından Hz. Peygamber’e pek çok konuda sorular sorulmaktaydı. Bu soruların başında da kıyametin ne zaman kopacağıyla ilgili sorular gelmekteydi. Kıyamet vaktine dair soruların çok olması hasebiyle bu konu ile alakalı pek çok

⁴⁶ İbn ‘Âşûr Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr: Tahrîru'l-ma'ne's-sedîd ve't-tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd* (Tunus: Dâru't-Tûnusîyye li'n-Neşr, 1984), 1/365.

⁴⁷ Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/65.

ayet nazil olmuş ve Hz. Peygamber de her defasında bu soruyu soran kişilere kendi durumlarına uygun eğitici ve yönlendirici cevaplar vermiştir. Örneğin;

“Ebû Hureyre’den şöyle dediği nakledilir: Meclisin birinde Hz. Peygamber huzurundakilerle konuşurken ansızın bir bedevî gelip “Kıyamet ne zamandır?” diye sordu. Allah Rasûlü konuşmasına devam etti. Oradakilerin bazıları “Bedevînin ne dediğini duydu, ama sorusundan hoşlanmadı” dedi. Bazıları da “Belki işitmedi” diye hükmetti. Nihayet Rasûlullah sözünü bitirince “O kıyameti soran nerede?” diye, yani buna benzer bir lâfızla sordu. Bedevî “O kişi benim yâ Rasûlallah” dedi. Bunun üzerine Rasûlullah: “Emanet zâyi’ edildiği vakit kıyameti bekle” buyurdu. Bedevî “Emaneti zâyi’ etmek nasıl olur?” diye tekrar sorunca, Rasûlullah “İş, ehli olmayana verildiği zaman kıyameti bekle” buyurdu.”⁴⁸

Hız. Peygamber kıyametin ne zaman kopacağını soranlara el-üslûbu’l-hakîm sanatını kullanarak verdiği cevapla bilinmesi daha önemli olan kıyamet alâmetlerine dikkat çekmekte ve Müslümanların sahip olması gereken güvenilir olma ve liyakat gibi temel ahlaki prensiplere vurgu yapmaktadır. Hız. Peygamber benzer sorulara farklı cevaplar vermek suretiyle dini ve ahlaki pek çok ilkeye işaret etmektedir.

Kıyametle alakalı soru soran başka birisine ise şu cevabı vermektedir:

“Hz. Âişe’nin şöyle dediği nakledilir: Bedevîlerden kaba ve cahil birtakım adamlar vardı. Bunlar Hız. Peygamber’e gelip “Kıyamet ne zaman kopacak?” diye sordular. Hız. Peygamber de içlerindeki yaşı en küçük olan kişiye bakıp “Şu genç yaşarsa, buna ihtiyarlık gelmeden sizin kıyametiniz kopar” buyurdu.”⁴⁹

Hız. Peygamber, verdiği cevapla, ‘asıl sormanız gereken soru sizin ömrünüzün ne zaman tükeneceğidir. Çünkü bunu bilmek sizin için daha evlâdır. Şayet ne zaman öleceğinizi bilseydiniz o vakit gelmeden önce sâlih amel işleriniz’ demek istemiş ve büyük kıyametten ziyade küçük kıyamet olan herkesin kendi ölümüne hazırlık yapması gerektiğine işaret etmiştir. Soru büyük kıyametten sorulmuş ama Hız. Peygamber küçük kıyamet yani kişinin kendi ölümü hakkında cevap vermiştir. Buradaki hikmet ise, siz, vaktini Allah’tan başka kimsenin bilmediği büyük kıyameti sormayın. Asıl kendi ölümünüz olan küçük kıyameti düşünün. Bu sizin için daha hayırlıdır. Çünkü ne zaman öleceğinizi bilmeniz sizi o vakit gelmeden önce sâlih amel işlemeye sevk eder, demek istemiştir.⁵⁰

Kıyametin ne zaman kopacağını sorulduğu bir diğer hadis de şu şekildedir:

“Enes b. Mâlik’ten şöyle rivayet edilmiştir: Çöl ahalisinden bir adam Hız. Peygamber’e geldi ve “Yâ Rasûlallah! Kıyamet ne zaman kopacak?” diye sordu. Rasûlullah “Veyleke (Veyl sana) Sen kıyamet için ne hazırladın?” diye sordu. O da “Ben onun için (fazla bir amel) hazırlamadım. Ancak ben Allah’ı ve Rasûlünü seviyorum” dedi. Rasûlullah “Şüphesiz sen sevdiğinle berabersin” buyurdu. (Enes dedi ki:) Biz “(Yâ Rasûlallah!) Bizler de böyle miyiz (ahirette sevdiğimizle beraber miyiz)?” diye sorduk. Rasûlullah “Evet berabersiniz” diye tasdik edince, biz o gün bu cevaptan dolayı çok sevindik. Bir gün Mugîre b. Şu’be’nin benim yaşımda olan kölelerinden biri gelince Hız. Peygamber: “Eğer bu çocuğun eceli geri bırakılırsa, ihtiyarlık devri bu çocuğa erişmeden kıyamet kopar” buyurdu.”⁵¹

Kıyametin vaktini soran kişiye Hız. Peygamber, yine beklemediği bir cevap vererek onun için ne hazırlık yaptığını sormuştur. Hız. Peygamber bu cevabıyla muhatap için önemli

⁴⁸ İmâm-ı Buhârî Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre, *el-Câmi’us-Sahih: el-Câmi’u’l-müsnedi’s-Sahihî’l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh Sallallahü Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*, thk. Şu’ayb el-Annaûd-Âdil Mürşid (Suriye: Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 2011), “İlim”, 1 (No. 59); “Rikâk”, 35 (No. 6496).

⁴⁹ Buhârî, “Rikâk”, 42 (No. 6511).

⁵⁰ Kirmânî Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Kevâkibü’d-derârî; fî şerhi Sahihî’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1937), 23/28; İbn Hacer ‘Askalânî, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu’l-bârî; bi şerhi Sahihî’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1959), 11/364; Bedrüddîn el-‘Aynî Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umdetü’l-kârî; fî şerhi Sahihî’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, t.y 23/96).

⁵¹ Buhârî, “Edeb”, 95 (No. 6167); 97 (No. 6171), “Ahkâm”, 10 (No. 7153), “Fedâilu’s-Sahâbe”, 6 (No. 3688).

olanın, kıyametin ne zaman kopacağını bilmesi değil, kıyamet için doğru inanç ve sâlih amellerle gerekli hazırlığı yapması olduğunu vurgulamıştır.⁵²

Hız. Peygamber bazen sorulan sorunun cevabı detaylı olduğunda soruyu farklı bir soruya hamletmek suretiyle muhtasar cevap vermeyi tercih etmiştir. Örneğin;

“Adamın biri Hız. Peygamber’e, ihramlı kişinin ne giyeceğini sordu. Hız. Peygamber şöyle cevap verdi: Gömlek, şalvar, burnus (bornoz, yağmurluk tarzı bir elbise), ve safran ile boyanmış bir elbise giyemez, sarık saramaz. Çarık (ayakkabı) bulamazsa mest giysin ve onları topuklarına kadar kessin.”⁵³

Bu hadiste Hız. Peygamber “ihramlı kişi ne giyer?” sorusuna cevap vermek yerine bu soruyu, cevabı daha net ve sınırlı olan “ihramlı kişi ne giyemez?” sorusuna hamlederek cevap vermiştir.⁵⁴ Zira ihramlının giyebileceği pek çok şey varken, giymeyeceği şeyler ise sınırlıdır. Bu yüzden Hız. Peygamber doğru sorunun ne giyilmemesi gerektiği hakkında olmasına dikkat çekerek soruya zahiri dışında bir cevap vermiştir.

Benzer bir diğer örnek ise şu şekildedir:

“Hız. Âişe’den şöyle dediği nakledilir: Rasûlullah’a bit’i (baldan yapılan bir şarap) soruldu. O: ‘Sarhoşluk veren her içki haramdır’ buyurdu.”⁵⁵

Molla Gürânî (ö. 893/1488), Hız. Peygamber’in vermiş olduğu bu cevap için “*Bu cevap, el-üslûbu'l-hakîm sanatındandır. Soru parçadan sorulmuş ama hüküm illetiyle -ki bu sarhoşluktur- bütün cüzleri kapsayan genel bir cevap olmuştur*”⁵⁶ açıklamasını getirmektedir.

Kısaca söylemek gerekirse Hız. Peygamber sadece bit’i türüne dair hüküm belirtmek yerine benzer türde olan tüm içecekleri kapsayacak şekilde genel hüküm içeren bir cevap tercih ederek farklı içecek türleri üzerinden aynı sorunun sorulmasının önüne geçmiştir.

5.3. Arap Edebiyatı Literatüründe el-Üslûbu'l-Hakîm Sanatı Örnekleri

Klasik dönem Arap edebiyatında telif edilen farklı muhtevaya sahip pek çok eserde nakledilen anekdot ve şiirler Arap belâgatının başlıca kaynaklığını yapmaktadır. Söz konusu eserlerde nakledilen kıssalarda kullanılan edebî üsluplardan birisi de el-üslûbu'l-hakîm sanatıdır. Bu anekdotlar, belâgat kurallarının klasik kaynaklara mahsus bir olgu olmayıp sosyal hayata yansımasını temsil etmesi bakımından oldukça kıymetlidir. el-Üslûbu'l-hakîm sanatı bu örneklerin bazılarında muhatabı doğruya yönlendirmeyi gaye edinerek temel prensiplere temas ederken bazılarında ise muhataba yöneltilen iltifat vesilesiyle söz sahibine belli başlı çıkar ve avantaj sağlamaktadır. Örneğin şu örnekte sorulan soru yerine konu farklı bir tarafa çekilerek muhataba ahirete dönük tavsiyeler verilmektedir:

“Yarış alanından dönen Bilâl’e “Kim kazandı?” diye sorulmuştu. O da “Allah Rasûlü kazandı” diye karşılık verdi. Yine “İkinci kim oldu?” diye sorulunca da “Ebû Bekr” karşılığını verdi. Kendisine “Biz sadece atları sorduk” denilince de “Ben de size hayırdan cevap verdim” yanıtını vermişti.”⁵⁷

Kendisine at yarışının sonucunu soran kişilere Bilal-i Habeşi (ö. 20/641) beklenmedik bir cevap vermiştir. Soruda kullanılan “kazanmak” fiilini dünyevi manadan çıkararak uhrevi kisveye büründüren Bilal, ahirette kazançlı çıkan kişileri belirterek asıl kazancın bu zatları rehber edinen kimseler olacağı mesajını vermiştir.

⁵² Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed, *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâtî'l-mesâbîh*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997), 10/3201; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 22/35; İbn Hacer 'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 10/560; Bedrüddîn el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22/196.

⁵³ Buhârî, “İlim”, 53 (No. 134), “Salât”, 9 (No. 366), Hac, “21” (No. 1542), “Muhsar”, 22 (No. 1838); 24 (No. 1842), “Libâs”, 8 (No. 5794); 13 (No. 5803); 14 (No. 5805); 15 (No. 5806); 34 (No. 5847); 37 (No. 5852).

⁵⁴ İbn Hacer 'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 3/402; Hamza Muhammed Kâsım, Menâru'l-kârî şerhu Sahîhi Buhârî, nşr. Beşîr Muhammed 'Uyûn (Dimeşk: Mektebetü dârî'l-Beyân, 1990), 1/233.

⁵⁵ Buhârî, “Eşribe”, 4 (No. 5585); (No. 5586), “Vudû”, 71 (No. 242).

⁵⁶ Molla Gürânî, Ahmed b. İsmâîl b. Osman b. Muhammed, *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî*, thk. Şeyh Ahmed İzzu-İnâye (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-'Arabî, 2008), 9/201.

⁵⁷ İbn Ebî 'Avn İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî 'Avn b. Ahmed b. Hilâl, *el-Ecvibetü'l-müskiye*, thk. Mey Ahmed Yûsuf (Kahire: 'Ayn li'd-dirâsât ve'l-buhûs el-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye, 1996), 54.

Bir başka örnekte ise yolunu kaybeden kişilere gerçek yol şu şekilde hatırlatılmaktadır:

“Bir grup insan yolculuğa çıkmak istediler ve yola koyuldular. Bir müddet sonra bir köşede tek başına duran bir rahiple karşılaştılar ve ona “yolumuzu kaybettik. Yolu nasıl bulacağız?” diye sordular. Rahip de eliyle gökyüzünü göstererek: “Yol burada” diye karşılık verdi.”⁵⁸

Şu örnekte de insanın elde ettiği şeylerin gerçek sahibi olmadığına dikkat çekilerek bütün mülkün Allah Teâlâ’ya ait olduğu vurgulanmaktadır:

“Bedeviye “Bu develer kimin?” diye sorulmuştu. O da “Allah’ın bendeki malıdır” karşılığını verdi.”⁵⁹

Bedevi, verdiği cevapla gerçek mülk sahibinin Allah Teâlâ olduğuna vurgu yaparak insanoğlunun dünyada elde ettiği şeyler için bir emanetçi mesabesinde olduğuna dikkat çekmiştir.

Sorulan soruya verilen cevaplar, muhatabın hoşuna gidecek şekilde bir letafet ve zekâ barındırdığı zaman cevap sahibine menfaat sağlamaktadır. Örneğin;

“Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705), adamın birine “Ne kadar malın var?” diye sorduğunda adam “Dilenmeyeceğim kadar ama arkadaşşıma da yardım edemediğim miktarda” diye cevap verince Abdülmelik b. Mervân ona “Bu konuda çok nazik ve kibar oldun” dedi ve adama bir miktar para verilmesini emretti.”⁶⁰

Adamın halifeye verdiği bu latif cevap ona maddi kazanç olarak geri dönmüştür. Bu şahıs, maddi durumunu soran Emevî halifesine fakir olduğunu doğrudan söylemek yerine el-Üslûbu’l-hakîm sanatını bir araç olarak kullanmak suretiyle içinde bulunduğu maddi durumu ifade etmiştir. Bu cevabıyla hem dilencilik yapmayacak kadar tevekkül sahibi olduğunu ortaya koymakta hem de durumu iyi olmadığı için infak sevabından mahrum kaldığını belirterek bu konudaki üzüntüsünü dile getirmektedir.

Verilen cevabın muhataba dönük iltifat içermesine dair örnek ise küçük bir çocuk tarafından verilen şu cevapta karşımıza çıkmaktadır:

“Mu’tasım (ö. 227/842), küçük bir çocuk olan Feth’e elindeki yüzük taşıyı göstererek “Bu mücevherden daha güzelini gördün mü?” diye sormuştu. O da “Evet, içinde bu mücevher olan el” yanıtını vermişti.”⁶¹

Hazırcevap bir şahsiyete sahip olan bu çocuk Abbâsî halifesi Mu’tasım-Billâh’a kendisinden beklenmeyen latif bir cevap vermiş ve halifenin hoşnutluğunu kazanmıştır.

Bir başka örnek ise şu şekildedir:

“Ma’n b. Zâide (ö. 151/768) bir gün Ebû Ca’fer’in huzuruna vardığında Ebû Ca’fer ona “Ey Ma’n, yaşlandın” dedi. O da “Size itaat yolunda” cevabını verdi. Yine Ebû Ca’fer “Güçlü, kuvvetlisin” dediğinde “Düşmanlarına karşı öyleyim” diye yanıtladı. Ebû Ca’fer “Sende arta kalan fazlalıklar var” dediğinde “O da size aittir” şeklinde karşılık verdi.”⁶²

Ma’n b. Zâide, “yaşlanma, güçlü-kuvvetli olma ve fazlalık” ifadelerini muhatabının kasti dışındaki anlamlarda değerlendirerek cevap verilmiştir. Ma’n b. Zâide, yaşlanma durumunu emire itaate; güçlü olma durumunu emirin düşmanlarına karşı sağlamlığa ve kendisinde bulunanlarında aslında emirin lütfu sayesinde olduğundan ona ait olduğuna hamlederek muhatabına iltifatta bulunmuştur.

el-Üslûbu’l-hakîm sanatına bir diğer örnek de şairin dizelerinde şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

⁵⁸ İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetü’l-müskite*, 130.

⁵⁹ İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetü’l-müskite*, 154.

⁶⁰ İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetü’l-müskite*, 7.

⁶¹ İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetü’l-müskite*, 40.

⁶² İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetü’l-müskite*, 10; İbn ‘Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî, *el-İkdü’l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha-Abdulmecid er-Rahîni (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1983), 2/9.

أَنْتَ تَسْتَكِي عِنْدِي مُزَاوَلَةَ الْقَرْيِ وَقَدْ رَأَتْ الضَّيْفَانَ يَنْحُونَ مَنْزِلِي
فَقُلْتُ كَأَنِّي مَا سَمِعْتُ كَلَامَهَا هُمْ الضَّيْفُ جَدِّي فِي فِرَاهِمِ وَعَجَلِي

“Sürekli misafir ağırlamakla uğraşmaktan şikâyet ederek yanıma geldi.

O misafirlerin benim evime yöneldiklerini görmüştü.

Ben de sanki onun dediklerini duymamış gibi şöyle dedim:

Onlar misafirler. Onları ağırlamada ciddi ol ve acele et!”⁶³

Burada şair misafirlerle uğraşmaktan şikâyet eden hanımının sözlerini hiç duymamış gibi yaparak ona, “Haklısın, dinlen, misafirlerle ilgilenme” gibi hal ve edasıyla beklediği bu cevaplardan birini vermek yerine, daha doğru ve güzel olduğunu düşündüğü şekilde “Onlar misafirlerdir. Onları güzelce ağırla” demiştir.

Hâşimî'nin naklettiği şu kıssa da doğru sorunun ne şekilde sorulması gerektiğine dair bir uyarı içermektedir:

“Anlatılır ki Hâlid b. Velîd Hîre'yi fethetmeye çıkınca, oranın ahalisinden tecrübeli birisi onun yanına geldi. Hâlid ona “فِيمَ أَنْتَ؟” diye sordu. Adam da “فِي ثِيَابِي” şeklinde cevap verdi. Hâlid ona “عَلَى الْأَرْضِ” deyince adam “فِيمَ أَنْتَ؟” şeklinde cevap verdi. Hâlid ona “كَمْ سِنُوكَ؟” diye sorunca o da “اِثْنَانِ وَ 32 تَانِ” diye cevap verdi. Hâlid “ben sana bir şey soruyorum sen neden farklı bir cevap veriyorsun?” diye sordu. Adam “ben sorduklarına cevap verdim” şeklinde karşılık verdi.”⁶⁴

Bu örnekte Hâlid b. Velîd, “فِيمَ أَنْتَ؟” sorusu ile adama nereli olduğunu, “عَلَى الْأَرْضِ” sorusu ile hangi din üzerine olduğunu, “كَمْ سِنُوكَ؟” sorusu ile de adamın yaşının kaç olduğunu sormuştur. Ancak bu tecrübeli kişi, sorulan sorulara cevap vermek yerine, “فِي ثِيَابِي” sorusuna “elbisemin içindeyim”, “عَلَى الْأَرْضِ” sorusuna “yerin üzerindeyim”, “كَمْ سِنُوكَ؟” sorusuna da buradaki سِنٌ kelimesini yaş değil de dış anlamına hamlederek “32 tane” şeklinde cevaplamıştır.

Aşağıdaki örnekte ise sorulan soruya cevap vermek istemeyen bir kimsenin bu sanatı kullanarak bulduğu çözüme şahit olmaktadır:

“Bir tâcire “كَمْ رَأْسُ مَالِكَ؟” diye sorulduğunda “إِنِّي أَمِينٌ وَثِقَةٌ النَّاسِ بِي عَظِيمَةٌ” Ben güvenilir biriyim ve insanların bana olan güveni büyüktür” şeklinde cevap vermiştir.”⁶⁵

Tacir, muhataba beklediği şekilde sermayesini söylemeyip kendisi için asıl kazancın güvenilir olma vasfı olduğunu vurgulamıştır.

SONUÇ

Her insanın, duygu ve düşüncelerini ifade etme şekli farklıdır. Bu durum da üslup farklılığını ortaya çıkarır. Gündelik dilden farklı olan edebî üslup kişiye, meramını anlatmada farklı seçenekler sunarken maksadın muhatap nezdinde kabul görmesine ve etkisini artırmasına yardımcı olmaktadır. İşte bu üsluplardan birisi de Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerin sahip olduğu ve çalışmamızın temelini oluşturan el-üslûbu'l-hakîm sanatıdır. Bir eylem veya ifade karşısında olağan bir tepki göstermek yerine karşısındaki kişinin iyiliğini düşünerek farklı bir cevap verme üzerine kurulu olan bu sanatın en önemli gayelerinden birisi, doğru sorunun ne şekilde sorulması gerektiğini muhataba göstermektir. Verilen cevaplar bazen de söylediği şeyler yüzünden olumsuz bir durumla karşılaşmaması adına muhatabın ifadesindeki kelimelerin farklı manalara hamledilmesi şeklinde vaki olabilmektedir. Aynı

⁶³ Sekkâkî *Miftâhu'l-'ulûm*, 327; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *el-İşârât*, 50

⁶⁴ Hâşimî Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid, *Cevâhiru'l-belâğa*, nşr. Yûsuf es-Sumeylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 320.

⁶⁵ 'Abdulazîz 'Atîk, *'İlmu'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-'Arabiyye, 1985), 182; Ali Bulut, *Bedî' İlmi*, 183.

zamanda verilen cevaplar kimi yerde muhatabına bir şeyler öğretirken kimi zaman ise söz sahibine menfaat temin etmektedir.

el-Üslûbu'l-hakîm sanatı, farklı edipler tarafından tevriye, muğâlata ve el-kavlu bi'l-mûceb gibi farklı isimlendirmelere tabi tutulmuş olsa da örnekler üzerinden yapılan incelemede bu sanatının tüm bunlardan daha genel ve farklı bir üslup olduğu anlaşılmaktadır. Zira tevriye sanatında kastedilmek istenen uzak anlamın, yakın mana ile gizlenmesi amaçlanırken el-üslûbu'l-hakîm sanatında ise muhatabın muradının aksi olarak maksat açık ve net bir şekilde ortaya konmakta ve muhatap için neyin daha doğru olacağı gösterilmeye çalışılmaktadır. Aynı şekilde el-kavlu bi'l-mûceb sanatının, "muhatabın kelâmını başka bir şeye hamletmek" kısmı ile el-üslûbu'l-hakîmin "muhataba beklemediği bir cevap vermek" kısmı benzerlik gösterse de incelenen örneklerde bu iki sanatın kullanım ve gaye olarak birbirlerinden farklı sanatlar olduğu görülmektedir. el-Kavlu bi'l-mûceb sanatı daha çok hasmane bir tutum sergileyen muhatabı susturmak gayesiyle onun kullandığı kelimelerin farklı manalara atfedilmesi ve onu kendi silahıyla vurmaya amaçlarken; el-üslûbu'l-hakîm sanatı ise daha çok irşad ve eğitimi hedeflemekte ve muhatabının menfaatine odaklanmaktadır.

Ayet ve hadislerde sorulan sorunun cevabı yerine daha çok işin ardındaki hikmetin vurgulandığı cevaplandırmalar öne çıkarken, muhatabın irşadı ve eğitimi hedeflenmekte ve doğru soru üslubuna yönelik yönlendirmeler yapılmaktadır. Edebî sahada ise bu sanatın kullanım gayelerinin dini metinlere nazaran çok yönlü olduğu görülmektedir. Yeri geldiğinde sıkıcı bir ortamı neşelendiren mizahi kullanım olarak öne çıkan bu üslup, sosyal hayatta muhatapların bilgi ve zekâ düzeyine göre iletişim kurma imkânı sağlamaktadır. Verilmek istenen mesajın doğru ve net bir şekilde anlaşılmasını sağlamak adına söz sahibine en doğru üslubu kullanma fırsatı veren bu sanat, verilen mesajın önemine dikkat çekerek alıcıyı maslahatına uygun olan noktaya yönlendirmektedir.

Ayrıca eğitim için bir araç olarak kullanıldığında; eğitimin kişi düzeyi bağlamında olmasını sağlayarak benzer konulara yönelik ilgi cezbetmekte ve cevapta özelden genele yönelmek suretiyle eğitimciye zaman tasarrufu sağlamaktadır. Anlatılmak istenen konunun anlaşılmasını kolaylaştıracak ölçüde vezizlik barındıran bu sanat; öğrenci-öğretici arasında samimi ve nazik bir iletişim imkânı sağlayarak sorulan soruların öğrenci düzeyine göre cevaplanması; zorlaştırma yerine kolaylık sağlama ve nefret yerine sevdirmeye gibi pek çok işlev görenek eğitimde sağlıklı bir etkileşim alanı inşa etmektedir.

Aynı zamanda dini anlatmada etkili bir ifade şekli olan el-üslûbu'l-hakîm sanatı; Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin dilini sosyal hayata aktarma, tebliğdeki hedef kitleyi incitmemeye dikkat ederek onları doğru olana yönlendirme ve muhatapta görülen hataya en yapıcı şekilde dikkat çekme imkânı sunmaktadır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Tarafsızlık/impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- 'Atîk, 'Abdulazîz. *'İlmu'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-'Arabiyye, 1985.
- 'Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî; fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, t.y..
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belagatında Bedî' İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Buhârî Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre. *el-Câmi'us-Sahîh: el-Câmi'u'l-müsnedi's-Sahîhi'l-Muhtasar min ümûri Rasûlillâh Sallallahü Aleyhi ve Sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd-'Âdil Mürşid. 5 Cilt. Suriye: Dâru'r-risâleti'l-'âlemiyye, 2011.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Bulut, Ali. *Bedî' İlmi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Câhiz Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî bi'l-Velâ el-Leysî Ebû Osmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2001.
- Cevherî Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğati; ve sıhâhu'l-'Arabiyyeti*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn, 1987.
- Cuyûsî, Abdullah- Tavâlibe, Muhammed. "Risâletün fî'l-Üslûbi'l-Hakîm li İbni Kemâl Bâşâ (Dirâse ve Tahkîk)". *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fî'd-dirâsâti'l-İslâmiyye: Mecelle 'ilmiyye 'âlemiyye Mühakkeme*, 5/2 (2009), 126-142.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz*. Kahire: Matba'atü'l-medenî, t.y..
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el- Hanefî. *Mü'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî. Kahire: Dâru'l-fazîle, 2004.
- Çoban, Ahmet. *Edebiyatta Üslûp Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Ekrem, Recâizâde Mahmut. *Talim-i Edebiyat*. İstanbul, Mihran Matbaası: 1299/1881.
- Gürânî, Molla Ahmed b. İsmâil b. Osman b. Muhammed. *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdisi'l-Buhârî*. thk. Şeyh Ahmed İzzu-İnâye. 11 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2008.
- Hamevî, İbn Hicce Ebû'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ve mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *Cevâhiru'l-belâga*. nşr. Yûsuf es-Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1999.
- Hillî Ebû'l-Mehâsin Safıyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî et-Tâî es- Senbesî. *Şerhu'l Kâfiye el-Bedî'iyye: fî 'ulûmi'l-belâgati ve mehâsini'l-bedî'iyye*. thk. Nesîb Neşavî. Beyrut: Dâr Sâdir, 1991.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kumeyha-Abdulmecîd er-Rahînî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1983.
- İbn 'Âşûr Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr: Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve tenvîru'l-'Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî 'Avn, İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî 'Avn b. Ahmed b. Hilâl, *el-Ecvibetü'l-müskite*, thk. Mey Ahmed Yûsuf. Kahire: 'Ayn li'd-dirâsât ve'l-buhûs el-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye, 1996.
- İbn Ebî'l-İsba'. *Bedî'u'l-Kur'ân*. thk. Hanefî Muhammed Şeref. Dâru nahdati Mısır, t.y..
- İbn Ebî'l-İsba'. *Tahrîru't-tahbîr: fî sinâ'ati's-sîri ve'n-nesri ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Yahyâ Murâd. y.y.: t.y..
- İbn Esîr, Ziyâuddîn. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. 4 Cilt. Kahire: Dâru nahdati Mısır, t.y..

- İbn Fâris Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikrati'l-Arabî, 1979.
- İbn Hacer 'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî; bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- Kahraman, Âlim. "Üslup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kâsım, Hamza Muhammed. *Menâru'l-kârî şerhu Sahîhi Buhârî*. nşr. Beşîr Muhammed 'Uyûn. 5 Cilt. Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1990.
- Kazvîni, Celalüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2002.
- Kazvîni. *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâga*. nşr. Abdurrahmân el-Berkûtî. Mısır: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1932.
- Kefevî Ebu'l-Bekâ el-Haneffî Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kırîmî. *el-Külliyât: Mu'cemün fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye*. thk. Adnân Derviş-Muhammed Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Kirmânî Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî; fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-'Arabî, 1937.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tetavvurihâ*. 3 Cilt. Irak: Matba'atü'l-mecma'i'l-'ilmî el-'Irâkî, 1983.
- Medenî, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Ma'sûm el-Hüseynî. *Envâru'r-rebî' fî envâ'i'l-Bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Şükr. 7 Cilt. Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1968.
- Önal, Mehmet. *Edebî Eserde İfade*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2001.
- Râzî, Ebü Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir el-Haneffî. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Yûsuf Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Sekkâkî, Ebü Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1987.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. y.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-kitâb, 1974.
- Şîrâzî, Ahmed Emîn. *el-Belîg: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. y.y.: Matbaatu neşri'l-İslâmî, 2001.
- Tîbî, Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-mesâbîh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Uçar, Hasan. "Arap Dili Belâgatında el-Kavl bi'l-Mûcib ve Kur'ân-ı Kerim'deki Uygulamaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2013), 171-187.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 515-533

Filioque Meselesi ve Arka Planı

Filioque Problem and Its Background

Nuh YILMAZ

Dr. Öğretim Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Assist. Prof. Amasya University Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religious Sciences
Amasya/Türkiye

✉ n.yilmaz304@hotmail.com  orcid.org/0000-0002-6048-0363

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 03.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Yılmaz, Nuh. "Filioque Meselesi ve Arka Planı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 515-533. <https://doi.org/10.52637/kiid.1182249>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Nuh YILMAZ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Filioque Meselesi ve Arka Planı

Öz

Latince bir terkip olan “filioque”; ve Oğul’dan anlamına gelmekte olup Kutsal Ruh’un Baba’nın yanı sıra Oğul’dan da geldiğini ifade etmektedir. Kutsal Ruh’un menşesine dair teolojik bir meseleyi oluşturan filioque, Hıristiyan aleminin Doğu-Batı/Katolik-Ortodoks şeklinde ikiye ayrılmasında başat rol oynamıştır. Hıristiyanlığın temel öğretilerinin şekillenmesinde genel ve yerel mahiyette düzenlenen konsillerde alınan kararlar belirleyici olmuştur. Birinci İznik ve Birinci İstanbul konsillerinde sırasıyla İsa’nın ve Kutsal Ruh’un tanrılığı karara bağlanmış; böylelikle Hıristiyan alemi teslis inancını tamamlamıştır. Efes, Kadıköy ve Üçüncü İstanbul konsillerinde de İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi’nin değiştirilemeyeceği açıkça belirtilmiştir. Ancak Batı Kilisesi, İspanya’da gerçekleştirilen yerel nitelikteki III. Toledo Konsili’nde mezkûr bildirgeye filioque ekini ilave etmek suretiyle Kutsal Ruh’un Baba’nın yanı sıra Oğul’dan da geldiğini iddia etmiştir. Doğu Kilisesi yetkilileri bunu bir sapkınlık olarak nitelendirmişlerdir. Zira onlar Batı Kilisesi’nin kredoya filioque ekini ilave etmesini, Kutsal Ruh’a iki kaynak atfedilmesi, Tanrı’nın monarşisinin ortadan kaldırılması, Yeni Ahit’te geçen Kutsal Ruh ifadeleriyle tutarsızlık arz etmesi ve ekümenik konsillerde alınan kararların değiştirilmesi olarak yorumlamışlardır. Doğu ve Batı kiliselerinin filioque meselesiyle ilgili açıklamalarında hem Yeni Ahit’ten beslendikleri referanslar hem de takip ettikleri kilise babalarının açıklamaları etkili olmuştur. Nitekim Batı kilise babaları Yeni Ahit’in Kutsal Ruh’la ilgili referanslarını yorumlamak suretiyle ve teslis unsurları arasındaki özsel ilişkiyi vurgulamalarından dolayı Kutsal Ruh’un kaynağını hem Baba’dan hem de Oğul’dan aldığını iddia etmişler; Doğu kilise babaları ise birkaç istisna dışında (Kör Didymus, Kıbrıslı Epiphanius ve İskenderiyeli Cyril) Yeni Ahit’te Kutsal Ruh’un Baba’dan geldiğinin açık bir şekilde ifade edilmesini gerekçe göstererek onun sadece Baba’dan geldiğini savunmuşlardır. Bunun yanı sıra, Batı Kilisesi’nin kredoya filioque ekini ilave etmesinde Aryanist ve Priscillianist fikirlerin yönlendiriciliğini de görmezden gelmek doğru olmaz. Nitekim Batı Kilisesi, bir taraftan Aryanist fikirlere karşı Oğul’un Baba’dan aşağı olmadığını ileri sürmüştür; diğer taraftan Priscillianistlere karşı da Kutsal Ruh’un Baba ve Oğul ile aynı öze sahip olduğuna vurgu yapmıştır. Bu bağlamda makale, konuya dair giriş ve tarihsel süreçten sonra, filioque meselesinin arka planını kutsal metinlerdeki referanslarına ve Latin-Yunan kilise babalarının açıklamalarına yer vererek Doğu-Batı Kilisesi perspektifinden incelemektedir. Makalede tarihi, mukayeseli ve deskriptif metottan yararlanılarak konu objektif bir şekilde ele alınmıştır. Filioque meselesinin arka planını ortaya koyması açısından önemi haiz olan bu çalışmada, Doğu ve Batı kiliselerinin teolojik bir konu olan filioque ile ilgili açıklamalarında nelerin belirleyici olduğuna dikkat çekilmeye çalışılmaktadır. Araştırma neticesinde filioque öğretisinin köken açısından Latin kilise babası Tertullian’a kadar götürülemeyeceği, Poitiersli Hilary ve Milanlı Ambrose tarafından net olarak ortaya konulmadığı, onu ilk kez açık bir şekilde Augustine’in kaydettiği görülmüştür. Filioque meselesinin arka planında görünürde Batı Kilisesi’nin Aryanist ve Priscillianist görüşü bastırmak amacıyla İznik-İstanbul amentüsüne filioque takısını eklediği zikredilse de bunda Augustine’nin teslisle ilgili açıklamalarının etkili olduğu saptanmıştır. Batı Kilisesi yetkilileri filioque öğretisinin Grekler tarafından reddini Doğu’nun sapkınlığı olarak görmüşler; Doğu Kilisesi temsilcileri ise söz konusu öğretinin Latinlerce kabulünü Batı’nın ortodoks görüşten ayrılığı şeklinde değerlendirmişlerdir. Grekler, Latinlerin filioque ekini yerel bir konsilde kredoya ilave etmesini de ekümenik konsilde alınan bir kararın ihlal edilmesi şeklinde yorumlamışlardır. Zira onlara göre bu durum, ekümenik konsillerde teslis unsurlarından Kutsal Ruh’un hazır bulunduğu ve onun denetiminde alınan bir kararın değiştirilmesinin söz konusu olamayacağı anlayışıyla uyumsuzdur. Dolayısıyla Batı Kilisesi bu tavrıyla sadece İznik-İstanbul konsili kararlarını değil, aynı zamanda bahsi geçen konsillerin kararlarının değiştirilemeyeceğini teyit eden Efes, Kadıköy ve Üçüncü İstanbul konsili kararlarına da aykırı davranmış ve Kutsal Ruh’un denetiminde alınan bir kararı hiçe saymıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Filioque, Batı Kilisesi, Doğu Kilisesi, Üçüncü Toledo Konsili.

Filioque Problem and Its Background

Abstract

The "filioque", which is a Latin phrase; meaning and the Son, states that the Holy Spirit comes from the Son as well as from the Father. The filioque, which constitutes a theological issue about the origin of the Holy Spirit, played a leading role in the division of Christendom into East-West/Catholic-Orthodox. The decisions taken in the general and local councils were decisive in the formation of the basic teachings of Christianity. In the First Nicaea and First Constantinople councils, the deity of Jesus and the Holy Spirit was decided, respectively; thus, the Christian world completed its trinitarian belief. In the Ephesus, Chalcedon and Third Constantinople councils, it was clearly stated that the Nicaea-Constantinople Declaration of Faith could not be changed. However, the Western Church, at the Council of Toledo which have a local feature, by adding the supplement to the Nicaea-Constantinople Declaration of Faith, claimed that the Holy Spirit came from the Son as well as from the Father. Eastern Church officials described it as a heresy. Because they interpreted the Western Church's addition of the suffix filioque to the credo as attributing two sources to the Holy Spirit, abolishing God's monarchy, inconsistent with the expressions of the Holy Spirit in the New Testament, and changing the decisions taken in the ecumenical councils. Both the references from the New Testament and the statements of the church fathers they followed were influential in the explanations of the Eastern and Western churches on the filioque issue. As a matter of fact, Western church fathers claimed that the Holy Spirit derives its source from both the Father and the Son, by interpreting the New Testament's references to the Holy Spirit and emphasizing the essential relationship between the trinity elements; Eastern church fathers, with a few exceptions (Didymus the Blind, Epiphanius of Cyprus, and Cyril of Alexandria), argued that the Holy Spirit came only from the Father, citing the clear statement in the New Testament that it came from the Father. In addition, it would not be right to ignore the guidance of Arianist and Priscillianist ideas in the Western Church's addition of the filioque suffix to the credo. Indeed, the Western Church, on the one hand, argued against Arianist ideas that the Son is not inferior to the Father; on the other hand, emphasized against Priscillianists that the Holy Spirit has the same essence as the Father and the Son. In this context, the article examines the background of the filioque issue from the perspective of the East-West Church, including the references in the sacred texts and the explanations of the Latin-Greek church fathers, after the introduction and historical process on the subject. In the article, the subject is handled objectively by using the historical, comparative and descriptive method. In this study, which is important in terms of revealing the background of the filioque issue, it is tried to draw attention to what is decisive in the explanations of the Eastern and Western churches about filioque, which is a theological subject. As a result of the research, it was seen that the filioque doctrine could not be traced back to the Latin church father Tertullian in terms of origin, it was not clearly revealed by Hilary of Poitiers and Ambrose of Milan, and it was clearly recorded by Augustine for the first time. In the background of the filioque issue, although it is mentioned that the Western Church added the suffix filioque to the Nicaea-Constantinople creed in order to suppress the Arianist and Priscillianist views, it has been determined that Augustine's statements about the trinity were effective in this. The Western Church officials considered the Greek rejection of the filioque doctrine as a heresy of the East; the representatives of the Eastern Church, on the other hand, evaluated the acceptance of the said doctrine by the Latins as the separation of the West from the orthodox view. The Greeks interpreted the Latins' addition of the filioque suffix to the credo in a local council as a violation of a decision taken in the ecumenical council. Because, according to them, this situation is inconsistent with the understanding that the Holy Spirit, one of the trinity elements, is present in the ecumenical councils and that a decision taken under his control cannot be changed. Therefore, with this attitude, the Western Church acted against not only the decisions of the Nicaea-Constantinople council, but also the decisions of the Ephesus, Chalcedon and Third Constantinople councils, which confirmed that the decisions of the said councils could not be changed, and disregarded a decision taken under the control of the Holy Spirit.

Keywords: History of Religions, Filioque, The Western Church, The Eastern Church, Third Council of Toledo.

GİRİŞ

“Filioque”, ‘oğul’ anlamına gelen Latince “filius” kelimesi ile “ve” anlamına gelen “que” bağlacının bir araya gelmesiyle oluşmuş bir terkiptir. Bu terkip İngilizce’de “and the Son” şeklinde karşılık bulmakta ve teslisin üçüncü unsuru olan Kutsal Ruh’un, Baba Tanrı’nın yanı sıra Oğul Tanrı’dan da neşet ettiğini ifade etmektedir.¹

Filioque meselesi Hıristiyanlığın Doğu-Batı veya Katolik-Ortodoks şeklinde ikiye ayrılmasında tek neden olmamakla beraber önemli bir teolojik unsur oluşturur.² Başlangıçta Doğu Kilisesi’ne karşı polemik nitelikli bir saldırı olarak tasarlanmamakla beraber, filioque ekiyle kredoda yer alan teslis öğretisini daha açık bir şekilde tanımlamak ve yorumlamak amaçlanmıştır.³ Bununla birlikte filioque, günümüzde halen Doğu ve Batı kiliseleri arasında çözüme kavuşturulmayı bekleyen bir meseledir. Nitekim, Doğu Kilisesi Kutsal Ruh’un Oğul aracılığıyla Baba’dan geldiğini ileri sürmekte; Batı Kilisesi ise, onun hem Baba’dan hem de Oğul’dan kaynağını aldığı iddia etmektedir.⁴

Hıristiyanlık’ta teslis unsurlarından birini teşkil etmesi açısından Kutsal Ruh’un önemi yadsınamaz. Teslis inancının formüle edilmesinde ise hiç şüphesiz ekümenik, hatta yerel konsillerin belirleyiciliği söz konusudur. Nitekim ilk ekümenik konsil olan I. İznik Konsili’nde (325) İsa’nın tanrılığı; ikinci ekümenik konsil olan I. İstanbul Konsili’nde (381) de Kutsal Ruh’un tanrılığı karara bağlanarak Baba Tanrı’dan kaynağını aldığı ifade edilmiştir.⁵ Bu da ilk iki ekümenik konsilde teslis inancının şekillendiği anlamına gelir. Üçüncü ekümenik konsil olan Efes Konsili’nde (431) İznik-İstanbul akidesinin dokunulmazlığı ilan edilmiş⁶ ve İznik Konsili kararlarına uymayan bir inanç ileri sürüldüğü takdirde bunun geçerli olmayacağı belirtilmiştir. Dördüncü ekümenik konsil olan Kadıköy Konsili’nde (451) ve altıncı ekümenik konsil olan III. İstanbul Konsili’nde (681) de bu husus teyit edilmiştir.⁷

Doğu Kilisesi, konsillerde alınan kararların sonradan değiştirilemeyeceği anlayışından hareketle İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi’ne sadık kalmışlardır. Ancak durum Batı’da aynı şekilde olmamış; İznik-İstanbul kredosuna ilk kez kim tarafından ve nasıl dahil edildiği net olmamakla beraber⁸ genel görüşe göre 589’da İspanya’da gerçekleştirilen yerel mahiyetteki

¹ *Catechism of the Catholic Church* (United States Catholic Conference, Inc. 1994), 879-880. John Lawrence Boojamra, “Schism: Christian Schism”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (United States of America: Thomson Gale, 2005), 12/8155. (Not: Bundan sonra *Encyclopedia of Religion* kaynak gösterilirken ER şeklinde kısaltılacaktır.) Jean-Yves Lacoste, “Filioque”, *Encyclopedia of Christian Theology*, ed. Jean-Yves Lacoste (New York, London: Routledge, 2005), 1/581.

² Filioque meselesi Doğu ve Batı kiliselerinin teolojik tartışmalarından en önemlilerinden birini oluşturmaktadır. Bunun nedeni Batı Avrupa bölgesindeki Latin Kilisesi’nin, özellikle Kutsal Ruh’un Baba ve Oğul’dan geldiğini iddia etmesi yoluyla Batı Hıristiyanlığına Doğu Hıristiyanlığı’ndan ayırmaya çalışmak istemesidir. Stanley Samuel Harakas, “Christianity: Christianity in Eastern Europe”, ER, ed. Lindsay Jones (United States of America: Thomson Gale, 2005), 3/1681.

³ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, çev. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 181. Lossky’nin de belirttiği gibi, Grekler ve Latinler arasındaki polemik savaşın başat unsuru esas olarak Kutsal Ruh’un menşei meselesidir. Vladimir Lossky, “The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Theology”, *Eastern Orthodox Theology A Contemporary Reader*, ed. Daniel B. Clendenin (United States of America: Baker Books, 1995), 163.

⁴ Bernd Oberdorfer, “The Filioque problem-History and Contemporary Relevance”, *Scriptura* 79 (2002), 81.

⁵ Kutsal Ruh’un Baba’dan kaynağını aldığı vurgulanması, Kutsal Ruh’un Oğul’un bir yaratığı olduğunu iddia eden aynı zamanda onun Baba’dan kaynağını aldığı reddeden Makedonyus (Pneumatomachi) taraftarlarına yöneliktir. Nitekim Makedonyus ve taraftarları biniteryanist bir anlayış sergileyerek sadece Baba ve Oğul’un tanrılığını kabul etmekte Kutsal Ruh’un tanrılığını ise reddetmektedir. Zira O, Baba’yla aynı öze sahip değildir. Şinasi Gündüz, “Makedonyus”, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 243. Ayrıca geniş bilgi için bk. Yunus Kaymaz, “Makedonyusçular Ya Da Pneumatomachi’lerin (Ruh’la Savaşanlar) Kutsal Ruh Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021), 1019-1044.

⁶ Lacoste, “Filioque”, 1/582.

⁷ Ahmet Hikmet Eroğlu, “Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Nedenleri”, *Dini Araştırmalar* 2/5 (Haziran 1999), 409.

⁸ Nitekim bu noktada Gerald Bray, filioque ile ilgili ilk adımın V. yüzyılın ortalarında atıldığını söyler. Öyle ki Papa I. Leo’nun görüşlerinin yer aldığı 451 Kadıköy Konsili’nde filioque ekine rastlanmamakla birlikte o, 447’de İspanya’daki Astorga piskoposu Turibius’a (ö. 460) yazdığı bir mektubunda filioque ekini Katolik teslis öğretisinin bir parçası olarak modalist eğilimleri olan Vizigotların Priscillianizm ve Aryanizmine karşı

III. Toledo Konsili'nde Latin Kilisesi, sapkın olarak gördüğü Aryanist düşünceye karşı bir araç olarak "filioque" ilavesini mezkûr kredoya eklemiştir.⁹ Ancak kredoya eklendiği haliyle ilk kez Gotların din değiştirmesinden sonra İspanyol Kilisesi'nde okunduğu kuvvetle muhtemeldir.¹⁰ Batı Kilisesi'nin İnanç Bildirgesi'ne yaptığı bu eklemeyi Doğu Kilisesi, İznik itikat metninin ihlali ve değiştirilmesi şeklinde yorumlamış;¹¹ ayrıca bunu sapkınlık addetmiştir. Zira onlar Yuhanna İncili'ndeki bazı ifadelerden¹² hareketle ilahlığın kaynağının sadece Baba'ya hasredilebileceğini; Oğul ve Kutsal Ruh'un ise Baba'ya bağımlı varlıklar olduğunu savunmuşlardır. Bu yüzden Kutsal Ruh'un yalnızca Baba'dan geldiğini ileri sürmüşlerdir.¹³ Bu noktada akla şu sorular gelebilir: Birincisi, Batı Kilisesi filioque ibaresini metne eklerken İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi'ni değiştirme yetkisine sahip miydi?¹⁴ İkincisi ise, genel inanaşa göre konsillerde Kutsal Ruh'un hazır bulunduğu ve bu yüzden konsil kararlarının sorgulanamayacağı anlayışı göz önünde bulundurulduğunda Batı Kilisesi'nin bu davranışı Kutsal Ruh'un kararını değiştirmek anlamına gelmez mi? Batı Kilisesi filioque ekini İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi'ne eklemekle hem bu konsile hem de Efes, Kadıköy ve III. İstanbul Konsili kararlarına aykırı davranmış sayılmaz mı? Bu sorulara cevap arama bağlamında çalışmada filioque meselesinin tarihçesine genel hatlarıyla yer verildikten sonra Yeni Ahitte'ki referanslarına, filioque öğretisine zemin hazırlayan öte yandan söz konusu öğretiyile fikri mücadele yapan kilise babaları ve yetkililerinin açıklamalarına, III. Toledo Konsili'nde filioque ekinin İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi'ne eklenmesinin arka planına yer verilerek sonuç bölümünde genel bir analiz yapılacaktır. Batı'da konuyla ilgili müstakil eser ve makale bulunmakla beraber ülkemizde filioque meselesine dair bir çalışma olmadığı görülmüş ve konu tarihsel, karşılaştırmalı ve deskriptif metoda yer verilerek objektif bir şekilde sunulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın bu konudaki bir boşluğu doldurması, aynı zamanda alana ilgi duyanlara katkı sunması amaçlanmıştır.

1. FİLİOQUE MESELESİNİN TARİHSEL GEÇMİŞİ

Filioque meselesi tarihçesinin III. yüzyılın başlarına kadar götürülebileceği söylenir. Zira Batı'da filioque anlatısı Tertullian (ö. 225?) ile başlatılmaktadır.¹⁵ Nitekim Tertullian döneminden itibaren Kutsal Ruh'un, kaynağını "Oğul aracılığıyla Baba'dan aldığı" anlayışı ön plana çıkmış; IV. yüzyılda Oğul'un Baba ile birlikte Kutsal Ruh'un yaratıcısı olduğu görüşü onun yerini almıştır.¹⁶ Aynı yüzyılın sonlarına doğru veya V. yüzyılın ilk yarısında Latin

savunulacak bir şekilde dahil etmiştir. Bu bilgiden hareketle İspanya'da filioque öğretisinin Latince tercümesiyle çok erken bir tarihte kredoya eklendiği söylenebilir. Bunun ne amaçla ve nasıl gerçekleştiği meselesi ise, gizemini korumaktadır. Öyle ki 589'daki III. Toledo Konsili'ne kadar bu bir oldu bittiydi. O zamana kadar görünüşe göre 500 yıllarında Güney Galya'da oluşturulan sözde Athanasius'a ait kredoda yer aldığı ifade edilir. Şayet durum böyleyse bu takdirde söz konusu metin, filioque maddesinin geçtiği bilinen en eski inanç belgesidir. Gerald Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", *Tyndale Bulletin* 34 (1983), 118-119.

⁹ Iakovos Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause by Orthodox Ecclesiology and Biblical Exegetical Methodology", *Scriptura* 116 (2017:1), 2. Latin kilise babaları Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan geldiğini savunmakla beraber bunu Doğu ilahiyatçılarının karşısında resmi bir dogma olarak sunma konusunda temkinli davranmışlardır. Bu yüzden filioque, III. Toledo Konsili gibi merkezden uzakta gerçekleştirilen toplantılarda dile getirilmiş ve onaylanmıştır. Papalık makamınca açıkça ilan edilmesi ise Gregory the Great döneminde (590-604) olmuştur. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (New York: Longman Group Limited, 1972), 360.

¹⁰ A. J. Maas, "Filioque", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann vd., (New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1913), 6/74.

¹¹ Lacoste, "Filioque", 1/582.

¹² *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003) Yuhanna, 14/16, 15/26.

¹³ Eroğlu, "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Nedenleri", 410.

¹⁴ Jake Eggertsen, "Is the Filioque Clause Biblical?", *Foundations* 77 (November 2019), 30-31.

¹⁵ A. Edward Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy* (New York: Oxford University Press, 2010), 51.

¹⁶ Kelly, *Early Christian Creeds*, 358. Bunda Tertullian'ın teslis unsurları arasındaki öz birliğine dikkat çekmesi ve bunu "tek öz üç şahsiyet" şeklinde formüleştirmesi etkili olmuştur. Geniş bilgi için bk. Nuh Yılmaz, *Tertullian'ın Kristolojisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 137-140.

teolojisinde Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan geldiği iddia edilmeye başlanmıştır.¹⁷ Bu iddianın başlangıcı Poitiersli Hilary (ö. 367) ve Milanlı Ambrose'un (ö. 397) çalışmalarına dayandırılmaktadır. V. yüzyılda tam olarak ortaya konduğu yer ise Augustine'in teslise dair yazdığı *De Trinitate* adlı çalışmasıdır.¹⁸

Augustine'den sonra filioque öğretisi Latin teolojisinde yaygınlık kazanmış; Leo the Great/Büyük Leo (ö. 461) önce kararsız bir tavır sergilese de 447'de filioque öğretisini açıkça benimsemiştir.¹⁹ VI. yüzyılın başlarında Ruspeli Fulgentius (ö. 533), onun elçilere ait olduğunu iddia etmiş; bu yüzyılın sonlarına doğru 589 yılında İspanya'da gerçekleştirilen III. Toledo yerel konsilinde İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi'ne eklenmiştir.²⁰ Böylelikle Batı Kilisesi İznik İnanç Bildirgesi'nin üçüncü maddesini Kutsal Ruh'un sadece Baba'dan değil, Baba ve Oğul'dan geldiği şeklinde uyarlamıştır.²¹ Kredonun İngilizce metninde Kutsal Ruh'la ilgili olarak şöyle bir açıklama yapılmaktadır: "Baba ve Oğul'dan gelen, yaşam veren Rab olan Kutsal Ruh'a inanırım."²² Bu noktada belirtmek gerekir ki, her ne kadar Kutsal Ruh'un "Baba'dan Oğul aracılığıyla ortaya çıktığı" fikri daha öncesinde birkaç Latin ilahiyatçı tarafından dile getirilmiş olsa da²³ filioque öğretisinin VI. yüzyıldan önce Hıristiyan Batı'da İznik-İstanbul kredosuna eklendiğine dair net bir kayıt yoktur.²⁴ Filioque başlangıçta İspanya'da VI. yüzyılda Aryanist fikirlere karşı bir kalkan olarak takdim edilmekle beraber²⁵ onun kredoya eklenmesinin arkasında Augustine'nin teslis öğretisinin yattığı söylenir.²⁶ Batı'da durum bu şekildeyken Doğu Kilisesi'nde filioque öğretisinin olmadığı görülür. Her ne kadar Yunan kilise babalarından Kıbrıslı Epiphanius ve İskenderiyeli Cyril'in birkaç formülü filioque öğretisiyle benzerlik arz etse de Yunan kilise babalarının tercih ettiği formül "Kutsal Ruh'un Baba'dan geldiği" şeklindedir.²⁷

VII. yüzyılda filioque öğretisi İspanya'da yaygınlaşmıştır. Aynı zamanda Doğu ve Batı teolojileri arasındaki tutarsızlık ilk olarak Maximus the Confessor (ö. 662) tarafından Marinus'a yazdığı mektupta analiz edilmiş ve burada Papa I. Martin (ö. 655) tarafından ortaya konulan şekilde filioque öğretisinin Oğul tarafından Baba'dan geldiği dile getirilmiştir. Maximus ise Kutsal Ruh'un Oğul aracılığıyla Baba'dan çıktığını söylemekle yetinmiştir.²⁸ Aynı yüzyılda Maximus, Roma'ya yaptığı bir seyahat esnasında Latin Kilisesi'nin Kutsal Ruh'un Baba'nın yanı sıra Oğul'dan da geldiğinden bahsettiğini fark etmiş;

¹⁷ Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause", 2. Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 9. Lacoste, "Filioque", 1/582.

¹⁸ Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause", 2. Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 9.

¹⁹ Lacoste, "Filioque", 1/582.

²⁰ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 9. III. Toledo Konsili'nin İznik-İstanbul kredosunun orijinal metnini değiştiren ilk yerel konsil olduğu söylenir. Chungman Lee, *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque* (Leiden, Boston: Brill, 2021), 1. Kredonun özgün metni şu şekildeydi: Ben..."Baba'dan gelen, Baba ve Oğul'la birlikte ibadet edilen Kutsal Ruh'a hayat veren Rab'be inanırım." Timothy Ware, *Ortodoks Kilisesi Doğu Hıristiyanlığına Giriş*, çev. Mehmet Katar- Arif Gören (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2019), 66-67.

²¹ Bruce A. Ware, *Father, Son, and Holy Spirit: Relationships, Roles, and Relevance* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2005), 162.

²² Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", 91-92.

²³ Tertullian, "Against Praxeas", çev. Dr. Holmes, *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885), 3/599. (Not: Bundan sonra *Ante-Nicene Fathers* kaynak gösterilirken ANF şeklinde kısaltılacaktır.) Hilary of Poitiers, "De Trinitate", ed. Philip Schaff, *NPNF2-09. Hilary of Poitiers, John of Damascus* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004), 209, 330-331, 467. Ambrose, "On the Holy Spirit", ed. Philip Schaff, *NPNF2-10. Ambrose: Selected Works and Letters* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004), 208.

²⁴ The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, "The Filioque: a Church-Dividing Issue? An Agreed statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation Saint Paul's College", Washington, D.C. October, 2003, 4.

²⁵ Boojamra, "Schism: Christian Schism", 12/8155. Thomas E. Fitzgerald, "Eastern Christianity", *ER*, ed. Lindsay Jones (United States of America: Thomson Gale, 2005), 5/2585.

²⁶ Fitzgerald, "Eastern Christianity", 5/2585.

²⁷ Lacoste, "Filioque", 1/582.

²⁸ Lacoste, "Filioque", 1/582.

ancak bunun ne anlama geldiğini kavrayamamış ve bu durumu Grekçe ile aynı teolojik inceliklere sahip olmadığı gerekçesiyle Latince dilinin kifayetsizliğine bağlamıştır.²⁹

VIII. yüzyılda filioque öğretisi Doğu'nun son kilise babası Yuhanna ed-Dimeşki/John of Damascus (ö. 749) tarafından ilk kez açık bir şekilde reddedilmiş,³⁰ Gentilly Konsili'nde (767) de tartışma konusu yapılmıştır.³¹ Yine aynı yüzyılda Roma İmparatoru Charlemagne/Şarlman (ö. 814), Frankfurt Konsili'nde (794) filioque takısını onaylayarak kredoya dahil etmiş ve onun Bizanslılar tarafından kabul görmemesini sapkınlık olarak nitelendirmiştir.³² Bunun yanı sıra filioque öğretisinin Batı'da Fransa, İspanya, Almanya ve Kuzey İtalya gibi bölgelerde yayılmasını sağlamıştır.³³

IX. yüzyıldan itibaren filioque meselesi Doğu ve Batı kiliseleri arasında ciddi bir sorun olmaya başlamıştır.³⁴ Zira bu yüzyılda hem Batı'dan hem de Doğu'dan filioque aleyhine sesler yükselmeye başlamıştır. Batı'da Papa III. Leo (ö. 816), kredoya kimsenin müdahale etme hakkının olmadığı anlayışından hareketle filioque öğretisini kınayarak onun kredodan kaldırılmasını istemiş; ancak isteği kabul görmemiştir.³⁵ Doğu'da ise filioque tartışmasının merkezinde yer alan İstanbul patriği Photius (ö. 895),³⁶ filioque öğretisini sadece kredoya bir ekleme olarak yorumlamakla kalmamış; aynı zamanda onu önemli bir teolojik mesele olarak görmüştür. O, Kutsal Ruh'un Tefsiri mahiyetinde kaleme aldığı *The Mystagogy of the Holy Spirit* adlı eserini bu konuya tahsis etmiş ve filioque öğretisini sapkın addederek reddetmiştir. Zira ona göre, Latinlerin filioque eki Kutsal Ruh'a iki köken atfetmesi ve Baba Tanrı'nın monarşisini ortadan kaldırmasından dolayı teslis için bir tehdit oluşturmakta;³⁷ aynı zamanda teolojik olarak Yuhanna İncili 15/26'da geçen "Ruh, Baba'dan gelir." ifadesiyle çelişmektedir.³⁸ Bu bağlamda Photius, teslis düzenine halel getirdiği, Yuhanna İncili'nin söz konusu pasajına aykırı olduğu, ekümenik konsillerin kararlarına uymadığı ve kilise babalarının öğretileriyle çeliştiği gerekçesiyle filioque öğretisini Latin Kilisesi'nin sapkınlığı olarak yorumlamış³⁹ ve Şeytan'ın iradesiyle ilişkilendirmek suretiyle onun kilise geleneğinde

²⁹ Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", 120-121.

³⁰ Lacoste, "Filioque", 1/582. Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", 120-121. Yuhanna ed-Dimeşki'ye göre Kutsal Ruh, Baba ve Oğul'la aynı öze sahip olup Baba'dan gelir ve Oğul'da bulunur. Oğul aracılığıyla iletilir. Hem Oğul hem de Kutsal Ruh varlıklarını Baba'dan alır. Robert Letham, "East Is East and West Is West? Another Look at the Filioque", *Mid-America Journal of Theology* 13 (2002), 80-81.

³¹ J. Gill - B. L. Marthaler, "Filioque", *The New Catholic Encyclopedia* (Detroit, New York: Thomson Gale, 2003), 5/719.

³² Booramra, "Schism: Christian Schism", 12/8155. Eroğlu, "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Nedenleri", 409-410.

³³ Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause", 3.

³⁴ Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause", 3.

³⁵ Eroğlu, "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Nedenleri", 409-410. Papa III. Leo, her ne kadar isteği kabul görmese de özgün metni filioque takısı olmaksızın gümüş levhalara kazıtılarak Aziz Piyer Katedrali'ne koydurmuştur. Ware, *Ortodoks Kilisesi Doğu Hıristiyanlığına Giriş*, 67. Filioque eki, IX. yüzyıldan XI. yüzyılda papalık görevini icra eden VIII. Benedict'e kadar kesinlikle bir papa tarafından kullanılmamıştır. A. R. Whitham, *The History of The Christian Church to the Separation of East and West* (London: Rivingtons, 1920), 338.

³⁶ Bu tartışma aynı zamanda Hıristiyanlık içindeki küçük bölünme olarak da nitelendirilir. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Francis Dvornik, *The Photian Schism, History and Legend* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

³⁷ Letham, "East Is East and West Is West?", 75.

³⁸ Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause", 5-6.

³⁹ Nitekim bu anlamda Photius, 867 yılında doğu patriklerine yazdığı ansiklopedik mektubunda bazı Frenk misyonerlerin Bulgaristan'da kullandıkları filioque öğretisini kınamış ve onu bir sapkınlık olarak nitelendirmiştir. Lee, *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque*, 2-3. Fitzgerald, "Eastern Christianity", 5/2585. Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause", 3. Lee'nin verdiği bilgilerden hareketle Photius'un filioque eleştirisi beş maddede özetlenebilir: Birincisi, filioque Tanrı'nın kaynağına halel getirir. Böylece Baba'nın monarşisi ve onun kurduğu üçlü birlik düzeni bozulur. İkincisi, teslisin üç unsuru arasındaki hiyerarşik ayrımı bulanıklaştırır ve bir tür yarı Sabellianizm oluşturur. Üçüncüsü, şayet eklenen ifade Oğul'u başka bir kaynak olarak tanıtırorsa bu takdirde Oğul sadece Baba'nın Oğulu değil, aynı zamanda Kutsal Ruh'un babası; Kutsal Ruh da Baba'nın torunu olur. Dördüncüsü, filioque Baba ve Oğul arasındaki ilişkiyi Baba ve Kutsal Ruh arasındaki ilişkiye daha yakın hale getirerek Kutsal Ruh'un saygınlığını Baba ve Oğul'dan daha aşağı kılar. Beşincisi ise, eğer Kutsal Ruh gerçekten Oğul'dan geliyorsa bu yalnızca Ruh'un Oğul tarafından

hiçbir yerinin olmadığını belirtmiştir.⁴⁰ Bundan dolayı Photius ve Bizanslılar, bütün kilisenin ortak mirası olan kredoyu Batı'nın tek tarafı değiştirmesini uygun bulmamışlardır.⁴¹ Dolayısıyla Photius zamanından itibaren filioque sorunu Doğu-Batı ayrışmasının nedenleri arasında zikredilmiş ve Doğu-Batı arasındaki tüm tartışmaların merkezinde yer almıştır.⁴² Neticede Doğu Kilisesi özellikle Photius'tan sonra filioque öğretisini ekümenik birliğe engel olarak görmüştür.⁴³

XI. yüzyılda Papa Benedict VIII (ö. 1028), kredonun orijinal metnini değiştirmiş;⁴⁴ ancak filioque Roma'da yaklaşık olarak 1014 yılına kadar kabul edilmemiş ve ekümenik bir konsilde onaylanmamıştır.⁴⁵ Filioque ekinin ne zaman Roma'yla tanıştığı konusunda araştırmacılar hem fikir olmamakla beraber çoğu araştırmacı, onu Benedict VIII (1014-1015)'in saltanatı zamanına götürür.⁴⁶ Filioque 1014'te Roma kralı II. Henry'nin (ö. 1024) kutsal Roma imparatoru olarak düzenlenen taç giyme törenindeki papalık ayini esnasında İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi'nde resmen kullanılmış⁴⁷ ve kilisenin resmi görüşü haline gelmiştir.⁴⁸ 1043 yılında IX. Leo ise, kredoya resmi olarak filioque ekini ilave etmiştir.⁴⁹ Filioque öğretisi XI. yüzyılda Roma'da inancın bir parçası haline geldiğinde Batı Kilisesi, filioque ekinin aslında kredoya bir ekleme değil, inancı hataya karşı savunmak maksadıyla ilave edilen bir açıklama olduğunu ve kilise babaları tarafından kesinlikle yasaklanmadığını, ayrıca filioque öğretisinin gelenekle çelişmediğini savunmuştur. Papanın akideyi bu şekilde değiştirmesini de kendisine İsa tarafından bahşedilen bir yetki olarak yorumlamıştır.⁵⁰ 1054'e gelindiğinde filioque büyük bölünmenin doğrudan nedeni olmasa da Doğu-Batı ayrılığının özü haline gelmiştir.⁵¹ Filioque öğretisini gerçekten kiliseyi bölen bir mesele haline dönüştüren olay ise, 1054'te kardinal Humbert (ö. 1061) ile Patrik Michael Cerularius (ö. 1059) arasında yapılan aforozlaşmadır.⁵² Netice itibarıyla XI. yüzyılda Hıristiyan Doğu ve Batı, resmi bölünmenin eşiğine gelmiş ve her iki taraf diğerinin filioque ekini onaylamasını/reddetmesini kopuşun başlıca teolojik nedeni olarak görmüştür. Sonuçta Doğu ve Batı Kilisesi müntesipleri Kutsal Ruh'un ya sadece Baba'dan ya da Baba ve Oğul'dan kaynağını aldığını ileri sürmüşlerdir.⁵³

dünyaya gönderilmesiyle ilgilidir. Bu arada belirtmek gerekir ki, Photius'un eleştirisi sonraki Bizans teologları için de örneklik teşkil etmiştir. Lee, *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque*, 2-3.

⁴⁰ Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause", 6.

⁴¹ Fitzgerald, "Eastern Christianity", 5/2585.

⁴² F. L. Cross, "Filioque", *The Oxford Dictionary of The Christian Church*, ed. E. A. Livingstone (New York: Oxford University Press, 1997), 611. Lacoste, "Filioque", 1/582. Fitzgerald, "Eastern Christianity", 5/2585.

⁴³ Oberdorfer'in verdiği bilgilere göre bunun dört gerekçesi olabilir: Birincisi, İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi metnini değiştirmek gayri meşrudur. Zira 431 Efes Konsili, İznik itikat metninin değiştirilmesini açıkça yasaklamıştır. İkincisi, filioque takısının eklenmesi patrikler topluluğunda ekümenik konsensüs aranmaksızın Batı patriği olarak papanın tek tarafı bir eylemi şeklinde gerçekleştirildiği için kilise bilimiyle ilgili olarak da gayri meşrudur. Üçüncüsü, teslis düzenini bozması nedeniyle filioque teolojik olarak da yanlıştır. Nitekim Batı Kilisesi, Kutsal Ruh'un menşei konusunda Oğul'a kökenlik atfederek Baba ve Oğul'un özelliklerini birbirine karıştırmış ve böylece Baba'nın monarşisine halel getirmiştir. Ayrıca Batı'nın bu çıkarımı Yuhanna İncil'inin 15/26'da geçen ifadesiyle de çelişmektedir. Dördüncüsü, filioque yanlış bir teolojik bilgi teorisi sergilemesi açısından da gayri meşrudur. Oberdorfer, "The Filioque problem-History and Contemporary Relevance", 87-88.

⁴⁴ Lee, *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque*, 3.

⁴⁵ Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", 91-92. Bu noktada Siecienski, filioque ekinin 1014 yılında Roma ayininin bir parçası olmazdan evvel birkaç papanın bu ifadeyi sinodal mektuplarına dahil ettiğine dair kanıtların olduğunu söyler. Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 9.

⁴⁶ Maas, "Filioque", 6/74.

⁴⁷ Booramra, "Schism: Christian Schism", 12/8156. Fitzgerald, "Eastern Christianity", 5/2585.

⁴⁸ Eroğlu, "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Nedenleri", 409-410.

⁴⁹ Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause", 3-4.

⁵⁰ Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 4-5.

⁵¹ Lee, *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque*, 3.

⁵² Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 113.

⁵³ Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 87.

Filioque öğretisi 1215'teki IV. Latran Konsili'nde konu edinilmiş⁵⁴ ve 1274'teki II. Lyon Konsili'nde Petrus ve Pavlus bayramında, Papa tarafından icra edilen ayin sırasında İznik İnancı filioque ekiyle beraber Latince ve Grekçe olarak okunmuştur. Grekler bu haliyle filioque ekini kabul etmişler, ancak bu ekleme olmaksızın onların kendi kredo metinlerini kullanmaya devam etmelerine izin verilmiştir.⁵⁵ İkinci Floransa Konsili'nde (1439) Latin-Yunan birliğinin önündeki en büyük engel olan filioque eki, kredoya eklenmiş haliyle Yunanca ve Latince olarak okunduğunda orada hazır bulunan Doğu temsilcileri tarafından da kabul edilmiştir.⁵⁶ Ancak Lyon ve Floransa konsillerinde Greklerden filioque ekini kredoya eklemeleri değil, sadece Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan geldiği öğretisini kabul etmeleri istenmiştir.⁵⁷

2. FİLİOQUE BAĞLAMINDA YENİ AHİT'TE KUTSAL RUH'LA İLGİLİ REFERANSLAR

Yeni Ahit'te Kutsal Ruh'un, kaynağını Baba'dan aldığı ve Oğul tarafından gönderildiği açık bir şekilde ifade edilmekle beraber, menşeyini Oğul'dan alıp almadığı konusunda kesin bir açıklama yer almamaktadır. Kaldı ki Kutsal Ruh'un Baba'dan geldiği ifadesi bile ezeli bir ortaya çıkma durumuna işaret etmemektedir.⁵⁸ Yeni Ahit'te durum bu şekilde olsa da hem Batılılar (Latinler) hem de Doğulular (Grekler) genelde teslise özelde ise Kutsal Ruh'un menşeyine dair açıklamalarda bulunurken Yeni Ahit'e atıfta bulunmuşlardır. Bu anlamda Latinler yaptığı atıflardan hareketle Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan kaynağını aldığı iddia etmişler; Grekler ise Kutsal Ruh'un, sadece Baba'dan geldiğini savunmuşlar ve Yeni Ahit'te Oğul'dan geldiğinin açıkça belirtilmemesini gerekçe göstererek filioque ekinin teolojik olarak hatalı bir doktrin olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁹

Yeni Ahit'te Kutsal Ruh'un Baba'dan geldiği açık bir şekilde ifade edilir. Bu anlamda örneğin Yuhanna İncili'nde "Baba'nın adımla göndereceği Tesellici -Kutsal Ruh- size her şeyi öğretecek ve tüm söylediklerimi anımsatacaktır."⁶⁰ denir. Başka bir yerde ise bu durum şu şekilde teyit edilir: "Baba'dan sizlere göndereceğim Tesellici, Gerçek ruhu gelince bana tanıklık edecektir."⁶¹ Ayrıca Pavlus tarafından bu durum şu şekilde dile getirilir: "Biz bu dünyanın ruhunu almadık. Tam tersine, Tanrı tarafından bize bağışlanan armağanları bilebilelim diye Tanrı'dan gelen Ruh'u aldık."⁶²

Kutsal Ruh'un Baba'dan geldiği açık bir şekilde belirtilmekle beraber onun Baba'nın ruhu mu yoksa Oğul'un ruhu mu olduğu noktasında farklı ifadeler söz konusudur. Örneğin Matta İncili'nde "Baba'nın ruhu",⁶³ I. Korintoslulara Mektup'ta "Tanrı'nın ruhu"⁶⁴ olduğu açıklamasına yer verilirken; Galatyalılara Mektup'ta "Oğul'un ruhu",⁶⁵ Romalılara Mektup'ta "Mesih'in ruhu",⁶⁶ Filipilere Mektup'ta ise "İsa Mesih'in ruhu"⁶⁷ olduğundan söz edilir. Bu ifadelerden hareketle Batı Kilisesi Baba ile Oğul arasındaki ilişkinin aynısını Kutsal Ruh'a da uyarlamıştır.⁶⁸ Yine tıpkı Baba'nın Oğul'u⁶⁹ ve Kutsal Ruh'u göndermesi gibi,⁷⁰ Yeni Ahit'in

⁵⁴ Letham, "East Is East and West Is West?", 72.

⁵⁵ Bu konsilde imparatorluk temsilcileri filioque eki, araf inancı ve yedi sakramentin yer aldığı bir amentüye imza atmışlardır. Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils* (New York: Hawthorn Books Publishers, 1961), 59-60. Letham, "East Is East and West Is West?", 72.

⁵⁶ Dvornik, *The Ecumenical Councils*, 77.

⁵⁷ Maas, "Filioque", 6/74.

⁵⁸ Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 17.

⁵⁹ Wikipedia, "History of the filioque controversy" (Erişim 26 Haziran 2022).

⁶⁰ Yuhanna, 14/26.

⁶¹ Yuhanna, 15/26.

⁶² I. Korintoslulara Mektup, 2/12.

⁶³ Matta, 10/20.

⁶⁴ I. Korintoslulara Mektup, 2/11.

⁶⁵ Galatyalılara Mektup, 4/6.

⁶⁶ Romalılara Mektup, 8/9.

⁶⁷ Filipilere Mektup, 1/19.

⁶⁸ Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 28.

⁶⁹ Romalılara Mektup, 3/3.

⁷⁰ Yuhanna, 14/26.

farklı pasajlarında Oğul'un da Kutsal Ruh'u gönderdiğinden bahsedilir.⁷¹ Bu durum Batı Kilisesi tarafından gönderilen kişinin gönderenden geldiği/kaynağını aldığı şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca Yuhanna İncili'nde geçen "Baba'nın her nesi varsa benimdir. Bu nedenle benimkinden alıp sizlere bildirecek."⁷² ifadesi de muhtemelen Latinler tarafından Oğul'un, Baba'nın sahip olduğu her şeye sahip olması şeklinde anlaşılmıştır. Ayrıca buradaki "benimkinden alıp" ifadesi de Kutsal Ruh'un Oğul'dan da geldiği şeklinde açıklanmıştır.⁷³ Bunun yanı sıra Batı Kilisesi, İsa'nın veda konuşması esnasında havarilerine üfleyerek "Kutsal Ruh'u alın"⁷⁴ demesini ve Yuhanna İncili'nde geçen şu ifadeleri de Oğul'un Kutsal Ruh'un kaynağı olduğu konusunda delil göstermişlerdir:⁷⁵ "Baba'dan sizlere göndereceğim Tesellici, Gerçek Ruhu gelince bana tanıklık edecektir."⁷⁶ "...Çünkü gitmezsem Tesellici size gelmez. Ama gidersem, O'nu size gönderirim."⁷⁷ "Ben ve Baba biriz."⁷⁸

Doğu Kilisesi ise, öncelikle kutsal yazıların yorumlanmasıyla ilgili olarak "Kutsal yazıların tümü Tanrı esinlemesidir."⁷⁹ ilkesine müracaat etmişlerdir.⁸⁰ Doğu Kilisesi'ne göre Batı Kilisesi, kilise babalarının yazıların ve öğretilerini yanlış anlamış ve havariler döneminden başlayarak günümüze kadar olan teolojii görmezden gelmiştir. Bu yüzden Batı Kilisesi farklılıkların ve anlaşmazlıkların nedeni haline gelmiştir. Zira filioque ekini kredoya eklemek suretiyle bir takım olumsuz sonuçlara yol açmışlardır. Nitekim Kutsal Ruh'un kaynağını hem Baba'ya hem de Oğul'a bağlayarak Baba'nın eşi ve benzeri olmayışını tehlikeye sokmuşlardır. Ayrıca hem Baba'nın monarşisini hem de teslis unsurları arasındaki hiyerarşiyi ortadan kaldırmışlardır.⁸¹

3. III. TOLEDO KONSİLİ ÖNCESİNDE KİLİSE BABALARININ FİLIOQUE HAKKINDAKİ AÇIKLAMALARI

Hıristiyanlık'ta genel olarak dini öğretilerin şekillenmesinde kilise babalarının/yazarlarının açıklamaları etkili olmuştur. Nitekim ne Yeni Ahit ne de apostolik yazılar teslisin sistematik bir sunumunu yapmadığı halde sistematik teoloji III. yüzyılda Grekçe konuşan Doğu'da Origen'le, Latince konuşan Batı'da ise Tertullian ile başlamıştır.⁸² Bu öğretilerden birini de konumuz olan filioque oluşturmaktadır. Zira, filioque ile ilgili olarak da kilise babalarının etkisi yadsınmaz.⁸³

Batı'da Latin kilise babaları teslis unsurlarının özsel birliğine vurgu yapmak suretiyle Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan geldiği açıklamasında bulunmuşlar; Doğu'da ise Yunan kilise babaları genel olarak Kutsal Ruh'un Baba'dan geldiği görüşünde bulunmuşlardır. Bu yüzden her iki kilisenin bu konuda görüş belirten kilise babalarına yer verilecektir. Bu bağlamda ilk olarak Latin kilise babalarının filioque ile ilgili açıklamaları yapılırken Tertullian'dan başlamak üzere, Novatian, Poitiersli Hilary, Papa I. Damasus, Milanlı Ambrose ve Augustine'in görüşlerine değinilecektir.

3.1. Latin Kilise Babalarının Filioque Hakkındaki Görüşleri

Batı'da Latin teslis teolojisinin oluşumunda özel bir yere sahip olan Tertullian, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un hepsinin tek bir ilahi cevheri, niteliği ve gücü paylaştığını vurgular.⁸⁴

⁷¹ Luka, 24/49, Yuhanna, 15/26, 16/7, 20/22, Elçilerin İşleri, 2/33, Titus'a Mektup, 3/6.

⁷² Yuhanna, 16/15.

⁷³ Maas, "Filioque", 6/73-74.

⁷⁴ Yuhanna, 20/22.

⁷⁵ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 24.

⁷⁶ Yuhanna, 15/26.

⁷⁷ Yuhanna, 16/7.

⁷⁸ Yuhanna, 10/30.

⁷⁹ II. Timoteos'a Mektup, 3/16.

⁸⁰ Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause", 7-8.

⁸¹ Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause", 8.

⁸² Kelly, *Early Christian Creeds*, 358.

⁸³ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 7.

⁸⁴ Tertullian, "Against Praxeas", 3/598.

Aynı zamanda Baba'yı "Oğul'u gönderen kişi"; Oğul'u da "Kutsal Ruh'u bahşeden kişi" olarak takdim eder. Böylelikle o, Kutsal Ruh'un Oğul aracılığıyla Baba'dan geldiğini açık bir şekilde ifade eder.⁸⁵ Onun bu minvaldeki açıklamaları Augustine gibi Batı Hıristiyanlığı için önemli olan şahsiyetlerin düşüncelerini şekillendirmiş ve Batı'da filioque öğretisinin kabulüne zemin hazırlamıştır.⁸⁶ Teslis unsurlarının özsel birliğini savunan Tertullian,⁸⁷ Baba dışında her şeyin Logos/Oğul tarafından yaratıldığını; aynı şekilde Kutsal Ruh'un da Baba tarafından Oğul aracılığıyla yaratıldığını ve onun her şeyin en mükemmeli ve ilki olduğunu ifade eder.⁸⁸ Ayrıca Tertullian, Tanrı'nın monarşisini muhafaza etmek için Oğul'un, Baba'nın özü dışında hiçbir yerden kaynağını almadığını; aynı şekilde Kutsal Ruh'un da Oğul aracılığıyla Baba'dan başka bir kaynaktan gelmediğini belirtir.⁸⁹ Onun bu ifadesi Oğul ve Kutsal Ruh'un içkin bir şekilde varlığını sürdürdüğü Baba'nın özünde var olduğu anlamına gelir.⁹⁰ Tıpkı Tertullian gibi, Romalı Novatian (ö. 258?) da Kutsal Ruh'un kişiliğini vurgulamış ve ondan "tüm tanrısal yaşamın kaynağı olan ilahi bir armağan" olarak bahsetmiştir.⁹¹

IV. yüzyılda Poitiersli Hilary (ö. 367) de -Tertullian ve Novatian gibi- teslis unsurlarının özsel birliğini vurgulamış ve Kutsal Ruh'u "bir armağan" olarak adlandırmıştır.⁹² "Batı'nın Athanasius'u" olarak nitelendirilen Hilary, Augustine'le beraber filioque öğretisiyle ilgili olarak Latince öğretinin başlıca patristik kaynağı olarak zikredilmiştir. Pavlus'un Romalılara Mektup 8/9'u referans alan Hilary, Tanrı'nın ruhunu Mesih'in ruhu olarak takdim etmiştir. Yine, Aryanizm sapkınına karşı Baba ve Oğul'un aynı öze sahip olduğunu vurgulamış; aynı zamanda Kutsal Ruh'un tanrısallığına da dikkat çekmiştir. Bu anlamda Hilary, teslis konusunu ele aldığı *De Trinitate* (Teslise Dair) adlı eserinde Yuhanna İncili 16/15'i referans alarak⁹³ Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan geldiğini ifade etmekle beraber,⁹⁴ kaynağını Baba'dan aldığını, Oğul tarafından ise gönderildiğini belirtmiştir.⁹⁵ O aynı zamanda Baba'nın monarşisini de korumaya özen göstermiş ve Baba Tanrı'dan "her şeyin kaynağı" olarak bahsetmiştir. Yine Baba Tanrı'yı "Her şey kendisinden gelen"; İsa Mesih'i "her şey kendisi aracılığıyla olan"; Kutsal Ruh'u da "Tanrı'nın insanlara armağanı" şeklinde tasvir etmiştir.⁹⁶

Batı Kilisesi'nde filioque ile ilgili bilinen en eski referanslar arasında Papa I. Damasus'un (ö. 384), "yirmi dört anathematizmi" olarak bilinen sözde akidesi yer almaktadır. Bu akidede şu ifadeler yer vermiştir: "Biz... Kutsal Ruh'a, doğmamış, yaratılmamış veya yapılmamış, ancak Baba ve Oğul'dan gelen, her zaman Baba ve Oğul ile varlığını sürdüren ezeli Kutsal Ruh'a inanıyoruz."⁹⁷ Kutsal Ruh'un ne sadece Baba'nın ne de sadece Oğul'un ruhu olmadığını, bununla beraber Baba ve Oğul'un ruhu olduğunu belirten

⁸⁵ Tertullian, "Against Praxeas", 3/600.

⁸⁶ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 52.

⁸⁷ Johannes van Oort, "The Holy Spirit and the Early Church: Doctrine & Confession", *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 67(2011, 3), 2.

⁸⁸ Tertullian, "Against Praxeas", 3/603.

⁸⁹ Tertullian, "Against Praxeas", 3/599.

⁹⁰ Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", 112-113.

⁹¹ Novatian, "Treatise Concerning the Trinity", çev. Robert Ernest Wallis, *ANF*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (New York: Charles Scribner's Sons, 1919), 5/640-641. Oort, "The Holy Spirit and the Early Church: Doctrine & Confession", 2.

⁹² Hilary of Poitiers, "De Trinitate", 196.

⁹³ "Baba'nın her nesi varsa benimdir. Bu nedenle benimkinden alıp sizlere bildirecek dedim".

⁹⁴ Hilary of Poitiers, "De Trinitate", 209. Hilary, söz konusu ifadede yer alan "benimkinden alıp sizlere bildirecek" ibaresini Oğul'dan gelmenin Baba'dan gelmekle aynı olduğu şeklinde yorumlamıştır. Hilary of Poitiers, "De Trinitate", 331. Bazen de Gerçeğin ruhunun, Baba'dan geldiğini; aynı zamanda Oğul tarafından gönderildiğini ve Oğul'dan da aldığını ifade eder. Hilary of Poitiers, "De Trinitate", 333.

⁹⁵ Hilary of Poitiers, "De Trinitate", 467-468. Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 53.

⁹⁶ Hilary of Poitiers, "De Trinitate", 196. Bu noktada Sicienski, Hilary'nin filioque öğretisinin bir savunucusu olup olmadığını muğlaklığını hala devam ettirdiğini söyler. Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 54.

⁹⁷ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 56-57.

Damasus, görüşünü delillendirmek için Birinci Yuhanna 2/15'i, Romalılar 8/9'u, Yuhanna 15/26'yı ve 16/14'ü referans gösterir.⁹⁸

IV. yüzyıldaki önemli Batılı kilise babalarından biri de Milanlı Ambrose'tur. O, muhtemelen 381'de Kutsal Ruh'un sadece Tanrı'nın bir hizmetkarı olduğunu ve dolayısıyla ilahi olmadığını iddia eden Makedonyus⁹⁹ sapkınlığının iddiasının yanlışlığını ortaya koymak amacıyla Kutsal Ruh'a dair *De Spiritu Sancto* isimli eserini kaleme almıştır.¹⁰⁰ Doğu geleneğine sıkı sıkıya bağlı olmakla beraber en eski Latin babalarından olan¹⁰¹ Ambrose'a göre, Oğul da Kutsal Ruh'un kaynağıdır.¹⁰² Bu anlamda o, Kutsal Ruh'la ilgili şöyle der: "Tıpkı Baba'nın yaşamın kaynağı olması gibi, Oğul da yaşamın kaynağıdır. Aynı şekilde Kutsal Ruh da yaşamın kaynağıdır. Zira Kutsal Ruh yaşamdır. Bu yüzden nerede Ruh varsa orada yaşam vardır, nerede de yaşam varsa orada Kutsal Ruh vardır."¹⁰³ Dolayısıyla Ambrose, Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan geldiğini, aynı zamanda ne Baba'dan ne de Oğul'dan ayrıldığını belirtir.¹⁰⁴

Batı Kilisesi'nde teslisle ilgili olarak ön plana çıkan başat isim şüphesiz Augustine'dir. Öyle ki, onun Kutsal Ruh'la ilgili açıklamaları teslis unsurları arasındaki öz birliğini vurguladığı için filioque öğretisini içermektedir.¹⁰⁵ Augustine için Kutsal Ruh, hem Baba ve Oğul için ortak bir unsur teşkil etmesi hem de her ikisinin armağanı olması nedeniyle sadece Baba'nın ruhu değil, aynı zamanda Oğul'un da ruhudur. Bu yüzden her ikisinden de kaynağını alır.¹⁰⁶ Bu anlamda Augustine, teslis konusunda kaleme aldığı *De Trinitate*¹⁰⁷ isimli eserinde Kutsal Ruh'la ilgili şöyle der: "Ve Kutsal Yazılara göre Kutsal Ruh ne yalnızca Baba'dan ne de yalnızca Oğul'dandır, yani her ikisinden kaynağını alır."¹⁰⁸ Başka bir yerde ise bu durumu şöyle açıklığa kavuşturur: "Birisini Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıkıp çıkmadığını sorabilir. Çünkü Oğul, yalnızca Baba'nın Oğlu'dur ve Baba yalnızca Oğul'un Babası'dır. Ancak Kutsal Ruh onlardan birinin ruhu değildir. Ancak ikisinin de ruhudur. Dolayısıyla Kutsal Ruh Baba'dan çıktığı gibi Oğul'dan da çıkmalıdır."¹⁰⁹ Yine, Kutsal Ruh'un Oğul'dan da çıktığına delil olarak İsa'nın ölümden dirilişinin ardından kendisini havarilerine gösterdiğinde "Kutsal Ruh alın."¹¹⁰ diyerek onların üzerine üflemesini referans gösterir.¹¹¹

Öte yandan Augustine, Aryan sapkınlığının temsilcisi Maximinus'a reddiyesinde ona şu soruyu yöneltir: "*Bana soruyorsunuz, Oğul gibi Kutsal Ruh da Baba'nın özüne sahipse niçin biri oğul diğeri oğul değil?*" Augustine bu soruyla ilgili şu açıklamada bulunur: Oğul da Kutsal Ruh da Baba'dan gelir. Ancak, birincisi doğar, ikincisi devam eder. Dolayısıyla birincisi,

⁹⁸ Söz konusu pasajların Damasus'a aidiyeti noktasında şüpheler olmakla beraber IV. yüzyılın sonlarında Kutsal Ruh'un, Oğul'un ruhu olduğu yönünde bir kanıt oluşturmaktadır. Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 57.

⁹⁹ Makedonyus, Semiaryanizm'i destekleyen İstanbul patriği olup Kutsal Ruh'un Oğul'un bir yaratığı olduğunu iddia eder. 381'deki I. İstanbul Konsili Makedonyus'un söz konusu görüşünü yargılamak amacıyla toplanmış ve bu konsilde Kutsal Ruh'un da Baba ve Oğul gibi tanrısal bir cevhere sahip olduğu karara bağlanmıştır. Gündüz, "Makedonyus", 243.

¹⁰⁰ Bu konuda onun Basil, Kör Didymus ve Athanasius'un eserlerinden yararlandığı söylenir. Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 57.

¹⁰¹ Wikipedia, "History of the filioque controversy".

¹⁰² Fulbert Cayre, *Kilise Babaları'nın Tarihi ve Doktrinleri*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Literatürk Academia, 2021), 2/587.

¹⁰³ Ambrose, "On the Holy Spirit", 215.

¹⁰⁴ Ambrose, "On the Holy Spirit", 208. Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 57-58.

¹⁰⁵ Ancak bu noktada belirtelim ki, filioque meselesi İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi'yle ilişkilendirilmeden önce filioque sorunu mevcut değildi. Oberdorfer, "The Filioque problem-History and Contemporary Relevance", 84.

¹⁰⁶ Augustine, "On the Holy Trinity", çev. Arthur West Haddan, *NPNF1-03. On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890), 335.

¹⁰⁷ Eser, hem Latin teslis teolojisine hem de filioque öğretilerine kaynaklık teşkil etmektedir. Wikipedia, "History of the filioque controversy".

¹⁰⁸ Augustine, "On the Holy Trinity", 148-149.

¹⁰⁹ Augustine, "On the Holy Trinity", 350-351.

¹¹⁰ Yuhanna, 20/22.

¹¹¹ Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 61.

kendisinden geldiği Baba'nın Oğlu'dur. Ama ikincisi her ikisinin de ruhudur. Çünkü her ikisinden de gelir. Oğul da ruhla ilgili olarak onun "Baba'dan geldiğini"¹¹² söyler. Çünkü Baba, onun yaratıcısıdır. Baba bir Oğul doğurdu ve onu doğurarak, Kutsal Ruh'un ondan da gelmesini sağladı. Bu noktada Augustine, Kutsal Ruh'un Oğul gibi Baba Tanrı'dan doğmadığına sadece ilerlediğine dikkat çeker. Zira Kutsal Ruh ilerlemeyip doğmuş olsaydı bu takdirde hem Baba'dan hem de Oğul'dan doğacaktı ve böylelikle her ikisinin de oğlu olacaktı. İkisinin de oğlu olmadığına göre her ikisinden de ilerlemek suretiyle hem Baba'nın hem de Oğul'un ruhu olmuştur.¹¹³

Sonuç olarak Latin kilise babalarının yukarıdaki açıklamalarından hareketle Batı Kilisesi genel olarak Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan geldiğini kabul etmekte ve böylelikle filioque öğretisini savunmaktadır.

3.2. Yunan Kilise Babalarının Filioque ile İlgili Görüşleri

Yunan kilise babaları birkaç isim dışında (Kör Didymus, Kıbrıslı Epiphanius ve İskenderiyeli Cyril) Kutsal Ruh'un Baba'dan geldiğini savunmuşlardır.¹¹⁴ Zira onlara göre Latin ilahiyatçılarla kendileri arasında teolojik kaygının ana noktasını Kutsal Ruh'un, kaynağını hem Baba hem de Oğul'dan alması teşkil etmektedir. Bu durum ise Doğululara göre Baba'nın monarşisinin tehlikeye sokulması anlamına gelir. Bu yüzden onlar hem Oğul'un hem de Kutsal Ruh'un kaynağı, kökeni ve nedeni olarak Baba'yı görürler.¹¹⁵ Aynı zamanda filioque ekini resmi bir öğreti olmamakla itham ederler ve teolojik olarak geçersiz addedip reddederler.¹¹⁶ Makalenin sınırlarını da göz önünde bulundurarak burada Irenaeus, Origen, Athanasius, Kapadokyalı kilise babaları, Kör Didymus, Kıbrıslı Epiphanius ve İskenderiyeli Cyril'in görüşlerine yer verilecektir.

Kutsal Ruh hakkında ilk ve önemli açıklamaları erken dönem kilise babası Irenaeus'ta (ö. 200/203?) görmek mümkündür. O, Kutsal Ruh'u tıpkı Baba ve Oğul gibi bir şahsiyet olarak görüp onun Oğul'la birlikte evrenin yaratılmasından önce bile Tanrı'nın bilgeliği olarak mevcut olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁷ Aynı zamanda Kutsal Ruh'u yaratma konusunda Tanrı'nın iki elinden biri -diğeri Oğul'dur- olarak görmektedir.¹¹⁸

Doğu teolojisinin önemli şahsiyetlerden biri Origen (ö. 253/4)'dir. O, Kutsal Ruh'u bir şahsiyet olarak görür ve onun Oğul'a tabi olan ilahi bir hipostaz olduğunu söyler.¹¹⁹ Yuhanna Üzerine Yorumu'nun birkaç pasajında Kutsal Ruh'un Oğul aracılığıyla yaratıldığından söz eder.¹²⁰ Ayrıca, Pavlus'un Romalılara Mektubu 8/9'da yer alan ifadeden hareketle Tanrı'nın ruhuyla Mesih'in ruhunun bir ve aynı olduğu sonucuna varır. Bu anlamda Origen, Kutsal Ruh'un Oğul aracılığıyla Baba'dan geldiğini ve Oğul'un sahip olduğundan alacağını belirterek

¹¹² Yuhanna, 15/26.

¹¹³ Augustine, "Answer to Maximinus", *The Works of Saint Augustine Arianism and Other Heresies*, çev. Roland J. Teske, ed. John E. Rotelle (New York: New City Press), 1995, 269, 280.

¹¹⁴ Adolph Harnack, *History of Dogma*, çev. Neil Buchanan (New York: Dover Publications, Inc., 1962), 4/126. Joe Gallegos, "The Church Fathers and the Filioque" (Erişim 26 Haziran 2022).

¹¹⁵ Letham, "East Is East and West Is West?", 76.

¹¹⁶ Whitham, *The History of The Christian Church to the Separation of East and West*, 338.

¹¹⁷ Irenaeus'un "Baba yaratılışı ve kendi Sözünü aynı anda taşır ve Baba'dan doğan Söz, Baba'nın istediği gibi her şeyi Kutsal Ruh için de garanti eder" ifadesi Harvey tarafından Kutsal Ruh'un hem Oğul'dan hem de Baba'dan geldiği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu öğretiyi daha sonrasında Doğu Kilisesi tarafından yalanlanmıştır. Irenaeus, "Against Heresies", *ANF*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (New York: Charles Scribner's Sons, 1913), 1/546, dipnot 2.

¹¹⁸ Irenaeus, "Against Heresies", 1/487.

¹¹⁹ Oort, "The Holy Spirit and the Early Church: Doctrine & Confession", 3.

¹²⁰ Origen, "Commentary on the Gospel of John", çev. Allan Menzies, *Ante-Nicene Fathers*, ed. Allan Menzies (New York: Charles Scribner's Sons, 1906), 328-329.

İsa'nın şu sözüne atıfta bulunur: "Baba benim olan her şey senindir ve senin olan da benimdir ve bu nedenle Kutsal Ruh'un benim olandan alacağını söyledim."¹²¹

Doğu'nun önemli ilahiyatçılarından biri de Athanasius (ö. 373)'tur. O, Aryüsçülere karşı Baba ve Oğul'un aynı töze sahip olduğunu savunurken Kutsal Ruh'un tanrısallığına da yer vermiştir. Bu anlamda o, Kutsal Ruh'un yaratık olamayacağına; zira yaratık olan bir varlığın Tanrı olamayacağına dikkat çeker. Kutsal Ruh'un ortaya çıkışını hiçbir zaman Oğul'a atfetmez. Bunun yerine onun, kaynağını Baba'dan aldığını ancak Oğul tarafından gönderildiğini belirtir.¹²² Athanasius aynı zamanda Kutsal Ruh'u Tanrı olarak görüp Tanrı ile aynı öze (*homoousius*) sahip kabul eder.¹²³ Babalık hariç bütün vasıfların Oğul'a da ait olduğunu düşünür.¹²⁴ Uluhiyetteki farklılaşmayı ise, Matta İncili'ndeki Mesih'in bütün insanları "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz etme emrine"¹²⁵ dayandırır.¹²⁶

Kutsal Ruh'un da tam bir tanrı oluşuna vurgu yapan Kapadokyalı kilise babalarından Kayserili (Caesarea) Basil (ö. 379), Nenizili (Nazianzus) Gregor (ö. 390) ve Nissalı (Nyssa) Gregor (ö. 395) önemli yere sahiptir. Bunlardan Basil, Kutsal Ruh'la ilgili görüşlerini Yuhanna 15/26'ya dayandırmakta olup açıkça Kutsal Ruh'un Baba'dan geldiğini;¹²⁷ aynı zamanda onun tanrılığını ve kutsallaştırma gücüne sahip olduğunu savunur.¹²⁸ Basil, Baba ve Oğul'u eşit bir temele yerleştiren ancak daha düşük bir varlık olduğu gerekçesiyle Kutsal Ruh'u her ikisine de tabi kılan Makedonyuscularla ya da Pneumatomachi ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Aynı zamanda Kutsal Ruh'un sadece Oğul'dan geldiğini iddia eden Eunomius'un¹²⁹ (ö. 394) da görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu noktada Basil hem Oğul'un hem de Kutsal Ruh'un kaynağını Baba'dan aldığını savunmuştur. Zira ona göre hem Oğul hem de Kutsal Ruh tanrılık kökenlerini Tanrı'da bulmalıdır. Kutsal Ruh'la Oğul arasındaki ilişki konusunda ise Oğul'un Baba'nın sureti olması gibi Kutsal Ruh'un da Oğul'un sureti olduğunu ancak hiyerarşik olarak üçüncü sırada yer aldığını belirtir.¹³⁰ Doğu teslis düşüncesinin gelişmesinde önemli bir yere sahip olan Nenizili Gregor ise, Eunomius'a karşı Kutsal Ruh'un tanrılığını savunmuştur. Aynı zamanda Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'la aynı özü paylaştığını ve kaynağını Baba'dan aldığını iddia etmiştir.¹³¹ Nissalı Gregor de Kutsal Ruh'un ortaya çıkmasında Oğul'un aracılığını kabul etmektedir.¹³² Onun, Kutsal Ruh'un Oğul'a bağımlı olduğunu ima etmesi, Batılılar tarafından Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan geldiğine dair Doğulu tanık olarak zikredilmesine yol açmıştır.¹³³ Sonuç olarak

¹²¹ Yuhanna, 17/10, 16/14-15. Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans Books 6-10*, çev. Thomas P. Scheck (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2002), 54. Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 35.

¹²² Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 37-38.

¹²³ Oort, "The Holy Spirit and the Early Church: Doctrine & Confession", 3.

¹²⁴ George Broadley Howard, *The Schism Between The Oriental and Western Churches* (London: Longmans, Green, and Co. 1892), 7.

¹²⁵ Matta, 28/19.

¹²⁶ Oberdorfer, "The Filioque problem-History and Contemporary Relevance", 82-83.

¹²⁷ Basil, "De Spiritu Sancto", *NPNF2-08. Basil: Letters and Select Works*. ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2003), 152. Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", 106-107. Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 39-40.

¹²⁸ Oort, "The Holy Spirit and the Early Church: Doctrine & Confession", 4.

¹²⁹ Kapadokya doğumlu Eunomius, katı Aryanist görüşleriyle bilinen bir piskopos aynı zamanda ana gövde Hıristiyanlık tarafından görüşlerinden dolayı sapkın addedilen biridir. Nitekim o, hem Oğul'un Tanrı'nın bir yaratığı olup O'nunla aynı öze sahip olmadığını; hem de Kutsal Ruh'un Oğul tarafından yaratıldığını; bu yüzden Baba ve Oğul'dan farklı bir varlık olduğunu savunur. Lavinia Cohn-Sherbok, "Eunomius", *Who's Who in Christianity* (London and New York: Routledge, 1998), 84.

¹³⁰ Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", 106-107.

¹³¹ Gregory of Nazianzus, "The Fifth Theological Oration", *NPNF2-07. Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1893), 586-587.

¹³² Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", 109.

¹³³ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 44-45.

Bray'ın da ifade ettiği gibi Kapadokyalı kilise babalarının Kutsal Ruh hakkındaki açıklamaları Origen'in öğretisini açıklığa kavuşturmak şeklinde gelişmiştir.¹³⁴

Doğu kilise babaları arasında Batı'nın teslis anlayışını şekillendirme konusunda önemli bir isim olan Kör Didymus (ö. 398),¹³⁵ Kutsal Ruh'un, Oğul'dan kendi doğasına ait olanı aldığını; aynı şekilde Oğul'un da Baba'dan varlığını sürdürdüğü şeyleri aldığını söyler. Zira tıpkı Oğul'un, kendisine Baba tarafından verilenden başka bir töze sahip olmaması gibi, Kutsal Ruh da Oğul tarafından kendisine verilenden başka bir töze sahip değildir. Bu yüzden ona göre Kutsal Ruh, kaynağını Baba ve Oğul'dan alır; aynı zamanda Oğul'dan çıkar.¹³⁶

Batılılarca filioque yanlısı bir isim olarak zikredilen Kıbrıslı Epiphanius (ö. 403) ise, Kutsal Ruh'un Baba'nın yanı sıra Oğul'dan da geldiğine dikkat çeker. Bu anlamda o, Kutsal Ruh'u Baba ve Oğul'dan gelen üçüncü bir ışık olarak takdim eder. Oğul'u ve Baba'yı Kutsal Ruh dışında hiç kimsenin görmediğini ifade eden Epiphanius, Kutsal Ruh'un kişisel varlığını Oğul aracılığıyla Baba'dan geldiğini savunmakta; bu yüzden Batılılar tarafından "filioque öğretisini savunan biri" olarak nitelendirilmektedir.¹³⁷

Son olarak görüşlerinden dolayı Batılılara daha yakın duran İskenderiyeli Cyril'in (ö. 444), Doğu kilise babalarından farklı düşündüğü ve Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan çıktığını savunduğu söylenir.¹³⁸ Bu yüzden o, Batılılar tarafından Yunan kilise babaları arasında filioque öğretisini destekleyen en önemli isimlerden biri olarak zikredilir.¹³⁹ Yine, Photius'un tezlerini çürütmek zorunda kalan Batılı polemikçiler de sıklıkla Cyril'in görüşlerine müracaat etmişlerdir. Nitekim Cyril'e göre Kutsal Ruh, Oğul'un özünden olup kaynağını ondan alır. O, bu durumu açıklamak için analogilere başvurmuş ve ruhu, baldan gelen tatlılığa veya ışıktan gelen ısıya benzetmiştir.¹⁴⁰ Bununla beraber o, yazılarının hiçbir yerinde Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan geldiğini açık bir şekilde belirtmemiştir. Bunun yerine onun Oğul'dan ilerlediğini veya aktığını vurgulamıştır ki bu oldukça farklı bir durumdur. Dolayısıyla Cyril'in teolojisinde Kutsal Ruh Baba'dan gelmekle beraber Oğul'un özüne de yabancı değildir. Çünkü Kutsal Ruh doğal olarak Oğul'dan gelişir.¹⁴¹ Muhtemelen Cyril, Yuhanna 15/26 ve 14/26'dan alıntı yaparak Kutsal Ruh'un Oğul aracılığıyla Baba'dan geldiğini aynı zamanda hem Baba'dan hem de Oğul'dan kaynağını aldığını kastetmiş olabilir.¹⁴²

4. III. TOLEDO KONSİLİ (589) VE FİLİOQUE MESELESİNİN ARKA PLANI

Filioque bahis konusu olduğunda akla ilk 589'da İspanya'da yerel ölçekte gerçekleştirilen III. Toledo Konsili gelir. Bu konsil, İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi metninin Latin Batı versiyonunda filioque ekinin ilk kullanımına tanıklık eder.¹⁴³ Bu noktada şu sorulara cevap aranabilir: Birincisi, Batı/Latin dünyasının filioque ekini İznik-İstanbul kredisine ilave etmedeki amacı neydi? İkincisi, filioque eki kredoya ilave edilmeden önce nasıl bir ortam oluşmuştur? Üçüncüsü ise, filioque ekinin kredoya eklenmesi Doğu Kilisesi

¹³⁴ Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", 110-111.

¹³⁵ Milanlı Ambrose Kör Didymus'un yazılarından büyük ölçüde etkilenmiş ve teslisle ilgili eserini kaleme alırken ondan yararlanmıştı. Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 36.

¹³⁶ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 36-37.

¹³⁷ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 45.

¹³⁸ Whitham, *The History of The Christian Church to the Separation of East and West*, 338.

¹³⁹ Bu noktada belirtmek gerekir ki, VII. yüzyılda Maximus the Confessor, Cyril'in Yuhanna hakkında yaptığı yorumu filioque takısının kabulüne bir tanıklık olarak yorumlamıştır. Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 47-48.

¹⁴⁰ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 47-48.

¹⁴¹ Letham, "East Is East and West Is West? Another Look at the Filioque", 84. Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 49.

¹⁴² Cyril of Alexandria, "Commentary on John", çev. David R. Maxwell, *Ancient Christian Texts*, ed. Joel C. Elowsky (Illinois: InterVarsity Press, 2015), 2/197-198, 245-247. Letham, "East Is East and West Is West?", 84-85.

¹⁴³ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 68. Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church*, çev. William R. Clark (Edinburg: T&T Clark, 1895), 4/416.

tarafından nasıl karşılık bulmuştur? Bu sorular çerçevesinde konu ortaya konmaya çalışılacaktır.

İlk soruyla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz. Bilindiği gibi 475'te Batı Roma imparatorluğunun dağılmasından sonra Avrupa'da büyüyen krallıklar arasında Franklar önemli bir yere sahip olmuşlardır.¹⁴⁴ Aryanizm'i savunan Franklar İsa'nın tanrılığında şüphe duymuşlar ve İspanya'da ciddi bir tartışma ortamının oluşmasına zemin hazırlamışlardır. İspanya Kilisesi Aryanizm tehdidini bertaraf etmek, aynı zamanda Baba ve Oğul arasındaki yakın ilişkiyi teyit ederek Oğul'un Baba'dan aşağı olmadığını göstermek amacıyla, ayrıca Priscillianizm'e karşı Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul ile aynı öze sahip olduğuna dikkat çekmek amacıyla III. Toledo Konsili'nde filioque ekini kredoya eklemiştir.¹⁴⁵ Böylece Kutsal Ruh'un Oğul'un bir yarattığı olmadığı vurgulanmıştır.¹⁴⁶ Dolayısıyla filioque ekinin resmi bir inanç itirafına eklenmesinin Aryanizm ve Priscillianizm'le mücadele etmeyi amaçlayan bir İspanyol girişimi olduğu söylenebilir.¹⁴⁷ Bu girişim neticesinde Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan kaynağını aldığı kabul edilmiş; daha sonra İspanya'da gerçekleştirilen bütün konsillerde aynen yer almıştır.¹⁴⁸

Filioque eki kredoya ilave edilmeden önce nasıl bir ortam oluşmuştur? Filioque eki kredoya eklenmeden önce Vizigot kralı I. Reccared Katolik inancı benimsemiş, ardından krallığındaki (İspanya ve Galya) piskoposları III. Toledo Konsili'ne davet etmiştir.¹⁴⁹ Toledo'da Sevilleli başpiskopos Leander'in (ö. 600) başkanlığında gerçekleştirilen konsilde kral I. Reccared ve tebaası Aryanizm'i ve Priscillianizm'i terk ederek Katolik inancı kabul etmişler; aynı zamanda İznik, İstanbul, Efes ve Kadıköy konsillerinin kararlarına uyma sözü vermişlerdir.¹⁵⁰ Ayrıca konsilde Katolik inancı benimseyen Gotik piskoposlardan, din adamlarından ve soylulardan yirmi üç maddeden oluşan inanç itirafında bulunmaları istenmiştir. Bu itirafların üçüncü maddesinde Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan kaynağını aldığı, aynı zamanda Baba ve Oğul'la birlikte ezeli olduğu inancı da yerini almıştır.¹⁵¹ Kral I. Reccared konsilin açılış konuşmasında Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan eşit bir şekilde geldiğini dile getirmiştir. Bunun yanı sıra konsilde Kutsal Ruh'a iman etmeyen, onun Baba ve Oğul'dan geldiğini kabul etmeyen; ayrıca Baba ve Oğul'la ezeli ve eşit olduğunu inkâr edenler kınanmıştır. Hatta Toledo'da söylendiği iddia edilen İznik-İstanbul inancının da Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan geldiğini telkin ettiği ifade edilmiştir. Bu durum, I. Reccared ve Toledo'da toplananların zihninde, evrensel kilisenin inancında herhangi bir değişiklik veya ilavenin yapıldığının farkında olunmadığını gösteren Doğu inancını yansıtmaktaydı. Nihayetinde konsilden sonraki birkaç yıl içerisinde İspanyol Kilisesi'nin hem ayininde hem de teolojisinde filioque öğretisi yerini almıştır.¹⁵²

Peki, son olarak filioque ekinin kredoya eklenmesi Doğu Kilisesi tarafından nasıl karşılık bulmuştur? Öncelikle ifade edelim ki, Doğu Kilisesi filioque ekinin kredoya eklenmesini sapkınlık olarak nitelendirmiştir. Zira bu ilavenin İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi'ne eklenmesi Efes Konsili'nin yedinci maddesine aykırıdır. Nitekim ilgili madde İznik-İstanbul İtikat Metni'nin herhangi bir kelimesinin değiştirilmesini yasaklamaktadır.¹⁵³

¹⁴⁴ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 89.

¹⁴⁵ Menelaou, "The Interpretation of the Filioque Clause", 2. Oberdorfer, "The Filioque problem-History and Contemporary Relevance", 84. Whitham, *The History of The Christian Church to the Separation of East and West*, 338. Filioque ekinin İznik-İstanbul İnanç Bildirgesi'ne eklenmesiyle Batı ve Doğu Hıristiyanlığı arasında bölünme sürecinin alt yapısı hazırlanmış oldu. Harakas, "Christianity: Christianity in Eastern Europe", 3/1681.

¹⁴⁶ Harnack, *History of Dogma*, 4/126-127.

¹⁴⁷ Lacoste, "Filioque", 1/582.

¹⁴⁸ Eroğlu, "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Nedenleri", 409-410.

¹⁴⁹ Hefele, *A History of the Councils of the Church*, 4/416.

¹⁵⁰ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 68. Hefele, *A History of the Councils of the Church*, 4/416.

¹⁵¹ Diğer maddeler için bk. Hefele, *A History of the Councils of the Church*, 4/416-418.

¹⁵² Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 69.

¹⁵³ Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 5.

Bu yüzden Doğu Kilisesi filioque ekini hiçbir zaman kabul etmemiş ve onun kredoya eklenmesini otoritenin ve kilise yönetiminin temel ilkelerine yönelik bir usulsüzlük addetmiştir.¹⁵⁴

SONUÇ

Filioque meselesinin ana gövde Hıristiyanlığın Doğu-Batı/Katolik-Ortodoks şeklinde ikiye bölünmesinde önemli bir yere sahip olduğu aşıkardır. Söz konusu mesele Grek-Latin kilise yetkililerinin Kutsal Ruh'un kaynağına dair açıklamalarını şekillendirmiştir. Bu bağlamda Batı Kilisesi, Papa III. Leo gibi istisna isimleri olmakla beraber Latin kilise babalarının yorumlarını takip ederek filioque öğretisini savunmuşlar; Doğu Kilisesi ise -Kör Didymus, Kıbrıslı Epiphanius ve İskenderiyeli Cyril dışında- Yunan kilise babalarının görüşleri doğrultusunda söz konusu öğretiyi reddederek Kutsal Ruh'un sadece Baba'dan geldiğini ileri sürmüşlerdir.

Çalışmada ulaşılan sonuçlara göre; Yeni Ahit'te Kutsal Ruh'un Baba'dan geldiği açıkça belirtilmekle beraber; bunun ezeli olup olmadığı, aynı zamanda kaynağını Oğul'dan da alıp almadığının net olmadığı görülmüştür. Doğu Kilisesi Yeni Ahit'te Kutsal Ruh'un sadece Baba'dan geldiğinin belirtilmesinden hareketle onun Baba'dan geldiğini savunmuştur. Batı Kilisesi ise, Yeni Ahit'teki bazı pasajları yorumlamak suretiyle dolaylı olarak Kutsal Ruh'un Baba'nın yanı sıra Oğul'dan da geldiği çıkarımında bulunmuştur.

Filioque öğretisinin köken olarak Tertullian'a kadar gerilere götürülemeyeceği, Poitiersli Hilary ve Milanlı Ambrose'un da filioque öğretisini net bir şekilde belirtmediği görülmüştür. Kaynaklarda mezkûr öğretinin bir mesele olarak ortaya çıkış süreci hakkında her ne kadar İspanya'da gerçekleştirilen III. Toledo Konsili'ne işaret edilse de bunun yaklaşık bir buçuk asır öncesinde I. Leo tarafından Astorga piskoposu Turibius'a yazdığı mektupta açıkça beyan edildiği görülmüştür. Aynı zamanda bu ekin kredoya ilave edilmesinin arkasında görünürde İspanya Kilisesi'nin Aryanist ve Priscillianist görüşleri bastırmak çabası olduğu söylenir. Ancak bu görünür faktörün arkasında Augustine'in teslisle ilgili açıklamalarının yer aldığı saptanmıştır. Zira onun teslisle ilgili açıklamaları genelde Batı Kilisesi'nin özelde de İspanya Kilisesi'nin zihin dünyasını şekillendirmiştir. Batı Kilisesi, yerel mahiyetteki bir konsilde filioque takısını İznik-İnanç Bildirgesi'ne eklemekle sadece Kutsal Ruh denetiminde alınan ekümenik bir konsil kararını değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda söz konusu kredonun kararlarını güvence altına alan Efes, Kadıköy ve Üçüncü İstanbul konsili kararlarını da ihlal etmiştir. Böyle davranarak teslisin üçüncü unsuru olan Kutsal Ruh'un konsillerdeki aktif gücünü hiçe saymıştır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

¹⁵⁴ Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", 91-92. Batı Kilisesi, Doğu Kilisesi'nin bu bakış açısını yalnızca Petrus'un meşru halefine itaatsizlik olarak değil, aynı zamanda Baba ve Oğul'un aynı öze aidiyetinin inkârı ve dolayısıyla bir tür Aryanizm olarak yorumlamıştır. Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 6.

KAYNAKÇA

- Ambrose. "On the Holy Spirit". çev. Arthur West Haddan. ed. Philip Schaff. *NPNF2-10. Ambrose: Selected Works and Letters*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004.
- Augustine. "Answer to Maximinus". *The Works of Saint Augustine Arianism and Other Heresies*. çev. Roland J. Teske. ed. John E. Rotelle. New York: New City Press, 1995.
- Augustine. "On the Holy Trinity". *NPNF1-03. On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises*. ed. Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890.
- Basil. "De Spiritu Sancto". *NPNF2-08. Basil: Letters and Select Works*. ed. Philip Schaff. 124-220. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2003.
- Boojamra, John Lawrence. "Schism: Christian Schism". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 8154-8159. 14 Cilt. United States of America: Thomson Gale, 2005.
- Bray, Gerald. "The Filioque Clause in History and Theology". *Tyndale Bulletin* 34 (1983), 91-144.
- Catechism of the Catholic Church*. United States Catholic Conference, Inc. Second Edition, 1994.
- Cayre, Fulbert. *Kilise Babaları'nın Tarihi ve Doktrinleri*. çev. Mehmet Aydın. 4 Cilt. Konya: Literatürk Academia, 2021.
- Cohn-Sherbok, Lavinia. "Eunomius". 84. *Who's Who in Christianity*. London and New York: Routledge, 1998.
- Cross, F. L. "Filioque". *The Oxford Dictionary of The Christian Church*. ed. E. A. Livingstone. 611. New York: Oxford University Press, Third Edition, 1997.
- Cyril of Alexandria. "Commentary on John". çev. David R. Maxwell. *Ancient Christian Texts*. ed. Joel C. Elowsky. 2 Cilt. Illinois: InterVarsity Press, 2015.
- Dvornik, Francis. *The Ecumenical Councils*. New York: Hawthorn Books Publishers, 1961.
- Dvornik, Francis. *The Photian Schism, History and Legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Eggertsen, Jake. "Is the Filioque Clause Biblical?". *Foundations* 77 (November 2019), 30-44.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Nedenleri". *Dini Araştırmalar* 2/5 (Haziran 1999), 387-413.
- Fitzgerald, Thomas E. "Eastern Christianity". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 2580-2585. 14 Cilt. United States of America: Thomson Gale, 2005.
- Gill J. - Marthaler, B. L. "Filioque". *The New Catholic Encyclopedia*. 719-722. 15 Cilt. Detroit, New York: Thomson Gale, Second Edition, 2003.
- Gregory of Nazianzus. "The Fifth Theological Oration". *NPNF2-07. Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen*. ed. Philip Schaff. 582-599. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1893.
- Gündüz, Şinasi. "Makedonyus". *Din ve İnanç Sözlüğü*. 243. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Harakas, Stanley Samuel. "Christianity: Christianity in Eastern Europe". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 1680-1687. 14 Cilt. United States of America: Thomson Gale, 2005.
- Harnack, Adolph. *History of Dogma*. çev. Neil Buchanan. 4 Cilt. New York: Dover Publications, Inc., 1962.
- Hefele, Charles Joseph. *A History of the Councils of the Church*. çev. William R. Clark. 5 Cilt. Edinburg: T&T Clark, 1895.
- Hilary of Poitiers. "De Trinitate". ed. Philip Schaff. *NPNF2-09. Hilary of Poitiers, John of Damascus*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004.
- Howard, George Broadley. *The Schism Between The Oriental and Western Churches*. London: Longmans, Green, and Co., 1892.
- Irenaeus. "Against Heresies". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 301-567. 10 Cilt. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.

- Joe Gallegos. "The Church Fathers and the Filioque". Erişim 26 Haziran 2022. <https://www.catholicfidelity.com/the-church-fathers-and-the-filioque-by-joe-gallegos/>.
- Kaymaz, Yunus. "Makedonyusçular Ya Da Pne-umatomachi'lerin (Ruh'la Savaşanlar) Kutsal Ruh Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021), 1019-1044.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Creeds*. New York: Longman Group Limited, Third Edition, 1972. *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1. Basım, 2003.
- Lacoste, Jean-Yves. "Filioque". *Encyclopedia of Christian Theology*. ed. Jean-Yves Lacoste. 581. 3 Cilt. New York, London: Routledge, 2005.
- Lee, Chungman. *Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo, and the Filioque*. Leiden, Boston: Brill, 2021.
- Letham, Robert. "East Is East and West Is West? Another Look at the Filioque". *Mid-America Journal of Theology* 13 (2002), 71-86.
- Lossky, Vladimir. "The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Theology". *Eastern Orthodox Theology A Contemporary Reader*. ed. Daniel B. Clendenin. 163-181. United States of America: Baker Books, 1995.
- Maas, A. J. "Filioque". *The Catholic Encyclopedia*. ed. Charles G. Herbermann vd., 74. 15 Cilt. New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1913.
- Menelaou, Iakovos. "The Interpretation of the Filioque Clause by Orthodox Ecclesiology and Biblical Exegetical Methodology". *Scriptura* 116 (2017:1), 1-10.
- Moltmann, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. çev. Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Novatian. "Treatise Concerning the Trinity". çev. Robert Ernest Wallis. *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 611-644. 10 Cilt. New York: Charles Scribner's Sons, 1919.
- Oberdorfer, Bernd. "The Filioque problem-History and Contemporary Relevance". *Scriptura* 79 (2002), 81-92.
- Oort, Johannes van. "The Holy Spirit and the Early Church: Doctrine & Confession". *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* 67 (2011, 3), 1-8.
- Origen. *Commentary on the Epistle to the Romans Books 6-10*. çev. Thomas P. Scheck. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2002.
- Origen. "Commentary on the Gospel of John". çev. Allan Menzies. *Ante-Nicene Fathers*. ed. Allan Menzies. 9/297-408. 10 Cilt. New York: Charles Scribner's Sons, 1906.
- Siecienski, A. Edward. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Tertullian. "Against Praxeas". çev. Dr. Holmes. *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 3/597-631. 10 Cilt. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation. "The Filioque: a Church-Dividing Issue? An Agreed statement of the North American Orthodox- Catholic Theological Consultation Saint Paul's College". Washington, D.C. October, 2003.
- Ware, Bruce A. *Father, Son, and Holy Spirit: Relationships, Roles, and Relevance*. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2005.
- Ware, Timothy. *Ortodoks Kilisesi Doğu Hıristiyanlığına Giriş*. çev. Mehmet Katar- Arif Gören. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2019.
- Whitham, A. R. *The History of The Christian Church to the Separation of East and West*. London: Rivingtons, 1920.
- Wikipedia. "History of the filioque controversy". Erişim 26 Haziran 2022. https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_filioque_controversy#Possible_earliest_use_in_the_Creed.
- Yılmaz, Nuh. Tertullian'ın Kristolojisi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 534-555

Kur'ân İslâmî Anlayışının Yansıması Olarak 'Son Davet Kur'ân' Adlı Meâl Üzerine Bir İnceleme

A Review on the Translation 'The Last Invitation the Qur'an' as a Reflection of Qur'anic Islam

Abdülkadir ERKUT

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu
Dr., Presidency of Religious Affairs High Council of Religious Affairs
Ankara, Türkiye

✉ a.kadirerkut@mail.com  orcid.org/0000-0002-3311-5395

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27.07.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 05.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Erkut, Abdülkadir. "Kur'ân İslâmî Anlayışının Yansıması Olarak 'Son Davet Kur'ân' Adlı Meâl Üzerine Bir İnceleme". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 534-555. <https://doi.org/10.52637/kiid.1149468>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Abdülkadir ERKUT | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Kur'an İslâmı Anlayışının Yansıması Olarak 'Son Davet Kur'an' Adlı Meâl Üzerine Bir İnceleme

Öz

Bu makalede Prof. Dr. Gazi Özdemir tarafından yazılan "Son Davet Kur'an" adlı meâl incelenmiştir. Söz konusu meâlde pek çok problemler çeviri ve yorum yer almaktadır. İnceleme, meâlde yer alan bu problemler hususlar çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Makale ile Kur'an İslâmı anlayışının meâllere yansımasının bir örneğini ortaya koymak amaçlanmaktadır. Zira meâlin Kur'an İslâmı anlayışını esas alarak hazırlandığı görülmektedir. Kur'an İslâmı anlayışına göre Kur'an din ile ilgili bütün detayları içermektedir. Kur'an oldukça açık bir kitap olduğundan onu anlamak için tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlere ihtiyaç yoktur. Ancak bu yaklaşımın temel kabulleri, tarihi gerçekliğe mutabık değildir. Ayrıca Kur'an'ı başka bir kaynağa müracaat etmeden anlama düşüncesi öznelliğe kapı açacak bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım din anlayışında öznelliği, bireyselliği ve karmaşayı getirdiğinden, Müslümanlar arasındaki ihtilafları daha da artırmakta, onların ümmet olma vasfını zedelemektedir. "Son Davet Kur'an" adlı meâl Kur'an İslâmı anlayışının özellikleri ile uyumlu bir meâldir. Diğer taraftan meâl konusundaki olumsuz örnekler toplumdaki sahil İslâm inancını belli ölçüde aşındırabilmektedir. Bu yüzden de meâl yazmanın ilmî ve dinî sorumluluğu mucip bir konu olduğu vurgulanmalıdır. Makalenin amacı da bu konuda toplumsal bir farkındalık oluşturma amacına matuftur. Meâlde yer alan sorunların tümünü bir makale çerçevesinde ele alma imkânı bulunmadığından eserde yer alan on iki örnek konuya yer verilmiştir. Bu konularda yazarın çeviri ve yorumları belirtilmiş, sonra kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirmeler İslâm'ın temel kaynakları çerçevesinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. İnceleme sonunda şu sonuçlara ulaşılmıştır: Meâl yazarının temel düşüncesi, dinin ancak Kur'an'a dayanarak anlaşılması gerektiğidir. Bu düşüncenin sonucu olarak sadece metinden hareketle Kur'an'ı yorumlamaya çalışılmaktadır. Eserin diğer özelliği, hadis ve sünnet konusundaki olumsuz tutumdur. Kur'an ayetlerini bağlamından kopararak hadisin dinde kaynak olmadığını savunmaktadır. Sadece Kur'an'a uygun olduğunu düşündüğü hadisleri kabul etmektedir. Meâlde Allah'ın bilgisinin sınırlı olduğu, bazı insanların kıyameti dünyada yaşayacakları, bu insanların sonrasında dine ihtiyaçlarının kalmayacağı, bazı insanların öldükten sonra eğitim için tekrar dünyaya gönderilecekleri iddia edilmektedir. "Cünüp" kelimesi, kafa karışıklığı ve sersemlik; "gusül" ise kafa karışıklığı ve sersemlikten düzelmeyi beklemek olarak yorumlanmaktadır. Abdestin toplum karşısına temiz olarak çıkmak için tavsiye edilen bir uygulama olduğu belirtilmektedir. "Salât" kavramına "sosyal yardımlaşma ve dayanışma faaliyetinde bulunmak" manası verilmiştir. Tek başına namaz kılanların kibleye dönmesine gerek olmadığı savunulmaktadır. Oruç (savm) kelimesi, "yeme-içme ve şehvi istekleri terk etme yanında yardım faaliyetinde bulunmak" şeklinde tanımlanmaktadır. Ramazan orucunun üç gün olarak tutulabileceği ve Ramazanın kış ayında sabitlenmesi gerektiği iddia edilmektedir. Kâbe bir okul binası, hac ibadeti bir eğitim faaliyeti olarak değerlendirilmekte, Kâbede ibadetin sonradan ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. "Kurban" ibadetine kişinin değer verdiği bir şeyi başkasının ihtiyacını gidermek üzere feda etmesi" manası verilmektedir. Kadınların saçlarını değil göğüslerini örtmelerinin emredildiği iddia edilmektedir. Allah'ın, yiyecek ve içeceklerle ilgili yasaklar koymadığı, sarhoş olmayacak kadar içmenin haram olmadığı görüşü savunulmaktadır. "Lahmü'l-hinzîr" ifadesine bozulmuş et anlamının verilebileceği ileri sürülmektedir. Meâl sahibi sadece Kur'an'dan hareketle bir din anlayışı oluşturmaya çalışmakta, çeviri ve yorumlarında Kur'an'ın literal anlamını esas almaktadır. Ayetlerin nüzûl sebeplerini, Hz. Peygamber'in hadislerini dikkate almadığı gibi Kur'an'ın bütünlüğüne de riayet etmemektedir. Bu yaklaşımın sonucu olarak İslâm dininde mütevâtir olarak nakledilmiş temel kavramları yeniden tanımlamaya, bazı İslâm dışı inançları Kur'an'la temellendirmeye çalışılmaktadır. Kur'an meâli Allah'ın Kur'an'da neyi murad ettiğini ortaya koymayı amaçlayan bir çalışmadır. Bu yüzden kelâm sahibinin muradını doğru olarak ortaya koymak için meâl çalışmasının belli kurallara tabi olması gerekir. Aksi takdirde meâlin amacı gerçekleşmiş olmaz. Bunun için öncelikli olarak Kur'an'ın indiği dönemde kullanılan Arapça'ya aşina olmak, o dönemin şartlarını göz ardı etmemek, Kur'an'ı insanlara ulaştıran Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini dikkate almak gerekir. Nebvî yorum çerçevesini dikkate almaksızın yapılacak meâl çabaları Kur'an'ı anlamada doğru bir yöntem olmayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Meâl, Gazi Özdemir, Son Davet Kur'an, Tahrif.

A Review on the Translation 'The Last Invitation the Qur'an' as a Reflection of Qur'anic Islam

Abstract

This article examined the translation named "The Last Invitation the Qur'an" written by Prof. Dr. Gazi Özdemir. There are many problematic translations and interpretations in this translation. The examination was carried out within the framework of these problematic issues in translation. The article aims to present an example of the reflection of the understanding of "Qur'anic Islam (Qur'anism)" on the translations. Because it is seen that the translation was prepared on the basis of the understanding of "the Qur'anic Islam". According to the understanding of the Qur'anic Islam, the Qur'an contains all the details about religion. Since it is a very comprehensible book, sciences such as tafsir, hadith and fiqh are not needed to understand it. However, the basic assumptions of this approach do not agree with the historical reality. In addition, the idea of understanding the Qur'an without consulting another source is an approach that will open the door to endless subjectivity. Since this approach brings subjectivity, individuality and confusion in the understanding of religion, it further increases the conflicts among Muslims and harms their quality of being an "ummah (the muslim community)". Its translation called "The Last Invitation the Qur'an" is a translation compatible with the characteristics of the understanding of the Qur'anic Islam. On the other hand negative examples of Qur'an translations can erode the true Islamic belief in society to a certain extent. Therefore, it should be emphasized that writing translations is a matter of scientific and religious responsibility. The aim of the article is to create a social awareness on this responsibility. Since it is not possible to deal with all the problems in the translation within the framework of an article, twelve sample topics in work are included. The Author's translation and comments of these issues are indicated, followed by a brief evaluation. These evaluations have been tried to be carried out within the framework of the basic sources of Islâm. At the end of the analysis, the following conclusions were reached: The main idea of the author of the translation is that religion should be understood only on the basis of the Qur'an. As a result of this idea, he tries to interpret the Qur'an only from the text. Another characteristic of the work is its negative attitude towards hadith and sunnah. By detaching the Qur'anic verses from their context, he argues that hadith is not a source in religion. He only accepts the hadiths that he thinks are in accordance with the Qur'an. The translation claims that Allah's knowledge is limited, that some people will experience the Qiyamah (the Day of Judgement) on earth, that they will no longer need religion, and that some people will be sent back to the earth after death for education. The word "junub" is interpreted as confusion and stupor; "ghusl" is interpreted as waiting for recovery from confusion and stupor. Ablution is a recommended practice in order to appear in public in a clean state. The concept of "salat" is given the meaning of "engaging in social cooperation and solidarity." It is argued that those praying alone do not need to face the qibla. The word fasting (sawm) is defined as "abstaining from eating and drinking and sensual desires as well as engaging in cheritable activities". It is argued that Ramadan can be fasted for three days and that Ramadan should be fixed in the winter. The Kaaba is regarded as a school building, the pilgrimage is an educational activity, and it is claimed that worship at the Kaaba came later. "Sacrifice" is defined as "sacrificing something on values in order to fulfill someone else's need". It is alleged that women are commanded to cover their breasts, not their hair. It is argued that Allah does not impose prohibitions on food and drink and drinking an amount that will not make you drunk is not haram. It is claimed that the expression "Lahmü'l-hinzîr" can be given the meaning of spoiled meat. The author of the translation tries to create an understanding of religion based only on the Qur'an and bases his translations and interpretations on the literal meaning of the Qur'an. He does not take into account the reasons for the revelation of the verses, the Prophet Muhammad's hadiths, does not respect the integrity of the Qur'an. As a result of this approach, it tries to redefine the basic concepts of Islam that have been transmitted in Islam as trustworthy and to justify some non-Islamic beliefs with the Qur'an. The translation of the Qur'an is a study that aims to reveal what Allah intends in the Qur'an. Therefore, in order to reveal the intention of the owner of the word correctly, the translation process must be subject to certain rules. Otherwise, the purpose of the translation will not be realized. For this purpose, first of all, it is necessary to be familiar with the Arabic language used at the time of the Qur'an and not to ignore the conditions of that period and to take into account the words and deeds of the Prophet Muhammad (pbuh) who delivered the Qur'an to people. Translation efforts without considering the Prophetic interpretation framework will not be a correct method in understanding the Qur'an.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Translation, Gazi Ozdemir, The Last Invitation the Qur'an, Distorting.

GİRİŞ

Meâl, Kur'ân'ın bir dilden başka bir dile mâna ve mefhum açısından yapılan çevirisidir. Bu yolla kelâm sahibinin metinde ne söylediğini ve neyi söylemeyi murad ettiğini ortaya koymak amaçlanır. Meâl yazımı için gösterilen çabalar aynı zamanda yorum yapmayı da gerektirir. Ancak bu yorum işlemi belli kurallara tabi olmalıdır. Çünkü meâl bazı temel sabitelere bağlı kalmak suretiyle gerçekleştirilebilir. Maksat kelâm sahibinin muradını ifade etmek olduğuna göre meâl sahibinin sınırsız bir yorum serbestisi içinde metne dilediği anlamı yüklemesi, meâlin amacı ile bağdaşmaz. Âyetin ifade ettiği anlama ulaşmak için indiği dönemde kullanılan dile aşına olmak, o dönemin şartlarını göz ardı etmemek, Kur'ân'ı insanlara ulaştıran Hz. Peygamber'i dikkate almak gibi unsurlara riayet etmek gerekir. Çünkü Hz. Peygamber Kur'ân'ı tebliğ etmekle kalmamış onun nasıl yorumlanacağına dair de rehberlik etmiştir. Nebevî yorum tarzını dikkate almaksızın gösterilecek çabalar meâlden amaçlanan şeyi gerçekleştirilmeyecektir.

Bu makalede Prof. Dr. Gazi Özdemir tarafından yazılan *"Allah'ın Tek Dini İslam'a Son Davet Kur'an Akıcı Anlam Türkçesi ve Öğretici Güncel Yorumu ile"* adlı meâli incelemek amaçlanmaktadır.¹ Meâl, nüzûl tertibi esas alınarak hazırlanmıştır. İçinde Kur'ân metni yer almayıp âyetin çevirisi yapıldıktan sonra bir kısmı kısa, bir kısmı uzun ve ayrıntılı açıklamalara yer verilmiştir. Meâl sahibi, "Giriş" bölümünden sonra "Temel Kavramlara İlişkin Görüşlerim" başlığı altında önemli addettiği kavramlar hakkında açıklamaları içeren bir bölüme yer vermiştir. Kitabın sonunda "Yararlanılan Kaynaklar" başlığı altında Türkçe kaynaklardan oluşan seksen dört kitap sıralanmıştır.

"Son Davet Kur'an" adlı meâl, emek ürünü bir eser olmakla birlikte bir meâl olarak içeriğinde pek çok problemi barındırmaktadır. Meâlde yer alan problemler inanç, ibadet, ahkâm, mucizeler, kıssalar gibi konular dâhil olmak üzere Kur'ân'ın geneline şamildir. Bütün problemlerini sıralamak bir makalenin sınırlarını aşacağından meâl, onun temel yaklaşım biçimi esas alınarak incelenecektir. Zira meâlin Kur'ân İslâmı anlayışını esas olarak hazırlandığı görülmektedir. Eserde yer alan diğer çeşitli problemler de genelde bu temel yaklaşımın sonuçları olarak değerlendirilebilir. Meâlin söz konusu yaklaşım biçimi açısından ele alınmasının sebebi de budur.

1. KUR'ÂN İSLÂMİ

Avrupa'nın XIX. yüzyılda maddi açıdan elde ettiği üstünlüğe mukabil Müslümanların Batı karşısında sürekli mağlubiyete uğradığı düşüncesi, anılan yüzyılda yaşayan bazı İslâm âlimlerini bu durumdan kurtulmanın yollarını aramaya sevk etmiştir. Bu arayış çerçevesinde, bir çözüm yöntemi olarak Müslümanlar tarafından tarihten gelen dinî ve ilmî birikim yeniden değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İslâmî ilimlerin günümüzdeki sorunlara bir cevap teşkil etmediği düşüncesinden hareketle İslâm'ı Kur'ân ile sınırlama meyli doğmuştur. Bu anlayış XX. yüzyılın başlarında Hint alt kıtasında ortaya çıkmış, daha sonra Mısır ve diğer bazı İslâm ülkelerinde de yankı bulmuştur. Söz konusu söylem çeşitli varyantları ile ülkemizde de yayılarak destekçiler kazanmıştır.

Kur'ân İslâmı anlayışına göre dinî hükümlerin tek kaynağı Kur'ân'dır. O din ile ilgili bütün detayları içermektedir. Oldukça açık bir kitap olduğundan onu anlamak için tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlere ihtiyaç yoktur. O yüzden her Müslüman Kur'ân'ı kendine inmiş gibi okumalı, Kur'ân ile arasına bir aracı koymamalıdır. Zira on beş asır boyunca meydana gelmiş İslâmî bilgi birikimi Kur'ân'ı doğru anlama konusunda büyük bir engeldir. O halde kendisine dinî bir değer

¹ Prof. Dr. Gazi Özdemir, 1944 tarihinde Hatay'da doğmuştur. Cerrahpaşa Tıp Fakültesinden mezun olmuş, ihtisasını Nöropsikiyatri alanında yapmıştır. 1981-2006 yılları arasında, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Tıp Fakültesi Nöroloji Ana Bilim Dalı başkanlığını yürütmüş, aynı üniversiteden emekli olmuştur. Uzmanlık alanı ile ilgili pek çok yayını ve çeşitli etkinlikleri bulunmaktadır. Ayrıca yazarın incelediğimiz meâlinin yanında Kur'ân ve İslâm ile ilgili on iki kitabı vardır. "Kur'an Kadını Koruyor", "Din ve Beyin", "İslam'ın Şartı Sadece 5 Değil" bunlardan bazılarıdır.

yüklenen İslâm geleneği, Kur'ân ve akıl hakem kılınarak sorgulanmalı, gerekirse bütün olarak tasfiye edilmelidir. Bu çerçevede hadis ve sünnet de dinî hükümler konusunda kaynak ve hüccet olarak kabul edilmemelidir.²

Kur'ân İslâmî söyleminin özelliklerini iki madde de ifade etmek gerekirse; bunlardan birincisi Kur'ân'dan başka kaynak kabul etmemesi, diğeri ise başta hadis-sünnet olmak üzere on beş asır boyunca meydana gelmiş İslâm geleneğini reddetmesidir. Ancak bu yaklaşımın temel kabulleri, tarihî gerçekliğe mutabık değildir. Çünkü İslâm'ın ilk nesli olan sahabiler Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in kendilerine okuyup işittirmesiyle öğrenmişlerdir. Peygamber vahyin kontrolünde ortaya çıkan dinî sorunlara çözüm üretmiştir. Bu yüzden sahâbe nesli dinî hüküm ifade etmesi açısından Kur'ân ile Hz. Peygamber'in hadisleri arasında fark görmemiştir. İlk Müslümanlar Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in uygulamalarından ayrı bir kaynak olarak tasavvur etmemişlerdir.³ Kur'ân'ın, hem lafzı hem manası ile vahiy olduğundan, günümüze her türlü değişmeden korunmuş bir şekilde ulaştığından, Müslümanlar için birinci kaynak konumunda olduğundan şüphe yoktur. Fakat onu beyan eden ve uygulanışını gösteren Hz. Peygamber'in sünneti de ikinci kaynaktır. Hem Kur'ân'ın hem sünnetin Hz. Peygamber tarafından insanlara ulaştırılmış ve insanların bu ikisini onun aracılığı ile öğrenmiş olması, öğretinin aynı oluşu bu iki kaynağın birlikteliğini göstermektedir.⁴ Ayrıca Kur'ân'ın gerek yapısı ile ilgili bazı özellikler (müteşâbih, müşkil, mücmel) gerekse dil, indiği ortam ve muhatapların anlayış düzeylerinin farklılığı gibi dış etkenler onun tefsir edilmesini gerektirmektedir. Onun tefsiri için de Kur'ân'ı beyan görevi olan Hz. Peygamber'in yol göstericiliğine ve sünnete dayanan İslâmî geleneğe ihtiyaç vardır.⁵

Kur'ân'ı başka bir kaynağa müracaat etmeden anlama düşüncesi sonsuz bir öznelliğe kapı açacak bir yaklaşımdır. Bu yüzden Kur'ân İslâmî söylemi Kur'ân'ı okurken aslında kendi öznelliğini okumaktadır. Söz konusu söylem sahibi, konuşanın Kur'ân olduğunu iddia etse de gerçekte kendisinin sahip olduğu tasavvuru ifade etmiş olmaktadır.⁶ Buna ilaveten diğer bir eleştiri noktası da bu yaklaşımda söz konusu olan yüzeysellik ve ilkesizliktir. Zira Kur'ân İslâmî söylemi, Kur'ân'ın anlaşılmasında vazgeçilmez bir yeri olan sünneti dikkate almamanın sonucu olarak bir usul anlayışından mahrum bulunmaktadır. Bu yaklaşım din anlayışında öznelliği, bireyselliği ve karmaşayı getirdiğinden, Müslümanlar arasındaki ihtilafları daha da artırmakta, onların ümmet olma vasfını zedelemektedir.⁷ Kur'ân âyetlerini doğru anlamak,

² Mustafa Öztürk, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 13-49.

³ Kâşif Hamdi Okur, "Kur'ân İslâmî Söyleminin Fıkah Usûlü Açısından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 371. Hubâb b. Münzir'in Bedir savaşında ordunun yerleştirileceği yer konusunda Hz. Peygamber'le yaptığı konuşma, peygamberin uygulamasının Allah'ın emrine dayanıp dayanmadığına, yani konunun Allah'ın emri olup olmadığına dairdir. Burada Allah'ın emri ile Hz. Peygamberin emri arasında değil, peygamberin Allah'ın emrine dayanarak yaptığı uygulama ile kendi görüşüne dayanarak yaptığı uygulama arasında bir ayrım söz konusudur. Dolayısıyla sahâbî peygamberin emri le Allah'ın emri arasında bir ayrım yapmadığından bu olay yukarıda verilen bilgiye aykırılık teşkil etmemektedir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber Bedir Savaşı için orduyu su kuyusunun arkasına yerleştirdiğinde Hubâb b. Münzir, kendisine, bunu vahye dayanarak mı yoksa kendi görüşü ile mi yaptığını sormuş; kendi görüşüne dayanarak yaptığını öğrenince de düşmanı susuz bırakmak için orduyu su kuyusunun önüne yerleştirmeyi teklif etmiş; Hz. Peygamber de onun bu teklifini kabul etmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1411), 3/482.

⁴ Mehmet Boynukalın, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Fıkah Usulünün Kaynak Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 221.

⁵ M. Suat Mertoğlu, "İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 149.

⁶ Öztürk, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimi", 63.

⁷ Üstelik Kur'ân İslâmî söylemi genel olarak değerlendirildiğinde dini yorumlama yöntemi ile sekülerleşmeye hizmet etmektedir. Mertoğlu, "İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimi", 148-149.

özel yaklaşımlardan korunmak için ilk muhatapların anladığı anlam esas alınmalı; ayrıca doğru anlama ulaşmak için iç ve dış bağlam bilinmelidir. Bu türden kayıtlara bağlı kalmadan âyetler yorumlandığında kişi, istediği manayı metinden çıkartmaya başlar. Sözlüklerde bulunduğu keyfine uygun anlamı seçmekte kendisini özgür zanneder. Özellikle Kur'ân'ın odak kavramları özel bir yaklaşımla yorumlandığında bu kavramlar asıl anlamlarından uzaklaşır ve ilâhî mesajı taşıyamaz hale gelirler.⁸

Kur'ân İslâmî anlayışı, söylem düzeyinde ele alındığında, bu anlayışa göre yorum yapan kişi "Kur'ân'a göre" diye söze başlayarak kendi yorumunu yorumlar üstü, tek gerçek mana olarak takdim etmekte, diğer yorumların Kur'ânî olmadığını ima edip onları dışlamaktadır. Oysa "Kur'ân'a göre" diye söze başlayan kişi de âyet ile ilgili muhtemel yorumlardan bir yorumu dillendirmekten öteye gitmemektedir. "Kur'ân'a göre" ifadesini kullanması, onu bir yorum olmaktan çıkıp diğer yorumlara karşı mutlak bir üstünlük kazandırmamaktadır. Diğer taraftan bu söylem, genel olarak değerlendirildiğinde, -vahyin peygamber aracılığı ile ulaştırılması, onun tarafından açıklanması, uygulamaya ihtiyaç duyulan konularda peygamberin örneklik yapması açısından- Kur'ân'ın dinde peygambere biçtiği rolü doğru bir şekilde ortaya koyamamakta, bizzat Kur'ân'a aykırı sonuçlara ulaşmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetlerin açık ifadelerine rağmen söylem sahipleri bu âyetleri kendi görüşleri doğrultusunda tevil etmek durumunda kalmaktadırlar.⁹ Kur'ân İslâmî anlayışı, söylem düzeyinde, ilk duyulduğunda kulağa hoş gelebilir. Söz konusu söylem sahipleri niyetlerinde samimi de olabilirler. Ancak ayrıntısına inildiğinde söz konusu söylem sahiplerinin görüşlerinin tutarlı ve ikna edici olmadığı görülmektedir.

Kur'ân İslâmî anlayışı, söz konusu söylemin sonuçları açısından da değerlendirilebilir. Bu anlayışın savunucuları, -kendi aralarındaki görüş farklılıkları bir yana-, İslâm geleneğinden köklü bir kopuş anlamına gelecek fikirler ileri sürebilmektedirler. -Makalede bu uç görüşlerin örnekleri görülecektir.- Bu yüzden Kur'ân İslâmî anlayışı, İslâm geleneği içinde ana bünye ile uyumlu, çoğunluk tarafından benimsenmiş bir okuma yöntemi olarak kabul görmeyecektir. Ayrıca söz konusu anlayışın batı karşısında Müslümanların maddi mağlubiyetinin getirdiği bir halet-i ruhiyenin ürünü olarak ortaya çıkmış tepkisel bir düşünüş tarzı olduğu dikkate alınır, bu yönüyle de uzun vadede Müslümanların önüne bir ufuk açması zor görünmektedir. Ancak şu hususu da ifade etmek gerekir ki; Kur'ân İslâmî anlayışının hadisler konusundaki olumsuz tutumunda dinî söylemde rivayetler konusunda gösterilen tesâhül ve dini anlamada usulün yeterince dikkate alınmamasının da payı vardır.

"Son Davet Kuran" adlı meâl, yukarıda zikredilen Kur'ân İslâmî anlayışından kaynaklanan birçok sakıncayı bünyesinde taşıyan bir kitaptır. Meâlin özellikleri daha ayrıntılı olarak ele alındığında bu görülebilecektir.

2. 'SON DAVET KURAN' ADLI MEÂLİN ÖNE ÇIKAN BAZI ÖZELLİKLERİ

"Son Davet Kur'an" adlı meâlin yazarının temel düşüncesi, dinin ancak Kur'ân'a dayanarak anlaşılması gerektiğidir. Bu düşüncenin sonucu olarak yazar -ileride örnekleri görüleceği üzere- sadece metinden hareketle Kur'ân'ı yorumlamaya çalışmaktadır. Eserin, bu yaklaşımın devamı olarak diğer özelliği, hadis ve sünnet konusundaki tutumudur. Hadise karşı olumsuz tavır eserin genelinde öne çıkmaktadır. Yazar gerek âyetlerin çevirisinde, gerek yaptığı yorumlarda fırsat buldukça bu yaklaşımını ortaya koymaktadır. Örneğin, Bakara sûresinin 79. âyetini; "*Kendi ürettikleri rivâyetleri/görüşleri/sözleri kitaplara yazarak, "Bunlar Allah'tandır/Allah'ın âyetlerini açıklıyor" diye insanlara sunan ve bundan çeşitli kazançlar elde*

⁸ Fatih Kanca, "Kur'ân'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu 'Anlamak İçin Türkçe Kur'ân (Meâl)' Adlı Çalışma Örneğinde", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), 30-32. Kur'an'ın doğru anlaşılması konusunda odak kavramların önemi hakkında ayrıca bkz: Hasan Yılmaz, "Kur'an'ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 231-242.

⁹ en-Nisâ 4/ 59; el-Mâide 5/92; en-Nûr 24/54, 56; Muhammed 47/33; et-Teğâbün 64/12. İleride geleceği üzere incelediğimiz meâl yazarı bu âyetleri "Yine onlara de ki, "Allah'a ve O'nun buyruklarını bildiren elçisine itaat edin..." diye çevirmiştir.

etmek üzere uğraşanların vay haline!...”¹⁰ şeklinde çevirmektedir. Söz konusu âyeti açıklarken de “İnsanların vahiy kitapları dışında, Allah’ın âyetlerini açıklama bahanesiyle Peygamberdendir diye rivâyet ve sözler uydurmaları ve bu sözleri kitap haline getirip din kitabı olarak Kur’ân’ın yanına koymalarının yanlışlığına ayrıca A’raf-3, Lokman-6 ve Al-i İmran-187. âyetlerde de değinilmektedir.”¹¹ diyerek hadislerin uydurma olduğunu ifade etmektedir. Oysa âyette İsrailoğulları içindeki Allah’ın kitabını tahrif edenler konu edilmektedir. Bu kişiler Allah’ın, Hz. Musa’ya indirdiği kitaba muhalif olarak yaptıkları tevelleri kitaplarına yazmışlar, sonra yazdıkları bu kitapları dünyalık elde etmek için cahillere satmışlardır. Kitaplarına yazdıkları tevellerin Allah’ın kitabında yer alan Hz. Muhammed’in sıfatlarına yönelik bilgiler olduğu ifade edilmektedir.¹² Kur’ân’ı tahrif edecek tevelliler yaparak yazdıkları kitaplardan çıkar elde edenlerin de âyetin kapsamı dâhilinde olacağından şüphe yoktur. Ancak yazar dinin ikinci kaynağı olan sünneti söz konusu muharref tevellilerden saymaktadır ki bu büyük bir çarpıtmadır.

Yazarın ön yargılı yaklaşımına dair diğer bir örnek de Kur’ân’da müşrikler bağlamında olumsuz bir manada geçen “el-hadîs” kelimesini Hz. Peygamber’in hadisleri ile ilişkilendirmesidir. Bu yaklaşıma göre Lokmân sûresinin 6. ve 7. âyetlerinin çevirisini şöyle yapmıştır:

“Öyle kimseler de var ki, insanları Allah’ın yolundan saptırıcı ve hiçbir bilimsel dayanağı olmayan çelişkili hadislerle/sözlere yönelip değer verirler, hatta hikmet dolu kitabın/ Kur’ân’ın âyetleriyle bir tutarlar ve onlara sarılırlar. İşte böyle davrananlar için perişan edici bir azap olacaktır. Kur’ân dışı ve onunla çelişen hadisleri/sözleri üretenlere ve Kur’ân âyetleri gibi önem verenlere, hikmet dolu kitabın âyetleri okunduğu zaman, sanki onu hiç duymamış gibi bir tavırla önemsemezler ve hadislerle/rivâyet olunan sözlere daha çok yönelirler. Böylelerine elem verici bir azabın olacağını bildir.”¹³

Âyette geçen “lehve’l-hadîs” tabiri Taberî’ye göre, Allah yolundan alıkoyan, Allah ve resulünün dinlemekten nehyettiği her sözü içermektedir.¹⁴ Dolayısıyla âyette Kur’ân’ın insanlar üzerindeki etkisini kırmak veya onları alay ve eğlence konusu yapmak için şirk inancı içeren sözler söyleyen, insanlar için herhangi bir fayda getirmeyen boş ve lüzumsuz konuşmalar yapan müşriklerden söz edilmektedir. Yazar, yukarıda geçen meâl metninde eğik çizgi ile yaptığı eklemelerle müşriklerin söyledikleri sözleri hadislerle bir tutmaktadır. Âyetin bu şekilde tahrifi ve sünnetin bu şekilde tasviri, ilmî esaslardan oldukça uzak bir yaklaşımdır.

Yazarın bazı ifadelerinden hadislerle tamamen karşı olmadığı anlaşılmaktadır. O, Kur’ân’a uygun olduğunu değerlendirdiği hadislerin kabul edilebileceği görüşüne sahiptir. A’râf sûresinin 3. âyetinin açıklamasında bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmektedir:

“Uyulması istenen tek kitap Kur’an’dır ve Hz. Muhammed’in sözlerinin de mutlaka Kur’an’a uygunluğu gerektiği ayrıca Lokman-6-7, Bakara-97 ve Ali İmran-187. âyetlerde vurgulanmıştır. Kur’an’a uymadığını bile bile inanmak, bir nevi Allah’ın kelamı yerine kul sözünü koymak, diğer bir ifade ile de şirk koşmak demektir. Dolayısıyla Hz. Muhammed’in sözü diye rivâyet edilen sözlerin de ancak Kur’an’a uygun olanlarını kabul etmeliyiz. Çünkü Zuhuruf 44. âyette belirtildiği gibi, bizler herhangi bir kulun sözünden değil, sadece Kur’an’dan sorumlu tutulacağız.”¹⁵

Kur’ân’da Hz. Peygamber’e, âyetleri beyan etme görevi verilmiş ve ona itaatın gerekliliği birçok kez vurgulanmıştır.¹⁶ Öte yandan Kur’ân-ı Kerim sünnetsiz anlaşılacağı gibi Kur’ân’a arz yöntemi hadislerin kabulü açısından tek başına yeterli bir yöntem değildir. Zira Kur’ân ile hadis birbirini tamamlamakta, aralarında bir aykırılık söz konusu olmamaktadır.

¹⁰ Gazi Özdemir, *Allah’ın Tek Dini İslam’a Son Davet Kur’an Akıcı Anlam Türkçesi ve Öğretici Güncel Yorumu ile* (İstanbul: Şira Yayınları, 2021), 437.

¹¹ Özdemir, *Son Davet Kur’an*, 437.

¹² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Kâhîre: Dâru Hicr, 2001), II/165- 167.

¹³ Özdemir, *Son Davet Kur’an*, 275.

¹⁴ Taberî, *Câmiu’l beyân*, 18/539.

¹⁵ Özdemir, *Son Davet Kur’an*, 71.

¹⁶ en-Nahl 16/64, 44; Âl-i İmrân 3/32; 132; en-Nisâ 4/59; 65; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/1, 20, 46; en-Nûr 24/45, 56; el-Ahzâb 33/36.

Bununla birlikte uydurma hadisler içinde, Kur'ân ile çelişen rivâyetler bulunabilir. Kur'ân'a arz metodu bu noktada faydalı olmaktadır. Bu hadislerin, sahih olanlardan ayrılması için sahâbe de zaman zaman bu yönteme başvurmuştur. Ancak, bu yöntemin çeşitli sakıncaları da bulunmaktadır. Bu yüzden Kur'ân'a arz metodu tek başına uygulanmamalıdır. Diğer hadis tenkid yöntemleri dikkate alınmadan uygulandığı takdirde faydadan çok zarar verecektir.¹⁷ Bu çerçevede Kur'ân'a arz meselesi kişilerin kendi keyfî görüşlerini Kur'ân'a söyletme tehlikesini içinde barındırmaktadır.

Meâlde hadisler konusunda öne sürülen bu yaklaşımın peygambere itaati emreden âyetlerle nasıl telif edileceği merak konusudur. Ancak yazar "peygamber'e itaat edin" manasına gelen cümleleri, "peygamberin Allah'tan bildirdiklerine itaat edin" diye çevirerek buna da bir çözüm bulmuştur. Örneğin Nûr sûresinin 24. âyetini; "Yine onlara de ki, "Allah'a ve O'nun buyruklarını bildiren elçisine itaat edin..."¹⁸ diye çevirmiştir. Âyette "De ki: Allah'a itaat edin; Peygamber'e de itaat edin." dendiği halde yazar "O'nun buyruklarını bildiren" ifadesini takdir etmiştir.

Yazar söz konusu önyargılı yaklaşımından hareketle, sünnetle sabit olan dinî hükümleri Kur'ân'da yok diye reddetmektedir. Örneğin Kur'ân'da kaza namazına yer verilmediği için kaza namazının geleneksel bir uygulama olduğunu iddia etmektedir.¹⁹ Kadınların ay halinde oruç tutabileceğini, namaz kılabileceğini, Kur'ân okuyabileceğini ileri sürmektedir.²⁰ Abdestte organları yıkama sayısının kişiye ve kirlilik durumuna göre farklı olabileceğini; âyette söz konusu edilmediğinden, ağza ve buruna su vermenin, enseyi ve kulakları meshetmenin, ihtiyaç varsa uygulanacağını belirtmektedir.²¹

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere meâl yazarı sadece Kur'ân'ı esas alarak meâlini yazmış, sünnet konusunda son derece olumsuz bir tutum takınmıştır. Söz konusu tutuma dair meâlin tümünde pek çok örnek bulmak mümkündür.²² Bu kadarı ile iktifa edilecek ve Kur'ân İslâmı yaklaşımının meâlde yansıması on iki örnek çerçevesinde izah edilecektir. Seçilen bu örneklerdeki aykırı yorumlar, "kıyamet", "din günü", "mahşer", "salât", "savm", "hac", "lahmü'l-hinzîr" kelimelerinde kavram çerçevesinde, diğer örneklerde mefhum çerçevesinde gerçekleşmektedir.

2.1. Allah'ın Bilgisi

Meâlde bazı âyetlerden hareketle Allah'ın bilgisinin sınırlı olduğu iddia edilmektedir. Yazara göre Allah'ın müminlere Enfâl sûresinin 9. âyetinde bin melek ile Âl-i İmrân sûresinin 124 ve 125. âyetlerinde önce üç bin, sonra beş bin melek ile yardım edeceğini belirtmesi, O'nun insanların ne yapacağını önceden bilmediğinin ifadesidir. Yazar bu düşüncesini; "Enfal 9. âyette, Bedir savaşı sırasındaki desteğin önce bin melek ile yapıldığı belirtilmiş olup, bu sayı artırımının, insanların ne yapacaklarının ilahi sistem tarafından önceden bilinmediğine yönelik düşüncemi desteklemektedir."²³ şeklinde ifade etmektedir.

Kur'ân'da Allah'ın ezeli ilmî ile gizli-açık, geçmiş-gelecek her şeyi bildiği, ısrarla vurgulanan bir husustur. Kur'an'ın genel muhtevasına göre, Allah irade, kudret ve fiillerinde sınırsız bir genişliğe sahiptir. Sözü edilen âyetlerle ilgili olarak müminler yardım istediklerinde Allah önce bin melek göndererek onlara yardım etmiş, sonra sabrettikleri ve Allah'tan korktukları için üç bin sonra beş bin melek ile imdad etmiştir. Yani ilahi yardım tedrici bir şekilde gerçekleşmiştir. Bir defada gelmesi yerine bu şekilde peyderpey gelmesi,

¹⁷ Kamil Çakın, "Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 260-261.

¹⁸ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 605.

¹⁹ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 455.

²⁰ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 466.

²¹ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 647.

²² Müşrikler bağlamında geçen "hadis" kelimesinin anlamının çarpıtılmasına dair diğer bir örnek için bk. Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 7; Hz. Peygamber'in hadislerinden, sadece yazarın kendisinin muhkem olarak değerlendirdiği âyetlere uygun olanlarının kabul edebileceğine dair bk. Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 522; 546.

²³ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 506.

onları takviye etme, kalplerine sevinç verme konusunda daha etkilidir. Nitekim Allah vahyini de bir anda değil parça parça indirmektedir. Ayrıca Enfâl sûresinde gelen âyetin Bedir Savaşı, Âl-i İmrân sûresindeki âyetin ise Uhud Savaşı hakkında olduğuna dair bir görüş de vardır.²⁴

Meâl yazarının ilgili âyetlerin indiği ortamı dikkate almadığı, konuyu Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesinde değerlendirmede; sonuçta üç âyetten hareket ederek yaptığı bu yorumla yanlış bir sonuca ulaştığı görülmektedir.

2.2. Din Günü

Meâlde bazı insanların din gününü dünyada yaşayacakları, din gününü dünyada yaşayan insanların bundan sonra dine ihtiyaçlarının kalmayacağı iddia edilmektedir. Buna göre din günü, yazarın (kadere imanı hariç tuttuğu) beş iman esasına inanma ve kendi çıkarımı olarak zikrettiği yedi maddeye bağlı kalma ile salih ameller işlemenin öneminin bilincine varılacağı gündür. Bu bilinç haline ya kıyametin kopması ile mahşerde Allah'ın huzurunda toplanıldığında erişilecek ya da bazı insanlar henüz dünyada iken bunu başaracaklardır ki, bu da onlar için din günüdür.²⁵ Yazara göre;

“İnsanlar arasından, henüz Dünya yaşamı sırasında iken arif-ermiş veya insan-ı kâmil düzeyine varanlar, dini gerçeklerin bilgileri ile din gününe kavuşmuş olacakları için de, artık dine, dolayısıyla da din denilen bu kurallara ihtiyaç kalmayacaktır. Ve dünya okulundan mezun olan bu arif kişiler, muhtemelen Dünya dışı başka bir okulda ve başka derslerle eğitime devam edecekler ve orada Dünyaya ait din kuralları değil, belki başka kurallar geçerli olacaktır...”²⁶

Meâlde “kıyamet”, “din günü” ve “mahşer” kavramları, Kur'ânî manalarının dışına çıkartılarak yorumlanmakta ve ruhî yükseliş olarak sunulmakta, mahşer ve kıyametin birden fazla olduğu tezi işlenmektedir. İslâmî literatürde “Kıyamet”, Allah'ın huzurunda mahlûkatın ayağa kalktığı diriliş gününü;²⁷ “Din günü” herkesin hesaba çekileceği ve amelinin karşılığını alacağı hesap gününü;²⁸ “Mahşer” de kıyamet günü insanların toplandığı yeri²⁹ ifade eder. Ayrıca “kıyamet” kelimesinin yapısından da bu hadisenin bütün mahlûkat için bir defa gerçekleşeceği anlaşılmaktadır.³⁰ Diğer taraftan inanç konusundaki kavramların ne anlama geldiği nüzul döneminde inananlar tarafından bilinmektedir. Hz. Peygamber insanlara sadece ahkâm âyetlerini değil temel inanç konularındaki kavramların da nasıl anlaşılacağını öğretmiştir.³¹ Bu yüzden inanç konusundaki temel kavramların manasının geçerli bir delile dayanmaksızın değiştirilmesi mümkün değildir.

Yazarın kıyametin/din gününün dünyada yaşanacağına dair dayandığı delil “*Sonra ölümünüzün ardından sizi dirilttik ki şükredesiniz.*”³² âyetidir. Bu âyette İsrâiloğulları'nın “*Ey Mûsâ! Allah'ı apaçık görmedikçe sana inanmayacağız*” demeleri üzerine maruz kaldıkları durumdan söz edilmektedir. Bu söz üzerine onlar Allah tarafından ölümlerle cezalandırılmışlar, sonra da diriltmişlerdir. Onların ölmediği, bayıldıkları sonra da ayıltıldıklarına dair bir görüş de vardır.³³ Her hâlükarda Hz. Mûsâ döneminde yaşanmış mucizevi bir olay söz konusudur. Yazarın iddia ettiği konuya delil olması söz konusu değildir.

²⁴ Muhammed Cemalüddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376), 2958-2959.

²⁵ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, XXIV ayrıca bk.433.

²⁶ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, XXIV-XXV.

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher Ezherî, *Tehzibü'l-luğa* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyyetü li't-te'lif ve't-terceme, ts.), 9/360.

²⁸ Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân b. Ahmed Râzî, *Kitâbü'z-Zîne* (b.y.: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhusü'l-Yemenî, 1410), 413.

²⁹ Ezherî, *Tehzibü'l-luğa*, 4/177. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl İbn Side, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 3/103.

³⁰ Çünkü “yevmü'l-kıyâmeh” denmiş, “yevmü'l-kıyâm” denmemiştir. Bu, hadisenin bir defada gerçekleşeceğini ifade eder. Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, 412.

³¹ Örneğin kıyamet konusu ile ilgili hadisler için hadis kaynaklarının “Sıfatü'l-cenne”, “Sıfatü'l-kıyâme”, “Rikâk” gibi bab başlıklarına bakılabilir.

³² el-Bakara 2/56.

³³ Ebü'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 1/83.

Diğer taraftan yazarın kişi bilince ulaşıp arif olunca teklif/sorumluluk kalkar şeklindeki iddiası, dinin temel kaynaklarında yeri olmayan yanlış bir yaklaşımdır. İnsanların en kâmil olan Hz. Peygamber ölünceye kadar dine bağlı olarak hayatını yaşamıştır.

2.3. Âhîret Hayatı

Meâlde âhîret hayatı İslâm inancının ortaya koyduğundan oldukça farklı bir şekilde tasavvur edilmekte, bazı insanların öldükten sonra eğitim için tekrar dünyaya gönderilecekleri iddia edilmektedir. Buna göre dünya hayatını yeterli puan ile tamamlayanlar cennette melek olarak daha üst bir eğitim sürecine dâhil olarak yaşamaya devam edecektir. Ancak cennet için dünyada yeterli puan alamayanlar cehennem denilen ıslah yerlerine gönderilmekte ve Kur'ân'ın ateş diye tanımladığı üzüntü ve vicdan azabı ile baş başa bırakılmaktadırlar. Bununla birlikte puanları zayıf, fakat geçmeye de yakın olanlar ise âhîrette bekletilmekte ve uygun buldukları tekrar dünyaya eğitim için gönderilmektedirler.³⁴

Yazar insanın dünyadaki hayatını bir eğitim öğretim faaliyeti, âhîret hayatını da bu eğitim öğretim faaliyetinin devamı olarak algılamaktadır. Ancak bu düşünce nasların ortaya koyduğu âhîret hayatının insanın amellerinin karşılığını göreceği bir mükâfat ve mücâzat yeri olduğu hakikati ile çelişmektedir. Ayrıca insanın âhîret hayatında insan olarak değil melek olarak varlığını sürdüreceği düşüncesi de İslâm inancına aykırıdır.

İslâm âlimlerinin çoğunluğu cehennem azabının hem bedenî hem de ruhî olacağı görüşündedir. Sadece Meşşâî filozofları azabın yalnızca ruhî olacağını iddia etmişlerdir. Azabın sadece ruha yönelik olacağı iddiası Kur'ân'da açık bir şekilde ifade edilen cehennem azabının maddî şekilde tasvir edildiği âyetlere aykırıdır.³⁵ Kur'ân'daki cehennem tasvirlerinden anlaşıldığına göre, cehennem azabı fizyolojik ve psikolojik olmak üzere iki şekilde uygulanacaktır.³⁶

İslâm âlimleri "ruh göçü" ya da ölümden sonra ruhun başka bir bedene intikali, diğer bir varlıkta yeniden doğması veya bedenlenmesi inancını dinin temel esaslarına ve âhîret inancına aykırı olarak görmüşler, bu dünyada başka bir bedene dönmesinin söz konusu olamayacağını, ruhun bedene dönüşünün ancak âhîret hayatının başladığı diriliş zamanında gerçekleşeceğini belirtmişlerdir. Böyle bir düşünceyi savunanlar âyetlerin nüzul sebeplerini, bağlamlarını, Kur'ân'ın bütünlüğünü dikkate almamaktadırlar. Oysa âhîreti ifade eden Kur'ânî kavramların anlam açısından birbirinden ayrılması ve bunlardan hareketle dünyada dirilişin mümkün olduğu sonucuna varılması doğru değildir.³⁷ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de öldükten sonra tekrar dünyaya dönüş olmadığı açıkça ifade edilmektedir.³⁸

Meâl yazarının ahîret hayatında üç kesim insan için biçtiği; cennete girenlerin melek olarak eğitim görmeye devam edeceği, cehennemliklerin cehennemde üzüntü ve vicdan azabı ile cezalandırılacakları, diğerlerinin ise tekrar dünyaya gönderilecekleri şeklindeki düşüncelerinin, İslâm'ın temel inanç sistemi ile bağdaştırılması mümkün değildir.

2.4. Gusül

Meâlde "cünüp" kelimesi, kafa karışıklığı ve sersemlik; "gusül" ise kafa karışıklığı ve sersemlikten düzelmeyi beklemek olarak yorumlanmaktadır. Yazar bu anlamı meâline, "*Eğer cünüp iseniz/ herhangi bir nedenle dikkatinizi toplayamayacak ve ne konuştuğunuzu bilemeyecek kadar bilinciniz-muhakemeniz karışık veya yanınıza yatacak kadar sersem iseniz, bu halinizden kurtulmak üzere düzelmeyi (fettahharu) bekleyin....*"³⁹ şeklinde yansıtmıştır. Bu yaklaşımın devamı olarak gusül için "Dolayısıyla Gusül abdestinin cinsi münasebet ile ilgisi

³⁴ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, XXII.

³⁵ en-Nisâ 4/55; İbrâhîm 14/1617, 49; el-Kehf 18/29; el-Hac 22/19-21; el-Furkân 25/13; es-Sâffât 37/62; el-Mü'min 40/71-72; el-İnsân 76/4, 13.

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/302.

³⁷ Mehmet Bulgen - Adnan Bülent Baloğlu, "Tenâsüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/443.

³⁸ el-Bakara 2/167; el-En'âm 6/27-28; el-Mü'minûn 23/99, 100.

³⁹ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 645.

bulunmamaktadır, kişiden kişiye farklı olmak üzere cinsi münasebetten sonra sersemlik ve kafa karışıklığı varsa yıkanma konusu, din temelli değil kişisel bir uygulama olabilir.”⁴⁰ diyerek onu dinî boyutundan soyutlamaktadır.

Yazar âyette geçen “cünüb” ve “tetahhur” kelimelerine herhangi geçerli bir delil getirilmeden keyfi bir yorum ile mana vererek gusül ibadetini iptal etmiş olmaktadır. “Cünüb” kelimesi, kadın ve erkeğin cima etmesi ile ilgili bir durumu ifade etmekte; kelimenin kökünde kafa karışıklığı ve sersemlik gibi bir anlam bulunmamaktadır.⁴¹ Ayetteki “tetahhur” kelimesi, gusül abdesti almak manasına gelmektedir.⁴² Lugat açısından temizlik anlamını ifade eden “taharet” kelimesi, belli azaları belli şekilde yıkamak şeklinde şer’i bir anlam kazanmıştır.⁴³ Dolayısıyla İslâm dininde gusül, Kur’ân ve sünnetle sabit olmuş, tevatür derecesinde güçlü bir dinî mükellefiyettir. Cünüb ve gusül kelimelerinin ne anlama geldiği, Kur’ân ve onu söz ve davranışlarıyla açıklayan Hz. Peygamber’in sünneti ile belirlenmiştir. Gusül ibadeti ile ilgili hükümler Hz. Peygamber tarafından ashaba öğretilmiştir. Mesela guslü gerektiren haller,⁴⁴ guslün nasıl alınacağı ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.⁴⁵ Gusül konusu ile ilgili hadis kaynaklarında birçok hadis bulunmaktadır. “Eğer cünüpseniz iyice temizlenin”⁴⁶ ayetinde geçen “cünüb” kelimesinin istilâhî anlamda cünüb olmayı, “tetahhur” kelimesinin de gusül abdesti olarak temizlenme manasına geldiği, âyetin cünüp olduğunda namaz kılmadan önce gusül almak sûretiyle temizlenmeyi ifade ettiği⁴⁷ sahâbe-i kiram tarafından sonraki nesillere nakledilmiştir. Bu yüzden söz konusu kavramların anlamını keyfi olarak değiştirmek, bu kavramları alakasız başka bir manaya yormak, sünneti göz ardı ederek yeni hükümler çıkarmaya çalışmak ilmî bakımdan bir değeri olmayan, dini bakımdan da makbul olmayan bir yaklaşımdır.

Yazar yukarıdaki iddiayı gerekçelendirme babında, Kur’ân’da dokuz yerde cünüb kelimesinin geçtiği, bunlardan sadece Nisâ sûresinin 43. ve Mâide sûresinin 6. âyetlerinde hiç ilgisi olmadığı halde kelimeye “cenabet” anlamı verildiğini iddia etmektedir.⁴⁸ Oysa belirtilen âyetlerde⁴⁹ geçen kelime “yan” ve “kenar” anlamına gelen “cenb” kelimesidir (جَنْبٌ çoğulu: جُنُوبٌ). Bu kelimenin Nisâ sûresinin 43. ve Mâide sûresinin 6. âyetlerinde geçen cünüb kelimesi ile ilgisi bulunmamaktadır.

2.5. Abdest

Meâlde abdestin toplum karşısına temiz olarak çıkmak için tavsiye edilen bir uygulama olduğu iddia edilmektedir. Yazar, “Dikkat edilirse, abdest alma, biz insanlar için faydalar sağlayacak bir öneri, tavsiyedir ve uygulanmadığı takdirde azap cezası olmayacak, Allah için değil, içine çıkılacak toplum insanlar karşısına temiz çıkmak amaçlı bir işlem olmaktadır.”⁵⁰ ifadeleriyle abdesti dinî anlamından soyutlamaktadır.

Meâl yazarı abdestin dinî boyutunu dışlayıp onu bir temizlik işlemine indirgemektedir. Ancak Asr-ı Saâdet’ten beri abdest salt temizlikten ibaret bir uygulama olarak görülmemiştir. Müslümanlar Mekke döneminden itibaren namazlarını abdest olarak kılmışlardır. Kur’ân-ı

⁴⁰ Özdemir, *Son Davet Kur’an*, 646.

⁴¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399), 1/483. Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî İbn Side, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a’zam* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 7/462.

⁴² Ebü Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 3/62. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 6/170.

⁴³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *et-Ta’rifât* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004), 120.

⁴⁴ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh*, nşr. Abdülmâlik Mücâhid b. Muhammed b. Yûnus (Riyad: Dâru's-Selâm li'n-neşri ve't-Tevzi', 1429), “Gusül”, 28 (No.291); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîh*, nşr. Abdülmâlik Mücâhid b. Muhammed b. Yûnus (Riyad: Dâru's-Selâm li'n-neşri ve't-Tevzi', 1429), “Hayız”, 87-88.

⁴⁵ Buhârî, “Gusül” 1, 2, 3.

⁴⁶ el-Mâide 5/6.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l beyân*, VIII/212.

⁴⁸ Özdemir, *Son Davet Kur’an*, 646.

⁴⁹ es-Secde 32/16, Âl-i İmrân 3/19, el-Hac 22/36.

⁵⁰ Özdemir, *Son Davet Kur’an*, 646.

Kerîm'de abdest konusunu açıklayan Mâide sûresinin 6. âyeti Medine döneminde nazil olmuşsa da abdest âyeti inene kadar da abdestsiz namaz kılınmadığı bilinmektedir. O halde abdest namazla birlikte Mekke'de farz kılınmış; yukarıdaki âyet de uygulanmakta olan abdestin hükmünü öneminden dolayı teyid etmiştir. Bu sûrette abdest, hakkında herhangi bir ihtilaf olmayacak şekilde kati ve müstakil bir nassa dayandırılmış; tali bir konu addedilip ihmal edilebileceği düşüncesi ortadan kaldırılmıştır.⁵¹ O halde abdest sıradan bir temizlik işlemi değil, belli azaları yıkamak ve meshetmek şeklinde şer'î anlam kazanmış bir ibadettir.⁵² Nitekim abdest ile ilgili âyet ve abdestin uygulanışı Hz. Peygamber tarafından ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Örneğin hadislerde abdestsiz namazın kabul olmayacağı⁵³ başta olmak üzere abdestle ilgili pek çok bilgiye yer verilmiştir. Abdestin fazileti,⁵⁴ Hz. Peygamber'in abdest alış şekli;⁵⁵ abdest organlarının yıkanma sayısı⁵⁶ bunlardan bazılarıdır. Hadis kitaplarının "Tahâret" ve "Vudu" başlıkları altında abdest ve abdestle ilgili konu hakkında pek çok hadis yer almaktadır. Bu yüzden Kur'ân ve Sünnet'e dayanarak abdestin başta namaz olmak üzere bazı ibadetlerin yerine getirilmesi için farz bir ibadet olduğunda ittifak edilmiştir. Sahâbe abdesti Hz. Peygamber'den görmüş, öğrenip uygulamış ve sonraki nesillere nakletmiştir. Bu surette abdest tevatüren günümüze ulaşmıştır. Onu sadece temizlik için tavsiye edilmiş bir uygulama addetmenin herhangi ilmî bir dayanağı bulunmamaktadır.

2.6. Salât

Meâlde namaz ibadeti "nüsük" kavramının anlam alanına dâhil edilmiş; "salât" kavramına ise, "sosyal yardımlaşma ve dayanışma faaliyetinde bulunmak" manası verilmiştir. Yazar konu hakkındaki görüşünü;

"Çünkü "salât" kelimesi, "Allah'a borç vermek üzere olan faaliyetlerden Sosyal yardımlaşma, dayanışma faaliyetinde bulunmak ve bu kurumları oluşturmak" temel anlamı olan bir kelimedir. Bu faaliyet için toplanma ve bir araya gelme sırasında bazen namaz ve/veya Kur'ân eğitimi de yapılabilmektedir, diye düşünüyorum."⁵⁷

cümleleri ile temellendirmektedir. Yazara göre Hz. Peygamber döneminde camilerdeki toplantılarda sosyal sorunlar tartışılmakta; bazen fırsat olunca da Kur'ân'ın inen sûre ve âyetlerini ezberleme eğitimi verilmekteydi. Toplu bir şekilde adına namaz denilen dua uygulaması sonradan ortaya çıkmıştır. Halife Hz. Osman'dan (ö. 35/656) itibaren salât toplantıları önce Kur'ân eğitimi ve namaz uygulamalarına, Muaviye'den (ö. 60/680) itibaren de sadece toplu namaz kılınan yerlere dönüştürülmüştür.⁵⁸ Meâl sahibi salât kavramının geçtiği âyetlere de bu yorumunu yansıtmaktadır. Örneğin Nisâ sûresinin 102. âyeti; "*Ey Peygamber! Seferde, Sen orduyla beraber isen, onlara salâtı/sosyal dayanışma ve istişare toplantısını yaparken (bazen Namazlı) güvenliği elden bırakmayın. Sen bir grup ile salâtı uygularken silahlarınızı bir kenara bırakın, ancak diğer bir grup silahlarıyla sizi korusun.*"⁵⁹ şeklinde çevirmiştir.

"Salât" kavramına sosyal yardımlaşma ve dayanışma faaliyetinde bulunma anlamı vermek mümkün değildir. Bu kelimenin sözlük anlamlarının sayısının yaklaşık on yediye ulaştığı, bunlardan birinin de "desteklemek" olduğu ifade edilmiştir. Ancak kelimeye bu mana ilk defa İbn Kutluboğâ (ö. 879/1474) tarafından verilmiştir. Verilen bu anlamın dayanağının olmadığı, kelimenin sözlüklerdeki anlamlarından yola çıkarak dolaylı olarak elde edildiği

⁵¹ Abdülkadir Şener, "Abdest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/68.

⁵² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 212.

⁵³ Buhârî, "Vudû", 2; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîh* (Riyad: Dâru's-Selâm li'n-neşri ve't-Tevzi', 1429), "Tahâret", 2.

⁵⁴ Buhârî, "Vudû", 3; Müslim, *Sahîh*, "Tahâret", 5-6-7-8.

⁵⁵ Buhârî, "Vudû", 5-6; Müslim, *Sahîh*, "Tahâret", 3-4.

⁵⁶ Buhârî, "Vudû", 1.

⁵⁷ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 680.

⁵⁸ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, XXXIX-XL.

⁵⁹ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 552.

anlaşılmaktadır.⁶⁰ Dolayısıyla bu kelime çeşitli sözlük anlamları olsa da şer'i açıdan kıyam, rukü, secde, dua ve tesbihi içeren ibadeti ifade etmektedir.⁶¹ Vahiy sürecinde şer'i manasıyla namaz anlamını kazanmış ve ıstılah haline gelmiştir.⁶² Buna göre salât, terim olarak Hz. Peygamber'in öğrettiği şekliyle tekbirle başlayıp selâmla son bulan, belirli hareket ve sözlerden oluşan bedenî ibadeti ifade etmekte olup Hz. Peygamber'den günümüze ümmet tarafından hep böyle anlaşılmıştır. Yazar salât kavramının anlamının ve bu kavramın uygulamasının sonradan değiştirildiğine dair çok ciddi bir iddia ileri sürmekte; ancak tarihi açıdan iddiasını ispat için geçerli bir delil ortaya koyamamaktadır. Oysa Kur'ân ayetlerinden namazın önceki milletlerde de var olduğu, Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Peygamber'e kadar bu ibadetin devam ettiği anlaşılmaktadır. Ancak geçmiş ümmetlerin bu ibadeti bir sosyal yardımlaşma faaliyeti olarak gördüğüne dair bir bilgi bulunmamaktadır.⁶³ Namaz ibadeti günümüze kadar bir değişikliğe uğramadan bizzat Hz. Peygamber'in eda ettiği şekliyle ulaşmıştır. Dünyadaki Müslümanların büyük çoğunluğunun -Kâbe örneğinde de görüleceği üzere- aynı şekilde namaz kılması bunun bir ispatıdır. Bu yüzden Hz. Peygamber'e aidiyetinde kuşku bulunmayan namaz ibadeti için Kur'ân'ı öne sürerek farklı formlar oluşturmaya çalışılması doğru bir yaklaşım değildir.⁶⁴

Namazla ilgili diğer bir konu da namazda kibleye yönelme ile ilgilidir. İslâm dininde başta namaz ibadeti olmak üzere bazı ibadetlerde kibleye dönme kuralı söz konusudur. Meâlde cemaatle namaz kılınırken kibleye dönüleceği; münferid olarak namaz kılanların ise kibleye dönmelerine gerek olmadığı savunulmaktadır. Zira, yazara göre Kâbe'ye dönmek, peygamberin bildirdiklerini kabul etmenin göstergesi ve sembolik işaretidir. Kâbe'ye dönerek cemaatle kılınan namazlarda herkesin aynı yöne dönmeleri ve saf düzeni sağlanmış olmaktadır. Ancak bireysel namazlarda böylesi bir düzenli diziliş söz konusu olmayacağından herhangi bir yöne doğru namaz kılınabilir. Çünkü Allah her yönde zaten vardır.⁶⁵

Kibleye yönelmek (istikbâl-i kible), ister cemaatle ister münferiden olsun, namazın geçerlilik şartlarından biridir. Zorunlu durumlar ve bazı ruhsat halleri dışında bu şarta uyulmadığı takdirde namaz sahih olmaz. Tek başına namaz kılanın kibleye dönmelerinin gerekmediğine dair iddianın bir dayanağı söz konusu değildir. Kible uygulamasını vaz eden âyetlerde Kâbe'ye dönmek üç defa emredilerek tekid edilmiştir.⁶⁶ Bu âyetlerden hareketle münferit namazlarda Kâbe'ye dönülmeyeceğine dair bir istisnaya ulaşmak mümkün değildir. Nitekim sahâbeden gelen rivâyetlerde Hz. Peygamber'in münferid olarak namaz kılarken de kibleye döndüğü ifade edilmektedir.⁶⁷

Yazar bir taraftan "salât" kavramının anlamını çarpıtırken, bir taraftan da kibleye yönelme konusunda kendi ile çelişkiye düşmektedir. Çünkü hem cemaatle namazın Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıktığını, hem de münferid kılınan namazlarda değil, cemaatle kılınan namazlarda kibleye dönüleceğini iddia etmektedir. Yazarın anlayışına göre kibleye dönmeyi emreden ayetlerin cemaatle namaz kılanlarla ilgili değil, münferid namaz kılanlarla ilgili olması gerekir.

2.7. Oruç

Yazar, meâlde "savm" kavramını "yeme-içme ve şehvi istekleri terk etme yanında yardım faaliyetinde bulunmak" şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre orucu emreden Bakara

⁶⁰ Cahit Karaalp, "Salât Kavramının Semantik Analizi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2018), 196.

⁶¹ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 12/236-237; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 114.

⁶² Bazı araştırmacılar salat kelimesinin İbranice ve Aramice dillerinde de ibadet manasında kullanıldığını ifade etmektedirler. Allâme Hasen el-Mustafâvî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Tahran: Merkezü Neşri Âsârî Allâme el-Mustafâvî, 1385), 6/33.

⁶³ Cahit Karaalp, "Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil Ve Tenkit", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2019), 62.

⁶⁴ Ahmet Yazıcı, "Kur'ancılık Ekolü ve Namaz", *İslami İlimler Dergisi* 15/2 (2020), 348-349.

⁶⁵ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 446.

⁶⁶ el-Bakara 2/144, 149-150.

⁶⁷ Buhârî, "Salât", 22, 31, 102, 105, 108; "İsti'zân", 37.

sûresinin 184. âyeti, "Ey iman edenler! Sizden önceki insanlara oruç/bazı nefslerden geçici fedakârlıklar yapmak ve yardım faaliyetine yönelik çabayı daha da yoğunlaştırmak farz kılındığı gibi, size de farz kılındı. Umulur ki buna uyarınız."⁶⁸ şeklinde çevrilmiştir.

Savm, sözlük anlamı itibariyle kişinin yapmayı istediği bir davranıştan, söylemeyi istediği bir sözden uzak durup kendini tutmasını ifade eder. Terim olarak ise mükellefin niyet ederek fecr-i sadıktan güneş batana kadar yeme içme ve diğer orucu bozacak davranışları yapmamak için kendini tutmasıdır.⁶⁹ Kelimenin gerek sözlük gerekse terim anlamında sadaka vermek gibi bir mana bulunmamaktadır. Öte yandan İslâm dini insanların yardımlaşması için zekât ve sadakanın yanında hibe, âriyet, vasiyet, karz-ı hasen vb. gerekli olan birçok kavram vaz etmiştir. Ramazan ayında yardım faaliyetlerinin teşvik edildiğinden de şüphe yoktur. Belli bir maddi imkâna sahip olan Müslüman, Ramazan ayında fitir sadakası vermekle yükümlüdür. Böyle iken oruç kavramının içine infak ve zekât kavramlarının da dâhil edilmesi doğru değildir.

Meâlde oruç ibadetinin zamanı ve tutulacak orucun gün sayısı ile ilgili olarak da aykırı görüşler ortaya atılmıştır. Hz. Peygamber'in hayatta iken orucunu kış aylarında tutmuş olduğu düşüncesinden hareketle orucun kış ayında sabitlenmesi gerektiği iddia edilmektedir.⁷⁰ Ancak İslâmî örftte Ramazan ayı ve diğer dinî günlerin belirlenmesinde esas alınan takvim, kamerî takvimdir. Ramazan ayı da bu takvime göre hesap edilmektedir. Oruç ibadetinin kamerî takvimin bir ayı olan Ramazan ayında tutulacağı Kur'ân'da ifade edilmektedir.⁷¹ Hz. Peygamber de ibadetlerini kamerî takvime göre eda etmiştir. Kamerî takvimde ayın dünyanın etrafında 354 günde on iki defa dönmesi ile bir yıl gerçekleşir. Ay yılı güneş yılından yaklaşık 11 gün eksik olduğundan bu eksiklik 33 yılda bir yıl olmaktadır. Buna göre aylar güneş yılına göre kaydığından Ramazan orucu her sene aynı mevsimde tutulmaz. Aksine değişik günlerde tutularak yılın her mevsimine yayılır.⁷² Bu yüzden ibadetlerin yeri, zamanı ve şartları naslarla belirlenmiş olduğundan bu konularda bir değişikliğe gidilmesi mümkün değildir.

Ramazan ayında oruç tutulacak gün sayısında ihtilaf olduğu, Ramazan orucunun 3 gün olarak da tutulabileceği, ortaya atılan diğer bir iddiadır. Konu ile ilgisi olmadığı halde Bakara sûresinin 80., 203. ve Âl-i İmrân sûresinin 24. âyetlerinde geçen "eyyâmen ma'dûdât" tabiri delil olarak getirilerek oruç tutulacak gün sayısının net olmadığı, dolayısıyla konunun tartışmalı olduğu sonucuna varılmaktadır. Ayrıca "şehr" kelimesinin ay anlamı yanında "ayın en az 3 günkü dolunay hali" anlamına geldiği ileri sürülmektedir.⁷³ Kur'ân'ı beyan görevini ifa eden Hz. Peygamber, Ramazan ayında oruç tutmuş, tutulmasını emretmiş ve kendisi de bu şekilde uygulamıştır. Bu yüzden Ramazan ayı boyunca oruç tutulacağına ittifak vardır. Ayrıca sahih kaynaklarda oruç ibadetinin bir ay olmasında bir tartışma bulunmamaktadır.

⁶⁸ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 454. Yazarın konu hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: "Oruç anlamında kullanılan "Savm" kelimesi, en yoğun iki nefsler /arzular olan yemek-içmek ve şehvetten geçici olarak vazgeçme fedakârlığında bulunmak ve varsa olumsuzlukları hem kendinden, hem de muhtaç olandan savmak çabasında olmak ve bu yönde infak ve zekâtı yoğunlaştırmak çabasında olmak demektir diye düşünüyorum. Kur'an'da, başkasını veya toplumu rahatlatmak ve ihtiyaçları gidermek üzere infak ve zekât diye 2 yolun uygulanması defalarca istenmiştir. İşte bu 2 uygulama, oruç günlerinde daha yoğun bir şekilde gerçekleştirilebilir diye düşünüyorum." (Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 454)

⁶⁹ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 3/323; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 212.

⁷⁰ "Bu âyet ile 624 yılında Şubat ayında Oruç hükmü başlatılmış ve Hz. Muhammed Mart ayında ilk orucu başlatmıştır. Daha sonra vefat edinceye kadar 8 yıl orucu Şubat-Ocak ve Aralık ayları ile sınırlı olacak şekilde yerine getirmiştir. Ve bu aylarda gündüz 11-12 saat, gece ise 12-13 saat olup, Peygamber uzun gündüzlerde oruç tutmamıştır. Sayın Nejdî Mete'nin önerdiği gibi Müslüman toplumlar da anlaşılıp hep bu aylara Orucu sınırlamaları, hem Hz. Muhammed'in uygulamasını devam ettirme, hem de insanların uzun gündüzleri oruç tutma zorlamasından kurtarma demek olacaktır." (Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 455.)

⁷¹ el-Bakara 2/185.

⁷² A. Necati Akgür, "Takvim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/487.

⁷³ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 455-456.

2.8. Hac

Meâlde Kâbe bir okul binası, hac ibadeti bir eğitim faaliyeti olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, ilgili âyetlerin çevirisine şöyle yansıtılmıştır:

“Ey iman edenler! Şunu bilin ki, tüm insanlar önem versinler diye inşa edilen vemübarek kılınmış ilk dini eğitim evi/okul binası, bütün insan âlemleri için bir hidâyet/doğru yolu bulma kaynağı olmak üzere düşündürücü ve ders alınacak apaçık mesajlar bulunan Mekke'deki evdir/Kâbe'dir.”⁷⁴

“...O evdeki Hac veya Umre şeklindeki eğitime katılmak, imkân bulan tüm iman etmiş insanlar üzerine Allah'ın bir hakkıdır...”⁷⁵

Hac ve umre ibadetlerinin bir parçası olan tavaf da yukarıdaki yoruma paralel, olarak; “o eski güvenli evi/Kâbe'yi tavaf etsinler/din eğitimine katılsınlar ve etrafını gezsinler.”⁷⁶ diye çevrilmektedir.

Haccın bir eğitim faaliyeti olarak değerlendirilmesi, onun ibadet boyutunu göz ardı eden, anlamını buharlaştıran bir yaklaşımdır. Yazar bu görüşü temellendirmek için şu gerekçeyi ileri sürmüştür: Kâbede en az üç ay eğitim gören “hacı” adını alıyor, kendisine din eğitimi verebileceğine dair belge veriliyordu. Ancak Kâbe'ye putlar konduktan sonra din eğitimi bırakıldı. Kâbe sadece putlara ziyaret amacı ile gelinip tavaf edilen ve namaz kılınan bir ziyaret yeri haline geldi.⁷⁷

Hac ibadetinin manevi kazanımları itibarıyla insanı eğiten bir yönü vardır. Ancak onun salt eğitim faaliyeti olduğu, ibadet boyutunun sonradan ortaya çıktığına dair serdedilen bu görüş, herhangi bir ilmî temelden yoksundur. Hac, ıstılahî olarak belirli ibadetleri (nüsük) yerine getirmek için Allah'ın beytine yönelmeyi ifade eder.⁷⁸ Dolayısıyla hac mutlak anlamda Kâbe'ye yönelmek değildir. Aksine, hac menasikini yerine getirmek üzere Kâbe'ye yönelen kişiye hacı denir.⁷⁹ Üstelik hac ibadetinin temeli insanlık tarihinin başlangıcına dayanır. Hz. Peygamber de Mekke'yi fethettikten sonra hac ibadetine sonradan girmiş şirk unsurlarını temizlemiş; kendisi de haccederek haccın nasıl yapılması gerektiğini ümmetine öğretmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla bunları göz ardı ederek hac ibadetini keyfi olarak yeniden tanımlamaya yeltenmenin, bu ibadeti tahrif etmekten öte bir anlamı yoktur.

2.9. Kurban

Meâlde Kevser sûresinin 2. âyetindeki “venhar” kelimesine “kendini feda et” manası verilmektedir. Meâl yazarına göre “kurban etme, kişinin değer verdiği bir şeyi başkasının ihtiyacını gidermek üzere feda etmesi” demektir.⁸¹ Bu doğrultuda Kevser sûresinin 2. âyetinin meâli; “Şimdi Sen, tüm bu verdiklerimize karşılık Allah'a yönelik salli faaliyetine (Allah'a ve yaratılanlara yardımcı olma çabana) devam et ve kendini kurban edercesine Rabbine ada/venhar/her şeyinle O'na yönelip Sen de O'nun şanını yücelt.”⁸² şeklinde verilmiştir.

Kevser sûresinin 2. âyetinde geçen “venhar” fiili, kurbanlık hayvanı boğazından bıçakla kesmek manasına gelir.⁸³ Kelimenin manası hakkında bunun dışında bazı görüşler ifade edilmiş olsa da bunların içinde “kendini feda etme” manası bulunmamaktadır.⁸⁴ Üstelik kurban ibadeti İslâm ile birlikte ortaya çıkmış değildir. İslâm'dan önce de insanlar putlar için kurban kesiyorlardı. Kevser sûresinin 2. âyetinde Allah namazın ve kurbanın sadece Allah için

⁷⁴ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 502.

⁷⁵ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 502.

⁷⁶ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 611.

⁷⁷ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 502-503.

⁷⁸ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve shâhu'l-'Arabiyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1420), 226.

⁷⁹ Mustafâvî, *et-Tahkîk*, 2/198.

⁸⁰ Abdülkerim Özeydin, “Hac”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 10 Ekim 2022).

⁸¹ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 611.

⁸² Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 27.

⁸³ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 3/304.

⁸⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 5/10.

yerine getirilmesini emretmiştir.⁸⁵ Bu kavramın kendini Allah'a adamak veya değer verdiği bir şeyi feda etmek olarak tanımlanması dinî ve ilmî dayanaktan yoksundur. Kaldı ki dinî literatürde bu anlamı ifade edecek şahadet, cihad, tebettül, infak, zekât gibi kavramlar vardır. Yazar görüşünü وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرْ⁸⁶ âyeti ile desteklemektedir.⁸⁷ Oysa bu âyette geçen "nehr" (نهر) kelimesinin Kevser sûresinde geçen "nahr" (نحر) kelimesi ile hiçbir alakası bulunmamaktadır.

Meâlde kurbanâ bâtinî bir mana vermekle yetinilmemekte; onun karşı çıkılması gereken bir gelenek olduğu şöyle ifade edilmektedir:

"Buna göre de kurban kesmek, bir farz değil, ancak bir gelenek olmaktadır. Umarım, Müslümanlar bir zaman gelir ve Hz. Muhammed'in yaptığı gibi geleneklere karşı çıkarlar ve Kurban Bayramını, her mahallede belirlenecek "Muhtaçların ihtiyaçlarını gizlice giderme bayramı ve bir yıl boyunca olan Kur'an'ı anlayarak okumayı bitirme bayramı" olarak değerlendirmeye başlarlar."⁸⁸

Hz. Muhammed'in kurban ibadetine karşı olduğu iddiası asılsız bir iddiadır. Gerek Kur'ân'ın beyanlarına, gerekse Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına bakıldığında kurbanın bir ibadet değil de bir gelenek olduğunu söyleme imkânı yoktur. Hadis kaynaklarında "Kitâbu'l-Edâhî" ya da "Kitâbu'd-Dahâyâ" başlıkları altında Hz. Peygamber'den kurban ile ilgili pek çok rivâyet gelmiştir. Üstelik muhtaçların ihtiyaçlarını gidermek, bu ibadeti iptal etmenin gerekçesi olamaz. Zira kurban, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını gidermenin önemli bir yoludur.

Kurban ile ilgili diğer bir iddia da kurban kesmenin sadece hac için Mekke'de bulunanlara farz olduğudur.⁸⁹ Kurban ibadetinin hükmünün hac ibadetini eda edenler için farz değil vacip olması bir tarafa, kurbanı sadece hac ile sınırlandırılmak da doğru değildir. Zira Hz. Peygamber, Medine'de bulunduğu sırada da kurban bayramı günlerinde kurban kesmiştir.⁹⁰ Kurban kesmekle sadece hac için Mekke'de bulunanların yükümlü olduğu düşüncesi, Hac sûresinin 28., 29., 34. ve Bakara sûresinin 196. ve Fetih sûresinin 25. âyetlerine dayandırılmaktadır.⁹¹ Yazar Hz. Peygamber'in hadis ve uygulamalarını delil olarak dikkate almaksızın kurban ibadeti ile ilgili subjektif yorumlar yapmaktadır.

2.10. Örtünme

Meâlde Nûr sûresinin 31. âyetinde geçen örtünme ile ilgili cümlenin, kadınların saçlarını değil göğüslerini örtmeleri anlamına geldiği iddia edilmektedir.⁹² Yazar söz konusu âyeti bu yorum çerçevesinde şöyle çevirmiştir:

"Ya Muhammed! Mümin kadınlara da söyle, gözleriyle erkekleri rahatsız edecek şekilde davranmasınlar/bakmasınlar, cinsel organlarını/şehvet yerlerini korusunlar, görünmesi sakıncalı olmayacaklar dışındaki ziynetlerini/mücevherlerini ve şehvet yerlerinden olan memelerini/göğüslerini/koyunlarını/cüyuplarını, geleneksel olan örtülerinin/şallarının bir ucu ile kapatsınlar..."⁹³

Cahiliye döneminde kadınlar başlarını örterken başörtülerini enselerine bağlar yahut arkalarına salarlardı. Âyet-i kerîme İslâm'dan önceki bu uygulamayı yasaklamış kadınların başörtülerini yakalarının üzerine salıp saç, kulak, boyun ve göğüs bölgesini örtmelerini istemiştir.⁹⁴ Nitekim Hz. Peygamber'den gelen rivâyetler de âyetin bu şekilde anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Allah Resulü Hz. Esmâ'ya bir kızın ergenlik çağına ulaşınca elleri

⁸⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 1659.

⁸⁶ ed-Duhâ 93/10.

⁸⁷ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 27.

⁸⁸ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 28.

⁸⁹ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, XXIX.

⁹⁰ Buhârî, *Edâhî* 6, 7, 9.

⁹¹ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 70.

⁹² Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 598.

⁹³ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 598.

⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l beyân*, 17/262.

ve yüzü dışında diğer yerlerini göstermesinin caiz olmadığını söylemiştir.⁹⁵ Kur'ân'ın ilk muhatabı olan sahâbe de âyeti bu doğrultuda anlamıştır. Hz. Peygamber'e en yakın insanlardan olan eşi Hz. Âişe'den gelen rivâyetler bunu göstermektedir. Hz. Âişe ilk muhacir kadınları hayırla yâd ettikten sonra, yukarıdaki âyet-i kerîme nazil olduğunda kadınların elbiselerinden kesip onunla başlarını örttüklerini belirtmiştir.⁹⁶ Temel kaynaklardaki bilgiler de âyetin, saçlarını, boyunlarını ve küpelerini örtmesi için başörtüsünü yakalarına doğru salmak anlamına geldiğini göstermektedir.⁹⁷ Âyette geçen "humur" kelimesinin başörtüsü anlamına geldiği konusunda müfessirler arasında da bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁹⁸ Diğer taraftan örtünme konusu sosyal hayatta günlük olarak uygulama sahası olan bir konudur. Toplumun yarısını oluşturan kadınlarla ilgili bir konunun anlaşılmasını ya da yanlış anlaşılması düşünülemez.

2.11. İçki

Meâlde, Allah'ın, yiyecek ve içeceklerle ilgili yasaklar koymadığı, bu konudaki yasakların tavsiye niteliğinde olduğu, sarhoşluk veya zarar verme söz konusu olmadıkça alkolün yasaklanmadığı iddia edilmektedir. Yazar, Mâide sûresinin 93. âyetini açıklarken bu hususu şöyle ifade etmektedir:

"Burada, Allah'ın özellikle salih ameller işleyenlere ve A'raf 26. âyette de belirtildiği gibi takva sahibi olanlara öncelik verdiği ve hak gasbı ile haram olarak da edilmiş olmadığı sürece kişinin yiyip içtiğine bakmadığı açıkça ifade edilmiştir. Çünkü olumsuz amellere ceza varken, yiyip içme yasakları sadece kişi sağlığını ilgilendirdiği için, ancak tavsiye özelliğinde birer muhkem /değişmez amaç hüküm olmakta ve sarhoşluk veya zarar aşaması oluşmadıkça alkol kullanmaya, sadece vakit geçirmek ve kumar şeklinde olmamak koşuluyla masum oyunlar oynamalara, salih ameller işleme şartına da uyuldukça, ilahi bir ceza söz konusu edilmemektedir diye düşünüyorum. Allah'ın, insanların dine yönelik şekilsel uğraşlarına, yeme-içme veya giyimlerine değil, iman ve salih amellerine baktığı ayrıca Hud-5 ve Tevbe -19'ncü âyette de belirtilmiştir. Gerçeği Allah bilir."⁹⁹

Yazar bu iddialarını –yukarıda geçen- Mâide sûresinin 93. âyetini açıklarken ileri sürmektedir. Ancak bu âyetin yazarın iddia ettiği görüşlere delil olması söz konusu değildir. Zira bu âyet, hayatta iken şarap içmiş, ancak şarap haram kılınmadan önce vefat etmiş müminlerin durumu hakkında sorulan soruya binaen nazil olmuştur.¹⁰⁰ Bu iddia, yiyecek ve içeceklerle ilgili sınırlamalar getiren açık Kur'ân âyetlerine¹⁰¹ aykırıdır. Kur'ân'da haram olduğu açıkça ifade edilen içki vb. haramların, belli şartlar dâhilinde helal olduğu ve ilahi ceza gerektirmeyeceği iddiası geçerli bir delile dayanmamaktadır.

Yazar Bakara sûresinin 219. âyetinin açıklamasında içki konusundaki görüşünü daha net bir şekilde ifade etmektedir. Buna göre içkiyi sarhoş olmayacak kadar içmek haram değildir. Haram kılınan, sarhoş olmak ve devamlı içip alkolik hale gelmektir. Bu konudaki düşüncesi kendi ifadesiyle şöyledir:

"Dikkat edilirse, aklı karıştırıcılarda (uyuşturucu madde hariç) fayda konusu olduğuna göre, yasaklanmışlarda tam bir yasaklama söz konusu olmamaktadır. Fakat aklı karıştırınca haram özellikli olumsuzluklara, zararlara neden olabilmektedir. Bilinci bulandırıcı olan maddeler, esasında özgür iradeyi kuvvetlendirmek amaçlı birer sınav araçlarıdır ve aşırılığa kaçacak istismarları mutlaka olumsuz puan şeklinde değerlendirilecek demektir. Nisa-43 ncü âyete baktığımızda, yapılan ikaz, herhangi bir maddeyi (ilaç veya uyuşturucu hariç) aklı karıştırarak

⁹⁵ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Abdülmâlik Mücâhid b. Muhammed b. Yûnus, (Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1429), "Libâs", 31. (No. 4104).

⁹⁶ Buhârî, "Tefsir" 24, (No. 4758).

⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l beyân*, 17/262.

⁹⁸ Karaalp, "Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması", 59.

⁹⁹ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 661.

¹⁰⁰ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/143.

¹⁰¹ el-Bakara 2/173; en-Nahl 16/115; el-Mâide 5/3; 90-91.

kadar, diğer bir ifade ile bilincin bulandığı sarhoş olacak kadar ve devamlı bir şekilde alkolik olarak aşırı kullanılmakla ilgilidir.¹⁰²

Bakara sûresinin 219. âyetinin açıklamasında söz edilen fayda, dünyevi faydadır. Bunlar da yemeği sindirme, atıkları dışarı atma, bazı insanların zihinlerine keskinlik verme, içen kişiyi coşturacak şekilde bir lezzet verme, aynı şekilde şarabın satılmasında gelir elde etme gibi faydalardır. Ancak bu faydalar ile onun verdiği zararlar birbirine denk değildir. Çünkü onun verdiği zararlar akla ve dine taalluk etmektedir. Bu yüzden de "günahı faydasından daha büyüktür." denilmiştir. Dolayısıyla 219. âyet ile şarabın haram kılınmasına bir hazırlık yapılmaktadır. Ancak bu açıkça değil işaret yoluyla ifade edilmiştir.¹⁰³ Nisâ sûresinin 43. âyetinde de şarabın haram kılınmasından önceki bir durumdan söz edilmektedir. Âyetin nüzul sebebi olarak nakledilen rivayetlerden bu anlaşılmaktadır. Buna göre Abdurrahman b. Avf arkadaşlarını yemeğe davet etmişti. Yemekten sonra içki içip sarhoş olmuşlardı. Namaz vakti geldiğinde ise içlerinden birini imam yapıp namaza durdular. Namaz kıldırın kişi namazda, Kâfirûn sûresini, mânayı değiştirecek kadar yanlış okudu. Bunun üzerine söz konusu âyet nâzil oldu.¹⁰⁴ Yazar âyet üzerine yorum yaparken nüzul sebebini dikkate almamakta, âyetin şarap konusundaki nihaî hükmü verdiği düşüncesi ile bir takım çıkarımlarda bulunmaktadır.

Yazar bir adım daha ileriye gidip içkinin tamamen haram olduğunu iddia etmenin Allah'a iftira olduğunu şöyle iddia etmektedir:

"...Hem azı, hem de olumsuzluk yaratacak miktarı birlikte, yani tamamen yasaklamakla Kur'an'ın yasaklamadığı az miktarı biz insanlara haramlaştırmış oluruz. Ve böylesi "ek haramlaştırma" yapmak, Tahrim -1, Maide-87, Yunus-59, Al-i İmran - 4, Nahl-116 ve Maide-87 nci âyetlerde yasaklanmış/haramdır denmiş ve bu ek haramlaştırma Allah'a iftira olarak açıklanmıştır. Çünkü buradaki sınav, azda tutma ve olumsuzluğa meydan vermeme iradesini göstermektir. Sekizinci yüzyılda yaşamış İmamı Azam Ebu Hanife gibi Burak Özdemir'in de belirttiği ve benim de aynı görüşte olduğum" yasaklanan, sarhoşluktur ve alkolik olmaktır."¹⁰⁵

İslâm âlimlerinin "hamr" kelimesi etrafındaki görüş farklılıkları metodolojik bir tartışma özelliği taşımaktadır. Buna göre başta Hanefiler olmak üzere bazı âlimlere göre "hamr" sadece üzümden elde edilen içkiye denir. Diğer maddelerden üretilenlere mecaz yoluyla "hamr" denilmiştir. Hanbelîler ve Mâlikîlere göre ise hem azı hem çoğu sarhoş edici olan her içkiye üretildiği maddeye bakılmaksızın "hamr" denir. Dolayısıyla Kur'ân'daki hamr yasağı bütün içkileri kapsar. Yukarıda zikredilen görüş ayrılığı, üzümden üretilen şarapla diğer içkilerin haram oluşunun dayandığı delilin açıklamasına yönelik metodolojik bir yaklaşımın sonucudur. Buna göre birinci kısım âlimlere göre Kur'ân'da yasaklanan sadece şaraptır; diğer içkiler Hz. Peygamber'in beyanı ile ve şaraba kıyas edilerek haram kılınmış, dolayısıyla zanni bir delille sabit olmuştur. İkinci kısımdaki âlimlere göre ise bütün sarhoş edici içkiler Kur'ân âyeti ile haram kılınmıştır. Neticede amelî açıdan şarapla diğer içkiler arasında fark söz konusu değildir. Sadece inanç yönüyle bir farklılık söz konusudur. Buna göre şarabın haram olduğunu inkâr edenin küfre düşeceği ittifak vardır. Ancak şarap haricindeki içkilerin haram oluşunu inkâr edenin küfre düşüp düşmeyeceği tartışmalıdır. Diğer taraftan usul tartışmalarının ötesinde Hanefî mezhebi dâhil, bütün mezhepler çoğu sarhoş eden her içkinin azının da haram olduğu kuralını kabul etmiş, içkinin haram oluş illetini de içenin sarhoş olması değil içkinin sarhoş edicilik özelliğinin bulunması şeklinde nesnel bir kritere bağlamıştır.¹⁰⁶ Dolayısıyla yazarın, içkinin değil sarhoş olmanın haram kılındığına dair görüşünü Ebû Hanîfe'ye nispet etmesi gerçeği yansıtmamaktadır. Öte yandan yazar kendi görüşüne uygun olduğunu düşündüğü bir rivayet bulduğunda onu delil olarak kullanmakta sakınca görmemektedir. Sarhoş olmayacak kadar içmenin haram olmadığı düşüncesini savunmak için

¹⁰² Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 463-464.

¹⁰³ Ebû'l-Fidâ' İsmâil İbn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 2/291-292.

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/61.

¹⁰⁵ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 660.

¹⁰⁶ Mustafa Bakır, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/458.

içki düşkünü olan kimsenin cennete giremeyeceğini ifade eden bir hadisi delil olarak getirmektedir.¹⁰⁷ Hadis¹⁰⁸ sarhoş olmayacak kadar içmenin günah olmadığı manasına gelmemektedir. İçki içen kimsenin tövbe etmeden ölmesi durumunda günahının cezasını çekmeden cennete giremeyeceğini ifade etmektedir.¹⁰⁹

Yazar keyfi bir yorum yaparak içki yasağını ortadan kaldırmakta, içki ile ilgili ayetleri tahrife varacak şekilde çarpıtmaktadır.

2.12. Domuz Eti

Meâlde “lahmü'l-hinzîr” ifadesinin “domuz eti” anlamına geldiği gibi “bozulmuş et” anlamına da geldiği ileri sürülmektedir. Yazarın bu konudaki delili, Tevrat'ta yasaklanan gıdaların “leş eti ve mekruh et” ve “kanlı et” olarak zikredilmiş olması; ayrıca Fas gibi Kuzey Afrika ülkelerinin dilinde bu ifadenin “bozulmaya başlamış et” anlamında kullanılmasıdır. Yazarın ifadesiyle, “Böylece “Lehmil Henzir” ifadesi, biri “Domuz eti”, diğeri de “bozulmuş veya kanlı et” olmak üzere iki ayrı anlamı ifade etmektedir. Bunlardan da insanlarda kaosa yol açmayacak olanı “bozulmuş veya kanlı et” olmaktadır.¹¹⁰ Buna göre âyeti şöyle çevirmektedir: “Allah size sadece leş, kan, pis, bozulmuş ve zararlı haldeki bir eti ve Kendisinden başkası adına kesilene yasaklamış/haram kılmıştır.”¹¹¹

Yazar Tevrat'ta yasaklanan yiyeceklerden ve günümüzde bir bölgede kullanılan Arapça'dan hareketle Kur'ân'daki bir kelimeye anlam vermeye çalışmaktadır. Ancak Kur'ân'daki kelime ve kavramların doğru anlamı, nüzül dönemi Arapçası ve İslâm şeriatının temel esaslarına göre belirlenir.¹¹² Bunu dikkate almaksızın “lahmü'l-hinzîr” tabirine “kokuşmuş et” manası vermek, Kur'ân'ın ilgili kavramını ve âyetin getirdiği yasakları tahrif etmek anlamına gelir.

Yazarın yiyecekler konusundaki diğeri bir iddiası da Nahl sûresinin 115. âyetinde haram kılındığı belirtilen yiyeceklerin yenmesi dışındaki işlemlerin yasak olmadığıdır: “...Bunların yenmesi, bilerek ve isteyerek olduğu takdirde haram olmaktadır. Ancak bunların yenmesi dışındaki işlemleri ve ticareti yasak olmamaktadır. Çünkü sadece yenmeleri yasaklanmıştır.”¹¹³ Yazar hadisleri dikkate almayıp Kur'ân'ın zahirini esas aldığından böyle bir yanlış sonuca ulaşmaktadır. Oysa Kur'ân-ı Kerim içki, leş ve domuzun haram kılındığını bildirmişken¹¹⁴ Hz. Peygamber de içki, leş ve domuzun satımının da haram olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵ Dolayısıyla Kur'ân'da haram kılınan yiyecek ve içeceklerin satımı da haramdır.

SONUÇ

Meâl yazmak, Allah'ın Kur'ân'daki muradını beyan etmek, insanlara din konusunda rehberlik etmektir. Bu sebeple meâl yazımının Allah'ın kelâmı Kur'ân'ı konu edinmesi hasebiyle, ilmî/akademik mesuliyetinin yanında manevi bir mesuliyeti de söz konusudur. Herhangi bir ilim dalında o alanın temel yeterliliklerine sahip olmadan o alanda nitelikli bir eser ortaya koymak mümkün görülmemektedir. O halde, Kur'ân'ın bir yorumu olan meâl yazma işleminde de bu hassasiyete fazlasıyla dikkat edilmesi gerekir. Bazı çevrelerde gerekli

¹⁰⁷ “Nesai'nin bir rivâyetinde Resulullah şöyle buyurmuştur: “Üç kişi vardır, cennete girmeyecektir. Anne babasının hukukuna riâyet etmeyen kimse, içki düşkünü olan kimse; verdiği başa kakan kimse-Kütubu Sitte-5892.” Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 463-464.

¹⁰⁸ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Abdülmâlik Mücâhid b. Muhammed b. Yûnus, (Riyad: Dâru's-Selâm li'n-neşri ve't-Tevzi', 1429), “Zekât”, 69.

¹⁰⁹ Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî, *Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ* (Mekke: Dâru'l-Berûm, 2003), 23/70.

¹¹⁰ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 452 ayrıca bk.263.

¹¹¹ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 263.

¹¹² Kur'ân'ın Arapça bir kitap olduğu âyetlerde ifade edilmektedir. (Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; Tâhâ 20/113) Öte yandan dini bir kavramın dinin temel esasları ile çelişmesi düşünülemez. Diğeri bir tabirle kavramların doğru anlamı, Kur'an'dan, Lafzın Temel Anlamından, Nüzül Ortamından, Metin-Olgu ilişkisinden hareketle ortaya konabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kanca, “Kur'ân'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu”, 10-17.

¹¹³ Özdemir, *Son Davet Kur'an*, 361.

¹¹⁴ Bakara 2/173; Maide 5/3; En'am 6/145; Nahl 16/115)

¹¹⁵ Buhârî, “Büyü”, 102, 112; Müslim, “Müsâkât”, 71; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 64.

temel yeterliliklere sahip olmadan, hatta Arapça'yı bilmeden, İslâmî ilimlere vakıf olmadan meâl yazılabileceği gibi bir anlayışın geliştiği görülmektedir. Nitekim ülkemizde yazılan üç yüze yakın meâlden bazılarının, bu sebeplere dayalı olarak İslâm'ın temel ilkelerine aykırı hususlar içermesi dikkat çekicidir.

"Allah'ın Tek Dini İslam'a Son Davet Kur'an Akıcı Anlam Türkçesi ve Öğretici Güncel Yorumu ile" adlı meâl de bu problemlerin olduğu çalışmalardan biridir. Bir makale çerçevesinde bütün sorunları ele alma imkânı olmadığından eser, temel yaklaşımı olan Kur'ân İslâmı açısından incelenmiş, bu çerçevede on iki örnek konu ele alınmıştır. Yazar bu örneklerde Kur'ân'ın bütünlüğünü dikkate almaksızın bir ya da birkaç ayetten hareketle hüküm çıkarmaya yeltenmektedir. Allah'ın bilgisinin sınırlı olduğu, din gününün dünyada da yaşanabileceği, münferid namaz kılanların kibleye dönmesine gerek olmadığı, Allah'ın yiyecek ve içeceklerle ilgili yasaklar koymadığı, sarhoşluk veya zarar verme söz konusu olmadıkça alkolün yasaklanmadığı şeklindeki görüşlerini böyle bir yaklaşımla temellendirmiştir. Diğer taraftan bu örneklerin bir kısmında bazı temel kavramların ve ibadetlerin anlamlarını göz ardı ederek onları keyfî bir şekilde yeniden tanımlamaya çalışmakta, anlamlarını buharlaştırıp tahrif etmektedir. "Salât" kavramını, sosyal yardımlaşma ve dayanışma faaliyeti; "savm" kavramını yeme-içme ve şehvi istekleri terk ve yardım faaliyeti; "hac" kavramını eğitim faaliyeti; gusül ibadetini kafa karışıklığı ve sersemlikten düzelmeyi beklemek; abdest ibadetini toplum karşısına temiz olarak çıkmak için tavsiye edilen bir uygulama; kurban ibadetini kişinin değer verdiği bir şeyi başkasının ihtiyacını gidermek üzere feda etmesi olarak tanımlaması, bu kabil değerlendirmelerdir. Meâl sahibinin ortaya attığı bazı görüşler, İslâm dininin Hz. Peygamber'den sonra tahrif edildiği anlamına gelmektedir. Nitekim hiçbir delil ortaya koymadan cemaatle namaz kılma uygulamasının Muâviye zamanında ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Kurban ibadetinin bir gelenek olduğu, Müslümanların da Hz. Muhammed'in yaptığı gibi geleneklere karşı çıkması gerektiğini iddia ederken bu ibadetin sonradan dine sokulduğunu savunmaktadır. Söz konusu örneklerde dikkat çeken bir husus da yazarın Arap dili konusunda yanlış bilgilerden hareketle çıkarımlarda bulunmasıdır. Mesela "cünüp" kelimesinin, kafası karışık ve yan yatacak kadar sersem olmak manasına geldiğini ispat etmek için "yan" ve "kenar" anlamına gelen "cenb" kelimesinin geçtiği âyetleri delil getirmektedir. Kurban ibadetinin kendini feda etmek manasına geldiğini göstermek için, "nahr" (نحر) kelimesini "nehr" (نهر) kelimesi (ed-Duhâ 93/10) ile irtibatlandırmaktadır. Yazarın temel dinî kavram ve konularla ilgili yaptığı subjektif yorumların yukarıdaki örneklerle sınırlı olmadığı da hatırlatılmalıdır.

Sonuç olarak meâlde ileri sürülen görüşlerin üzerinde durulmaya değer olmadığı düşünülebilir. Ancak meâl konusunda olumsuz örnekler zamanla toplumdaki sahil İslâm inancını aşındırma tehlikesini barındırmaktadır. Bu yüzden de meâl yazmanın ilmî ve dini sorumluluğu gerektiren bir konu olduğunun vurgulanmasına ihtiyaç vardır. Makalenin amacı da bu konuda toplumsal bir farkındalığın oluşumuna mütevazı bir katkı sunmaktır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Akgür, A. Necati. "Takvim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/487-490. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Baktır, Mustafa. "İçki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/458-462. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Boynukalın, Mehmet. "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Fıkıh Usulünün Kaynak Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi". *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-neşri ve't-Tevzi', 1429.
- Bulgen, Mehmet - Baloğlu, Adnan Bülent. "Tenâsüh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/443-446. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1420.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004.
- Çakın, Kamil. "Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 237-262.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-neşri ve't-Tevzi', 4. Basım, 1429.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbü'l-luğa*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetü li't-te'lif ve't-terceme, ts.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1399.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl İbn. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr*. Beyrut: el-Mektebü'-'İslâmî, 1984.
- İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-. *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*. Mekke: Dâru'l-Berûm, 2003.
- Kanca, Fatih. "Kur'ân'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu 'Anlamak İçin Türkçe Kur'ân (Meâl)' Adlı Çalışma Örneğinde". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), 1-37.
- Karaalp, Cahit. "Salât Kavramının Semantik Analizi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2018), 173-212.
- Karaalp, Cahit. "Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil Ve Tenkit". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2019), 53-78.
- Kâsîmi, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376.
- Mertoğlu, M. Suat. "İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler". *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Mustafâvî, Allâme Hasen. *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Tahran: Merkezü Neşri Âsârî Allâme el-Mustafâvî, 1. Basım, 1385.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *Sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-neşri ve't-Tevzi', 1429.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-neşri ve't-Tevzi', 4. Basım, 1429.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Kur'ân İslâm'ı Söyleminin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)". *Modernleşme Protestanlaşma ve Seleflleşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. İstanbul: İSAR Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Özdemir, Gazi. *Allah'ın Tek Dini İslam'a Son Davet Kur'an Akıcı Anlam Türkçesi ve Öğretici Güncel Yorumu ile*. İstanbul: Şira Yayınları, 2021.
- Öztürk, Mustafa. "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı". *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Râzî, Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân b. Ahmed. *Kitâbü'z-Zîne*. b.y.: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhusü'l-Yemenî, 1. Basım, 1410.
- Şener, Abdülkadir. "Abdest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/68-70. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Azap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/302-309. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Yazıcı, Ahmet. "Kur'ancılık Ekolü ve Namaz". *İslami İlimler Dergisi* 15/2 (2020), 317/354.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'an'ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 231-242.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 556-575

Ebû Dâvûd'un Hadisler Arasındaki Teâruzu Giderme Yöntemi Olarak Sahâbenin Amelini Dikkate Alması ve Bu Yöntemin Sünen'de Uygulanabilirliğinin İmkânı

Abu Dawud's Consideration of the Practices of the Companions as a Method of Elimination of Dispute between Hadiths and the Possibility of Applicability of his Method in Sunan

Erkan ÖNDER

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı

PhD Student, Uludağ University Institute of Social Sciences, Department of Hadith

Bursa/Türkiye

✉ eonnder34@hotmail.com  orcid.org/0000-0002-6494-5252

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Önder, Erkan. "Ebû Dâvûd'un Hadisler Arasındaki Teâruzu Giderme Yöntemi Olarak Sahâbenin Amelini Dikkate Alması ve Bu Yöntemin Sünen'de Uygulanabilirliğinin İmkânı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 556-575. <https://doi.org/10.52637/kiid.1170752>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Erkan ÖNDER | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Ebû Dâvûd'un Hadisler Arasındaki Teâruz Giderme Yöntemi Olarak Sahâbenin Amelini Dikkate Alması ve Bu Yöntemin Sünen'de Uygulanabilirliğinin İmkânı

Öz

Aralarında teâruz bulunan hadislerin tespit edilmesi ve zahiren çelişki gibi görünen durumların giderilmesinde başvurulan yöntemler oldukça önemlidir. Râvi ya da rivayet kaynaklı birtakım sorunlar hadisleri anlama noktasında zaman zaman işkâle sebep olabilmektedir. Bundan dolayı âlimler birbiri ile zıt gibi görünen, aralarında teâruz bulunan hadislerin arasındaki ihtilâfı ortadan kaldırma noktasında farklı yöntemler uygulamışlardır. Bu durum ulemanın, aralarında ihtilaf bulunan hadisleri anlamadaki usûlünü meydana getirmiştir. Hadisler arasında ortaya çıkan ihtilâfı gidermede cem/te'lif, nesih, tercih, tevakkuf ve tesâkut gibi yöntemlerin belli usûllere göre ve farklı öncelikler gözetilerek âlimler tarafından yaygın olarak uygulandığı bilinmektedir. Özellikle de muhaddislerin hadisler arasındaki ihtilâfı gidermede cem/te'lif yöntemini öncelikledikleri görülmektedir. Muhaddislerin bu konudaki genel tutumu hadislerden birini terk etmek değil, aynı anda ikisini de uygulanabilir kılmaktır. Bu ise klasik kaynaklarda yer alan ve çokça başvurulan 'i' mâl ihmâlden evlâdır kuralıdır. Fakat teâruz gidermede müelliflerce yer yer bu kriterler dışında farklı sebeplerin öncelendiği, aralarında ihtilaf bulunan hadislerde, râvi veya metin kaynaklı muhtelif tercih sebeplerine dikkat edildiği bilinmektedir. Bu yöntemlerden birisi de sahâbenin amelidir. Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Sünen* isimli eseri, birbiriyle ihtilaf eden rivayetler arasındaki tercih işleminde bu yöntemin dikkate alınması açısından önemli bir örnektir. Bununla birlikte klasik kaynaklarda aralarında zahiren teâruz bulunduğu söylenen ortak hadislerden hareketle Ebû Dâvûd'un *Sünen*'de teâruz eden tüm hadislerde bu yöntemi uygulayıp uygulamadığı ise problemlidir. Çünkü bazı ifadelerden anlaşılan kendisinin zaman zaman nesih yöntemini de uyguladığıdır. Fakat Ebû Dâvûd'un diğer muhaddislerce öncelenen cem/te'lif yöntemini uyguladığına dair herhangi bir bulgu tespit edilememiştir. Ebû Dâvûd'un teâruz eden bazı rivayetlerde amel eksensli bir çözüm yolu sunduğu görülür. Bu prensibin bir açıdan Mâliki ekolünün uyguladığı amel-i ehl-i Medine uygulamasına benzediği söylenebilir. Ebû Dâvûd'un *Risâle ila ehl-i Mekke'de Muvatta'* da yer alan bir miktar hadisi kendi kitabına aldığı ifade ettiği görülür. Ebû Dâvûd'un *Sünen*'de İmam Mâlik'e sık sık atıfta bulunması da aralarındaki etkileşimi göstermesi bakımından önemlidir. Ebû Dâvûd'un bu yaklaşımıyla teâruz durumunda muhaddislerce belirlenen sıralamanın dışında bir yöntem benimsediği görülmektedir. Bu durumu tespit etmede makalede yer verilen müteâruz hadisler gerek *Sünen*'in şerhleri gerekse diğer hadis kaynaklarındaki bilgiler ile mukayeseli olarak ele alınmıştır. Bu yöntem ile zahiren çelişkili gibi görünen hadislerde muhaddislerin genel uygulamalarından farklı olarak Ebû Dâvûd'un öncelendiği hadisle amel kriteri ve teâruz gidermede diğer yolların kullanılıp kullanılmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu durum teâruz eden hadislerde diğer muhaddislerin yöntem farklılıklarını göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Ebû Dâvûd amelini kendi üzerinde câri olmadığı hadislere dikkat çekmiştir. Bu hususta *Sünen*'de iki yerde "*Resûlullah'tan iki hadis tenazu' ederse, kendisinden sonra ahabının amelini bakılır.*" demiştir. Bu aynı zamanda Irak ehlinin de metodudur. Onlar bu hususta "Bir râviden bir hadis sabit olur da amel onun hilafına olursa hadis değil amel esas alınır" kaidelerini esas almaktadırlar. Ebû Dâvûd yer yer teâruz eden hadislere yer verdikten sonra "Amel bu hadise göre değildir" diyerek uygulamaya vurgu yapmıştır. Ebû Dâvûd, hadislerdeki teâruz ortadan kaldırmada esas olanın sahâbenin ameli olduğunu söylese de hadis üzerinde amelini bulunmamasını bir nesih sebebi saydığı görülür. Bu da Ebû Dâvûd'un teâruz eden hadislerde tercih noktasında harici bir yöntem olan sahâbenin amelini ve bundan hareketle neshi dikkate aldığı bir göstergesidir. Müellifin bir hadise mensûh hükmünü vermede sahâbenin ameliyle irtibat kurduğu görülür. Ebû Dâvûd *Sünen*'de aralarında ihtilaf bulunan her hadis hakkında amel vurgusuyla açıklama yapmamıştır. Şöyle ki teâruz eden hadislerin bazılarında amel vurgusu görülürken bazılarında ise hiçbir yorum yapılmamıştır. *Sünen* müellifi kitabının belli kısımlarında bu açıklamayı yaparak teâruz eden diğer hadislerde de aynı çözüm yolunu kullanacağına işaret etmiş olabilir. Ebû Dâvûd'un, teâruz eden tüm hadislerde amel yöntemini kullanıp kullanmadığı ise meselenin problemlilik noktasındadır. Makalede yer verilen hususlar müellifin işaret ettiği kaide çerçevesinde olmakla birlikte müellifin teâruz durumunda başvurmuş olabileceği muhtemel çözüm yolları değerlendirilmiş, müellifin bu kaidenin *Sünen*'de teâruz eden tüm hadislere uygulanıp uygulanamayacağı araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhtelifu'l-hadis, Ebû Dâvûd, Sünen, Teâruz, Sahâbenin ameli.

Abu Dawud's Consideration of the Practices of the Companions as a Method of Elimination of Dispute between Hadiths and the Possibility of Applicability of his Method in Sunan

Abstract

The methods used to identify the hadiths that have contradictions between them and to eliminate the contradiction are very important. Some problems arising from narrator or narration may cause cooperation from time to time in terms of understanding the hadiths. For this reason, scholars have applied different methods to eliminate the conflict between hadiths that seem to be opposite to each other and have contradictions between them. This situation led to the scholar's way of understanding the hadiths among which there were contradictions. It is known that methods such as jam/ta'lif, naskh, preference, pausing and tasâkut are widely applied by scholars according to certain procedures and taking into account different priorities in resolving the contradiction that arises between the hadiths. In particular, it is seen that the muhaddiths prioritize the jam/ta'lif method in eliminating the contradiction between the hadiths. The general attitude of the muhaddiths on this issue is not to abandon one of the hadiths, but to make both of them applicable at the same time. This is the rule of "Practice is better, than abandonment", which is included in the classical sources and is widely referenced. However, it is known that in order to eliminate the contradiction, different reasons are prioritized by the authors other than these criteria, and in the hadiths where there is a contradiction between them, attention is paid to various reasons for preference originating from the narrator or text. One of these methods is the work of the Companions. The *Sunan* of Abu Dawud (d. 275/889) is an important example of taking this method into account in the selection process between the narrations that conflict with each other. On the other hand, it is problematic whether Abu Dawud applied this method in all hadiths that conflict in *Sunan*, based on the common hadiths that are said to be apparently in conflict in the classical sources. Because it is understood from some expressions that he also applied the method of naskh on some occasions. There is no evidence that Abu Dawud used jam/ta'lif method. It is seen that Abu Dawud offers an action-oriented solution in general to these contradictory narrations. It can be said that this principle is similar to the practice of the Maliki school in Medina. In addition, it is seen that Abu Dawud stated that there are some hadiths from the *Muwatta* in his book "Risâla ila ahl al-Mecca". Abu Dawud's frequent reference to Imam Malik in *Sunan* is also important in terms of showing the interaction between them. In case of contradiction with this approach of Abu Dawud, it is seen that he adopted a method other than the order determined by the muhaddiths. This article deals with the contradictory hadiths in comparison with the commentaries of *Sunan* and the information in other hadith sources. With this method, it has been tried to determine the hadith-deed criteria that Abu Dawud is based on in the hadiths that seem contradictory, which is different from the general practices of the narrators. This is also very important as it shows the method differences of the narrators in the conflicting hadiths. However, Abu Dawud drew attention to the hadiths on which the deed was not permissible. In this regard, he said twice in *Sunan*, "If two hadiths from the Messenger of Allah (pbuh) dispute each other, the deeds of his companions will be examined after him." This is also the method of the people of Iraq. In this regard, they are based on the principle that "If a hadith from a narrator is fixed and the deed is contrary to it, the deed is taken as the basis, not the hadith." Abu Dawud, after including the hadiths that are contradictory, he emphasized the practice by saying, "Deed is not according to this hadith." According to Abu Dawud, the main thing in eliminating the contradiction in the narrated hadiths is the deeds of the Companions, and the absence of any action on the hadith indicates abrogation. Abu Dawud did not make a statement about every hadith in *Sunan* that have a contradiction between them with the emphasis on deeds. In other words, in some of the conflicting hadiths, the emphasis on deeds is seen, while in others no interpretation is made. By making this statement in certain parts of his book, the author of *Sunan* may have pointed out that he would use the same solution in other conflicting hadiths. Whether or not Abu Dawud used the method of deeds in all the hadiths that conflict is one of the problematic points of the issue. Although the issues included in the article are within the framework of the rule pointed out by the author, possible solutions that the author may have resorted to in case of contradiction were evaluated, and it was researched whether this rule of the author could be applied to all hadiths that conflict in the *Sunan*.

Keywords: Hadith, Mukhtalif al-Hadith, Abu Dawud, *Sunan*, Conflict, Deed of the Companion.

GİRİŞ

Hadisler arasında zahiren teâruz gibi görünen hususların ve teâruz giderme yöntem farklılıklarının asırlardır tartışıldığı görülür. Hadislerde görülen bu ihtilâfın fıkhn temel noktalarında hüküm farklılıklarına yol açtığı bilinmektedir. Bu sebeple ihtilâfın giderilmesinde uygulanan yöntemlerin tespiti oldukça önemlidir. Çünkü dinin temel kaynakları arasında herhangi bir çelişkinin olmaması gerekir. Bir ihtilâf ya da bir aykırılığın varlığı, nakledilen haberdeki zaafın habercisi olabilir.¹

Râvi ya da rivayet kaynaklı birtakım sorunlar hadisleri anlama noktasında zaman zaman işkâle sebep olabilmektedir. Bundan dolayı âlimler birbiri ile zıt gibi görünen, aralarında teâruz bulunan hadislerin çözümü noktasında farklı yöntemler uygulamışlardır. Bu durum ulemanın, aralarında ihtilâf bulunan hadisleri anlamadaki usûlünü meydana getirmiştir. Rivayetler arasında zahirde çelişkili gibi görünen bu hususların hadis, fıkhn ve kelam ilimleri yönünden biraz daha önemli oldukları göze çarpmaktadır.²

Birbirleriyle çelişkili gibi görünen hadisler değerlendirilirken, Hanefilerin, sırasıyla nesh, tercih, cem/telif, tesâkut yollarını işlettikleri nakledilmiştir. Buna ilâveten Hanefilerin genellikle tesâkuta gitmeden tercih ile problemi çözdüklerine yer verilmiştir.³ Cumhuriyetin ise sırasıyla cem/te'lif, tercih, nesh ve tevakkuf yöntemlerini uyguladıkları; Hadisçilerin de sırasıyla, cem/te'lif, nesh, tercih ve tevakkuf metotlarını kullandıkları ifade edilmiştir.⁴

Hadisçiler ihtilâfı gidermede ilk olarak cem/telif yolunun kullanılması gerektiği görüşündedirler. Çünkü Hz. Peygamberden vârid olduğu sabit olan ve teâruz görülen iki haberin arası her zaman bulunabilir. Hadislerden ikisi ile de amel etmek mümkün iken hadislerden birisini terk etmemek gerekir. Bu da hadislerin ziyâna mâni olmaya yönelik bir tutumdur.

Bu konuda İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) "*Resûlullah'tan iki zıt hadisin rivayet edildiğini bilmiyorum. Her kimin yanında böyle bir hadis varsa hemen onu bana getirsin de aralarını bulayım*"⁵ ifadesi cem/telif yönteminin uygulanmasında meşhur bir söz olarak kaynaklara geçmiştir.

Genel uygulama bu olmakla birlikte yer yer farklı uygulamaların tercih edildiği de görülmektedir. Kendisi bir muhaddis ve fakih olan Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde teâruz gidermedeki amel öncelikli bu yöntem farklılığı öne çıkmaktadır.

Sünen, ahkâm hadislerini ihtiva etmesi bakımından önemli olduğu kadar, aralarında işkal bulunan hadislerdeki ihtilâfı gidermede sahâbenin amelini önceleyeceğini ifade etmesi ve teâruz bu şekilde çözmeye çalışması gibi prensiplerin uygulanması yönüyle de önemli bir kaynaktır. Fakat *Sünen*'de müteâriz hadisler arasındaki ihtilâfı gidermede her birinin ardından amel vurgusu yapılmaması, bu yöntemin net bir biçimde her hadise uygulanabilir olmasının önünde engel teşkil etmektedir.

Ebû Dâvud'un ihtilâf eden hadisleri bazen aynı bazen de farklı bâblar altında, bâb başlığı altında sıralayarak naklettiği, bu tür zıt rivayetlerin bir kısmında amel eksenli çözüm yönteminin uygulandığını görmek mümkündür. Nitekim *Sünen* şârihi Ahmed es-Subkî de (ö. 1352/1933) Ebû Dâvud'un kaidelerini açıklarken bu hususa dikkat çekerek şöyle demiştir:

¹ Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 1/19.

² İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 77.

³ Zeki Koçak, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teâruz Gidermede Tercih Yöntemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 46.

⁴ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 180.

⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* (Beirut: Müesseset-ü'r-risâle, 1434), 1/465.

“Musannif, âdeti olduğu üzere hadisleri bir bâb altında nakletmiş ve o hadislere muâriz olan hadisleri bir başka bâbta nakletmiştir. Namaz kılanın önünden geçenlerin namazı bozacağına dair rivayetleri verdikten sonra kendisine göre râcih olanın namazı bozmayacağına delalet eden hadisler olduğunu beyan etmek için böyle yapmıştır. Daha önce de bahsi geçtiği üzere teâruz durumunda sahâbenin fiili tercih edilir.”⁶

Hadisle amel edilme kriteri aynı zamanda Irak ehlinin de metodudur. Onlar bu hususta “Bir râviden bir hadis sabit olur da amel onun hilafına olursa hadis değil amel esas alınır” kaidesini uygulamaktadırlar.⁷ Her ne kadar amel vurgusunda benzerlik söz konusu olsa da Ebû Dâvûd’un ameli önceleyen bu uygulaması, Hz. Peygamber’den vârid olan iki hadiste ihtilâfın gerçekleşmesi durumunda uygulanan bir metottur.

Bir diğer husus ise Ebû Dâvûd’un iki hadis arasındaki farklılıkları teâruz olarak değerlendirmesinin gerekliliğidir. Zira bir muhaddise göre aralarında ihtilâf bulunduğu düşünülen hadisler, farklı bir muhaddise göre ihtilâflı olmayabilir. Fakat müellifin vurguladığı kaide zâhiren teâruz gibi görünen hadislere de uygulanabilecek genel bir kural olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ebû Dâvûd’un hadisle amel noktasında aktardığı kaide, Mâlikilerin teâruz durumunda esas aldığı “Amel-i Ehl-i Medine” uygulaması ile de benzerlik ifade etmektedir. Özellikle İmam Mâlik’in (ö. 179/795) pek çok yerde ameli hadisten daha güvenilir kabul ettiği nakledilmiştir.⁸

Sünen’de Ebû Dâvûd’un amel edilmediği için zayıf kabul ettiği rivayetlerin varlığı da dikkat çekmektedir. Bu durumun gerek sahâbe uygulaması bağlamında, gerekse tabiûn uygulaması bağlamında değerlendirildiği görülür. Atâ b. Ebî Rebah’ın (ö. 114/732) elbiseyi sarkıtarak namaz kılmayı yasaklayan rivayetin aksine uygulamada namazda elbisesini sarkıttığına dair bir rivayete yer verilmiştir. Ebû Dâvûd ise uygulama hadisinin diğer hadisi zayıf kıldığını vurgulamıştır.⁹ Eserde yer alan örnekler, Ebû Dâvûd’un bir hadise zayıf hükmü vermede isnad kadar metni de önemseydiğini ve amel kriterini işlettiğini göstermektedir.¹⁰

Teâruz eden hadislere bakıldığında Ebû Dâvûd’un diğer muhaddislerin öncelediği cem/te’lif yöntemine dair hiçbir vurgu yapmaması dikkat çekicidir. Ayrıca her ne kadar amelin dikkate alınacağı ifade edilmiş olsa da neshe delalet eden lafızların *Sünen*’de kullanılması, müellifin yönteminin yalnızca amel olmadığına da işaret eder.

Çalışmada Ebû Dâvûd’un *Sünen*’de “Hz. Peygamber’den iki hadis teâruz ederse, kendisinden sonra ashabının ameline bakılır.” diyerek pratiğe döktüğü çözüm yolunun tespiti, bu çözüm yolunun *Sünen*’de teâruz eden farklı hadislere uygulanıp uygulanmadığı, müellifin başka hangi çözüm yollarını kullandığının tespitini ihtiva etmektedir. Öncelikle Ebû Dâvûd’un amel esaslı kuralının uygulandığı hadisler ele alınmış olup ardından *Sünen*’de yer alan diğer rivayetlerde bu yöntemin geçerliliği tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. AMEL ESASLI YÖNTEM İLE TEÂRUZUN ORTADAN KALDIRILDIĞI HADİSLER

1.1. Namaz Kılanın Önünden Geçen Şeylerin Namazı Bozup/Bozmayacağı Hakkındaki Rivayetler

Sünen’de teâruz halinde olduğu için aralarında tercih yapılması gereken hadisler arasında namaz kılanın önünden geçen şeylerin o kişinin namazını bozup bozmayacağına dair rivayetler yer almaktadır. Konu hakkında, önünden geçen şeylerin kişinin namazını

⁶ Ebû Muhammed Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed es-Sübkî, *el-Menhelü'l-'azbi'l-mevrûd* (Kâhire: Matbaatü'l-istikâme, 1351), 5/117.

⁷ Haydar Hasan Han, “Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevâres Kavramı”, çev. Mehmet Özşenel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001), 421.

⁸ Yasın Dutton, “Sunna, Hadith and Madinan Amal” çev. Yavuz Köktaş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/1, (Şubat 2002), 206.

⁹ Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1439), “Salât”, 110 (No. 644).

¹⁰ Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd’un Süneni Kaynakları ve Tasnif Metodu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 398.

bozacağına da bozmayacağına da delalet eden hadisler bulunmaktadır. Ebû Dâvûd *Sünen*'inde bu hadisleri nakleder ve zikri geçen ilke çerçevesinde konuyu değerlendirir.

1.1.1. Namazın Bozulacağına Dair Hadisler

Sünen'de konuya dair nakledilen rivayetlere yer verilecek, ardından bu hadislerle alakalı kaynaklarda yer alan açıklamalar ve değerlendirmeler aktarılacaktır.

"Ebû Zer'den naklen Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Şayet erkeğin önünde bineğe binenin dayandığı bir değnek kadar mesafe bulunmazsa, eşek, siyah köpek ve kadın onun namazını bozar." Dedim ki; "Siyah köpeği kırmızı, sarı ve beyaz köpekten ayırt eden nedir? Dedi ki: Ey kardeşimin oğlu tıpkı senin gibi Resûlullah'a sordum ve bana şöyle dedi: "*Siyah köpek şeytandır.*"¹¹

Mezkûr hadis ile alakalı kaynaklarda muhtelif açıklamalara yer verilmiştir. Kurtubî (ö. 671/1273) hadiste bahsedilen siyah köpeğin, kişiyi korkutma ve onun namazını kesme hususunda diğer köpeklere nazaran daha etkili olduğunu ifade etmiştir. İlave olarak da kişinin namazını bozma hususunda kadın dikkat dağıtabilir, eşek ses çıkarabilir, köpek ise kişiyi korkutarak kafa karışıklığına sebep olabilir demiştir.¹²

Bununla birlikte hadisin zahirini delil alıp, şeytanın köpek sûretinde olabileceği de zikredilmiştir. Ayrıca siyah köpeğin diğer köpeklere nazaran daha korkutucu olduğu ve namaz kılanın zihnini meşgul ettiği de nakledilen görüşler arasındadır.¹³ Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) diğer köpeklerden farklı olarak siyah köpeğin neden namazı bozduğu sorulmuş; o da cinlerin köpek sûretine bürünüp kişiyi namazı bozacak hareketlere sevk edebileceğini söylemiştir.¹⁴

Bu konudaki bir diğer rivayet Cabir b. Zeyd'in İbn Abbas'tan naklen aktardığı şu hadistir: "*Hayızlı kadın ve köpek namazı bozar. (Şu'be bu rivayeti merfû olarak rivayet etmiştir)*"¹⁵

Buradaki hayızlı olma kaydı, bulûğ çağına erişmiş olma anlamındadır. Henüz bulûğa ermemiş kız çocuklarının namazı bozmayacağı anlamında ihtirazi bir kayıttır.¹⁶ Bu takdirde mutlak olan kadın rivayetinin, mukayyet olan hayızlı kadın rivayetine hamli söz konusudur.

Konuyla ilgili yer verilen rivayetlerden bazıları da şunlardır: "Yezid b. Nirmân'dan nakille: "Tebük'te kötürüm bir adam gördüm. O bana şöyle dedi: "Resûlullah namaz kılarken, eşek üzerinde önünden geçtim. Hz. Peygamber "Allah'ım onun ayak izini kes" dedi. Artık bir daha ayaklarım üzerinde yürüyemedim."¹⁷

"Gazvân eş-Şâmi'den rivayetle kendisi hac dönüşünde Tebük'e gelmiş, orada kötürüm bir adamla karşılaşmış ve ona neden kötürüm olduğunu sormuştur. O da cevaben: "Sana bir hadis anlatacağım fakat onu ben hayatta olduğum sürece kimseye anlatmayacaksın demiştir. Resûlullah Tebük'e geldi, bir hurma ağacına yönelerek kiblemiz burasıdır dedi. Sonra oraya doğru namaza durdu. Ben de çocuk halimle koşarak Hz. Peygamber ve hurma ağacının arasından geçtim. Bundan dolayı Resûlullah "*O bizim namazımızı kesti, Allah da onun izini kessin*" dedi. Ben de o gün bu gündür ayağa kalkamadım."¹⁸

¹¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 702).

¹² Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâ'i* (Halep: Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 1986), 2/63.

¹³ Süyûtî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâ'i*, 2/63.

¹⁴ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abduldâki (Mısır: Matbaatü'l-kübra, 1323), 5/298.

¹⁵ Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 703).

¹⁶ Süyûtî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâ'i*, 2/64.

¹⁷ Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 705).

¹⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 707).

Kaynaklarda Tebük'te karşılaştığı söylenen kötürüm adamın meçhul olduğu zikredilmiş, bu konudaki hadislerin de son derece zayıf olduğu görüşüne yer verilmiştir.¹⁹

Ebû Dâvûd'un zayıf hükmü verdiği rivayetleri de nakletmesine gelince, bu rivayetlerin her ne kadar belli bir ameli yansıtsa bile delil olmayacağını belirtmek üzere babın içerisinde bu hadisleri de açıklama yapmak suretiyle nakletmiş olması muhtemeldir. Çünkü müellif *Sünen*'ini tanıttığı risâlede bu hususlara dikkat çekerek şöyle demiştir:

"Kitabımda bulunan hadislerde şiddetli derecede zayıf olan hadisleri beyan ettim. Senedinin sahih olmadıkları da bunlara dahildir. Hakkında hiçbir söz söylemediğim hadislere gelince, bu hadisler salihdir. Onlardan bazısı bazısından daha sahihtir."²⁰

Müellifin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere hakkında söz söylemediği hadisler ya ihticac için ya da i'tibâr için salih kabul edilmelidir. Hakkında kesin olarak zayıf hükmü verdiği hadisleri beyan etmesi de bu hadislerin delil olarak kullanılmaması gerektiğine işaret eder.

1.1.2. Namazın Bozulmayacağına Dair Hadisler

Sünen'de namaz kılanın önünden geçen şeylerin namazı bozacağına dair yer verilen rivayetlerin yanı sıra namazın bozulmayacağına delalet eden hadislere de yer verilmiştir. Hadisler, bab başlıkları altında art arda sıralanmıştır. Bu kısımda mezkûr hadisler ele alınacaktır.

"Hz. Aişe'den rivayetle "Ben Hz. Peygamber ve kible arasındaydım." Şu'be dedi ki: "(Bu rivayeti naklettiği sırada) Hz. Aişe'nin ben hayızlıydım dediğini zannediyorum."²¹

Yine Hz. Aişe Hz. Peygamber'in yatağında ve onunla kible arasında uzanmış bir halde yatarken Resûlullah'ın gece namazını kıldığını, vitir kılmak istediğinde ise kendisini de uyandırarak vitri kıldıklarını nakletmiştir.²²

Hz. Aişe bir diğer rivayette şöyle demiştir: "Bizi eşeklerle, köpeklerle bir tutmanız ne de kötüdür! Ben önünde uzanırken Resûlullah'ın namaz kıldığını gördüm. Secde etmek istediğinde ayaklarını dürterdi ve ben de ayaklarımı toplardım."²³

Yukarıda yer verilen hadisler, namaz kılanın önünden bir kadının geçmesi neticesinde namazının bozulmayacağı hususundaki delillerdendir. Çünkü namaz kılanın önünden birisinin geçmesinden daha çok, namaz kılanın önüne uzanma namazı bozmalıdır. Fakat İbn Battâl (ö. 449/1057) bu düşünceye karşı çıkmış, buradaki cevazın namaz kılanın önünde oturan kimseye olduğunu, önünden geçen kimseye olmadığını vurgulamıştır.²⁴

Namaz kılanın önünde olmak kaydıyla, oturan kimse ile geçen kimse arasında bir fark olmayacağı söylenebilir. Zira *Sünen*'de yer alan hadislerden de anlaşılacağı üzere kişinin namazdaki dikkatini dağıtma hususunda ikisi arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir.

Konuyla alakalı diğer rivayetlerden bazıları şunlardır:

"İbn Abbas şöyle demiştir: Dişi bir eşeğe binerek Peygamber'in yanına geldim. O günlerde ergenliğe yaklaşmışım. Hz. Peygamber Mina'da insanlara namaz kıldırıyordu. Bazı safların arasından geçtim ve eşeği de otlasın diye saldı. Kendim de safa girdim, bunu o zaman kimse kötü karşılamadı."²⁵

Bununla birlikte "Ebû's-Sahbâ' şöyle demiştir:

¹⁹ Halil Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Takiyyüddin en-Nedvî (Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1427), 3/667.

²⁰ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaşfi Sünenihî*, thk. Muhammed b. Lâtîf es-Sebbâğ (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1394), 1/27.

²¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 710).

²² Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 711).

²³ Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 712).

²⁴ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî*, 3/674.

²⁵ Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 715).

İbn Abbas'ın yanında namazı bozan şeyleri müzakere ettik. Dedi ki: Ben ve Muttaliboğullarından bir çocuk eşek üzerinde Resûlullah namaz kılarken önünden geçtik. O indi, ben de indim. Sonra eşekleri safın önünde bıraktık. Resûlullah buna aldırış etmedi. Yine Abdumuttalib oğullarından iki kız gelip safın arasına daldılar. Resûlullah buna da aldırış etmedi."²⁶

"Fadl b. Abbas'tan nakledilen rivayet ise şu şekildedir:

"Resûlullah Abbas ile birlikte bize ait olan bir araziye geldiler. Derken sahrada sütresiz olarak namaz kıldılar. Bizim eşeğimiz ve köpeğimiz onların önünde oynuyordu. Onlar da buna aldırış etmediler."²⁷

Nakledilen bu hadisler namaz kılanın önünden geçen eşeğin ve kadınların namazı bozmayacağına delalet etmektedir. Son hadiste yer alan köpeğin namazı bozmayacağı hususunda ise köpeğin siyah olmadığı, bu sebeple de köpek ile ilgili namazı bozma kapsamında yer almadığı zikredilmiştir.²⁸ Ayrıca hadislerde geçen namazı kesme/bozmadan maksat tam anlamıyla namazın iptal olması değil, namaz esnasındaki huşûun zarar görmesi, namazdaki huzurun bozulması anlamındadır. Eğer namazın batıl olması söz konusu olsaydı sahâbe Resûlullah'tan sonra namazın bozulmayacağı yönünde fetva vermezdi.²⁹

Konuyla ilgili olarak *Sünen*'de namazı hiçbir şeyin bozmayacağına dair şu rivayetler de yer almaktadır: Ebû Saîd el-Hudrî'den nakille Resûlullah şöyle buyurmuştur: "*Namazı hiçbir şey bozmaz. Gücünüz yettiğince engelleyin. Çünkü o, şeytandır.*"³⁰

"Ebu'l Veddâk dedi ki: Kureys'ten bir genç, Ebû Saîd el-Hudrî namaz kılarken önünden geçmeye çalıştı da Ebû Saîd el-Hudrî onu engelledi. Sonra tekrar geçmek için döndü. Üç sefer engelledi. Namazı bitirince şöyle dedi: "Namazı hiçbir şey bozmaz. Resûlullah, '*Gücünüz yettiğince engelleyin. Çünkü o, şeytandır.*' buyurmuştur."³¹

Mezkûr hadislerdeki şeytan ifadesinin mahiyeti hususunda yukarıda bazı değerlendirmelerde bulunulmuştu. Genel olarak çirkin ve hoş karşılanmayan durumların şeytan ve şeytanın işlerine teşbih edildiği görülmektedir. Ayrıca haram fiillerin şeytanla ilişkili olabileceği de söylenmiştir. Zira namazda kişiyi önünden geçmeye teşvik eden ve namaz kılanın huzurunu bozmak isteyen ve buna yönlendiren ancak şeytan olabilir.³²

Konumuz ile alakalı hadislerde de benzeri bir teşbih ifadesinin kullanılmış olması, namaz kılanın önünden geçmek sûretiyle, kişinin namazdaki dikkatini dağıtmanın çirkin ve doğru olmayan bir davranış olduğuna işaret etmektedir.

1.1.3. Aralarında İhtilâf Bulunan Mezkûr Hadisler Hakkındaki Değerlendirmeler

Yukarıda zikredilen hadislerin bir kısmının namaz kılanın önünden geçen şeylerin namazı bozacağına, diğer kısmının ise namazı bozmayacağına delalet ettiği görülmektedir. Bu durumda hadisler arasında teâruz meydana geldiği aşikardır. Bu teâruzun nasıl giderileceği hususu âlimler arasında tartışılmıştır.

Ulema namaz kılanın önünden geçen hangi şeyin namazı bozacağı noktasında ihtilâf etmiştir. Bazı âlimler ilk kısımda zikredilen hadislerin zahirini delil alarak hadiste bahsi geçen hayvanların namaz kılanın önünden geçmesi durumunda namazı bozacağı görüşünü benimsemiştir.

Bazı âlimler ise İbn Abbas (ö. 68/687) rivayetini delil alarak siyah köpek ve hayırlı kadının namaz kılanın önünden geçmesiyle namazı bozacağı kanaatindedir. Bazıları da yalnızca siyah köpeğin namazı bozacağı görüşündedir ki bu Ahmed b. Hanbel ile İshak'ın kabul

²⁶ Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 716).

²⁷ Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 717).

²⁸ Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, '*Avnü'l-ma'bûd* (Umman: Beytü'l-efkârî'd-devliyye, 2013), 11/335.

²⁹ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 3/679.

³⁰ Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 718).

³¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 720).

³² Nurettin Şentürk, "Hadislerle Göre Şeytan", *Dergiabant* 3/5 (30 Haziran 2015), 163.

ettiği hükümdür. Ayrıca Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) “Kalbimde, kadın ve eşek ile alakalı rivayetler konusunda birtakım şüpheler var” demiştir.³³

Aynı şekilde Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, bir rivayete göre İbn Abbas, Ebû Zer, İbn Ömer namaz esnasında önünden geçen şeylerin, o kişinin namazını bozacağı görüşündedir.³⁴ Şu da var ki İbn Abbas’ın namazda kişinin önünden geçen şeyin namazı bozacağına dair rivayetinin hilafına, önünden geçen eşek, köpek ve kadının namazı bozmayacağı yönünde fetva verdiği görülmektedir.³⁵

Tahâvî (ö. 321/933) ise köpeğin namazı bozmadığına dair bir rivayeti naklederek, bu hususta neshin söz konusu olabileceğine işaret etmiştir.³⁶

İbn Müseyyeb (ö. 94/713), Ubeyde (ö. 18/639), Şa’bi (ö. 104/722), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) ve Şâfiî (ö. 204/820) ise ikinci bölümde yer verilen “namazı hiçbir şey bozmaz” bâbında naklettiği hadisi delil olarak namazı önünden geçen hiçbir şeyin bozmayacağı görüşündedirler.³⁷

Bu noktada teâruz eden hadislerde tercih yönteminin uygulandığı görülmektedir. Bunlarla birlikte namaz kılanın önünden geçmesi durumunda yalnızca siyah köpeğin, eşeğin yahut yalnızca kadının namazı bozduğuna hükmedenlerin de hadisler arasında tercihte bulunduğunu söylemek mümkündür.

Hattâbî (ö. 388/998) bu hususta ilk sırada aktarılan Ebû Zer rivayetinden hareketle, namaz kılarken kişinin önünden geçen şeylerin onun namazını değil, namazdaki dikkatini bozacağı şeklinde te’vil edilebileceğini söylemiştir.³⁸ Bu durum Hattâbî’nin teâruz eden mezkûr hadislerde cem/telif yöntemini kullandığının bir göstergesidir.

Sehârenpûrî (ö. 1927) kişinin önünden geçen şeylerin namazı bozacağına delalet eden hadisleri, namazın değil namazdaki huşûun bozulacağı şeklinde te’vil etmektedir. Ayrıca bu konuda sahâbenin böyle bir namazı iade ettiğine ya da iade ettirdiğine dair herhangi bir uygulamanın olmadığına dikkat çekmektedir.³⁹ Bu da Sehârenpûrî’nin Hattâbî gibi cem/telif yolunu benimsediğini göstermektedir.

1.1.4. Teâruzu Gidermede Ebû Dâvûd’un Yöntemi

İhtilâf eden hadislere Ebû Dâvûd’un yaklaşımı ve bu konuda izlemiş olduğu usûle gelince; Ebû Dâvûd ilk olarak namaz esnasında kişinin önünden geçip onun namazını bozacak şeylerin zikredildiği hadislerle yer vermiş, namazın bozulmayacağına dair hadisleri ise farklı bâb başlıkları altında ele almıştır. Son olarak “namazı hiçbir şey bozmaz” bâbı altında ilgili hadisleri naklederek görüşünün bu olduğunu vurgulayacak bir ifade kullanmıştır. İfade *Sünen*’de şu şekildedir: “Resûlullah’tan vârid olan iki hadis tenazu ederse, kendisinden sonra ashabının amelini bakılır.”⁴⁰

Tüm bu hususlar dikkate alındığında Ebû Dâvûd’un bu bâbta teâruz eden hadislerle ilgili takip ettiği yöntemin sıralaması şu şekildedir: Birincisi; Ebû Dâvûd teâruz eden hadisleri farklı bâblar altında peş peşe sıralayarak nakletmiştir. İkincisi; teâruz eden hadislerde tercih ettiği hadisleri son bâbta zikrederek görüşünü ifade etmiştir. Üçüncüsü; Ebû Dâvûd ihtilâf eden hadisleri değerlendirirken, ashabın Resûlullah’ın vefatından sonraki amelini ön planda

³³ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, nşr. Muhammed Râgıp et-Tabbâh (Halep: Matbaatü’l-ilmîyye, 1932), 1/189.

³⁴ Sehârenpûrî, *Bezlü’l-mechûd*, 3/684.

³⁵ Sehârenpûrî, *Bezlü’l-mechûd*, 3/683.

³⁶ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerh-u Meâni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hak (Kâhire: Âlem-u’l-kütüb, 1994), 4/459.

³⁷ Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, 1/190.

³⁸ Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, 1/191.

³⁹ Sehârenpûrî, *Bezlü’l-mechûd*, 3/684.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 110 (No. 720).

tutmuş, bu şekilde bir metot takip ederek hadisler arasındaki teâruz gidermede tercihinin sahâbe ameli olduğunu söylemiştir.

Bir önceki başlıktaki nakillerden bazıları cem/telif yöntemi ile teâruzun çözümüne odaklanmıştır. Bu durum Ebû Dâvûd'un muhaddislerin ilk sıraya alarak ihtilâfı giderme yoluna gittiği bu yöntemi neden kullanmadığını ve hadislerin arasındaki ihtilâfı neden te'vil yoluna gitmediğini düşündürmektedir. Cem/telif gerek teâruz gidermede gerekse hadislerin tümünü yürürlükte tutmada oldukça etkili bir yöntemdir. Müellifin bu noktadaki tercihinden anlaşılan, uygulanan hadisin esas alınıp uygulanmayanların hükümden düşürüldüğüdür.

1.2. İhramlının Av Etinden Yemesi Hakkında Teâruz Eden Hadisler

Sünen'de ihramlı olan kimsenin av hayvanının etinden yiyip yiyemeyeceğine dair rivayetler yer almaktadır. Bunlar arasında ihramlının av hayvanının etinden yemesinin yasak olduğunu kesin bir şekilde gösteren hadisler olduğu gibi buna izin veren hadisler de bulunmaktadır. Aşağıda bu rivayetler zikredilecektir.

1.2.1. İhramlının Av Eti Yemesinin Yasak Olduğuna Dair Rivayetler

İhramlı iken av hayvanının etinden yeme hususunda *Sünen*'de yer alan ilk rivayet şudur:

"Abdullah b. el-Hâris'in babası el-Hâris'ten rivayet edildiğine göre -ki Haris, Tâif'te Hz. Osman'ın vekili idi. Hz. Osman'a içinde keklik ve yaban eşiği eti bulunan bir yemek hazırladı. Hz. Osman, Hz. Ali'ye yemeğe davet amacıyla birisini gönderdi. Gönderdiği kişi geldiğinde Hz. Ali, develerine ağaçtan yaprak silkelemekteydi. Ellerinden yaprakları silkeleyerek geldi. Kendisine "buyur, sen de ye" dediler. O da "Siz onu ihramsız kimselere yediriniz. Çünkü biz ihramlıyız. Burada bulunan en cesur kimselere sesleniyorum; Allah aşkına siz, bir adamın Resûlullah'a ihramlı iken vahşi bir eşek hediye ettiğini fakat Resûlullah'ın bu etten yemediğini biliyor musunuz?" dedi. Onlar da bunun üzerine "evet" dediler."⁴¹

Bir diğer rivayet ise şu şekildedir: "İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, o Zeyd'e şöyle demiştir: Ey Zeyd b. Erkam, sen Resûlullah'a bir av parçası hediye edildiğini ve onu kabul etmeyip "*Biz ihramlıyız*" dediğini biliyor musun? demiş. O da "Evet" cevabını vermiştir."⁴²

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ilk hadis hakkında şöyle demiştir. "Bu hadis, ihramlı kimsenin av etinden yemesinin mutlak olarak haram olduğuna delil alınmaktadır. Çünkü burada illet kişinin ihramlı olmasına hasredilmiştir. Bu da bu fiili işlemekten geri durmanın özellikle sebebine delalet etmektedir."⁴³

Sünen şârihi Sehârenpûrî ise ikinci hadis ile ilgili yasağın yanlış anlaşıldığını düşünmektedir. Şöyle ki Buhârî'nin (ö. 256/870) konu ile alakalı bâb başlığının "İhramlıya vahşi, canlı bir hayvan hediye edilirse kabul etmez" şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle de eğer hediye edilen canlı ise işaret ve delalet yoluyla ihramlının da onun boğazlanması noktasında bir yardımda bulunacağını zikretmiştir. Bu da ihramlıya yasak bir davranıştır. Bu sebeple söz konusu yasak bu şekilde anlaşılmalıdır.⁴⁴

1.2.2. İhramlıya Av Etinin Yasak Olmadığına Dair Rivayetler

Sünen'de yukarıdaki hadislerin aksine ihramlı kimsenin avlamadığı ve kendisinin yemesi için özel olarak avlanmayan av hayvanının etinden yemesinde bir sakınca olmadığına dair bir hadis nakledilmiştir. Bununla birlikte ihramlı için avlanan kara hayvanlarının yenmesinde bir sakınca olmadığına dair bir rivayet de yer almaktadır.

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 40 (No. 1849).

⁴² Ebû Dâvûd, "Menâsik", 40 (No. 1850).

⁴³ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 3/234.

⁴⁴ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 3/234.

İlk rivayet şu şekildedir: Câbir b. Abdillâh Resûlullah'ı şöyle derken işittiğini söylemiştir: "Kendiniz avlamadığınız yahut sizin için avlanmadığı takdirde, ihramlı olduğunuzda size kara avının eti helâldir."⁴⁵

Bir başka rivayet ise "Ebû Katâde'den (ö. 54/674) şöyle nakledilmiştir:

Ebû Katâde Resûlullah ile birlikte idi. Mekke yolunun bir kısmında birkaç ihramlı arkadaşıyla birlikte geride kaldı. Kendisi ihramlı değildi. Böyleyken bir yaban eşiği gördü ve atının üzerinde doğrularak arkadaşlarından kamçısını kendisine vermelerini istedi, arkadaşları kamçıyı vermekte direttiler. Onlardan mızrağını istedi, reddettiler. Bunun üzerine onu kendisi aldı sonra eşiğin üzerine atılarak onu öldürdü. Resûlullah'ın ashabından bazıları ondan yerken bazıları yemediler. Resûlullah'ın yanına ulaştıklarında bu meseleyi kendisine sordular. Hz. Peygamber "Bu Allah'ın sizlere ikram ettiği bir yiyecektir" buyurdu."⁴⁶

Sehârenpûrî, ilgili hadislerden hareketle İmam Müslim'in (ö. 261/875) şöyle bir rivayette bulunduğunu ve bu rivayetin yasağa delalet etmediğini nakletmiştir: "İhramlı iken bir sahâbîye kuş eti hediye edilmiş, o da bu eti yeme hususunda tereddüte düşmüştür. Daha sonra onu Resûlullah ile birlikte yediklerini söylemiştir."⁴⁷

Aynı şekilde Ebû Dâvûd, ihramlının av eti yemesinin yasak olmadığını delillendirme amacıyla, İmam Mâlik ve *Sünen* sahiplerinin de naklettiği şu hadise yer vermiştir: "Behzî, Resûlullah ihramlı iken kendisine bir geyik hediye etmişti. Hz. Peygamber de Ebû Bekir'e bu av etini beraberindekiler arasında paylaşmasını emretti."⁴⁸

İhramlının av eti yemesinin yasak olduğuna delalet eden hadislerin yanı sıra pek çok kaynakta ve sahih tarihler ile böyle bir yasağın söz konusu olmadığı görülmektedir.

1.2.3. Teâruz Eden Hadisler Hakkındaki Görüşler

İhramlının av hayvanı yemesi hakkındaki mevcut görüşler ihtilâfıdır. Ulemanın çoğunluğuna göre avladığı helal yiyeceklerden yemek ihramlıya helaldir. Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Katâde (ö. 117/735), Câbir (ö. 78/697) ve Hz. Osman'a (ö. 35/656) göre helaldir. Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbas ve Hz. Osman'dan bir rivayete göre ise helal değildir.⁴⁹

Atâ b. Ebî Rebah (ö. 114/732), İmam Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) av etinin ihramlı avlamadığı yahut ihramlı için avlanmadığı müddetçe helal olduğunu gösteren hadisi delil almışlardır. Mücahid (ö. 103/721) ve Said b. Cübeyr (ö. 94/713) kendisi avlamadığı müddetçe kendisi için boğazlanan av etinden yiyebileceği görüşündedir.⁵⁰

İbn Abbas, İbn Ömer, Leys (ö. 175/791), Sevrî (ö. 161/778) "Kara avı ise ihramda bulunduğunuz sürece size haram kılındı"⁵¹ âyetinin umumunu delil olarak mutlak olarak av etinin ihramlıya haram olduğu görüşüne kail olmuşlardır. Konuyla ilgili olarak Sehârenpûrî bu âyette kara hayvanı avının haram olduğunu, etinin ise bu kapsamda olmadığını söylemiştir.⁵²

Kûfe ehli ve seleften bazıları ise mutlak olarak caiz olduğu görüşündedirler. Her iki grup da bazı hadisleri reddetme yoluna gitmişlerdir. Oysa ki bu hadisler; ihramlı için tutulmadan ona hediye edilenin helal, özellikle ihramlı kişi için avlanıldığı takdirde haram olduğu şeklinde cem edilmeye de müsaittir.⁵³

1.2.4. Teâruzu Gidermede Ebû Dâvûd'un Yöntemi

Ebû Dâvud bir önceki kısımda teâruz eden hadislerdeki yöntemini bu hadiste de uygulamıştır. Şöyle ki hadisleri naklettikten sonra "Resûlullah'tan iki hadis teâruz ederse,

⁴⁵ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 40 (No. 1851).

⁴⁶ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 40 (No. 1852).

⁴⁷ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 3/234.

⁴⁸ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 3/234.

⁴⁹ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/238.

⁵⁰ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 2/186.

⁵¹ Kur'an Yolu (Erişim 3 Nisan 2022), el-Mâide 5/96.

⁵² Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 3/239.

⁵³ Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/828.

ashabın alıp uyguladığına bakılır” demek sûretiyle, ihramlı için av etinin helal olup yenilebileceğine dair olan rivayetleri delil almıştır. Bu kısımda da adeti olduğu üzere ilk olarak helal olmayacağına dair rivayetleri nakledip, son hadis olarak helal olduğuna dair rivayete yer vermiştir.⁵⁴

Bu noktada *Sünen* şârihi Sehârenpûrî, sahâbenin de bu konuda ihtilâfa düştüğünü söyleyerek Ebû Dâvûd'un ashabın ameli teorisine karşı çıkmakta ve Ebû Dâvûd'un bu yönteminin hiçbir fayda vermediğini iddia etmektedir.⁵⁵

Sehârenpûrî'nin eleştirisi dikkate değer bir eleştiridir. Zira hadisleri te'vil etmek sûretiyle her biri ile amel etme imkânı varken hadislerden amel edilmeyeni terk etmek muhaddislerin uyguladığı yõteme aykırıdır. Ebû Dâvûd'un neden böyle bir yol izlediği ise tespiti zor noktalardandır. Fakih bir muhaddis olmasının bunda etkili olduğu da düşünülebilir.

1.3. Ayakta Su İçme Hakkında Teâruz Eden Hadisler

Sünen'de Hz. Peygamberin ayakta su içmeyi mutlak sûrette yasakladığı bir rivayet ile böyle bir yasağın olmadığına dair bir rivayetin teâruz ettiği görülmektedir. Bu kısımda yasağa ve mübahlığa delalet eden rivayetler tek başlık altında değerlendirilecektir.

1.3.1. Ayakta Su İçmenin Yasak Olup Olmadığı Hususunda Teâruz Eden Hadisler

Enes b. Mâlik'ten rivayetle Hz. Peygamber bir kimsenin ayakta su içmesini yasaklamıştır.⁵⁶

Ayakta su içmenin yasaklandığına dair yukarıdaki hadisin yanı sıra herhangi bir yasağın olmadığına dair rivayet de şu şekildedir:

Nezzâl b. Sebre'den nakilde Hz. Ali bir su isteyip onu ayakta içmiştir. Ardından da şöyle demiştir: “Bazı kimseler bu şekilde su içmenin uygun olmadığını söylüyorlar. Ben Resûlullâh'ı siz beni nasıl ayakta su içiyorken gördüyseniz o şekilde su içer bir halde gördüm.”⁵⁷

1.3.2. Teâruz Eden Hadisler Hakkındaki Görüşler ve Ebû Dâvûd'un Yöntemi

Beyhakî'nin (ö. 458/1066) ayakta su içmenin hükmü hakkında şöyle dediği nakledilmiştir: “Ayakta su içmenin yasak oluşu ya tenzihi ya da tahrimi bir nehiydir. Daha sonra da bu hüküm zemzem suyunu ayakta içtiğini ifade eden hadis ile nesh olmuştur.”⁵⁸

Sünen şârihi Âzîmâbâdî buradaki yasağın tenzihi bir kerâhete işâret ettiğini, hadîsin mensûh olduğunu söyleyenlerin hata ettiğini vurgulamıştır.⁵⁹

Hattâbî Ebû Dâvûd'un bu bâbta naklettiği yasak hadisinin zaruret ile tevîl edilebileceğini söylemektedir. Şöyle ki Resûlullah'ın ayakta zemzem içmesinin oradaki mekânın durumuna göre olduğunu, bu mekânda oturmanın izdiham ve sıkışıklığa sebep olacağını bu sebeple Hz. Peygamberin zarûreten ayakta su içtiğini ifade etmiştir.⁶⁰

Bu konuda İbn Battâl (ö. 449/1057) Resûlullah'ın vefâtından sonra halîfelerin ayakta su içmenin mübah oluşu ile amel ettiklerini, fetva imamlarının da bu yönde fetva verdiklerini söylemiştir. Buna ilaveten Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Ömer, Hz. Aişe ve Ebû Hureyre'nin ayakta su içtiğine dair rivayetlerin varlığına dikkat çekmiştir.⁶¹

Ebû Dâvûd ise bu bâbta teâruz eden hadisler hakkında herhangi bir açıklamada bulunmayarak mübahlığa delalet eden hadîsi son sırada nakletmiştir. Müellifin hadis hakkında hiçbir açıklamada bulunmaması, teâruz durumundaki yönteminin bu hadislerde de

⁵⁴ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 40, (No. 1851).

⁵⁵ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 3/238.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, "Eşribe", 14, (No. 3717).

⁵⁷ Ebû Dâvûd, "Eşribe", 14, (No. 3718).

⁵⁸ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 3/449.

⁵⁹ Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 11/1595.

⁶⁰ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1/275.

⁶¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Şahîhi'l-Buĥârî* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423), 72.

uygulanabilir olduğuna işaret etmektedir. Zira müellifin metodu yukarıda da incelendiği üzere teâruz eden iki hadis arasında sahâbenin amelinin câri olduğu hadisi esas almaktır.

Bundan dolayı sahâbenin önde gelen fakihlerinin ayakta su içme ile alakalı mübahlığa delalet eden hadis ile amel etmesi ve bu yönde fetva vermesi Ebû Dâvûd'un da bu görüşte olduğuna işaret etmektedir. Bu durum, Ebû Dâvûd'un teâruz durumundaki hadislerin tamamında görüş belirtmediğinden hareketle amel metodunun *Sünen*'de teâruz eden tüm hadislerle uygulanabileceği düşünülebilir. Fakat teâruz durumundaki hadislerle bakıldığında yalnızca bu yöntemin kullanıldığını söylemek güçtür. Teâruz eden her hadiste ilgili kuralın açıklanmamış olması yöntemin uygulama alanının ve sınırlarının tespitini zorlaştırmaktadır.

2. AMEL KRİTERİ VE NESHİN UYGULANABİLDİĞİ RİVÂYETLER

2.1. At Etinin Yenilmesi Hakkında Teâruz Eden Hadisler, Değerlendirmeler ve Ebû Dâvûd'un Teâruzu Giderme Metodu

Ebû Dâvûd *Sünen*'de Resûlullah'ın at etinin yenilmesini yasaklamadığına dair iki rivayet nakletmiştir. Bu rivayetler sarîh bir biçimde at eti yemenin yasaklanmadığını göstermektedir.

Rivayetler şu şekildedir: "Câbir b. Abdillâh şöyle demiştir: Resûlullah sas. Hayber günü bize ehlî eşek etini yasakladı, at etini yememize ise izin verdi."⁶² Yine Câbir b. Abdillâh: "Biz Hayber günü bazı atları, katırları ve ehlî eşekleri kesmiştik. Resûlullah bize katırlarla eşeklerin etini yemeyi yasakladı, fakat atların etlerini yasaklamadı" demiştir.⁶³

İbn Hacer, konuyla alakalı olarak tabiiinden bazı kimselerin, sahâbeden istisnasız bir şekilde bunun helal olduğu görüşünün nakledildiğini söylemiştir.⁶⁴ Bunların dışında *Sünen*'de at etinin yasak olduğuna dair bir rivayet de nakledilmiştir. Rivayet şu şekildedir:

"Halid b. Velîd'den nakledildiğine göre, "Resûlullah atların, katırların ve eşeklerin etlerini yemeyi yasaklamıştır." Hayve bu rivayete ziyadede bulunarak şöyle dedi: "Köpek dişi olan yırtıcı hayvanların tamamının etlerini yemeyi yasaklamıştır."⁶⁵

Hadis uleması at etini yasaklama konusunda zikredilen bu son rivayetin zayıf olduğunda ittifak etmişlerdir. Bazıları ise bu hadise mensûh hükmü vermiştir. Ebû Dâvûd da at eti yemede herhangi bir sakıncanın olmadığı görüşüne yer vermiştir.⁶⁶

At etinin yenilmesinin hükmü hakkında âlimler arasında farklı görüşler mevcuttur. Nevevî şöyle demiştir: At etinin yenilmesinde ulema arasında ihtilâf vardır. Şafîiler ve Cumhûr ulema at etinin yenilmesinin mübah olduğu, bu eti yemede herhangi bir kerahetin bulunmadığı kanaatindedir.⁶⁷

İbn Abbas'ın at etinin yenilmesini kerih gördüğü rivayet edilmiştir. Aynı şekilde İmam Mâlik bu eti mekruh olduğu görüşünde olup, *Zahiru'r-rivâye*'de Ebû Hanîfe'nin de bu eti yemeyi mekruh gördüğü zikredilmiştir.⁶⁸

Kerâhetin sebebi "*Binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları, eşekleri de yarattı. O, sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır.*"⁶⁹ âyetini delil almalarıdır.⁷⁰

Tahâvî bu noktada yasak oluşun sebebi hakkındaki görüşün onların binek ve zinet olarak yaratılması olduğunu söylemiş, fakat bunun yeme önünde herhangi bir engel teşkil

⁶² Ebû Dâvûd, "Et'ime", 25, (No. 3788).

⁶³ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 25, (No. 3789).

⁶⁴ Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/1624.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 25, (No. 3790).

⁶⁶ Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/1624.

⁶⁷ Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/1623.

⁶⁸ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 3/512.

⁶⁹ en-Nahl 16/8.

⁷⁰ Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 26/1623.

etmediğini nakletmiştir. Ayrıca Resûlullah'ın uygulamasının mübahlığa delalet ettiğini zikretmiştir.⁷¹

Ebû Dâvûd, at etinin yenilip/yenilmeyeceği ile alakalı teâruz eden hadisler hakkındaki görüşünü amel vurgusu ile delillendirerek açıklamıştır. Şöyle ki at eti yemenin yasaklandığına dair hadisin üzerinde amelin olmadığını ve at etinin yenilmesinde bir sakınca olmadığını "amel, bu hadise göre değildir" sözleriyle ifade etmiştir.⁷²

Ebû Dâvud hadisin açıklamasında ayrıca at etinin yasaklandığına dair rivayetin mensûh olduğunu da söylemiştir. Buna delil olarak Resûlullah'ın ashabından İbn Zübeyr, İbn Ubeyd, Enes b. Malik, Esmâ bnt. Ebi Bekr, Alkame gibi pek çok kişinin at eti yediğini zikretmiştir. Kureys'in de Resûlullah zamanında atları boğazladığını ilave etmiştir.

Ebû Dâvûd'un hadisle amel edilme kriterini vurguladığı görülür. *Sünen*'de pek çok sahabînin at eti yediği açıklamasından hareketle Ebû Dâvûd'un bir hadise mensûh hükmü vermede de sahâbe amelinin gözetme yoluna gittiği söylenebilir. Fakat her amel edilmeyen hadiste neshin vuku' bulduğunu söylemek güçtür. Çünkü naslar arasındaki zaman farkının net bir şekilde tespit edilmesi gerekir.

2.2. Ölüyü Yıkayan Kimseye Gusül Gerekmesi Hakkındaki Değerlendirmeler ve Ebû Dâvûd'un Yaklaşımı

Sünen'de hükmünde ihtilâf edilen bir diğer mesele de ölüyü yıkayan kimselerin gusül abdesti alması meselesidir. Konuyla alakalı bir hadiste Ebû Hureyre'den nakille Resûlullah'ın şöyle dediği aktarılmıştır: "Her kim bir ölüyü yıkarsa gusül abdesti alsın. Kim ölüyü taşırsa abdest alsın."⁷³

İbn Abbas ve İbn Ömer'den nakledildiğine göre ölüyü yıkamadan dolayı gusül gerekmez.⁷⁴ Hattâbî, fukahadan ölüyü yıkamadan dolayı guslün gerektiğini söyleyen hiç kimseyi bilmediğini ifade etmiş, buradaki emrin istihbâb kabilinden olduğunu vurgulayarak cem/te'lif yapmıştır.⁷⁵

İlgili hadisin akabinde Ebû Dâvûd "Bu hadis mensûhtur." demiştir. Ayrıca "Amel bu hadise göre değildir."⁷⁶ ifadesini kullanması hükmünde ihtilâf bulunan hadislerde amel edilmemenin bir nesih sebebi sayıldığına da işaret ettiği söylenebilir.

İlgili rivayette dikkat çeken bir açıklama da şudur: "Ahmed b. Hanbel'e ölüyü yıkayana gusül gerekir mi diye soruldu da abdest yeterlidir dedi."⁷⁷ Ebû Dâvûd'un bu açıklaması hadisten çıkarılacak hüküm noktasında Ahmed b. Hanbel'den nakille guslün gerekmediği görüşünü esas alması bakımından önemli bir ayrıntıdır.

İbn Hacer Ebû Dâvûd'un bu hadise mensuh dediğini fakat nâsîh olanı zikretmediğini vurgulayarak İbn Abbas'tan nakille şu rivâyete yer vermiştir: "Ölülerinizi necis addetmeyiniz. Mü'min ne ölü iken ne de diri iken necis olmaz."⁷⁸ İlgili rivayet İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Muşannef* adlı eserinden nakille verilmiştir.⁷⁹ İbn Hacer'in ifadesi dikkate alındığında mezkûr hükmün neshedildiği, fakat Ebû Dâvûd'un nâsîh olan rivayete yer vermeden hadise mensûh hükmü verdiği görülmektedir.

⁷¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1494), 8/73.

⁷² Ebû Dâvûd, "Et'ime", 25, (No. 3790).

⁷³ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 39, (No. 3161).

⁷⁴ Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 1/110.

⁷⁵ Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 1/307.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 39, (No. 3162).

⁷⁷ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 39, (No. 3162).

⁷⁸ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 3/127.

⁷⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, el-Muşannef fi'l-eḥâdiş ve'l-âşâr, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1989), 2/469.

Müellifin ifadesinden ve kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle *Sünen*'de teâruzu giderme yollarından bir diğeri nesih olduğu söylenebilir. Bu durum Ebû Dâvûd'un genel kaidesinin hükmünde ihtilâf edilen her hadiste uygulanabilir olup olmadığını sorgulamaya açık hale getirmektedir.

3. SÜNEN'DE VE KLASİK KAYNAKLARDA TEÂRUZ BULUNAN BAZI ORTAK HADİSLERE DAİR DEĞERLENDİRMELER VE EBÛ DÂVÛD'UN AMEL ESASLI YÖNTEMİNİN BU HADİSLERE UYGULANABİLİRLİĞİ

Klasik kaynaklarda aralarında zahiren teâruz bulunduğu söylenen ve çözüm üretilen hadislerden pek çoğu *Sünen*'de de nakledilmiştir. Fakat Ebû Dâvûd bu hadislerde çözüm yolu olarak naklettiği kurala herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Bu kısımda Ebû Dâvûd'un *Sünen*'de hakkında açıklamada bulunmadığı fakat klasik kaynaklarda çözümüne odaklanılan ve tartışma konusu olan rivayetlere yer verilecektir. Müellifin kaidesinin bu hadislere uygulanabilirliği ele alınacaktır.

3.1. Ateşin Pişirdiğini Yemenin Abdesti Bozup Bozmayacağı Hakkında Teâruz Eden Hadisler

Kaynaklardaki hadisler tetkik edildiğinde ateşte pişen yiyecekleri yemeden dolayı abdestin gerekli olduğunu ifade eden hadislerle abdeste gerek olmadığını ifade eden hadislerin teâruz ettiği görülür.

Bu konudaki bir hadiste Resûlullah'ın "*Ateşin pişirdiğinden dolayı abdest gerekir.*"⁸⁰ buyurduğu nakledilmiştir. Buna karşılık Resûlullah'ın bir koyun budundan yediği ve abdest almayarak namaz kıldığı nakledilmiştir.⁸¹

Hattâbî, abdest almaya delalet eden hadislerin istihbâb kabilinden olduğunu, abdest almanın uygulanması gerekli bir emir olmadığını ifade etmiştir.⁸² Aynî (ö. 855/1451) ise ateşin pişirdiğini yemekten dolayı abdest alınmasını gerekli gören hadisten maksadın ellerin yıkanması olduğunu ifade eder.⁸³ Bu durum muhaddislerden bazılarının teâruz halindeki hadislerde cem/te'lif yolunu işlettiğinin bir göstergesidir.

Cem/telif yöntemini kullanan muhaddislerin yanı sıra söz konusu hadisler arasında neshin vâki olduğu da söylenmiştir. İbn Abdilber (ö. 463/1071) ateşin pişen yiyecekten yiyenin abdest almasının gerekli olduğunu ifade eden hadisin mensûh olduğunu ifade etmiştir. Bunun delili olarak ise İbn Abbas'ın Resûlullah'ı et ve ekmeği yedikten sonra abdest almadığını gördüğünü söyler. Ayrıca olayın daha geç bir tarihte olduğuna vurgu yaparak nesih görüşünü desteklemektedir.⁸⁴

Ebû Dâvûd ise bu konudaki bâb başlığını "*Ateşin değdiği yemeği yemeden dolayı abdestin terki*" olarak isimlendirmiş ve konu ile abdestin gerekmeyeceği rivayetlere yer vermiştir. Dikkat çeken nokta ise Ebû Dâvûd'un bâbın içerisinde Câbir'den naklen yer verdiği şu hadistir: "*Resûlullah'ın iki işinden sonuncusu ateşte pişenden (yemekten) dolayı abdesti terk etmek idi.*"⁸⁵ Hâzîmî (ö. 584/1188) de bu konuda "*neshe delalet eden ifadelerin zikri*" adında bir başlık açarak Ebû Dâvûd'un yukarıdaki hadisini örnek göstermektedir.⁸⁶

⁸⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâki (Beyrut: Dâru ihya-i't-türâsi'l-Arabî, ts.), "Kitâbü'l-hayd", 351.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001), "Vudu", 4 (No. 207).

⁸² Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 1/69.

⁸³ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Şâhîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru-ihyâ-i't-türâsi'l-Arabî, ts.), 4/105.

⁸⁴ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed-Muhammed Abdulkêbir el-Bekrî (Fas: Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûn-i'l-İslâmiyye, 1387), 342.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, "Tahâre", 74, (No. 192).

⁸⁶ Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzîm el-Hâzîmî, *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âşâr* (Haydarâbad: Dâiretü'l-meârif el-Osmânî, 1359), 1/48.

Müellif bu konuda her ne kadar yöneme dair bir açıklamada bulunmasa da vermiş olduğu hadislerden ve hadise yapılan açıklamalardan anlaşılabilir burada neshin gerçekleşmiş olabileceğidir. Bu konuda neshin vuku' bulmadığını söyleyenler olsa da muhaddisler genellikle cem/telif ya da nesih yöntemini işletmişlerdir. Cumhurun görüşü de nâsîh ile amel yönündedir.⁸⁷ Ayrıca Ebû Dâvûd ateşin pişirdiğini yemeden dolayı abdest alınmasının gerekli olduğuna delalet eden rivayetleri "Bu konuda ısrarcı olanlar" başlığı altında vermiştir. Bâb başlığında "Teşdid" kelimesini kullanması, Ebû Dâvûd'un abdeste gerek olmadığı söylenen rivayetleri kabul ettiği anlamına da gelebilir.

Ayrıca Hâzîmî'nin Ebû Dâvûd'da yer alan hadîsi nesih delilleri arasında zikretmesi kayda değer bir bilgidir. Ebû Dâvûd'un burada nesih ile alakalı herhangi bir vurgu yapmadığı görülür. Fakat hadisler incelendiğinde neshin genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Bu genel kabule Ebû Dâvûd'un da katılmış olabileceği ihtimal dahilindedir.

3.2. Haccâm'ın Kazancı Konusunda Teâruz Eden Hadisler

Sünen'de ve diğer hadis kaynaklarında müşterek olarak yer alan ve teâruzun giderilmeye çalışıldığı rivayetlerden bir kısmı hacamat yapan kişinin kazancının temiz olup olmadığıyla ilgilidir. Bir grup rivayette Hz. Peygamberin haccâmın kazancını temiz kabul etmediği nakledilmiştir. *Sünen*'de ve diğer kaynaklarda müşterek olarak nakledilen yasak hadisi şöyledir:

"İbn Muhayyisa'nın babasından naklettiğine göre o Resûlullah'tan haccâm olarak kiralama (bundan kazanç elde etme) konusunda izin istedi de Resûlullah ona izin vermedi. Öyle ki izin istemeye devam etti. En sonunda Hz. Peygamber oradan elde edeceği kazancını devesine ve kölesine yedirmesini emretti."⁸⁸

Bazı rivayetlerde ise Hz. Peygamberin kendisine hacamat uygulayan bir haccâma bizzat ücret verdiği ve verilmesini emrettiği kaydedilmiştir. Kazancın temiz olduğuna delalet eden hadislerden birisi şudur: İbn Abbas şöyle demiştir: "Resûlullah hacamât oldu ve haccâma bunun ücretini verdi. Eğer habîs olsaydı vermezdi."⁸⁹

Mezkûr hadislerde görüldüğü üzere haccâmın kazancı konusundaki hadisler arasında zıtlığın olduğu görülmektedir. Yer verdiğimiz ilk hadis ile ilgili olarak Resûlullah'ın önce izin vermemesi ve sonrasında izin vermesinin neshe delalet ettiği vurgulanmıştır.⁹⁰ Bir başka çözüm yöntemi olarak buradaki nehyin bu işten uzak durmayı ifade etme kabilinden olduğu söylenerek cem/telif yapılmıştır.⁹¹

Ebû Dâvûd bu konuda ihtilâf eden hadisler hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. İbn Abbas'ın ilgili ifadesinden hareketle sahâbenin ücret vermede herhangi bir beis görmediği uygulamanın bu yönde olduğu da anlaşılmaktadır. Böylece üzerinde amelin gerçekleştiği ve Ebû Dâvûd'un mübahlığa delalet eden hadisi esas aldığı söylenebilir.

Sünen'de bu bâbta teâruz eden hadislerde sahâbenin uygulamasının ne yönde olduğuna dair kesin bir açıklama yapılmamıştır. İbn Abbas'ın ifadesi aynı zamanda neshin de delili sayılmıştır.⁹² Bu durum sahâbenin ameli kriterinin teâruz durumundaki tüm hadislerle uygulanabilirliğinin tespitini zorlaştırmaktadır. Çünkü amel edilmeme ile nesih arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Bu sebeple hadisle amel kriterinin sahâbenin amelinin açık bir şekilde gerçekleştiği rivayetler bağlamında değerlendirilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir.

⁸⁷ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, el-İstizkâr, thk. Sâlim Muhammed Atâ Muhammed Ali Muavvız (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000), 1/180.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, "Büyü", 39, (No. 3422).

⁸⁹ Ebû Dâvûd, "Büyü", 39, (No. 3423).

⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr* 4/131.

⁹¹ İbn Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*, 6/233.

⁹² Serahsî, *el-Mebsûṭ* 15/84.

3.3. Messü'z-zekerin Abdesti Gerektirip Gerektirmeyeceği Hakkında Teâruz Eden Hadisler

Tartışmalı konulardan birisi de kişinin abdestli iken cinsel organına temas etmesinin abdesti bozup bozmayacağı meselesidir. Abdestin gerekli olduğuna delalet eden hadis şu şekildedir: Büsra bnt. Safvan'dan nakille Resûlullah şöyle buyurmuştur. "*Her kim cinsel organına dokunursa abdest alsın.*"⁹³

Abdestin gerekmediğine dair rivayet ise şu şekildedir: Kays b. Talk'tan o da babasından nakille şöyle demiştir:

"Resûlullah'ın yanına geldik. Daha sonra sanki bedevî olan bir adam geldi. Dedi ki: "Ey Allah'ın nebisi abdest aldıktan sonra cinsel organına temas eden bir adam hakkındaki düşüncen nedir? Bunun üzerine Resûlullah "*O, ondan bir et ya da bir parça değil midir?*" diyerek cevap verdi."⁹⁴

Yukarıdaki hadislerde ihtilaf bulunduğu gibi abdestin gerekli olup olmadığına dair görüşler de muhtelif olarak kaynaklarda yer almıştır. Hattâbî, Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Ömer ve Ebû Hureyre'nin de aralarında olduğu bir grubun abdesti gerekli gördüğünü aktarmıştır.⁹⁵

Hanefiler bu organın vücuttan bir parça olduğu hadisinden hareketle necis olmadığı ve cinsel organa dokunmanın abdesti bozmayacağı görüşündedirler. Ayrıca abdestin gerekli olacağına dair kibârı sahâbeden hiçbir naklin bulunmadığı da zikredilmiştir.⁹⁶

Şâfîiler ise elinin içiyle dokunması kaydıyla abdestin bozulacağı görüşündedirler.⁹⁷ Cinsel organa dokunmanın abdesti bozacağına dair pek çok rivayetin bulunduğu, bozulmayacağına delalet eden hadisin bu durumu engellemeyeceği ve ihtiyatlı davranmanın daha uygun olacağı da nakledilmiştir.⁹⁸

İbn Hibbân (ö. 354/965), Taberânî (ö. 360/971) gibi isimler neshin gerçekleştiğini söyleseler de⁹⁹ bu görüşün hatalı ve çok zayıf olduğu nakledilmiştir.¹⁰⁰ Bir diğer çözüm yöntemi olarak gerekli gören hadisin nedbe yorularak cem/telif yapılmasıdır.

Messü'z-zekerin abdesti bozup bozmayacağı konusundaki hükümde mezhepler ihtilâf içerisindedir. Gerek hadislerdeki râvîlerin vasıfları ve hakkındaki tenkitler gerekse delillerin kuvveti bakımından müteâriz olan bu hadislerin değerlendirilmeye tabi tutulduğu görülür. Bunun neticesinde mezhepler gerekçelerinden hareketle hadisler arasında tercih yolunu benimsemişlerdir.¹⁰¹

Ebû Dâvûd *Sünen*'de iki farklı bâb altında meseleyi ele almıştır. Önce abdestin bozulacağına dair rivayete "Messü'z-zekerden dolayı abdest" başlığı altında yer vermiştir. Daha sonra "Bu konudaki ruhsat" adı altında abdestin bozulmayacağına dair rivayeti nakletmiştir. Müellif rivayetler arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

Bâb başlığından hareketle müellifin bu konuda bir ruhsatın varlığını kabul ettiği söylenebilir. Ancak yer verdiğimiz üzere sahâbeden nakledilen görüşlerden birisi de bu konuda abdestin gerekli olduğu yönündedir. Bu bakımdan Ebû Dâvûd'un hangi hadisi ne sebeple tercih ettiği bilinmemektedir. Bu da yöntemin müteâriz tüm hadislere uygulanabilirliğini zorlaştırmaktadır.

⁹³ Ebû Dâvûd, "Tahâre", 69, (No. 181).

⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Tahâre", 69, (No. 182).

⁹⁵ Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 1/65.

⁹⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993), 1/66.

⁹⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 2/34.

⁹⁸ Hâzîmî, *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âşâr*, 1/46.

⁹⁹ Azîmâbâdî, *'Avnû'l-ma'bûd*, 1/109.

¹⁰⁰ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fi*, 1/62.

¹⁰¹ Bu konuda bk. Hüseyin Kahraman. "Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın (Messü'l-Ferc) Abdeste Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Ocak 2010): 111-142.

SONUÇ

Aralarında teâruz bulunan hadislerdeki ihtilâfı gidermede âlimler farklı metotlar uygulamışlardır. Hadisçilerin sırasıyla cem/telif, nesih, tercih ve tevakkuf yöntemini uyguladığı söylenmiştir. Bir muhaddis olarak Ebû Dâvûd'un ise ihtilâfı gidermede muhaddislerin bu sıralamasına uymadığı görülür.

Ebû Dâvûd amelin kendi üzerinde câri olmadığı hadisleri tespit ederek, hadis ile amel edilip edilmediğine de yer vermiştir. Teâruz meydana geldiğinde işaret ettiği çözüm yöntemi ve temel kuralı ise şudur: "Resûlullah'tan iki hadis tenazu' ederse, kendisinden sonra ashâbının amelini bakılır."

Müellifin teâruza işaret ettiği hadislerde pek çok muhaddis cem/telif yöntemi ile problemi ortadan kaldırmış, ikinci bir yöntem gitmemiştir. Ebû Dâvûd ise mezkûr hadislerden hiçbirinde bu yöntemi zikretmemiş, hadislerin arasını bulacak hiçbir te'vil yapmamıştır. Yalnızca bazı hadislerin ardından tercihini ashâbın amelinden yana kullandığını söylemiş ve yer yer nesih yöntemine başvurmuştur. Fakat *Sünen*'in tamamında bu kuralı işlettiğini söylemek güçtür. Ele alınan hadislerde Ebû Dâvûd'un cem/telif yöntemini neden kullanmadığı ise bilinmemektedir. Hadisler arasında tercihe/neshe gitmesinde fakih bir muhaddis olmasının etkili olduğu düşünülmektedir.

Ebû Dâvûd kitabının iki yerinde amelin esas olacağını vurgularken farklı noktalarda üzerinde amel olmayan hadislere işaret etmiştir. Bu durum amel edilmeyen hadislerde neshin de bir göstergesidir. Müellif, hadise mensûhtur ifadesini kullanırken de sahâbenin bu hadisle amel etmediğini gerekçe göstermektedir. Bu durum Ebû Dâvûd'un ihtilâf durumunda yer yer hadisin nesh olma ihtimaline işaret ettiğinin göstergesidir. Çünkü hakkında mensûh hükmü verilen hadislerin bazılarında neshin vuku bulmadığı, bu yönüyle nesh hükmü verenlerin hata ettiği de söylenmiştir.

Hadisle amel edilme kriterinden hareketle Ebû Dâvûd'un ihtilâf eden hadislerde Mâliki mezhebinde bir çözüm yöntemi olarak kullanılan hadisle amel etme uygulamasına yaklaştığı da söylenebilir.

Ebû Dâvûd'un hadisle amel edilme kriterine yönelik *Sünen* şârihi Sehârenpûri'nin ciddi bir eleştiri yönelttiği görülmektedir. Yaptığı tenkitte hadisler arasında teâruzu gidermede cem/te'lif mümkün iken doğrudan sahâbenin amelini esas alan bir tercih yönteminin faydasız olduğunu ifade etmiştir. Bu da muhaddislerce uygulanan hadisin i'mâlinin ihmalden evlâ olduğu kaidelerinin işletilmesinin gerekliliğine delalet etmektedir.

Ebû Dâvûd, *Sünen*'de aralarında ihtilâf bulunan her hadis hakkında amel vurgusuyla açıklama yapmamıştır. Şöyle ki teâruz eden hadislerin bazılarında amel vurgusu görülürken bazılarında ise hiçbir yorum yapılmamıştır. Bu durum *Sünen*'in muhtelifü'l-hadîs bağlamında yönteminin tespitini zorlaştırmaktadır.

Müellif, tabiûndan hadis ile amel edilmeme sebebiyle zayıf kabul edilen bir rivayeti nakletmiş, uygulama hadisinin nehyi ifade eden hadisi zayıf kıldığını söylemiştir. Bu da Ebû Dâvûd'un hadisle amel edilme kriterine atfettiği önemin bir emaresidir.

Sünen müellifi kitabının belli kısımlarında kaidelerini zikrederek birbiriyle çelişki arz eden diğer hadislerde de aynı çözüm yolunu kullanacağına işaret etmiş olabilir. Özellikle ayakta su içme hadisi örneğinde olduğu gibi sahâbe uygulamasının bulunduğu yerde sahâbenin amelini öncelenebileceği söylenebilir. Böylece kural işletilmiş olur. Çünkü bu tür zıt rivayetlerde çözüm yöntemi uygulama alanı bulmaktadır. Fakat Hz. Peygamberin sözlerinin müteâriz olduğu ve sahâbenin uygulamasının olmadığı hadislerde bu yöntem uygulama alanı dışında kalmaktadır. Bundan dolayı müellifin işaret ettiği sahâbenin ameli yönteminin teâruz durumundaki her hadise uygulanmasının belli problemleri beraberinde getirdiği, bu yöntemin ashâbın amelini net bir şekilde belirgin olduğu hadislerde uygulama alanı bulduğu tespit edilmiştir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ Muhammed Ali Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed Muhammed Abdulkabîr el-Bekrî. 24 Cilt. Fas: Vizâratü'l-evkâf ve's-suûn-i'l-İslâmiyye, 1387.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Câmi'ü's-Şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru-ihyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *'Avnü'l-ma'bûd*, nşr. Raid Sabrî. Umman: Beytül'efkârî'd-devliyye, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. 1 Cilt. Beyrut: Müesseset-ü'r-risâle, 1434.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Dinçoğlu, Mehmet. *Ebû Dâvûd'un Süneni -Kaynakları ve Tasnif Metodu-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Dutton, Yasin. "Sunna, Hadith and Madman Amal" çev. Yavuz Köktaş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/1, (Şubat 2002), 195-213.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1439.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fi vaşfi Sünenihî*. thk. Muhammed b. Lâtîf es-Sebbâğ. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1394.
- Han, Haydar Hasan. "Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevâres Kavramı" çev. Mehmet Özşenel. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 419-424.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râgıp et-Tabbâh. Halep: Matbaatü'l-ilmîyye, 1932.
- Hâzîmî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzîm. *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âşâr*. Haydarâbad: Dâiretül-meârif el-Osmânî, 1359.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âşâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâki 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-kübra, 1323.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın (Messül-Ferc) Abdeste Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Ocak 2010): 111-142.

- Koçak, Zeki. *İslam Hukuk Metodolojisinde Teâruzunu Gidermede Tercih Yöntemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Kur'ân Yolu. Erişim 3 Nisan 2022. <http://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî. *Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423.
- Müslim el-Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhya-i't-türasi'l Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*,. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. 1 Cilt. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Sehârenpûrî, Halîl Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fi ḥalli Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Takiyyüddin en-Nedvî. 14 Cilt. Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1427.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. el-Mebsûṭ. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Sübkî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed. *el-Menhelü'l-'azbi'l-mevrûd*. 10 Cilt. Kâhire: Matbaatü'l-istikâme, 1351.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâ'î*. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Şentürk, Nurettin. "Hadislere Göre Şeytan". *Dergiabant* 3/5 (30 Haziran 2015), 139-165.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerh-u Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr- Muhammed Seyyid Câd el-Hak Kâhire: Âlem-u'l-kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1494.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 576-596

Fal, Kur'ân Falı ve Müfessirlerin Konuya Yaklaşımları

Fortune-telling, Qur'ānic Fortune-Telling and the Approaches of the Commentators to the Subject

Mehmet Selim AYDAY

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Van/Türkiye

 selimayday@hotmail.com  orcid.org/0000-0002-3506-8051

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atf/Cite as: Ayday, Mehmet Selim. "Fal, Kur'ân Falı ve Müfessirlerin Konuya Yaklaşımları". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 576-596. <https://doi.org/10.52637/kiid.1176495>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Mehmet Selim AYDAY | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Fal, Kur'ân Falı ve Müfessirlerin Konuya Yaklaşımları

Öz

Tarih boyunca insanoğlu geleceğini hep merak etmiştir. Bu nedenle gelecekte olabilecek hadiseleri öğrenme arzusunu taşımış ve bunun için çeşitli metotlara başvurarak bazı teknikler geliştirmiştir. Söz konusu teknikler zaman ve mekâna göre değişiklik arz etse de amaç hep aynı olmuştur. Yapılan çalışmalar, bu tür tekniklerin insanlık tarihi ile eş zamanlı olarak ortaya çıkıp geliştiğini tespit etmiştir. Geçmiş bin yıllar öncesine götürülen fal da geleceği öğrenme arzusu sonucunda ortaya çıkmış bir uygulamadır. Bu uygulama ile insanoğlu hem günlük işlerini düzenlemek hem de geleceğine yön vermek amacını gütmüştür. Fal ile ilgili en eski örnekler Mezopotamya'da görülmüştür. Bununla birlikte Yunan, Mısır ve Çin'de de falcılığın izine rastlanmıştır. Fal uygulamasının çeşitleri çok olsa da Kur'ân'da oklarla yapılan, gelecekte yapılmak istenen herhangi bir işin yönlendirilmesi amacını güden ve "ezlâm" olarak isimlendirilen çeşidi yasaklanmıştır. Kur'ân'da fal kelimesi doğrudan geçmemekle birlikte fal okları olarak tercüme edilen "ezlâm" bir çeşit fal olarak düşünüldüğünden, buna benzer tüm uygulamalar da bu kapsamda değerlendirilmiştir. Geleceği merak sâiki hemen hemen her toplumda görülmüştür. İslâm'a giren farklı milletler, önceki inançlarının tamamını bir çırpıda terk edememiş ve geleceği okuma biçimleri yeni formlarla günümüze kadar gelmiştir. Bu yeni formlar yer ve zamana bağlı olarak farklılık arz etse de toplumların kültürel alışverişleri sonucunda birbirinden etkilenerek şekillendikleri görülmüştür. Kahve falı, çiçek falı, kum falı, karaciğer falı, kitap falı vb. fal çeşitleri örnek verilebilir. Toplumda çokça rağbet gören bazı kitaplara farklı anlamlar yüklenip onlarla da fal açılmıştır. Bu uygulama "kitap falı" veya "tefeülde bulunmak" şeklinde isimlendirilmiş, zamanla Kur'ân ile de tefeülde bulunulmuştur. Kitap falının en meşhur ve en yaygın olanı Kur'ân falıdır. Bu konuya dair kütüphanelerde kayıtlı pek çok risâle mevcuttur. *Falnâme* ve *Tefeülname* olarak isimlendirilen bu eserler genellikle edebiyat alanındaki araştırmalara konu edilmiştir. Fal okları ile kısmet aramak Mâide sûresi 3. ve 90. âyetlerde konu edinilmiş olmasına rağmen Kur'ân ile tefeülde bulunma tefsir literatürünün genişliğine nispetle az sayıda tefsirde ele alınmıştır. Bu çalışmada müfessirlerin konuyla ilgili lehte ve aleyhte serdettikleri görüşler tetkik edilmiştir. Hicrî 6. asra kadar tefsirlerde bu konuya dair herhangi bir değerlendirmenin bulunmadığı görülmüştür. Daha sonraki dönemlerde ise konuyu ele alan müfessirlerin bir kısmı Kur'ân ile tefeülde bulunmaya tamamen karşı çıkarken diğer bir kısmı ise konuya ihtiyatla yaklaşmıştır. Kur'ân ile tefeülde bulunmayı, gayba muttali olma çabası ile ilişkilendiren müfessirler, Kur'ân'ın böyle bir amaca alet edilemeyeceğini düşünmüştür. Konunun gayba muttali olma çabası ile doğrudan bir ilişkisinin bulunmadığını düşünen müfessirler ise Kur'ân ile tefeülü, hayırlı işin hangisi olduğunu Allah'ın kitabından öğrenme çabası şeklinde değerlendirmiş ve tefeüle karşı çıkmamışlardır. Bu müfessirlere göre fal okları ile kısmet aramanın haram kılınması, putlara bir paye verilmesinden kaynaklanmaktadır. Çağdaş bazı müfessirler ise İslâm'ın akla verdiği değerden hareketle vehim ve zanla hareket etmenin asla doğru olmadığını söylemiş ve bu tür bir uygulamayı kesinlikle kabul etmemiştir. Konu tetkik edilirken fal ve falnâmeler ile ilgili kısaca bilgi verilmiş, daha sonra Kur'ân falı veya Kur'ân ile tefeülde bulunma konusunda müfessirlerin yaklaşımları incelenmiştir. İran'da basılan bazı mushafların sonunda fal cetvelleri yer aldığından klasik ve çağdaş dönemdeki bazı Şîî tefsirler de taranmıştır. Müfessirlerin konuya yaklaşımları ele alınırken tefsirler kronolojiye dikkat edilerek incelenmiş, bu okuma ile konunun müfessirlerin gündemine ne zaman dahil olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fal, Falnâme, Tefeül, Kur'ân Falı.

Fortune-telling, Qur'anic Fortune-Telling and the Approaches of the Commentators to the Subject

Abstract

Throughout the history, mankind has always wondered about the future. For this reason, he had the desire to learn about the events that could happen in the future and developed some techniques by applying various methods. Although these techniques vary according to time and place, the purpose has always been the same. Studies have determined that such techniques have emerged and developed simultaneously with the history of humanity. Fortune-telling, whose past is taken back thousands of years, is a practice that emerged as a result of the desire to learn about the future. Although there are many types of fortune-telling, the Qur'an prohibits the type called "azlām", which is done with arrows, which aims to direct any work that is desired to be done in the future. Although the word fortune-telling is not directly mentioned in the Qur'an, since "azlām" translated as fortune-telling arrows is seen as a kind of fortune-telling, all similar applications have been evaluated within this scope. Since the motivation to wonder about the future is seen in almost every society. Different communities that converted to Islam could not abandon all of their previous beliefs at once, and the ways of reading the future have survived to the present day with new forms. Although these new forms differed according to time and space, it was observed that they were shaped by being influenced by each other as a result of the cultural exchanges of the societies. Coffee, flower, sand, liver, book fortune-telling, etc. can be given as an example. Each of these fortune-telling types can be divided into sections among themselves. Different meanings have been attributed to some of the books, which are very popular in the society, and fortune-tellings have been opened with them. This practice was named as book fortune-telling, and over time, the Qur'an was also used for this purpose. The Qur'anic fortune-telling, is considered as the most famous and the most common type of book fortune-telling. There are many tractates written on this subject and recorded in libraries. In fact, these works were named as *Fāl-Nāme* and *Tafaulnāma*, and since most of them are poetic works, they have been the subject of the research in the field of literature. Since it is forbidden to seek fortunes with fortune-telling arrows in the 3rd and 90th verses of the Sūra al-Māidah, this issue has also been discussed in the commentaries. It was thought that it would be useful to discuss this issue in order to reveal the perspectives of the commentators, since tafsir with the Qur'an was discussed and opinions were expressed in favor and against it, in the tafsir that can be considered as little according to the breadth of the tafsir literature. It was seen that there was no evaluation on this subject in tafsir books until the 6th century Hijri. In later periods, while some of the commentators who dealt with the subject were completely opposed to *tafaul* with the Qur'an, some commentators approached the subject with caution. While the commentators who associate *tafaul* with the Qur'an with the effort to be clear of the unseen, think that the Qur'an cannot be used for such purposes; the commentators, who consider it as an effort to learn what is good from Allah's book, did not oppose *tafaul*. Some contemporary commentators, on the other hand, have said that it is never right to act with delusion and suspicion, based on the value Islam gives to reason, and they did not accept such a practice unconditionally. While dealing with the subject, after giving brief information about fortune-telling and *Fāl-Nāme*, the approaches of the commentators on Qur'anic fortune-telling or *tafaul* with the Qur'an will be discussed. Since some of the *mushafs* published in Iran have fortune-telling tables at the end, some tafsirs from the classical and contemporary periods, which are seen as belonging to Shi'a, were also scanned. While considering these approaches, the commentaries were scanned by paying attention to the chronology, and it was tried to determine when this subject was included in the agenda of the commentators.

Keywords: Tafsir, Fortune-Telling, Fāl-Nāme, Tafaul, Qur'anic Fortune-Telling.

GİRİŞ

İnsanoğlu, geçmişten günümüze geleceğini hep merak etmiştir. Bu merak sâikiyle çeşitli metotlar kullanarak gelecekte olabilecek hadiseleri öğrenmeye çabalamıştır. Bu çabaların sonucu olarak *fal* şeklinde isimlendirilen bir çeşit geleceği okuma biçimi ortaya çıkmıştır. Yapılan araştırmalarla geleceğe dair bilgi edinme uğraşısının, toplumun her kesiminde olduğu görülmüştür.¹ Oysa ki Kur'ân'da çok açık bir şekilde "*Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir...*" (el-En'âm 6/59) buyrulmaktadır. Buna rağmen insan, savaşta galip gelmek, evlenmek, çocuk sahibi olmak, hastalıktan şifa bulmak, zengin olmak gibi amaçlarla fala başvurmuştur.² Bunun sonucunda pek çok fal türü ortaya çıkmıştır. Bu türlerden bir tanesi de kitap falıdır. Kitap falının en yaygın olanı da Kur'ân falı olarak isimlendirilen fal bakma türüdür.

Yüce Allah Mâide sûresinin 3. âyetinde "...dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı. İşte bütün bunlar fısık (Allah'a itaatten kopmak)tır..." buyurmuştur. Aynı sûrenin 90. âyetinde ise fal, "*Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz*" şeklinde şeytan işi bir pislik olarak tanımlanmıştır.

İslâm fal oklarını yasaklarken insana vahiyle doğru yolu göstermiştir. Fakat o, kendisini çepeçevre saran merak duygularını peygamberlerin getirdiği hak din ile tatmin etmediğinde kendi uydurduğu ve hiçbir delile dayanmayan bâtil inançlarla giderme yoluna gitmiştir. Bazen bu inançların içinde hak dinin kırıntıları da görülmüştür. Ancak içine hak dinin bazı inanç ve ritüelleri karışmış olsa da temeli vahye dayanmayan bu inançlar ve uygulamalar bâtil kabul edilmiştir.³

Kütüphanelerde *Falnâme* olarak literatüre geçen gerek mensur gerekse manzum pek çok eser bulunmaktadır.⁴ Kur'ân falı olarak isimlendirilen bu tür eserler genellikle manzum yazıldıklarından şimdiye kadar daha çok edebiyat alanında çalışma konusu yapılmıştır. Bu konuda gerek makale gerek tez olarak kaleme alınan çalışmaların tamamına yakını, Kur'ân falına edebî bir tür olarak yaklaşmış ve bu eserleri edebî değer açısından incelemiştir.⁵ Bu konuya dair müfessirlerin yaklaşımlarını ele alan bir çalışmanın bulunmayışı bizi böyle bir konuyu ele almaya sevk etmiştir. Fal oklarına benzetilen bu türden uygulamaların müfessirlerin ilgi alanına ne kadar girdiği ve bu konuda müfessirlerin nasıl bir kanaat ortaya koydukları bu araştırmanın temel problematığıdır. Çünkü insanlık tarihi ile yaşit olarak görülen fal bakma veya baktırmanın, İslâm toplumları dahil hemen hemen tüm toplumlarda yaygın bir gelenek olduğu tespit edilmiştir. Zira insanda geleceği öğrenme isteği öylesine yoğundur ki bu isteğin tatmini için kutsal metinler dahil pek çok şey araç haline getirilmiştir.⁶ Bunun için padişahlardan reâyâyâ uzanan bir yelpazede bu işle ilgilenenler, Kur'ân üzerinden de fal bakma çabası içerisinde olmuşlardır. İnsanın aklî ve ruhî liyakatini saf dışı bırakmasına rağmen⁷ özellikle de önemli kararların alınacağı zamanlarda fala başvurulduğu gözlemlenmiştir.⁸ Yukarıda da ifade edildiği gibi Mâide sûresi 3. âyette, fal okları haram kılınmış; aynı sûrenin 90. âyetinde ise fal ile uğraşmak şeytan işi bir pislik

¹ Ayşe Duvarcı, *Türkiye'de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser: Risâle-i Falnâme li Ca'fer-i Sâdık ve Tefe'ülname* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 1-13.

² Duvarcı, *Türkiye'de Falcılık Geleneği*, 15-16.

³ İbrahim Yıldız, "Kaynakları Açısından Kur'an'da Halk İnançları Eleştirisi", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran 2022), 295.

⁴ Duvarcı, *Türkiye'de Falcılık Geleneği*, 1-13.

⁵ Örnek bir çalışma için bk. Süleyman Eroğlu - Mustafa Uluocak, "Bir Kur'an Falı Risalesi: Te'vilâtü'l-Kur'ân", *Turkish Studies: Language and Literature* 16/1 (2021), 263-290.

⁶ Yusuf Ziya Sümbüllü, "İlm-i Tefe'ül ve Tefe'ül-nâme (Kur'ân Falı) Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (Kış 2008), 384.

⁷ Sadık Kılıç, "Seküler Dünyanın Gizli Dini: Falcılık, Astroloji", *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 5.

⁸ Mustafa İsmet Uzun, "Falnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/141.

olarak tanımlanmıştır. İlgili âyetlerin tefsirinde müfessirler genellikle cahiliye döneminde fal okları ile ilgili uygulamalara dair açıklamalara yer verdikten sonra bu türden uygulamaların yasaklandığını söylemekle yetinmişlerdir. Yapılan araştırmalar, *Falnâme* olarak isimlendirilen, müellifi belli veya belirsiz pek çok eserin olduğunu ortaya koymuştur. Ertaylan konuya dair yaptığı araştırmada 24 tane *Falnâme* tespit etmiştir.⁹ Çok sayıda *Falnâme* türünden eserin varlığının yanında, müfessirlerin çoğunun bu konuya dair görüş beyan etmemiş olması da dikkat çekicidir.

Bu çalışmada, kronolojiye de dikkat edilerek geçmişten günümüze, müfessirlerin konuya dair görüş beyan edip etmedikleri tespit edildikten sonra konuya yaklaşımları ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Kitap falının veya daha yaygın olarak başvurulan Kur'ân falının ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı tam tespit edilemediğinden ilk dönemden başlamak üzere, günümüze doğru bir seyir takip edilmiştir. Böylelikle Kur'ân falına dair yorumların müfessirlerin gündemine girdiği tarih de görece tespit edilmiştir.

“Kur'ân falı” ifadesi ile “Kur'ân ile tefeülde bulunmak” veya “Kur'ân ile istihârede bulunmak” ifadeleri aynı anlama geldiğinden araştırmamız boyunca her üç ifade aynı anlama gelecek şekilde cümlenin akışına göre tercih edilmiştir. Zaten konuya dair görüş beyan eden müfessirler bazen Kur'ân ile tefeül bazen de Kur'ân ile istihârede bulunmak şeklinde ifadeler kullanmışlardır. Aynı şekilde *Falnâme* ile *Tefeülnâme* kavramları da birbirine yakın anlamlar barındırdığından zaman zaman birbirinin yerine kullanılmıştır.

1. FAL: KAVRAMSAL VE TARİHSEL BİR TAHLİL

Arapçada *fe-e-le* (ف أ ل) kökü “iyi şeyler ummak, hayır beklentisi içinde olmak” vb. anlamlara gelmektedir. Hasta olan bir kişinin “Yâ Sâlim” şeklinde bir hitabı duyduğunda iyileşeceğini umması veya kayıp bir eşyasını arayan birisinin “Yâ Vâcid” (ey bulan) şeklinde bir nidâyı işittiğinde aradığı şeyi bulacağını ümit etmesi buna örnek verilebilir.¹⁰ Bu anlamda “el-fe'l” (الفأل) kelimesi uğursuzluk anlamındaki “tıyera” (طيرة) kelimesinin zıt anlamına karşılık gelmektedir. Tıyera, uğursuz görülen; fal ise hoş karşılanan şeyler için kullanılır. Buna rağmen Arapçada fal kelimesinin hoşsa gitmeyen şeyler için kullanıldığı da söylenmiştir.¹¹ Çocukların toprağın içine bir şey saklayıp aramaları oyununa aynı kök harflerinden meydana gelen bir kelime olan “el-fi'âl” (الفئال) denmesi¹² kelimenin kök anlamında bir şeyi aramak anlamının olduğuna dair bir işaret olarak yorumlanabilir. Bu açıdan yaklaşıldığında, fal kelimesinde de geleceğe dair bilinmeyen şeylerin varlığından haberdar olma bulunduğu, kehanetle de birlikte kullanılması daha da anlam kazanmaktadır.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için falın tarihinden de kısaca bahsetmekte yarar vardır. Yapılan araştırmalar, falın tarihinin M.Ö. 4000 yıllarına kadar uzandığını ortaya koymuştur. Mısır, Bâbil, Kalde, Çin gibi yerlerde falcılığın izine rastlanmıştır. Falın en eski menşeinin ise Mezopotamya olduğu tahmin edilmektedir.¹³ Mezopotamya'dan aldıkları kehanetleri, kendi kültürlerine ve yaşam tarzlarına göre değerlendirerek kullanan Hititlerin de askeri seferlerin rotasını belirlemek, bulaşıcı hastalıkların nedenlerini ortaya koymak, saraydaki herhangi bir olayı çözmek gibi sebeplerle fala başvurdukları görülmüştür.¹⁴

⁹ İsmail Hikmet Ertaylan, *Falnâme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1951), 29-31.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kâhire: Dârü'l-maârif, ts.), "fe'l", 3335.

¹¹ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Abdullah Dervîş (Mısır: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-termece, ts.), "fe'l", 15/377.

¹² el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1984), "fe'l", 5/1788.

¹³ Mehmet Aydın, “Fal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/135.

¹⁴ Sedef Ayyıldız, *Hititçe Çivi Yazılı Belgelerde Fal ve Falcılık* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 1.

Hemen hemen bütün mitolojilerde falcılarla ilgili anlatılara rastlanmaktadır. Örneğin Yunan mitolojisine göre kehanetin ve müziğin tanrısı olan Apollon, geleceğe ait bilgileri şiir biçiminde dile getirirdi. Yakışıklılığıyla ün salmış Apollon âşık olduğu zarif Cassandra'ya ileriye görme sanatını öğretmiş ancak Cassandra onu sevmeyi reddedince Apollon onu, sunsuza dek kendisine inanılmamakla cezalandırmıştı.¹⁵

Bâbil hükümdarı Buhtunnasır'ın (öl. M.Ö. 562) da Kudüs'ü almak istediğinde fala başvurduğu ve olumlu çıkan bu fal sonucuna göre hareket ettiği kaynaklarda geçmektedir.¹⁶ Çekilen okun üzerinde Jerusalem (Kudüs) yazılı olduğu için Bâbil hükümdarının Kudüs'e saldırdığı rivayet edilir.¹⁷ Bu konu, Tevrat'ın Hezekiel bölümünde de geçmektedir.¹⁸

Fal için kullanılan araçlara göre farklı fal çeşitleri ortaya çıkmıştır. Tarih boyunca ortaya çıkan fal türlerine bakıldığında, hepsinin belli bazı hareketlerden veya sembollerden geleceğe dair anlamlar çıkarmaya dayandığı görülmüştür. *Yıldız falı*, *el falı*, *kuş falı*, *kâğıt falı*, *iç organlar falı*, *kum falı*, *zar falı* ve halk arasında şöhret kazanmış bir kitabı veya özellikle de Kur'ân-ı Kerim'i belli bir niyetle açıp açılan yerdeki ifadeleri yorumlamak ile *kitap falı* veya *Kur'ân falı* gibi fal türleri ortaya çıkmıştır.¹⁹

Kur'ân'ın indiği ortamda da çeşitli tekniklerle fal bakıldığı tespit edilmiştir. Câhiliye toplumu önemli işlere girişmeden önce putların önünde "ezlâm" olarak isimlendirilen fal okları ile işe girişip girişmeyeceğine karar verirdi. Onlardan biri sefer, savaş, evlilik gibi bir işe niyetlendiğinde Kâbe'de bulunan putların önünde ok çekerdi. Bu okların birinde "Rabbim bana emretti" (أمرني ربي), diğerinde "Rabbim beni nehyetti" (نهاني ربي), üçüncüsünün üzerinde ise "boş" anlamında (غفل) yazıyordu. Ok çeken kişi, okun üzerinde yazılı olan ifadeye göre hareket ederdi. Şayet boş çıkarsa o zaman da tekrar ok çekerdi. Çekilen okun üzerinde yazılı olan olumsuz ifadeden memnun olmayanlar olduğu gibi olumsuz bir şeyle karşılaşmamak için bu işe hiç başvurmayanlar da bulunmaktaydı.²⁰ Câhiliye şairlerinden İmruülkays'ın (öl. 540 [?]) babasının intikamını almak için fal oklarına başvurduğu, üç defa üst üste olumsuz sonuç çıkınca hiddetlenip oku kırıdığı ve putun yüzüne fırlattığı rivayet edilir.²¹ Fal oklarına evlilik ile ilgili işler için başvurulduğu gibi bazen nesep tayininde de başvurulmuştur. Nesep tayininde başvuru fal oklarının sayısı ve üzerinde yazılı olan ifadeler farklı olabiliyordu.²² Bazen de okların üzerinde sadece "evet" ve "hayır" yazılı olarak fal çekilebilirdi. Ebû Süfyân'ın (öl. 31/652) Uhud Savaşı'na karar vermeden önce Hübel adlı putun önünde, üzerinde sadece "evet" ve "hayır" yazılı oklarla fala başvurduğu "evet" oku çıkınca da savaşa karar verdiği rivayet edilir.²³

Câhiliye döneminde kehanetin revaçta olduğu, kâhinlere itibar edildiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda Şık ve Satîh adlarında kâhinlerden bahsedilmektedir. Bu kâhinlerin bir kısmının cinlerle irtibatının olduğu da iddia edilmiştir.²⁴ İmâm Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'inde geçen (نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب، وعن مهر البغي، وعن خلوان الكاهن) "Resûlullah köpek ücretinden, zina kazancından ve kehanet ücretinden nehyetmiştir."²⁵ hadisine göre,

¹⁵ Rosa Agizza, *Antik Yunan'da Mitoloji: Masallar ve Söylenceler*, çev. Z. Zühre İlkelen (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2006), 49-50.

¹⁶ İlyas Çelebi, *İslam İnançında Gayb Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 16.

¹⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (b.y. y.y., 1993), 6/776.

¹⁸ *Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Hez. 21:21.

¹⁹ Aydın, "Fal", 12/135.

²⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Heçr, 2001), 8/72-76.

²¹ Ali, *el-Mufasssal*, 6/781.

²² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/72-76.

²³ Ali, *el-Mufasssal*, 6/780.

²⁴ Ebû's-Seadât Meçdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî (Beyrût: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1963), 4/214-215.

²⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Kitâbü'l-mesâfât", 39.

Resûlullah'ın kehânet ücretinden nehyetmesi bunun yaygınlığını göstermektedir. Hadiste, hulvân-i kâhin diye tabir edilen, kâhinin söyledikleri karşılığında aldığı ücret, zina karşılığında alınan para ile eş değerde görülmüş ve yasaklanmıştır. Hulvân, halâvetten türemiş, tatlı ve şirin anlamında kullanılmıştır. Falcı, kehânet ücretini zahmetsiz ve külfetsiz kazandığı için bu şekilde isimlendirilmiştir.²⁶

Ancak hadislerde fal kelimesinin tamamen hayra yorma anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. (لا طَيْرَةَ، وَخَيْرُهَا الْفَأْلُ. قالوا: وما الفأل؟ قال: الكلمة الصالحة يسمونها أخذكم). “İslâm'da uğursuzluk yoktur, tefeül (bir şeyi hayırlı ve uğurlu saymak) ondan daha hayırlıdır. (Ashâb) ‘Fe’l nedir?’ diye sorduklarında ise, ‘Birinizin işittiği sâlih sözdür.”²⁷ hadisi bunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, “İslâm'da uğursuzluk yoktur, tefeül ondan daha hayırlıdır.” diyerek fe’l sözünden hoşlandığını bildirmiştir. Böylece fe’l kavramıyla bir şeyi hayırla yorumlayarak onunla iyimser tahminler yürütme anlamı kast edilmiştir. Ancak bu kavram zamanla anlam kaymasına uğrayarak kehanette bulunarak gaybdan haber alma yöntemi şeklinde kullanılır olmuş ve bu fal anlayışı dinimizce asla tasvip edilmeyerek yasaklanmıştır.²⁸

Hz. Peygamber'in isimleri hayra yorduşuna dair rivayetler de mevcuttur. Büreyde b. el-Husayb'ın (öl. 63/682-83 [?]) Müslüman olması ile ilgili rivayette Hz. Peygamber, isminin “Büreyde” (بريدة) olduğunu öğrendiğinde (muhtemelen kelimenin serinlik anlamını kastederek) “işimiz kolaylaştı” dediği rivayet edilir. Mekkeli müşriklerin hicret sırasında Hz. Peygamber'i sağ veya ölü olarak ele geçirene büyük mükâfatlar vaad ettiğini duyan Büreyde, arazisinden geçmekte olan Hz. Peygamber ile yanındakileri durdurup kimliklerini öğrenmek ister.²⁹ Bu sırada Hz. Peygamber ile aralarında şöyle bir konuşma cereyan eder:

“Hz. Peygamber (s.a.v) Büreyde'ye ‘Sen kimsin?’ diye sorar. Büreyde ‘Ben Büreyde'yim’ deyince, Hz. Peygamber (s.a.v) Hz. Ebû Bekir'e (öl. 13/634) dönerek, ‘İşimiz serinledi (yani kolaylaştı) ve düzeldi’ (بُرِدَ أَمْرُنَا وَصَلَحَ) dedi. Sonra Büreyde'ye ‘Kimlerdensin?’ diye sordu. ‘Eslem kabilesinden’ diye cevap verince, Ebû Bekir'e (‘Eslem’ kelimesinin ‘selamet’ anlamından hareketle) ‘Selâmete erdik’ (سلمنا) dedi. Sonra ‘Eslem'in hangi kolundan?’ diye sordu. ‘Sehmoğullarından’ şeklinde cevap verince, ‘Zafere ulaştın’ (أَخْرَجَ سَهْمَكَ) dedi. Hz. Peygamber'den çok etkilenen Büreyde ve beraberindekilerin tamamı Müslüman oldu.”³⁰

Bu rivayetlerden hareketle, daha sonraki dönemlerde, Kur'ân falına müsamaha ile yaklaşıldığı tahmin edilebilir. Fakat Kur'ân falında, çalışmanın ilerleyen satırlarında daha ayrıntılı ele alınacağı üzere, bazı harflere olumsuz anlamaların yüklendiği de unutulmamalıdır.

Daha önce toplumun her kademesinden fala rağbetin olduğundan söz edilmişti. Buna dair birkaç örnek vermek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Timur'un (öl. 807/1405) Batı seferine çıkmadan önce Ahmet Yesevî'nin (öl. 562/1166) *Makâmât*'ından bir işaret aradığı ve müjde veren bir rubaîsiyle karşılaştığında sefere karar verdiği söylenir.³¹ Hatta Hâfız-ı Şirâzî'nin (öl. 792/1390 [?]) *Divân*'ından yapılan tefeüllerden ortaya çıkan anlatılardan oluşan eserler bile telif edilmiştir. 17. y.y. müelliflerinden Kefeli Hüseyin Efendi'nin (öl. 1010/1601) *Râznâme* adlı eseri buna örnek olarak gösterilebilir.³²

²⁶ Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978), 6/541-542.

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001), “Tıp”, 76 (No. 5754, 5755).

²⁸ Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslâm* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 1/684.

²⁹ Ahmet Önkâl, “Büreyde b. Husayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/492.

³⁰ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/330.

³¹ Mehmet Temizkan, “Bir Kur'ân Falı”, *Millî Folklor* 19/74 (2007), 70.

³² Kefeli Hüseyin, *Râznâme*, ed. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin (Cambridge: Harvard University, 2004), Önsöz XI.

Kütüphanelerde, kitap ve özellikle de Kur'ân falı ile ilgili eserlerin varlığı ve bu eserlerin bir kısmının Osmanlıca olması dikkat çekmektedir. *Falnâme* veya *Tefeülname* türündeki eserlerin, Osmanlı coğrafyasında yaygın oluşu ve Ebüssüüd'un (öl. 982/1574) fetvalarında, çeşitli tekniklerle fal açtıranların durumu ile ilgili soruların varlığı³³ fala başvurulduğu şeklinde anlaşılabilir. Kaynaklarda, Osmanlı sultanlarının etrafında bulunanların, sultanların bazı önemli işleri ile ilgili olarak onlar adına Kur'ân'dan tefeül ettiklerine dair örnekler yer almaktadır. Bilindiği gibi Fatih Sultan Mehmed (öl. 886/1481) Osmanlı tarihinde iki kez tahta geçmiş bir sultandır. Varna Muharebesi'nden sonra, yaşının küçüklüğünden dolayı tahtı babası Sultan Murad'a (öl. 855/1451) devredip Manisa'ya döndüğünde, hocası Molla Hüsrev (öl. 885/1480) çocuk yaştaki padişahı üzgün görünce onu teselli etmek amacıyla Mushaftan tefeül edip yakında tekrar tahta çıkacağını tebşir etmiştir. Aynı zamanda bir şair olan Molla Hüsrev ortaya çıkan sonucu şu dörtlükle müjdelemiştir:

Cihan bağında şadan ol hemişe

Melul olma bu birkaç günlük işe

Ki azdır müddeti bu infisalin

*Eyü geldi senin mushafda falin*³⁴

Fatih Sultan Mehmed ile ilgili olarak anlatılan bir diğer tefeül örneği, onun Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (öl. 882/1478) ile milâdî 1473 tarihinde giriştiği Otlukbeli savaşı esnasında gördüğü bir rüya ile ilgilidir. Fatih Sultan Mehmed savaş öncesinde rüyasında Uzun Hasan ile güreştiğini görmektedir. Bu güreş esnasında Uzun Hasan bir ara Fatih Sultan Mehmed'i yenecek gibi olmuş ancak bir hamle ile Fatih, onun ciğerini sökerek güreşte galip gelmiştir. Bu rüyayı tabir eden bir âlim, Kur'ân'dan tefeül eylediğini ifade ederek, bu rüyanın Sultan Fatih'in bizzat kendisinin galip geleceğine işaret olduğunu söylemiştir.³⁵ Bu örnekler Osmanlı toplumunda, Kur'ân'dan tefeülde bulunmanın yaygınlığı konusunda bir fikir vermektedir. Bazı araştırmalar Türklerin Müslüman olmadan önce de fala başvurduklarını ortaya koymuştur.³⁶ Mehmet Akif Ersoy'un;

İnmemiştir hele Kur'ân, bunu hakkıyla bilin,

*Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için*³⁷

şeklinde işaret edilenin Kur'ân ile tefeülde bulunma uygulaması olduğu anlaşılmaktadır.

2. FALNÂMELER

Yazma eser kütüphanelerinde müellifi belli veya belirsiz pek çok *Falnâme* veya diğer bir adıyla *Tefeülname* bulunmaktadır. Kur'ân falı ile ilgili risalelerin büyük çoğunluğunun müellifinin belli olmayışı, müelliflerin bir meşruiyet endişesi taşımış olabileceği şeklinde yorumlanabilir. Zira Kur'ân falı olarak isimlendirilse de en nihayetinde kehanetle eş değerde görülme ihtimali her zaman mevcuttur. Müellifler bu ihtimali bertaraf etmek için risalelerin girişinde mutlaka "Gaybı yalnızca Allah bilir" (el-En'âm 6/59) âyetini hatırlatarak veya Hz. Peygamber'in istihâreyi teşvik ettiğini vurgulayarak telife başlamışlardır. Hatta bazıları biraz daha ileri giderek, bu eylemin içinde Kur'ân ile tefeül olduğu için ortaya çıkan öngörüye inanmayanın kafir olacağını bile iddia etmiştir.³⁸ Bir *Falnâme*'nin başında yer alan ve "Hâzâ

³³ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebüssüüd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı -Fetâvâ-yı Ebüssüüd Efendi-* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 267.

³⁴ Sennur Sezer, *Osmanlı'da Fal ve Falnameler* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1998), 11.

³⁵ Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi: Sahâifü'l-ahbâr fî vekâyi'i'l-a'sâr*, çev. İsmail Erünsal (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), 2/345-346.

³⁶ Sezer, *Osmanlı'da Fal ve Falnameler*, 16.

³⁷ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat: İstiklal Marşı'nın 100. Yılında Mehmet Akif Ersoy Şiir Külliyyatı* (Ankara: TBMM Yayınları, 2021), 506.

³⁸ Alim Yıldız, "Manzum Bir Kur'ân Falı", *İstem Dergisi* 8/16 (2010), 183.

Şerh-i Mübarek-i Kur'ân Budur" başlığının altında yer alan aşağıdaki dizeler bu düşünceyi vurgulamaktadır:

...
Nebîdendür hakikat bu rivâyet
Ki bundan bek bulunmaz fâl-i gâyet
Buyurmuşdur heves eylegil öli
Münâsibdür bilesin cümle hâli
İnanmayan kişide olmaya dîn
*Müselmân dimegil anın adın*³⁹

Bu tür eserlerin içeriğinden dolayı istihâreye benzetildiği ve buradan hareketle aslında bu işin dinin temel ilkelerine aykırı bir durumunun olmadığı da vurgulanmak istenmiştir. İstihâreye benzerliği, bu risalelerin başında yer alan ve Buhârî'nin (öl. 256/870) *Sahîh*'i gibi temel hadis kaynaklarında da bulunan duadan⁴⁰ anlaşılabilir.

İslâm toplumlarında yaygın olan fal çeşitleri ile ilgili Arapça, Farsça ve Türkçe mensur ve manzum tarzda çeşitli falnâmeler telif edilmiştir. Bu eserlerin çokluğu, halk arasında rağbet gördüğünün bir işareti olarak yorumlanabilir. Kanaatimizce bu tür eserlere halkın rağbetini temin eden sebeplerin başında bu eserlerin Hz. Ali (öl. 40/661), Ca'fer-i Sâdık (öl. 148/765) ve İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) gibi zatlara nisbet edilmesi gelir. Zira kütüphanelerde Hz. Ali'ye isnad edilen falnâme mevcut olduğu gibi Ca'fer-i Sâdık ile İbnü'l-Arabî'ye izafe edilen falnâmeler de mevcuttur.⁴¹ Kısacası falnâmelerin bu gibi büyük zatlara isnad edilmesi halkın nezdinde itibar elde etmeye yönelik bir çaba olarak yorumlanmıştır.⁴² Dolayısıyla bu eserlerin bu zatlara nisbetinin problemliliği konusunda şüpheye yer yoktur. Şunu da ifade etmek gerekir ki İslâm dünyasında genellikle ilmî ve fikrî hayatın durakladığı dönemlerde kitap ve Kur'ân falı tarzındaki fal çeşitlerinin yaygınlık kazandığı tespit edilmiştir.⁴³

3. KUR'ÂN FALI

Fal çeşitlerinden en yaygın olanlarından biri kitap falıdır. Bu fal çeşidi, fal sahibinin kendisi için çok önemli gördüğü bir hususta niyet ederek, çokça okunan bir kitaptan, belirli bir usulle geleceğe dair olumlu veya olumsuz çıkarımlar yapmasına dayanmaktadır. *Câmi'u's-sahîh*, *Mesnevî*, *Gülistân*, *Hâfız Divânı*, *Muhammediye*, *Fuzûlî Divânı*, *Niyâzî-i Mısırî Divânı*, *Seyâhatnâme*, *Ahmediye*, *Safahat* vb. kitaplar bu fal çeşidinde sıklıkla kullanılmışsa da en yaygın olarak başvurulan kitap Kur'ân-ı Kerîm olmuştur.⁴⁴

Yazma eser kütüphanelerinde yer alan bazı Mushafın sonunda hatim duası ile birlikte tefeülname ile ilgili cetvellerin yer alması, Kur'ân falının yaygınlığı hakkında bir kanaat vermektedir. Bu cetvellerde hangi harfin hangi anlama geldiği yazılıdır. Bu anlamların genellikle müspet olmasının tefeülün hayra yorma anlamıyla da ilişkili olduğu düşünülebilir. Bu Mushafın başında ise tefeülün nasıl yapılacağına dair bilgiler mevcuttur. Burada tefeülün istihâre ile ilişkisi kurulur ve Hz. Peygamber'in istihâreyi tavsiyesine özellikle dikkat çekilir.⁴⁵ İstihâre hayr kökünden türemiş ve bir şeyde hayırlı olanı istemek anlamında

³⁹ Temizkan, "Bir Kur'ân Falı", 71.

⁴⁰ Buhârî, "Teheccüd", 25 (No. 1162).

⁴¹ Ertaylan, *Falnâme*, 27.

⁴² Uzun, "Falnâme", 12/142.

⁴³ İlyas Çelebi, "Fal (İslâm'da Fal)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/139.

⁴⁴ Ömür Ceylan, "Eyâ Fâl İssi Gör Fâlin Ne Oldu' Kur'adan Kur'ân'a Bir Fal Mesnevîsi", *İskender Pala Armağanı*, ed. Nagihan Gür (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 335-336.

⁴⁵ *Kur'ân-ı Kerim* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Sultan Ahmet I, 00025), 2a. Aynı koleksiyonda yer alan Mushafın içindeki tefeülname için bk. No: 00014, vr. 313ab-316b; no: 00020, vr. 376ab-377ab; no: 00022, vr. 428a-434b; no: 00025, vr. 2a.

bir kelimedir.⁴⁶ Terim olarak “bir iş veya davranışta Allah katında hayırlı olanı kılınan nâfile bir namaz ve dua ile talep etme” anlamında kullanılır.⁴⁷ Nitekim Hz. Peygamber’in Kur'ân'dan bir sûre öğretir gibi istihâreyi öğrettiği rivayet edilir.

“كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعَلِّمُنَا الْاِسْتِخَارَةَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا، كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ، يَقُولُ: إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ، فَلْيَرْكَعْ رَكَعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيضَةِ، ثُمَّ لِيَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ، وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ، فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ، وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ، وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ، اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي - أَوْ قَالَ عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ - فَاقْدُرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي، ثُمَّ بَارِكْ لِي فِيهِ، وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي - أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ - فَاصْرِفْهُ عَنِّي وَاصْرِفْنِي عَنْهُ، وَاقْدُرْ لِي الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ، ثُمَّ أَرْضِنِي قَالَ: وَيُسَمِّي حَاجَتَهُ.”⁴⁸

“Resûlullah (s.a.v) bizlere Kur'ân'dan bir sûre öğretir gibi, her konuda istihare yapmayı öğretir ve ‘Biriniz bir işe niyetlendiği zaman önce iki rekât namaz kılın, sonra şu duayı söyleyin: Allah'ım, ilminle Sen'den bu işin hayırlısını dilerim. Kudretinle bana güç vermeni, Sen'in o büyük fazlından (bana da lütfetmeni) isterim. Çünkü Sen'in her şeye gücün yeter, benim ise gücüm yetmez. Sen (her şeyi) bilirsin, ben ise bilmem. Ve Sen bütünü gaybı (bana görünmeyenleri) çok iyi bilirsin. Allah'ım, şu işin dinim, hayatım ve âhiretim (veya dünya ve âhiret işim) hakkında bana hayırlı olduğunu bilmekte isen bunu bana mukadder kıl ve bunu bana kolaylaştır. Sonra müyesser kıldığın bu işte bana bereketler ihsan eyle! Ve şu işin dinim, hayatım ve âhiretim (veya dünya ve âhiret işim) hakkında bana şerli olduğunu bilmekte isen, bu işi benden; beni de o işten uzak tut. Ve hayır her nerede ise, onu benim için takdir et. Sonra da beni bu hayırdan razı kıl.’ derdi.”⁴⁹

İslâm, istihâre duası ile beşeriyeti falcılık belasından kurtarmak istemiştir. Çünkü hadiste de görüldüğü gibi istihâre, Cenâb-ı Allah'tan hayrın kolaylaştırılmasını dilemektir. İnsanın teşebbüs edeceği işin akıbetinden tereddüt ettiği bir durumda “Rabbim! Şu azmettiğim işin fiil veya terkinden, işlenmesinden ve yâhut bırakılmasından hangisi hakkımda hayırlı ise onu bana müyesser kılmanı dilerim!” demektir.⁵⁰

Kur'ân falı câhiliyedeki fal oklarını andırıldığı halde, bu konu ile ilgili risâlelerde bu konuya hemen hemen hiç değinilmemiştir. Tam aksine Kur'ân'dan fal bakmanın meşruiyetini sağlamak için istihâre ile ilgili hadislere yer verilmiştir. Muhtemelen bu yaklaşım Kur'ân falının, geleceği öngörmeye dayalı bir faaliyet olmasından değil; ancak girilen işin hayırlı olup olmadığının öğrenilmesi şeklindeki bir düşünceden kaynaklanma ihtimalindedir. Zira İbn Arabî'ye isnad edilen bir faldamede her cetvelin başlığında “Bu iş hayırlı mıdır, değil midir?” şeklinde sorular bulunmaktadır.⁵¹ Kur'ân falını, cahiliye dönemindeki fal oklarından, tamamen bağımsız düşünmek kanaatimizce mümkün görünmemektedir. Zira fal oklarında da çekilen okun üzerinde yazılan yazıya istinaden girilecek işin akıbeti ile ilgili tahminler yürütülürdü.

Kur'ân-ı Kerîm'de içki ve kumar ile birlikte fal oklarıyla kısmet aramanın yasaklandığı Mâide sûresi 3. ve 90. âyetlerle sabit olduğu halde Kur'ân aracı kılınarak da olsa bir fal türünün İslâm toplumlarında hayatîyet bulması calibi dikkattir. Âyet ile sabit olan bu yasağa rağmen Araplarda fal bakma geleneğinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Daha sonra İslâm'ı seçen İranlılar ile Türklerin, Kur'ân fallarıyla ilgili manzum ve mensur eserler meydana getirdikleri tespit edilmiştir.⁵² Kur'ân ile tefeülde bulunmanın tarihi tam olarak tespit edilemese de kaynaklarda yer alan rivayetlere göre ilk dönemlerden itibaren Kur'ân falı

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “hayr”, 2/1300.

⁴⁷ Salim Ögüt, “İstihâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/333.

⁴⁸ Buhârî, “Teheccüd”, 25 (No. 1162).

⁴⁹ Özafşar vd., *Hadislerle İslâm*, 3/163.

⁵⁰ Zebidî, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 6/544.

⁵¹ Muhyiddin İbn Arabî, *İbn Arabî'ye İsnâd Edilen Faldâme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 148), 3a.

⁵² Yıldız, “Manzum Bir Kur'ân Falı”, 182-183.

olarak isimlendirilecek olan Mushaf ile tefeülde bulunma uygulamasının başladığı söylenebilir. Emevî halifesi Velîd b. Yezîd b. Abdilmelik'in (öl. 126/744) Mushaf ile tefeülde bulunduğu rivayet edilir. Rivayete göre Velîd bir gün Mushaf ile tefeülde bulunurken İbrâhim sûresindeki (وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ) "Peygamberler, Allah'tan yardım istediler ve her inatçı zorba hüsrana uğradı."⁵³ âyetine denk gelir. Bunun üzerine Mushaf'ı parçalayıp "İşte ben inatçı ve zorbayım, kıyamette Rabbine de ki: 'Velîd beni parçaladı'" şeklinde bir şiir inşa eder. Gerçekten de birkaç gün sonra Velîd acımasızca kafası kesilerek öldürülür ve ilk önce sarayında sonra da şehrin surlarında asılarak teşhir edilir.⁵⁴ Velîd b. Yezîd'in yaşamına bakılırsa bu şekilde davranmış olma ihtimali bulunmaktadır. Zira kendisine halifelik müjdesi verildiğinde bunu içki içerek kutladığı rivayet edilir. Bu tür davranışlarından dolayı ona karşı gelişen hoşnutsuzluklar iç isyanlara sebep olmuş ve kendisi sarayına giren isyancılar tarafından öldürülmüştür.⁵⁵

Kur'ân'dan tefeülde bulunma şekli, birbirinden farklılık arz etse de genellikle abdest almak ve Fâtiha, İhlâs, Âyete'l-Kürsî gibi sûre ve âyetlerin okunması ile tefeülde bulunmak esastır. Kur'ân falının yapılış şeklinin abdest almak ve Kur'ân'dan bazı sûrelerin okunmasıyla ilişkilendirilmesi kanaatimizce meşruiyetini sağlamaya yönelik bir uygulamadır.

Kur'ân fallarına bakma usullerinden bir tanesi şöyledir: Öncelikle abdest alınır. Üç Fâtiha, bir İhlâs, bir Âyete'l-Kürsî, yedi istiğfar ve yedi salavattan sonra bir dua okunur. Bu dua küçük farklılıklarla birlikte hemen hemen bütün fallarda benzer ifadelere sahiptir.⁵⁶ Bundan sonraki işlemler ile ilgili bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bazı Kur'ân fallarında Kur'ân-ı Kerîm açıldıktan sonra sağ sayfanın ilk âyetinin ilk harfine bakılması tavsiye edilirken,⁵⁷ bazılarında yedinci satırın ilk harfine bakılması istenir. Bir başka metotta ise Kur'ân-ı Kerîm'i açtıktan sonra sağ sayfadaki lafzatullâh sayısı tespit edilir. Sol sayfadan aynı sayıda satır yukarıdan aşağıya sayılır. Varılan satırın ilk harfi dikkate alınarak manzum veya mensur fal cetvellerinden bu harfin manası bulunur ve bu manaya göre tefeülde bulunulur.⁵⁸ Kanaatimizce tefeülün kelime manasında hayra yorma, iyiye yorma veya ümit besleme olduğu için bu işe başvuranların rahat hissetmelerini sağlamak maksadıyla genellikle harflere olumlu anlamlar yüklenmiştir. Ancak az sayıda da olsa bazı harflere özellikle de noktalı veya telaffuzu zor harflere olumsuz anlamların yüklendiği de görülmüştür.⁵⁹ Mesela (ل) ve (ض) harfleri olumsuz anlam yüklenen harflerdendir.⁶⁰

Falnâmelerde ilk rastlanılan harften çeşitli anlamlar çıkarıldığı gibi benzer yöntemlerle açılan Kur'ân falında ilk rastlanılan âyetten de çeşitli anlamların elde edildiği görülmektedir.⁶¹ Bir başka ifade ile harflerin yorumuna dayalı tefeülnâmeler olduğu gibi âyetlerin yorumuna dayalı tefeülnâmeler de bulunmaktadır.⁶² Bunların yanında ilk

⁵³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), İbrâhim 14/15.

⁵⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ* (Beyrût: Dârü'l-minhâc, 2013), 513.

⁵⁵ İsmail Hakkı Atçeken, "Velîd II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/31-32.

⁵⁶ اللهم إني تفلأت بكتابتك الكريم وأمنت بك وتوكلت عليك فأرني ما هو كتابك المكنون في سرك المكنون في غيبك يا ذالجلال والاکرام برحمتك يا أرحم الراحمين "Allah'ım! Yüce Kitabınla tefeül ettim. Sana inandım, sana tevekkül ettim. Ya Zecelali ve'l-İkram! Ya Erhama'r-Râhimîn! Rahmetinle gayb (hazinende) sırrında gizli olanları bana göster."

⁵⁷ Yıldız, "Manzum Bir Kur'ân Falı", 185.

⁵⁸ Ertaylan, *Falnâme*, 16; Duvarcı, *Türkiye'de Falcılık Geleneği*, 32.

⁵⁹ Harflere yüklenen anlamlara dair örnekler için bk. Temizkan, "Bir Kur'ân Falı", 72; Özer Şenödeyici - Halil Sercan Koşık, "En Muteber Kaynaktan Gaybı Öğrenmek: Bir Kuran Falı Manzumesi", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 1/1 (Yaz 2015), 73-95.

⁶⁰ Harflere yüklenen anlamlara dair manzum bir örnek için bk. Hanifi Vural, "Fal Bakma Geleneği ve Bir Fâl-ı Kur'ân", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2017), 103, 107.

⁶¹ Ceylan, "Eyâ Fâl İssi Gör Fâlin Ne Oldu' Kur'adan Kur'an'a Bir Fal Mesnevisi", 345-370.

⁶² Ahmet Bedir - Hikmet Atik, "Kur'an'la Tefeül Etme ve İbn Arabî'nin Tefeülnâme'si", *Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler*, ed. Emine Gürsoy Naskali - Erdal Şahin (İstanbul: Ka Kitap Yayınları, 2017), 488.

rastlanılan harf ile başlayan bir âyetin içeriğine göre yorumlama şeklinde de telif edilmiş falnâmeler de mevcuttur.⁶³

Yapılan araştırmalara göre ferağ kaydı bulunan mevcut Türkçe satır arası Kur'ân tercümelerinin en eskisi olduğu tespit edilen Muhammed b. Hamza'nın (öl. 15. yy) Kur'ân tercümesinin sonunda da hangi harfin hangi anlama geldiğini ifade eden manzum bir falnâme yer almaktadır.⁶⁴ Bu eser üzerine çalışma yapan Ahmet Topaloğlu, bunun esere sonradan dahil edildiğini düşünmektedir.⁶⁵ Örnek olması açısından farklı falnâmelerden hem yapılaş şekli hem de birkaç harfle ilgili olarak bazı beyitleri buraya almak istiyoruz:

Birikdür endişen ögünü dirşür
Elüni edeb-ile mushafa ur

Getür sıdk-ıla toğru niyyet el-hak
El ur aç mushafı sağ yanına bak

Okı üç "Fâtiha" üç "kul hüva'llah"
Kim onara senün işüni Allah

Viribi üç salavat Mustafâ'ya
Ki âlem fahrı ol kân-i vefaya

Yedinci satrun evvel harfını gör
Ne gelür bak sen anda fâlunı gör

(1)

Eger "elif" gelürse eyidür iş
İrişdi baht u devlet gitti teşviş

Yarı kıldı sana Perverdigâr'un
Hemîşe baht-ı devlet oldı yârun

(ب)

Gelürse harf-i "bi" bil bellü yakın
Olasın şâd u devlet ile âmin

Sana ulu gişiden ire râhat
Ki görmeyesin ayruk hîç zahmet

(ت)

⁶³ Ertaylan, *Falnâme*, 14-16.

⁶⁴ Muhammed b. Hamza, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır Arası Kur'ân Tercümesi*, ed. Ahmet Topaloğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 1/3.

⁶⁵ Muhammed b. Hamza, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır Arası Kur'ân Tercümesi*, 1/37.

Gelürse harf-i “ti” evvel falunda
Beşârat olsun eylük var yolunda

Hemîşe tevbeyi zühdi namâzı
Kılasın dergehe karşı niyâzı⁶⁶

...

Daha önce bazı harflere, özellikle de noktalı veya telaffuzu zor harflere olumsuz anlamlar yüklendiğini zikretmiştik. Onunla ilgili birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

...

Harfu'd-dâd

Eger dâd geldise iş oldı düşvâr
Nice ayaklara sen imdi düş var
Çü azgun oldı sende bunca ef'âl
Ya yatluya 'aceb kim neylesün fâl
İrişe devleti lîk bir nefesde
Ziyâde olmağa ola hevesde

...

Harfu'l-gayn

Eger gayn ola gayet ola teşviş
Çepürdük olısdur dutdugun iş
Neye kim el sunasın el virmeye ol
Sefer kılmaklığından bağlana yol
Tasadduk eylesün tevbe kıluban
Sevine Tenri'den eylük buluban⁶⁷

4. MÜFESSİRLERİN KONUYA YAKLAŞIMI

Kur'ân falının ilk olarak ne zaman ortaya çıktığının tam tespitinin zor olduğu ortadadır. Bu zorluğun farkında olarak ilk dönemden İbn Abbâs (öl. 68/687-688), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Süfyânü's-Sevrî (öl. 161/778) ve benzerlerine isnâd edilen tefsirlerden başlamak üzere, günümüze doğru bir seyir takip edildi. Kur'ân ile tefeülde bulunma konusu, Mâide sûresi 3. ve 90. âyetlerin tefsirinde ele alındığı için eserleri incelerken özellikle bu iki âyetin tefsirine bakıldı. Konu ile ilgili açıklama yapan müfessirlerin görüşleri değerlendirildi. Yaklaşık olarak elli tefsir tarandı. Bu tarama yapılırken yelpazenin geniş olmasına özen gösterildi. Örneğin hem Hint alt kıtasında hem de Endülüs'te yetişen müfessirlerin tefsirleri incelendi. Bunun yanı sıra fikhî, tasavvufî, ilmî vb. tefsirlerden de örnekler incelendi.

Bazı kaynaklarda hicri 2. asrın ilk yarısında, Kur'ân ile tefeülde bulunmak konusunda rivayet olmasına rağmen⁶⁸ incelediğimiz erken dönem tefsirlerin hiç birisinde buna dair bir değerlendirmeye rastlanmamıştır. Bizim tespitimize göre ilk değerlendirme, hicri 6. asırda vefat eden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (öl. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde bulunmaktadır. Mâlikî hukukçusu İbnü'l-Arabî bu eserinde Mâide sûresi “...bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. İşte bütün bunlar fisk (Allah'a itaatten kopmak)tır...” 3. âyetin tefsirinde fal okları ile kısmet aramanın gayba muttali olma çabasından dolayı fisk olarak değerlendirildiğini ifade ettikten sonra bu çabanın Mushaf'tan olması halinde yine de

⁶⁶ Muhammed b. Hamza, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır Arası Kur'ân Tercümesi*, 1/37-38.

⁶⁷ Vural, “Fal Bakma Geleneği ve Bir Fâl-ı Kur'ân”, 103-104.

⁶⁸ Mâverdi, *Edebü'd-din ve'd-dünyâ*, 513.

caiz olamayacağını kesin bir dille söylemektedir. Ona göre Kur'ân kendisiyle gaybı öğrenelim diye gelmediği için onunla bu şekilde bir meşguliyet de caiz değildir.⁶⁹ İbnü'l-Arabî, hicri 468'de İsbîliye'de (Sevilla) doğmuş, on yıla yakın bir süre Tunus, Cezâyir, Mısır, Kudüs ve Bağdat'ı kapsayan bir ilim yolculuğuna çıkmıştır. Bu ilim yolculuğunun sonunda tekrar İsbîliye'ye dönmüş, burada hem ders vermiş hem de eserlerini telif etmiştir.⁷⁰ Onun Kur'ân falı konusunu ele almış olması, kendi döneminde gerek doğup büyüdüğü gerekse de gezdiği yerlerde, Kur'ân ile tefeülde bulunmanın yaygınlaştığı kanaatini vermektedir.

İbnü'l-Arabî'den yaklaşık yarım asır sonra vefat eden, müfessirlerin önde gelenlerinden Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) Mâide sûresi 3. âyetin tefsirinde, doğrudan, Kur'ân ile tefeül konusuna değinmeden, zımnen bu tür bir uygulamanın fal okları ile kısmet aramak gibi değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre fal okları ile kısmet aramanın haramlığı bu işin putların önünde ve onlara paye verilerek yapılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Râzî, Fal oklarının haram kılınmasının sebebini gaybı bilmeyi istemek olarak açıklayan müfessir Vahidî'ye (öl. 468/1076) de itiraz etmiştir. Ona göre gaybı bilmeyi istemek haramlığın sebebi olsaydı rüyaları yorumlamak ve evliyânın kerametlerinin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerekirdi. Çünkü bunlarda da geleceğe dair bilgiler bulunabilmektedir. Bunlar ancak zanna dayanan bilgilerdir. Bundan dolayı Râzî, bu türden olan şeylerin “*De ki: Göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka hiç kimse bilemez*” (en-Nahl 16/65) âyetinin kapsamına girmediğini, çünkü fal okları ile kısmet aramanın da zayıf zanna dayandığını belirtmektedir. Aynı şekilde ona göre, geleceğe dair iyimser beklentiler içinde olmak anlamındaki fal ve evliyânın kerametlerinin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerekir. Zira bunlar da bilme maksadına değil zannetmeye dayanmaktadır. Kısaca yukarıda da ifade edildiği gibi ona göre fal okları ile kısmet aramanın haramlığı bu işin putların önünde ve onlara paye verilerek yapılmış olmasından kaynaklanmaktadır.⁷¹ Kanaatimizce Râzî, Kur'ân ile tefeülde bulunmaktan doğrudan bahsetmese de putlara paye verilerek çekilen fal okları ile ister Kur'ân ister herhangi bir kitap ile geleceğe dair iyimser beklentiler içinde olmayı aynı derecede değerlendirmedeği söylenebilir.

Râzî'den yaklaşık üç buçuk asır sonra gelen ve ondan çokça istifade eden Osmanlı dönemi müfessirlerinden Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı tefsirinde konuyla ilgili doğrudan bir açıklamaya yer vermez. Ancak konu ile ilgili fetvaları olduğu için onun görüşünün fetvaları üzerinden incelenmesi mümkündür. Fahnâmelerin çoğunun Osmanlı Türkçesi ile telif edilmiş olması, bu işin Osmanlı toplumunda yaygın olduğuna dair bir kanıt olarak ileri sürülebilse de Ebüssuûd'un tefsirinde bu konuya dair bir bilgi olmadığı gibi Ebüssuûd'tan yaklaşık olarak on yıl önce şeyhülsîlâmlık yapmış Kemâlpaşazâde'nin (öl. 940/1534) tefsirinde de bu konuya dair herhangi bir açıklama yer almamaktadır.⁷² Dahası her iki Osmanlı şeyhülsîlâmının telif ettikleri tefsirlerdeki ilgili âyetlere dair açıklamalar, ibareleri ile birlikte aynen tekrar edildiği görülmektedir.

Onun bu fetvaları incelendiğinde hem genel olarak fal; hem de özel olarak Kur'ân falı ile ilgili sorulara cevap verdiği görülmektedir. “Zeyd-i müslim ‘peygamber falıdır’ deyu, Müslümanlara fal açıp mukabelesinde aldığı akça helâl olur mu?” şeklinde sorulan bir soruya “Olmaz” şeklinde cevap vermiştir. Aslında bu cevaptan, hangi isim altında olursa olsun, fala bakan kişinin aldığı ücretin helâl olmadığı söylenmiştir. Ancak falın kendisi ile ilgili bir şey söylenmemiştir. “Zeyd-i imam ‘Tali'-i Mevlûd’ kitabın açsa imâmeti câiz olur mu?” şeklindeki bir diğer soruya ise “Bir müteşerri' kimse bulunursa imâmet ana verilmek evlâdır”

⁶⁹ Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/31.

⁷⁰ Ahmet Baltacı, “İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/488-489.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1981), 11/138-139.

⁷² İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Tefsîru İbn Kemal Paşa*, ed. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, ts.), 3/242-243.

şeklinde cevap vermiştir. Bu cevaptan da aslında doğrudan fal ile ilgili bir hüküm bulmak mümkün görünmemektedir. Yine bir başka fal türü olarak bilinen ve kum falı olarak da isimlendirilen reml ile ilgili olarak da “İlm-i remilde mahâreti ve işihârı olan Zeyd-i remmâle, ba’zı kimseler varıp reml ettirdikte, Zeyd dahi (لا يعلم الغيب إلا الله) “Gaybı yalnızca Allah bilir” bu ilmin kavâidi üzere, remil şunu ve şunu beyân eder deyu aslâ nesne hüküm eylemese, şer’an remmâle varanlara nesne lâzım olur mu?” sorusuna “Olmaz” şeklinde cevap vermiştir. Bu cevaptan da aslında remmâle değil de remmâle gidene bir şeyin lazım gelmediği anlaşılmaktadır.⁷³ Bu fetvalardan Ebüssuud’un zımnen fal ile ilgili olumsuz bir şey düşünmediği iddia edilebilir.

Bizzat Kur’ân falı ile ilgili sorulmuş “Kur’ân-ı azîm falı açmak âdeti olan müezzinin, âdil olduğu takdirce imâmeti câiz olur mu?” şeklindeki bir soruya da “Min ba’din teeddüben terk ederse olur. Olur olmaz niyet için Kur’ân-ı azîm tefe’ül edilmez” şeklinde bir cevap vermiştir.⁷⁴ Bu cevaptan Ebüssuud’un Kur’ân falını hoş karşılamadığı anlaşılabilir. Veya “olur olmaz niyet için Kur’ân-ı Azîm tefe’ül edilmez” dediğine göre, mefhumu muhalifi çok önemli işler için başvurulabilir, şeklinde yorumlanabilir.

Ebüssuud’un fetvalarından, halkın gündeminde Kur’ân falının ve bu konu ile ilgili tereddütlerin olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen tefsirinde bu konunun ele alınmamış olması merak uyandırıcıdır.

Bir başka Osmanlı dönemi müfessiri olan İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) Mâide sûresi 3. âyetin tefsirinde, fal okları ile ilgili Câhiliye dönemindeki uygulamayı aktardıktan sonra münecimlerin yıldızların konularından hareketle, “şu işi yap” veya “yapma” şeklindeki yönlendirmelerinin de gayba muttali olma çabası ve âyetteki ifadesi ile fık olduğunu söylemektedir. Bursevî, münecimlerin kehânet yoluyla hayır ve şerrin hangi işte olduğunu söylemelerini gaybı öğrenmenin gayrı meşru bir yolu olarak addedikten sonra riyâzat yaparak Kur’ân ve namaz ile istihârede bulunmayı, bilgi edinmenin meşru bir yolu olarak değerlendirmektedir. Ona göre kişinin, kendisi için hayrın nerede olduğunu araştırması ve bunu meşru yollarla öğrenmeye çalışması fal okları ile kısmet aramaya benzememektedir.⁷⁵ Nitekim kendisi de Bursa’ya yerleşmeden önce Kur’ân’dan tefeül eylediğini ifade etmektedir. Mü’minûn sûresinde yer alan, Hz. Nûh’un kendisine inananlarla gemiye binip kurtulması ve yeni bir yere yerleşmesi ile ilgili 28-30. âyetlerini tefsir ederken enbiyâ ve evliyânın pek çoğunun zalim kavimlerinin içinde ikamete devam etmeyip hicret ettiklerini anlatmaktadır. Kendisinin de pek çok kere çeşitli yerlere hicret ettiğini ifade eden Bursevî, Bursa şehrinde karar kıldığından dolayı Allah’a hamd etmektedir. Ayrıca o Bursa’ya yerleşmeden önce Kur’ân’dan tefeül ettiğini, bu tefeül sonucunda Sebe’ sûresi 34/15. âyette geçen (بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ) ayetin mealini yazsanız tefeül daha net anlaşılır. ifadelerine denk geldiğini bunun üzerine hicret ederek zalim bir kavimden kurtulduğunu söylemektedir. Nitekim ona göre, bu âyetlerin içinde, din ve dünya için yaşanabilecek yeni ve bereketli yerler aramak gerektiğine işaretler bulunmaktadır.⁷⁶ Bursevî kendisi bizzat Kur’ân’dan tefeül ettiğine göre bu konuda herhangi bir tereddütünün bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Yapılan araştırmaların, geleceği bilme merakının hemen hemen her kültürde olduğunu ortaya koyduğu zikredilmişti. Bu açıdan bakıldığında İslâm dünyasının farklı yerlerinde telif edilen eserlere müracaat etmenin konuyu daha anlaşılır kılacağı aşikardır. Bu münasebetle Hint alt kıtasında yetişen müfessirlerden Senâullah Pânîpetî’nin (öl. 1810) tefsirine de müracaat edildi. Senâullah Pânîpetî konuya dair görüş beyan eden

⁷³ Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebüssuud Efendi’nin Fetvaları*, 267.

⁷⁴ Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebüssuud Efendi’nin Fetvaları*, 267.

⁷⁵ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrût: Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, 2018), 2/349.

⁷⁶ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 6/88.

müfessirlerdendir. Pânîpetî'nin telif ettiği *et-Tefsîru'l-Mazharî* adlı tefsir Hindistan'da çokça kabul gören rivayet ağırlıklı bir tefsirdir. Şah Veliyyullah'ın (öl. 1176/1762) yanında yetişen Pânîpetî, onun övgüsüne de mazhar olmuştur.⁷⁷ O, Mâide sûresi 3. âyetin tefsirinde “fal okları ile kismet aramak” ifadelerini tefsir ederken cahiliyedeki uygulamayı ayrıntılı bir şekilde aktardıktan sonra buna benzeyen tüm uygulamaların fal okları ile kismet arama yasağının kapsamına girdiğini ifade etmektedir. Ona göre gaybı bilme isteği anlamına geldiği için reml, aşık kemiği ile fal bakma, çeşitli noktalardan oluşan şekillerden anlamlar çıkarma ve Farsça falnâme olarak isimlendirilen her türlü uygulama açık veya kapalı bir şekilde bu yasağın kapsamına girmektedir.⁷⁸ Doğrudan Kur'ân ile istihâre veya tefeül kavramını kullanmayan Pânîpetî, Farsça falnâme olarak isimlendirilen şeylerden Kur'ân falı olarak da isimlendirilen uygulamayı kastettiği kanaatindeyiz.

Hem kadı olarak görev yapmış hem de bir mutasavvıf olarak şöhret kazanmış müfessir Âlûsî (öl. 1270/1854) *Ruhü'l-me'ânî* adlı tefsirinde konuyu, mutasavvıfların bakış açısını da dikkate alarak ele almıştır. Ona göre, câhiliye dönemindeki fal okları ile kismet aramak, putlarla istişare etme ve onlardan yardım talep etme anlamında olduğu için yasaklanmıştır. Çünkü okların üzerinde yazılı olan “Rabbim bana emretti” ifadesi ile kastedilen Allah ise bu apaçık bir iftira; şayet putlar kastediliyorsa bu da cehâlet ve şirkdir. Aynı zamanda Allah'ın kendisine has kıldığı gayb ilmini bilme iddiası da ayrıca haram kılınmasının sebeplerindedir. Âlûsî'ye göre bu açıdan düşünüldüğünde münecim ve kâhinlerden hayrın ve şerrin ne olduğunu öğrenmeye çalışmak da haramdır. Kur'ân ile istihârede bulunmak ifadesini kullanan Âlûsî, Allah'tan bilgi edinme isteğinin bir biçimi olduğu için bu şekildeki bir uygulamanın caiz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Kur'ân ile istihârede bulunmak sadece ve sadece Allah'tan bilgi edinme talebini içerdiği için caizdir. Konuyu burada mutasavvıfların bazı halleri ile de ilişkilendiren Âlûsî, şayet gaybı öğrenme talebi haram olsaydı tefekkür ve riyâzât yolu da kapanmış olurdu, demektedir. Fahreddin er-Râzî'nin, gayba ait bilgileri öğrenme isteğinin haram olması durumunda, rüya tabiri, keşf ve kerametlerle geleceğe dair öngörülerde bulunmak da küfür olması gerekirdi şeklindeki görüşünü aktaran Âlûsî sonuç olarak Kur'ân ile istihârede bulunmanın caiz olduğunu düşünmektedir.⁷⁹

Âlûsî, her ne kadar Kur'ân ile istihârede bulunmayı caiz görse de bunu hoş karşılamadığını da açıkça ifade etmektedir. Kendisi, İmâm Mâlik'ten (öl. 179/795) Kur'ân ile istihârede bulunmanın kerahetine dair zayıf bir rivayet aktarsa da ona göre, ilk nesilden bu konuya dair güvenilir bir rivayet bize ulaşmamıştır. Böyle bir uygulamayı terk etmek daha iyidir. Zira Allah ve Resûlü buna ihtiyaç bırakmayacak şekilde istihâreyi getirmiştir. Bununla ilgili de pek çok sahih haber bulunmaktadır.⁸⁰

Kur'ân ile tefeüde bulunma konusuna en sert eleştiriye, çağdaş İslâm düşüncesinin öncülerinden biri olarak bilinen Reşid Rızâ (1865-1935) yöneltmiştir. O, Mâide sûresi 3. âyetin tefsirinde müfessirlerin görüşlerini aktardıktan sonra fal oklarının haram kılınmasının sebebinin herhangi bir delile dayanmadan basiretsizce vehim ve hurafelerin peşine takılmak olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre kıt akıl ve vehim sahibi kimseler her zaman ve zeminde bulunabilmektedirler. Bu gibi kimseler ancak hurafelerle tatmin olabilirler. Bunun için de fal okları ile kismet aramanın ismini değiştirerek sürdürmek isterler. Ona göre tesbih taneleri ile bu işin yapılması, eylemi yasak olmaktan çıkarmamaktadır. Çünkü tanelerin üzerine “bu işi yap” veya “bu işi yapma” şeklinde uyarılar

⁷⁷ Abdülhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 41-42.

⁷⁸ Kadı Muhammed Senâullah Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, thk. Ahmed İzzû İnâye (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 2004), 3/52.

⁷⁹ Şihâbüddîn Ebî's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azim ve's-seb'î'l-mesânî*, thk. Mâhir Habbûş (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2010), 7/30-31.

⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 7/32.

yazılmaktadır. Reşîd Rızâ'ya göre fal okları ile bu türden bir eylemin maksadı, birdir.⁸¹ Ona göre kâğıt ve zar gibi başka uygulamalarla birlikte tesbih taneleri ile iş yürütmek, câhiliye insanının tasarruflarına benzemektedir. Dolayısıyla o, bu türden uygulamaları, fal okları uygulamasının içinde değerlendirmektedir. Reşîd Rızâ, Kur'ân ile fal açma veya istihârede bulunmayı da yukarıda anılan eylemlerin kapsamında değerlendirmekte ve bu eyleme din kisvesinin giydirildiğini ifade etmektedir. Dinin nassa dayandığını dolayısıyla câhiliye amelinin isminin değiştirilmesiyle bu eylemin meşru olamayacağını söylemektedir.⁸²

Reşîd Rızâ'ya göre bidatler ve adetler bazen sünnet, sünnetler de bidat olarak görülebilir. Bidatlerin yok edilmesine, sünnetlerin ise ihyasına çalışıldığında da insanlar din adına karşı çıkabiliyorlar. Bidatlerin üzerinden uzun bir zaman dilimi geçtiğinde te'vîl edilerek din ile ilişkilendirilmektedir.⁸³ Bu yüzden insanların bazıları tesbih taneleri ile kismet aramayı güzel fal (fal-ı hasen) olarak değerlendirmektedir. Reşîd Rızâ'ya göre fal-ı hasenin Hz. Peygamberin hoşuna gittiği ile ilgili rivayetler Kur'ân falı gibi uygulamaların yaygınlaşmasına sebep olmuştur. İstihâre duası ve namazı ile ilgili rivayetleri tamamen reddetmeyen Reşîd Rızâ, bu rivayetlere ihtiyatla yaklaşılmasını tavsiye etmektedir.⁸⁴

Bazı müfessirler fal oklarının haram kılınmasının en büyük sebebinin bu eylemin putların önünde yapılıyor olmasına bağlarken, Reşîd Rızâ, İslâm'ın basiret, akıl, delil ve burhana dayalı bir din olduğunu söyleyerek Kur'ân falı dahil bu gibi uygulamalara karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre bu uygulamalar bâtil inanç ve vehimlere dayandığı için yasaklanmıştır.⁸⁵

Bidat ve hurafelere karşı adeta savaş açmış Reşîd Rızâ'nın bu şekilde düşünmesi, delil ve burhana dayalı bir eylem olmadığı için Kur'ân ile tefeüle cevaz vermemesi anlaşılır bir durumdur. Nitekim o, Müslümanların içinde bulunduğu durumdan kurtulmalarının ancak bid'at ve hurafelerden arınmakla mümkün olacağını düşünmektedir. Ona göre Kur'an ve hadisi referans alıp meselelerin çözümünde akli da ön planda tutup dinin özüne yani en saf haline dönmek gerekmektedir.⁸⁶

Menâr ekolü olarak da isimlendirilen bu ekole mensup ve Reşîd Rızâ'nın *el-Menâr*'ından da çokça nakilde bulunan bir başka müfessir olan Ahmet Mustafa Merâgî (1883-1952) de yazdığı tefsirde Reşîd Rızâ ile aynı görüşleri paylaşmış ve hatta tefsirindeki ifadelerin *el-Menâr* tefsirindeki ifadelerle aynı olduğu tespit edilmiştir.⁸⁷ Nitekim onun da Reşîd Rızâ gibi âyetlerin işaret ettiği toplumsal sorunlara temas ettiği görülür.⁸⁸

Çağdaş müfessirlerden Vehbe Zuhaylî (1932-2015) çok fazla ayrıntıya girmeden konuyu ele almış ve kısa bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre fal okları ile kismet aramak İslâm ümmetinin ilerlemesini durduran, akli ve basireti devre dışı bırakıp yol almaya iten bir uygulamadır. Bu açıdan tesbih, Mushaf veya oyun kâğıdı, boncuk, fincan gibi şeylerle kismet aramak akli bir geriliktir. Bütün bunlar şer'an haram ve münker şeyler olup bunlara başvurmak caiz değildir. Çünkü İslâm bu tür uygulamaların yerine istihâre namazı ile bir duayı getirmiştir. Bu namaz ve duanın sonunda kişi hangi niyetle duayı okumuşsa o iş için

⁸¹ Muhammed Reşîd Rızâ - Şeyh Muhammed Abduh, *Tefsîrül-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîrül-menâr* (Kâhire: Dârü'l-menâr, 1947), 6/149-150.

⁸² Rızâ - Abduh, *Tefsîrül-menâr*, 6/150.

⁸³ Halk inançları üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Kalafat, "Bir kısım eski inançların üzerine, İslâmî bir giysi geçirildiğini ve bir kısım İslâmî halk inançlarının ise; İslâmî giysilerinin zamanla tanınmayacak derecede eskidiklerini" tespit etmiştir. (bk. Yaşar Kalafat, *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları* (Ankara: Berikan Yayınları, 2009), 125.

⁸⁴ Rızâ - Abduh, *Tefsîrül-menâr*, 6/151-153.

⁸⁵ Rızâ - Abduh, *Tefsîrül-menâr*, 6/152.

⁸⁶ Mustafa Aydın, "Muhammed Reşîd Rızâ Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Tecdid ve Islâh Anlayışı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (Ağustos 2018), 856-857.

⁸⁷ Krş. Rızâ - Abduh, *Tefsîrül-menâr*, 6/149-152; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Mısır: Şirketu mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhu, 1946), 6/52-53.

⁸⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Merâgî, Ahmed Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/163-164.

kalbine ferahlık gelmesini beklemelidir. Şayet kendisinde bir ferahlık oluşmadıysa bu duayı defalarca tekrarlayabilir.⁸⁹

Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir'deki değerlendirmeyi de aktarmak istiyoruz. Mâide sûresi 3. âyetin tefsirinde yapılan değerlendirmeye göre, bazı âlimler, sahâbeye isnad edilen bazı uygulamalar ile ilgili rivayetlere dayanarak Kur'ân ile fal açma konusuna olumlu veya müsamahalı bakmışlardır. Ancak âlimlerin büyük çoğunluğu, temelde diğer fal türlerine benzediği için Kur'ân ile tefeül konusuna karşı çıkmışlardır.⁹⁰ *Kur'ân Yolu Tefsiri*'nin müelliflerinin de Kur'ân ile tefeülde bulunmayı hoş karşılamadığı anlaşılmaktadır.

Daha önce İrân'da basılan bazı Mushaf'ların sonunda fal cetvellerinin eklendiği zikredilmişti. Bunun için Şia dünyasındaki bazı tefsirlerden hareketle Şia'nın konuya yaklaşımlarına ve Kur'an falı ile ilgili tutumlarına değinmekte fayda vardır. Çağdaş dönem önemli Şii müfessirlerinden Tabâtabâî (1904-1981) *el-Mizân* adlı tefsirinde konuyu ele almış ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, müfessirlerin genelinde fal okları şeklinde anladıkları Mâide sûresi 3. âyetteki "ezlâm" kelimesi, "meysir" kelimesi ile de ifade edilen bir çeşit kumardır. Yani infâk için kesilen devenin ücretini kimin ödeyeceğini belirlemek için çekilen oklar anlamındadır.⁹¹ Bunun için Tabâtabâî, Mâide sûresi 3. âyetin tefsirinde tefeül ile ilgili herhangi bir yorum yapmamıştır. Ancak "ezlâm" kelimesinin geçtiği Mâide sûresi 90. âyetin tefsirinde, kelimenin fal okları anlamına gelmediği ile ilgili görüşünü tekrar ettikten sonra, Kur'ân ile tefeüle dair görüşlerini ifade etmektedir. Ona göre, kararsızlık durumunda insanın, tespih taneleri veya başka bir şeyle istihârede bulunmasının önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Çünkü bu konuya dair Ehl-i Beyt'ten pek çok rivayet gelmiştir. Bu rivayetleri aktarmayan Tabâtabâî'ye göre, kişinin bir işe giriştiğinde sonucun kendisi için yararlı olup olmayacağını düşünmesinin hiçbir sakıncası bulunmamaktadır. Bunun için Allah'ın kendisine verdiği yetenekle düşünebilir, bilen birisine danışabilir veya istihârede bulunabilir. Bu da gaybı bilme iddiası veya Allah'ın ulûhiyetine bir taarruz olarak değerlendirilemez. Çünkü bu işte herhangi bir şey ile ilgili olarak helal veya haram şeklinde bir hüküm verilmemektedir. Sadece yapılacak işin içinde hayır veya şer olup olmadığını öğrenme isteği ve bunun sonucunda da kararsızlıktan ve şaşkınlıktan kurtulma vardır. Onun için Tabâtabâî'ye göre, istihâre de tefekkür ve istişare gibidir. Bütün bu açıklamalardan sonra Kur'ân ile tefeülde bulunmanın hiçbir sakıncasının olmadığını söyleyen Tabâtabâî, hem Ehl-i Sünnet hem de Ehl-i Beyt kanalıyla Hz. Peygamber'in, karşılaştığı durumları hayra yordduğu, uğursuzluk düşüncesini yerdığı ve Allah'a tevekkül etmeyi tavsiye ettiği ile ilgili pek çok haber nakledildiğini söylemektedir. Kısaca ona göre Kur'ân veya benzeri bir yolla tefeülde bulunmanın önünde hiçbir engel bulunmamaktadır.⁹²

SONUÇ

Müfessirlerin fal konusunu fal okları (ezlâm) ile ilgili olan Mâide sûresi 3. ve 90. âyetlerde ele aldıkları görülmüştür. Genel olarak müfessirlerin Kur'ân falı uygulamasına ya hiç değinmedikleri veya ihtiyatla yaklaştıkları tespit edilmiştir. Erken dönem müfessirleri bu konuya yer vermezken 6. asırdan itibaren klasik dönem müfessirlerinin, konuya müsamaha ile yaklaştıkları çağdaş dönemdeki müfessirlerin ise konuyu eleştirel ele aldıkları tespit edilmiştir. Araştırma sürecinde, Kur'ân ile tefeülde bulunma ile ilgili en erken rivayetin hicri 2. asrın ilk çeyreğinde olduğu tespit edilmesine rağmen hicri 6. asrın son çeyreğine kadar tefsirlerde konu ile ilgili herhangi bir değerlendirmeye rastlanmamıştır. Bu durum Kur'ân ile tefeülde bulunmanın erken dönemlerde yaygın olmayışı ile açıklanabilir. Bunun yanı sıra

⁸⁹ Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr: fî'l-akîdeti ve's-şerî'ati ve'l-menhec* (Dimaşk: Dârü'l-fikr, 2009), 3/432.

⁹⁰ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/213-214.

⁹¹ Allâme es-Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbuât, 1998), 5/169.

⁹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/118-119.

bazı müfessirlerin Kur'ân ile tefeül, Allah'tan hayrın ve şerrin hangi işte olduğunu öğrenmek anlamında ele almasından kaynaklanmış olabilir.

Müfessirlerin konuyu değerlendirirken temelde birbirinden farklı toplamda üç neden ileri sürdükleri görülür. Mâlikî hukukçusu Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi, bu uygulamayı, gayba muttali olma çabası olarak değerlendirip doğrudan caiz olarak görmeyenler olduğu gibi, putların önünde onlara paye verilerek çekilen fal oklarından farklı görüp, Allah'tan bilgi edinme uğraşı olarak değerlendiren ve bu konuda hiçbir sakınca görmeyen Tabâtabâî gibi müfessirler de bulunmaktadır.

Bu konuda en sert eleştiriyi yönelten Reşîd Rızâ, İslâm'ın akla, basirete, delile ve burhana dayandığını, fal oklarının da bunun için haram kıldığını, dolayısıyla vehim ve kuruntuya dayalı olarak bilgi edinme uğraşı olduğu için Kur'ân ile tefeüle asla cevaz vermediği tespit edilmiştir. Mushaf veya oyun kâğıdı, boncuk, fincan vb. şeylerle kismet aramayı akli bir gerilik olarak gören Vehbe Zuhaylî gibi çağdaş müfessirlerin yanı sıra karşı oluşunu daha yumuşak bir üslupla ifade eden *Kur'ân Yolu* müellifleri gibi araştırmacıların olduğu da tespit edilmiştir.

Kısaca Kur'ân'ın gönderiliş amacının, geleceği bilmek veya girilen işin hayır mı şer mi olduğunu öğrenmek olmadığı düşünüldüğünde, adı her ne olursa olsun Kur'ân ile tefeüle bulunmak uygun bir davranış değildir. Zira Yüce Allah "*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.*" (el-İsrâ 17/36) buyurmuştur. Genellikle insanlar kendi geleceği ile ilgili kaygı duyduğu durumlar için tefeüle başvurmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân ile tefeül "hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı şeyin ardına düşme" olarak değerlendirilebilir. Bu tür uygulamalar faydasız bir iş olarak değerlendirildiğinde ise Hz. Peygamber'in "Allah'ım! Faydasız ilimden sana sığınırım" duasını akla getirmektedir. Reşîd Rızâ'nın ifadesi ile tefeül ile elde edilen bilgi vehim ve zanna dayandığı için İslâm'ın basiret, akıl, delil ve burhana dayalı bir din oluşu ile de bağdaşmamaktadır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerim*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Sultan Ahmet I, 00025.
Kur'ân-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 17. Basım, 2009.
Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
Agizza, Rosa. *Antik Yunan'da Mitoloji: Masallar ve Söylenceler*. çev. Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2. Basım, 2006.
Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. b.y: y.y., 2. Basım, 1993.
Âlûsî, Şihâbüddîn Ebî's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azim ve's-Seb'i'l-Mesânî*. thk. Mâhir Habbûş. 30 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2010.
Atçeken, İsmail Hakkı. "Velid II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/31-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
Aydın, Mehmet. "Fal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/134-138. İstanbul: TDV

- Yayınları, 1995.
- Aydın, Mustafa. "Muhammed Reşîd Rızâ Hayatı, Eserleri, Kişiliği, Tecdîd ve Islâh Anlayışı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (Ağustos 2018), 845-858.
- Ayyıldız, Sedef. *Hititçe Çivi Yazılı Belgelerde Fal ve Falcılık*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Baltacı, Ahmet. "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/488-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bedir, Ahmet - Atik, Hikmet. "Kur'an'la Tefeül Etme ve İbn Arabî'nin Tefeül-nâme'si". *Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler*, ed. Emine Gürsoy Naskali - Erdal Şahin. 481-496. İstanbul: Ka Kitap Yayınları, 2017.
- Bırışık, Abdülhamit. *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2018.
- Cevherî. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhü'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1984.
- Ceylan, Ömür. "'Eyâ Fâl İssi Gör Fâlin Ne Oldu' Kur'adan Kur'ân'a Bir Fal Mesnevîsi". *İskender Pala Armağanı*. ed. Nagihan Gür. 334-374. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Çelebi, İlyas. "Fal (İslâm'da Fal)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnançında Gayb Problemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Duvarcı, Ayşe. *Türkiye'de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser: Risâle-i Falnâme li Ca'fer-i Sâdık ve Tefe'ülname*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı -Fetâvâ-yı Ebussu'ûd Efendi-*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Eroğlu, Süleyman - Uluocak, Mustafa. "Bir Kur'an Falı Risalesi: Te'vilâtü'l-Kur'ân". *Turkish Studies: Language and Literature* 16/1 (2021), 263-290.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat: İstiklal Marşı'nın 100. Yılında Mehmet Akif Ersoy Şiir Külliyyatı*. Ankara: TBMM Yayınları, 2021.
- Ertaylan, İsmail Hikmet. *Falnâme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1951.
- Ezherî. *Tehzîbü'l-Luga*. thk. Abdullah Dervîş. 15 Cilt. Mısır: ed-Dâru'l-Mısırîyye li't-te'lîf ve't-termece, ts.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *İbn Arabî'ye İsnâd Edilen Falnâme*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 148.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2002.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seadât Mecdüddin Mübarek b. Muhammed. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1963.
- Kalafat, Yaşar. *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı., 2017.
- Kefeli Hüseyin. *Râznâme*. ed. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin. Cambridge: Harvard University, 2004.
- Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Tefsîru İbn Kemal Paşa*. ed. Mâhir Edîb Habbûş. 9 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2018. Basım, ts.
- Kılıç, Sadık. "Seküler Dünyanın Gizli Dini: Falcılık, Astroloji", *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 1-8.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*. Beyrût: Dâru'l-minhâc, 2013.

- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketu mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhu, 1946.
- Muhammed b. Hamza. *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır Arası Kur'ân Tercümesi*. ed. Ahmet Topaloğlu. 2 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Müneccimbaşı, Ahmet Dede. *Müneccimbaşı Tarihi: Sahâifü'l-ahbâr fî vekâyî'i'l-a'sâr*. çev. İsmail Erünsal. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Öğüt, Salim. "İstihâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/333-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Önkâl, Ahmet. "Büreyde b. Husayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/492. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Pânîpetî, Kadı Muhammed Senâullah. *et-Tefsîrû'l-Mazharî*. thk. Ahmed İzzü İnâye. 10 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2004.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dârü'l-fikr, 1981.
- Rızâ, Muhammed Reşîd - Abduh, Şeyh Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîrû'l-menâr*. 12 Cilt. Kâhire: Dârü'l-menâr, 2. Basım, 1947.
- Sezer, Sennur. *Osmanlı'da Fal ve Falnameler*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1998.
- Sümbüllü, Yusuf Ziya. "İlm-i Tefe'ül ve Tefe'ül-nâme (Kur'ân Falı) Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (Kış 2008), 383-391.
- Şenödeyici, Özer - Koşık, Halil Sercan. "En Muteber Kaynaktan Gaybı Öğrenmek: Bir Kuran Falı Manzumesi". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 1/1 (Yaz 2015), 71-96.
- Tabâtabâî, Allâme es-Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbuât, 1998.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kâhire: Dâru Hecr, 2001.
- Temizkan, Mehmet. "Bir Kur'ân Falı". *Milli Folklor* 19/74 (2007), 70-74.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Falnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/141-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Vural, Hanifi. "Fal Bakma Geleneği ve Bir Fâl-ı Kur'ân". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2017), 95-114.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Merâgî, Ahmed Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yıldız, Alim. "Manzum Bir Kur'ân Falı". *İstem Dergisi* 8/16 (2010), 181-198.
- Yıldız, İbrahim. "Kaynakları Açısından Kur'ân'da Halk İnançları Eleştirisi". *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran 2022), 292-315.
- Zebidî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. çev. Kâmil Miras. 8 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1978.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî. 53 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1987.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîrû'l-münîr: fî'l-'akîdeti ve's-şer'ati ve'l-menhec*. 16 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-fikr, 10. Basım, 2009.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 597-616

İslam Hukuku ve Türk Medenî Kanunu'nda İddet

İddah in Islamic Law and the Turkish Civil Code

Şeyma ÜLGER NALBANT

Doktora Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi Temel İslami İlimler Fakültesi
PhD Student, Ibn Haldun University, Faculty of Islamic Sciences
İstanbul/Türkiye

✉ seyma.ulger@stu.ihu.edu.tr  orcid.org/0000-0002-6271-7483

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Nalbant Ülger, Şeyma. "İslam Hukuku ve Türk Medenî Kanunu'nda İddet". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 597-616. <https://doi.org/10.52637/kiid.1182738>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Şeyma ÜLGER NALBANT | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

İslam Hukuku ve Türk Medenî Kanunu'nda İddet

Öz

Herhangi bir sebepten dolayı sona eren bir nikah akdinin ardından beklenmesi gereken süreyi ifade eden iddet, içerisinde birçok hikmeti barındıran bir zaman dilimidir. İslam hukukunda "iddet" olarak bilinen bu durum Türk Medenî Kanunu'nda "bekleme süresi" olarak ifade edilmektedir. İslam hukukunda ve Medenî Kanun'da iddetin mahiyeti ve amacı birçok açıdan farklılık arz etmektedir. Bu farklılıkların en önemlisi kaynak bakımından olup İslam hukukunda "iddet" olarak isimlendirilen bu zaman diliminin kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'deki ilgili ayetler ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet edilen hadisler iken, Medenî Kanun'da ise "bekleme süresi" olarak adlandırılan bu sürenin kaynağı İsviçre Medenî Kanunu'dur. Diğer bir farklılık ise İslam hukukunda iddetin hem dünyevî hem uhrevî yönleri bulunurken Medenî Kanun'daki bekleme süresi ise sadece dünya hayatına yönelik hukukî bir durumu ifade etmektedir. Söz konusu farklılıklar iddetin ortaya çıkardığı hukukî sonuçları kimi zaman doğrudan etkilemektedir. İslam hukukunda iddet; boşanma, ölüm, hamile kadının ve kocası mefkûd (gaip) olan kadının iddeti gibi farklı çeşitlere sahiptir ve bu çeşitlere göre kadının iddet süresi farklılık göstermektedir. Bu doğrultuda İslam hukukunda genel anlamda sabit ve standart bir iddet süresinden bahsetmek mümkün değildir. Medenî Kanun'da ise iddetin çeşitleri sınırlı olup iddet süresi Kanun'da muayyen şekilde üç yüz gün olarak belirlenmiştir. Bunda, esas alınan İsviçre Medenî Kanunu'nda en uzun gebelik süresinin üç yüz güne tekabül etmesi ve kadının önceki evliliğinden hamile olup olmadığının tespiti için bu sürenin yeterli görülmesi etkili olmuştur. Kadının hamile olmadığını doktor raporuyla ispat etmesi halinde ise bekleme süresinden muaf tutulmaktadır. İslam hukukunda sahîh nikah sonucu iddetin gerekliliği için nikah bağı oluştuğu andan itibaren kadın ve erkek arasında sahîh halvet veya zıfafın meydana gelip gelmediğine bakılmaktadır. Fâsid nikahta ise halvetin iddeti gerektirip gerektirmediği hususunda farklı görüşler bulunmakla birlikte cumhura göre cinsel birliktelik gerçekleştiyse evlilik bağının boşanma, fesih veya kocanın ölümü ile sona ermesi halinde kadına iddet gereklidir. Eğer kadın ve erkek arasında cinsel birliktelik gerçekleşmediği biliniyorsa kadına iddet gerekli değildir. Bu tarz şartların yer almadığı Kanun'da ise boşanma veya kocanın vefatı akabinde kadının beklemesi gereken süre için resmî olarak nikahın vuku bulmuş olması yeterlidir. Nikah, hangi amaçla veya hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin resmî olarak sona erdiği andan itibaren kadının bekleme süresi başlamaktadır. İslam hukukunda ve Kanun'da iddetin bağlayıcılığı ise üzerinde konuşulması gereken bir diğer önemli konudur. İslam hukuku ve Türk Medenî Kanunu'na göre iddetin mahiyeti ve farklılıklarının incelendiği bu makalede iki hukuk sisteminin iddete bakış açısı farklı başlıklar altında analiz edilmiştir. Çalışmanın hedefi, iddetin İslam hukuku ve TMK'daki niteliğine dair değerlendirmeler yapmak ve iki hukuk sisteminin birbiriyle benzeştiği ve ayrıştığı noktaları tespit etmektir. Makale, günümüzde tatbik ettiğimiz Türk Medenî Kanunu'nun ve hükümlerini uygulamakla mükellef olduğumuz İslam hukukunun aile hukuku alanında oldukça önemli olan iddet merkezinde benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması açısından oldukça önemlidir. Bundan dolayı çalışma, ilgili konuyu kapsayıcı bir şekilde ele alması açısından önem arz etmektedir. Bu noktada iddete ve bekleme süresine dair çalışmalar incelendiğinde araştırma ve incelemelerin çoğunlukla sadece bir hukuk sistemiyle sınırlı tutulduğu ve oldukça dar bir çerçevede ele alındığı görülmektedir. Bu açıdan ortak hukukî bir konunun İslam hukuku ve Medenî Kanun'da ayrıntılı bir şekilde ele alınması çalışmanın hem önemi hem de özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Son olarak bu makale, İslam hukuku ve Medenî Kanun'da incelenmeyi bekleyen pek çok ortak hukukî meselenin mukayeseli olarak ele alınması açısından birçok yeni çalışmaya da örneklik teşkil edecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Türk Medenî Kanunu, İddet, Bekleme Süresi, Boşanma, Ölüm.

'Iddah in Islamic Law and the Turkish Civil Code**Abstract**

'Iddah, which expresses the period to wait after a marriage contract that ends for any reason, is a time period that contains many wisdoms. This situation, known as *'iddah* in Islamic law, is referred to as "waiting period" in the Turkish Civil Code. The nature and purpose of *'iddah* in Islamic law and the Turkish Civil Code differ in many respects. One of the most important of these differences is the source of *'iddah* in Islamic law and in the Turkish Civil Code. While the source of this period is the verses in the Qur'an and hadiths were narrated from the Prophet (PBUH) in Islamic Law, in the Turkish Civil Code, is the Swiss Civil Code. Another difference is that while there are both worldly and otherworldly aspects of *'iddah* in Islamic law, the waiting period in the Turkish Civil Code only expresses a legal situation for worldly life. Having different approaches in terms of otherworldly and worldly, sometimes directly affects the legal consequences of *'iddah* as discussed in more detail in the study. In Islamic law, there are different types of *'iddah* such as divorce, death and birth, and the *'iddah* of the absent husband (*mafqud*), and according to these types, the *'iddah* period of the woman differs. In this respect, it is not possible to talk about a fixed and standard period of *'iddah* in Islamic law. In the Civil Code, the types of the waiting periods are limited and the duration of the waiting period is determined as a fixed period of three hundred days. The reason why the period was determined as three hundred days is that according to the Swiss Civil Code, which is the source law of the Turkish Civil Code, three hundred days corresponds to the longest pregnancy period and it is considered sufficient to determine whether the woman is pregnant from her previous marriage. If the woman proves that she is not pregnant with a doctor's report, she is exempted from the waiting period. According to the *fuqahā*, for the necessity of *'iddah* as a result of a valid marriage, it is checked whether there has been valid seclusion or sexual intercourse between men and women from the moment the marriage bond is formed. Although there are different opinions about whether seclusion requires *'iddah* in an invalid marriage, according to the majority, if the marriage has taken place, then *'iddah* is required for the woman in case the marriage bond ends with divorce, revocation or the death of the husband. If it is known that the woman and the man do not have sexual intercourse, the *'iddah* is not necessary for the woman. The law does not seek the conditions of whether the marriage is valid or invalid or whether there is sexual intercourse between the spouses. After the divorce or the death of the husband, it is sufficient that the official marriage has taken place for the period that the woman has to wait. Regardless of the purpose or the way the marriage takes place, the waiting period of the woman begins from the moment it officially ends. The bindingness of *'iddah* in Islamic law and in the Turkish Civil Code is another important issue that needs to be discussed. There are different approaches of the two legal systems regarding the bindingness of *'iddah*, which is discussed in detail in the article. In this article, which examines the nature and differences of *'iddah* according to Islamic law and the Turkish Civil Code, the perspective of the two legal systems on *'iddah* is analyzed under the different headlines. The aim of the study is to evaluate the nature of *'iddah* in the two legal systems and to identify the points where the two legal systems complement and diverge. The article is very important in terms of analytically revealing the similarities and differences in the framework of *'iddah* which is very important in the field of family law, of the Turkish Civil Code that we apply today and of the Islamic law that we are obliged to practice. Therefore, the study is important in terms of dealing with the subject in an inclusive way. In addition, when the studies on the two legal systems are examined, it is seen that the researches and examinations are mostly limited to only one legal system and are handled in a very narrow framework. In this respect, a detailed discussion of a common legal issue in Islamic law and the Turkish Civil Code reveals both the importance and the originality of the study. Finally, this article will set an example for many new studies in terms of comparatively handling many common legal issues waiting to be examined in Islamic Law and the Turkish Civil Code.

Keywords: Islamic Law, Turkish Civil Code, *'Iddah*, Waiting Period, Divorce, Death.

GİRİŞ

Evlilik bağının herhangi bir sebepten dolayı sona ermesi yalnızca eşlerin kişisel çıkarlarını değil toplumun da çıkarlarını etkilemektedir.¹ Bundan dolayı herhangi bir sebeple sona eren evlilik neticesinde kanun koyucu tarafından bazı hukukî sonuçlar ve yükümlülükler ortaya konulmuştur. Bunlardan biri de iddettir. Bu makalede iddet, İslam hukuku ve Türk Medenî Kanun'u çerçevesinde mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Bu çalışmada, konusu itibari ile iddetin arkasındaki temel sâik ve buradan yola çıkarak iki hukuk sisteminin teorik arka planının meselelere bakış açısında meydana getirdiği farklılıklar gösterilmeye çalışılmıştır. İddete dair yapılan çalışmalar incelendiğinde İslam hukuku ve Türk Medenî Kanunu'nda iddeti birlikte inceleyen bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Aile hukuku bağlamında oldukça önemli olan bu konunun detaylı bir incelemeye tabi tutulması gerektiği kanaatindeyiz. Makale, İslam hukuku ve Türk Medenî Kanunu'nda iddetin mahiyeti ve amacını kapsamlı bir şekilde ele alması bakımından oldukça özgündür.

Bu çalışmada mukayeseli olarak ele alınan iddet meselesi tanımı, başlangıç ve bitişi, çeşitleri ve hükmü açısından farklı boyutlarda tafsilatlı olarak ele alınmıştır. Bu minvalde öncelikle iddetin tanımına ve İslam hukukunda meşruiyetine dair ilgili hükümlere yer verilmiştir. Sonrasında ise Medenî Kanun'daki bekleme süresi ile ilgili hükümlere yer verilmiştir. Bu yapılırken de Türk Medenî Kanunu'nun kaynak kanunu olan İsviçre Medenî Kanunu'na da atıflarda bulunulmuştur. Bunlara ek olarak iddetin evrensel boyutunu vurgulamak adına iddetin günümüzde farklı ülkelerde uygulanışına dair örnekler de verilmiştir. Devamında ise iddet, ilk olarak İslam hukuku sonrasında da Medenî Kanun açısından ilgili başlıklar altında incelenmiş ve her bölüm sonunda iddete dair farklılıklar ve benzerlikler çerçevesinde bazı çıkarımlar ortaya konulmuştur. Sonuç kısmında ise çalışmadaki bulgular genel bir çerçevede ortaya konulmuştur.

Çalışmada İslam hukukunda iddetin mahiyeti ve hükümlerini ortaya koymak adına klasik fıkıh kaynaklarından istifade edilmiştir. Makalede fıkıh eserlerinde iddete dair yapılmış detaylı açıklamalara ve tartışmalara özellikle yer verilmemiştir. Bunun sebebi literatürde ilgili konularda bilginin çokluğu ve bu bilgileri tekrara düşmekten kaçınılmasıdır. Makalede İslam hukukunda iddet, genel hatlarıyla ele alınmıştır. İstifade ettiğimiz klasik kaynakların başında Serahsî'nin "*Mebisû't*", Kâsânî'nin "*Bedâiu's-sanâi*" ve Nevevî'nin "*Kitabu'l-Mecmu*" adlı eserleri gelmektedir. Ayrıca çağdaş araştırmacılardan Vehbe ez-Zuhaylî'nin "*el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*" adlı kitabına da sık sık müracaat edilmiştir. İslam hukukunda iddetle ilgili ikincil kaynaklara da atıflar yapılmıştır. Bu anlamda Üzeyir Durmuş'un "*İslâm Hukukunda İddet ve Hükümleri*" ve Fatih Karataş'ın "*İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*" adlı yüksek lisans tezleri iddeti kapsamlı bir şekilde ele alması bakımından çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Bunlara ek olarak Ahmet Yaman'ın "*İslam Aile Hukuku*" adlı eseri İslam aile hukukuna dair ufuk açıcı bilgiler sunmaktadır. İslam hukuku açısından Osmanlı'da iddeti değerlendirirken "*Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnâmesi*" de istifade edilen kaynaklar arasında yer almaktadır. İslam hukukunda iddete dair geniş bir literatür olmakla birlikte aynıını Türk Medenî Kanunu için söylemek oldukça zordur. Kanun'un aile hukuku ve bekleme süresi ile ilgili maddelerini yorumlarken Seda Gayretli Aydın'ın "*Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi*" ve Nüket Paksoy Erbaydar ile Aysun Balseven Odabaş'ın "*Medenî Kanunun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) ile İlgili 132. Maddesinin Kadın Hakları ve Modern Tıptaki Gelişmeler Işığında Değerlendirilmesi*" adlı makaleleri bekleme süresine dair bize bilgi sunması ve yorum sağlaması açısından faydalı olmuştur. Fakat yine de belirtilmelidir ki Kanun'daki bekleme süresi ile ilgili daha çok çalışmanın varlığına ihtiyaç hissedilmektedir.

¹ Müge Vatanserver, *Eski Türk Hukukunda Boşanma ve Günümüz Hukukuyla Karşılaştırılması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011), 152.

1. İDDET

Arapça kökenli bir kelime olan "iddet" (إِدَّة) sözlük anlamı olarak "saymak, adet ve sayı" manalarına gelmektedir.² İslam hukuk terimi olarak ise herhangi bir sebepten dolayı sona eren bir nikah bağı neticesinde kadının yeniden evlilik yapabilmesi için beklemesi gereken zaman dilimini ifade etmektedir.³ Sâmiî gelenek ve birçok toplum ve dinde⁴ rastlanan iddet, İslam öncesi Cahiliye toplumunda kocası ölen kadının bir yıla yakın bir süre yas tutma sürecini ifade etmekteydi. İslamiyet ile birlikte kadınların mağduriyetini önlemek amacıyla iddete yönelik farklı düzenlemeler yapılarak boşanan veya kocası ölen kadın için farklı iddet şekilleri benimsenmiştir.⁵ İddet, İslam hukukunun diğer konularına nazaran Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve iddetin mahiyeti, nasıl olması gerektiği ve boşanma ve ölüm iddetlerinin gereklilikleri şu şekilde belirtilmiştir:

"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali beklerler."⁶ "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler."⁷ "Kadınlarımızdan adetten kesilmiş olanlarla, henüz adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer."⁸ "Ey Peygamber, Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak boşayın ve iddetini sayın."⁹

Yukarıdaki ayetlere bakıldığında iddetin başlama ve bitiş zamanları, yükümlülükleri ve çeşitleri hususunda Kur'ân-ı Kerîm'de kesin ve açıklayıcı bilgilerin bulunduğu görülmektedir. Bu da iddete İslam dininde ayrı bir önem verildiğini göstermektedir. İddet, hadislerde de oldukça vurgulanan bir konu olmuştur. Buna örnek olarak öncelikle Ümmü Seleme'den rivayet edilen şu hadis gösterilebilir:

"Beni Eslem'den Sübey'a adında bir kadın hamile iken kocası ölmüştü. Beni Abdi'd-dar'dan Ebu's-Senabil İbn Ba'kik, kadınla evlenmek istedi. Kadın onunla evlenmekten imtina etti. Adam: "Vallahi, iki müddetin sonuncusuna kadar iddet beklemedikçe evlenmen caiz değil!" dedi. Kadın yirmi gün kadar bekledi, derken nifas oldu. Sonra da Resûlullah (s.a.v.)'a gelerek durumu arz etti. Resûlullah, "Evlen!" buyurdu."¹⁰ İddetle ilgili diğer bir hadis ise şu şekildedir: "Allah'a ve ahiret gününe inanan hiçbir kadına, herhangi bir ölen için üç günden fazla yas tutması helal değildir. Kocası bundan müstesnadır; onun için dört ay on gün (yas tutar)."¹¹

Görüldüğü üzere rivayetlerde, yeni bir evlilik için kadına iddetin gerekliliği belirtildiği gibi, iddet süresinin kadının hamile veya eşinin vefat etmiş olması durumuna göre değişebileceğine temas edilmiştir.

İslam hukukunda iddetin meşruiyetinin kaynağı olan ayet ve hadislere yer verdikten sonra iddetin İslam hukukundaki kapsamına da değinmek gereklidir. İddet, İslam hukukunda

² Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Firûzâbâdî (öl. 817/1415), *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, thk. Mektebetü't-Tahkiki't-Türas fi Müesseseti'r-Risale (Beyrut: Müessesetü'l-Risâletü li'tabâatü li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2005), 1193; Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971), *Hukuk-ı İslâmîyye ve Istilahât-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayinevi, ts.), 2/179; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1989), 7/624; Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 114.

³ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (öl. 428/1037), *Muhtasarü'l-Kudûrî*. thk. Kamil Muhammed Muhammed Uveydet (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 129; Muhammed b. Ahmed Şirbîni (öl. 977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rife Me'âni'l-Minhâc* (y.y: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 5/78; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmîyye*, 2/179; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 7/624; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 114; H. İbrahim Acar, "İddet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/466; Üzeyir Durmuş, *İslâm Hukukunda İddet ve Hükümleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 1.

⁴ Durmuş, *İslâm Hukukunda İddet ve Hükümleri*, 1.

⁵ Mustafa Baktır, "İhdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/530.

⁶ el-Bakara 2/228.

⁷ el-Bakara 2/234.

⁸ et-Talâk 65/4.

⁹ et-Talâk 65/1.

¹⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Müslim (öl. 261/875), *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts), "Talâk", 8.

¹¹ Ebü Abdullâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî (öl. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Mustafâ Dîb el-Boga, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Talâk", 48; Müslim, "Talâk", 9.

evlenme yaşının yanı sıra mesken ve nafaka gibi konuları da içerdiğinden ve miras gibi konularda da birçok yükümlülük için ölçü kabul edildiğinden dolayı İslam hukukunda iddete dair geniş bir literatür oluşmuştur. Klasik dönem fukahası iddeti, fıkıh kitaplarında "Bâbu'l-idde" başlığı altında veya müstakil bir bölüm halinde "Kitâbu'l-idde" bahislerinde yer vermişlerdir.¹² Bu da iddete İslam hukuku kaynaklarında ne kadar büyük bir önem atfedildiğini göstermektedir. İslam hukukunda iddete dair ayrıntılara aşağıdaki başlıklarda daha detaylı yer verilecektir. Fakat bu detaylara geçmeden önce çalışmamızın konusunun diğer bir unsuru oluşturan Türk Medenî Kanunu'nda (TMK) iddetin nasıl ele alındığından bahsetmek ileriki başlıklarda yer verilecek olan mukayeselere dair zihinlerde hazırlık oluşturması açısından faydalı olacaktır.

İslam hukukunda iddet olarak tanımlanan hukukî süre Medenî Kanun'da "bekleme süresi" olarak ifade edilmektedir.¹³ Medenî Kanun'da yer alan bekleme süresiyle ilgili 132. maddenin kaynağının İsviçre Medenî Kanunu olduğunu ifade etmeliyiz.¹⁴ Aşağıda da geleceği üzere İsviçre'den alınan kanunda toplumun ihtiyaçlarına yönelik bazı değişiklikler yapılmakla birlikte çoğu hüküm, kaynak kanunda yer aldığı şekliyle alınmıştır.¹⁵ Kaynak kanundan yer aldığı şekliyle aktarılan maddelerden biri de bekleme süresiyle ilgili maddedir.¹⁶

TMK'da incelediğimizde bekleme süresiyle ilgili herhangi bir tanıma ulaşamadığımızı belirtmeliyiz. Çalışmada günümüzde yürürlükte olan 4721 sayılı yeni "Türk Medenî Kanunu" (Medenî Kanun) esas alınacaktır. Fakat yeni kanunun oluşum sürecini görmek adına kısaca Türk Medenî Kanunu'nun nasıl oluştuğu ve geçirdiği evrelere bakmanın günümüz hukuk anlayışını kavramak adına oldukça önemli olduğu kanaatindeyiz.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda evlenme, aile ve boşanma ile ilgili konuları düzenleyen ilk kanun 1926 yılında yürürlüğe girmiştir. Cumhuriyet'in ilanından sonra yeni ve liberal bir devlet yapısı kurmak ve bunun da ancak liberal bir devlet politikası uygulayan bir Batı ülkesinin hukuk sisteminin benimsenmesiyle mümkün olacağı düşünülmesi sonucu 1926 yılında yapılan bir reform ile İsviçre Medenî Kanunu'nun Türk Hukuku'na tercümesiyle Türkiye Cumhuriyeti Anayasası oluşturulmuştur.¹⁷ 1 Ocak 2002 yılında ise 743 sayılı eski Medenî Kanun (Türk Kanunu Medenîsi)'ün gerek şekil gerekse muhteva bakımından pek çok maddesinde değişikliğe gidilmiş¹⁸ ve eski kanun yürürlükten kaldırılarak 4721 sayılı yeni bir kanun oluşturulmuştur.¹⁹ 4721 sayılı Kanun, kabul edildiği tarih olan 2002 yılından itibaren Türkiye Cumhuriyeti'nde hala geçerliliğini korumaktadır.

Yeni Kanun'da özellikle aile hukukuna dair bazı değişiklikler dikkat çekmektedir. Kanun, hazırlanırken İsviçre, Alman, Fransız Medenî Kanunu ve kısmi olarak da İtalyan Medenî Kanunu'ndan faydalanılmıştır. Ayrıca Türk ve İsviçre yargı kararları da dikkate alınarak günümüzdeki Türk Medenî Kanunu'ndaki hükümler oluşturulmuştur.²⁰ Kanun'da yapılan bu değişikliklerde eski kanunun aksine kadın-erkek eşitliğine daha çok önem verilmiş ve evlenme yaşı, evlilikteki hak ve yükümlülükler, evlilik birliğinin yönetimi, evlilik birliğinin temsili²¹ ve mal rejimi gibi noktalarda eski kanuna nazaran eşitlik ilkesi daha çok benimsenmiştir.²² 743 sayılı eski kanuna göre kadın-erkek eşitliğinde daha iyi bir konumda

¹² Acar, "İddet", 466.

¹³ Bk. Türk Medenî Kanunu, *Resmî Gazete* 24607 (8 Aralık 2001), Kanun No. 4721.

¹⁴ Seda Gayretli Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", *TBB Dergisi* 136 (2018), 275.

¹⁵ Bilge Öztan, "Medenî Kanun'un Kabulünün 70'nci Yılında Aile Hukuku", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 44/ 1 (1995), 82.

¹⁶ Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", 275.

¹⁷ Öztan, "Medenî Kanun'un Kabulünün 70'nci Yılında Aile Hukuku", 79.

¹⁸ Veysel Başpınar, "Türk Medenî Kanunu ile Aile Hukukunda Yapılan Değişiklikler ve Bu Konuda Bazı Önerilerimiz", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52 (2003), 79-80.

¹⁹ Kanun değişikliği için bk. Türk Medenî Kanunu, *Resmî Gazete* 24607 (8 Aralık 2001), Kanun No. 4721.

²⁰ Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", 284.

²¹ Nüket Paksoy Erbaydar, Aysun Balseven Odabaş, "Medenî Kanunun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) ile İlgili 132. Maddesinin Kadın Hakları ve Modern Tıptaki Gelişmeler Işığında Değerlendirilmesi" *Fe Dergi* 10/1 (2018), 112.

²² Başpınar, "Türk Medenî Kanunu ile Aile Hukukunda Yapılan Değişiklikler ve Bu Konuda Bazı Önerilerimiz", 80.

olan yeni Kanun, eşitlik noktasında hala yeterli görülmemekte ve Kanun'a yönelik doktrin ve uygulamada bazı eleştiriler yöneltilmektedir. Bunlardan biri de kadının evlilik başvurusu esnasında evlendirme memuruna veya nüfus idaresine yazılı başvuru yapmadığı takdirde doğrudan kocasının soyadını alması ve sonrasında kendi soyadını kullanmak istemesi halinde ise dava açmak zorunda kalmasıdır.²³ Bu ilke kadın-erkek eşitliğine aykırı gözüktüğü için eleştirilmektedir.

4721 sayılı yeni Medenî Kanun'da iddetin nasıl ele alındığına geçmeden önce 743 sayılı eski kanundaki iddetle ilgili hükme bakmak isabetli olacaktır. Kanun'daki yasal bekleme süresine ilişkin madde İsviçre Medenî Kanunu'nun 26.06.1998 tarihli Federal Kanun ile 01.01.2000 tarihinden itibaren yürürlükten kaldırılan 103. maddesine dayanarak kaleme alınmıştır.²⁴ 743 sayılı eski kanunda iddetle ilgili hüküm İkinci Fasılda "Evlenmeye Ehliyet ve Maniler" başlığı altında "Maniler" bölümünde şu şekilde yer almaktadır:

Madde 95: Kocasının vefatı veya boşanma sebebiyle dul kalan yahut evliliğinin butlanına hükmedilen kadın; vefattan, boşanmadan veya butlan hükmünden itibaren üç yüz gün geçmedikçe tekrar evlenemez. Doğurmakla müddet biter. Kadının gebe kalması mümkün olmadığı veya boşanma ile ayrılmış olan karı ve koca tekrar birbirleriyle evlenmek istedikleri takdirde, hâkim bu müddeti kısaltabilir.²⁵

Kadın için evlilik engellerinden kabul edilen bekleme süresi Kanun'da üç yüz gün olarak belirlenmiştir. Bunun sebebi ise üç yüz günün en uzun gebelik süresine tekabül etmesi ve kadının önceki evliliğinden hamile olup olmadığının tespiti için yeterli görülmesidir.²⁶ Bekleme süresiyle ilgili yukarıdaki maddeye bakıldığında aşağıda geleceği kadının dul kaldığı hallerin özellikle belirtilmesi ve hakimın bekleme müddetini kaldırmak yerine kısaltabileceğine dair ibarelere yer verilmesi açısından yeni Medenî Kanun'daki bekleme süresine dair maddeye nazaran kadının tâbi olması gereken yükümlülüklerin çerçevesini daha dar tuttuğu görülmektedir.²⁷

Yukarıda mevzu bahis olan 743 sayılı eski kanundan ayrı olarak yeni Kanun'da iddet için "Kadın için bekleme süresi" ismiyle müstakil bir bölüm tahsis edilmiştir. 2002 yılında kabul edilen yeni Kanunda bekleme süresi "Evlenme Ehliyeti ve Engelleri" başlığı altında yer alan "Evlenme engelleri" adlı bölümde şu şekilde belirtilmektedir:

Madde 132: Evlilik sona ermişse, kadın, evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün geçmedikçe evlenemez. Doğurmakla süre biter. Kadının önceki evliliğinden gebe olmadığının anlaşılması veya evliliği sona eren eşlerin yeniden birbiriyle evlenmek istemeleri hâllerinde mahkeme bu süreyi kaldırır.

Yeni Medenî Kanun'daki bekleme süresi eski Medenî Kanun ile büyük oranda benzerlik göstermesine rağmen bazı noktalarda farklılaşmaktadır. Bunlardan ilki eski kanunda iddetin "bekleme süresi" gibi herhangi bir şekilde adlandırılmaması ve iddete dair müstakil bir başlığa yer verilmemesidir. Diğer bir nokta ise eski kanunda gebeliğin mümkün olmadığı veya eşlerin tekrar birleşmek istediği durumlarda hâkimin bekleme süresini kaldırabileceği belirtilmişken yeni Kanun'da "mahkeme bu süreyi kaldırır" ibaresi kullanılmıştır. Bunun sebebi ise bilinçli

²³ Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", 264; TMK'daki kadının soyadı ile ilgili madde şu şekildedir: "Kadın, evlenmekle kocasının soyadını alır; ancak evlendirme memuruna veya daha sonra nüfus idaresine yapacağı yazılı başvuruyula kocasının soyadı önünde önceki soyadını da kullanabilir. Daha önce iki soyadı kullanan kadın, bu haktan sadece bir soyadı için yararlanabilir." (Md. 187).

²⁴ Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", 275; "TMK'nın kaynak kanunu olan İsviçre Medenî Kanunu'nda bekleme süresi evlenme engelleri arasından çıkarılmıştır. İsviçre Medenî Kanunu'nda evlenme engelleri akrabalık, evlatlık ilişkisi ve önceki evliliğidir." Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", 275.

²⁵ "Türk Kanunu Medenîsinin Yürürlükten Kaldırılmış Hükümleri", Resmî Gazete 339 (4 Nisan 1926), Kanun No. 743.

²⁶ Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", 266.

²⁷ Erbaydar vd., "Medenî Kanunun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) ile İlgili 132. Maddesinin Kadın Hakları ve Modern Tıptaki Gelişmeler Işığında Değerlendirilmesi", 113.

olarak hâkime bu konuda takdir yetkisi verilmemesi ve mahkemeye süreyi kaldırma zorunluluğu getirilmiş olmasıdır.²⁸

Bekleme süresiyle ilgili eski ve yeni kanun arasında bir farklılık daha bulunmaktadır. 4721 sayılı yeni Medenî Kanun'da "Batıl Olan Evlenmeler" faslında "Butlanı gerektirmeyen sebepler" başlığı altında zikredilen "Kadının bekleme süresi bitmeden evlenmesi, evlenmenin butlanını gerektirmez." (Md. 154) maddesi 743 sayılı eski kanunda bulunmamaktadır. Bu maddeye göre kadın, iddeti bitmeden başka biriyle nikahlandığında nikahı batıl olmaz. Çünkü her ne kadar iddet süresi içerisinde eski koca haricinde başka bir erkekle yeni bir evlilik yapması yasal olmasa da bu durum yapılan yeni nikahın butlanını da gerektirmemektedir.

Evlendirme Yönetmeliği'ne bakıldığında bekleme süresini tamamlamamış bir kadının evlilik başvurusunun kabul edilmediği görülmektedir. Yönetmeliğin 15. maddesinin c bendinde bekleme süresinin dolmamış olması evlenme engelleri arasında sayılmaktadır.²⁹ Oysaki yukarıdaki md. 154'e bakıldığında bekleme süresini tamamlamamış bir kadının yaptığı evliliğin Kanun tarafından batıl kabul edilmediği belirtilmektedir. Bu noktada Kanun'un bu gibi evliliklerin ihtimalini söz konusu ettiği söylenebilir. O zaman buradan yola çıkarak her ne kadar yönetmelikte bekleme süresini tamamlamamış kişilerin evlilik başvurusunun reddedildiği belirtilse de nikahlarının yapılabildiği sonucuna da ulaşılabilir. Bu noktada Kanun ve Evlilik Yönetmeliği'nin bekleme süresi içerisindeki olan kadının evliliği hususundaki hükümlerinde bir tezatlık ortaya çıkmaktadır. İddet süresi bitmeden yapılan yeni evliliğin batıl kabul edilmemesi kanaatimizce birçok suistimale ve yanlış anlaşılmaya açıktır. Zira kadının iddet süresi bitmeden eski kocası haricinde başka biriyle yapmış olduğu evliliğin batıl kabul edilmemesi Kanun'da yer alan bekleme süresinin mahiyetini değersizleştirmekte ve aynı zamanda nesep karışıklığı riskini de gündeme getirmektedir.

Yeni Medenî Kanun'daki bekleme süresinin kanundan kaldırılmasına yönelik zaman zaman bazı itirazlar dile getirilmektedir. Bu itirazlar doğrultusunda TBMM'ye bir kanun değişikliği teklifi sunulmuştur. TBMM'ye sunulan teklifin gerekçesi olarak ise iddetin İslam hukuku ile birlikte Mecelle'ye oradan da Türkiye Cumhuriyeti Anayasa'sına girdiği ve birçok Batı ülkesinde iddet uygulamasının olmadığı gibi sebepler belirtilmektedir. Bu gerekçelere ek olarak boşanma sonucu kadının beklemesi gereken üç yüz günün erkek için geçerli olmadığı ve erkeğin boşanma sonucu hemen evlenebilmesinin kadın-erkek eşitliğine aykırı bir tavır olduğu belirtilmektedir.³⁰ Kanun değişikliği teklifine rağmen Meclis, kanunda yer alan md. 132'nin ilgası hususunda herhangi bir değişikliğe gitmemiş ve söz konusu madde halen Kanun'da geçerliliğini korumaktadır.

TMK'daki bu maddeye yönelik eleştirilerin temelinde kadın-erkek eşitliğine aykırı olması yanında başka nedenler de bulunmaktadır. Bunlardan ilki günümüz teknolojik imkanlarıyla "hamilelik testi" (HCG) yapılarak gebeliğin kısa bir sürede öğrenilebilmesi ve DNA testiyle de babalığın ispatının yapılabileceği savunularak üç yüz günlük sürenin gereksiz görülmesidir. Diğer bir eleştiri ise Kanun'daki karinelerin birbiriyle tezat oluşturduğu yönündedir. Bunun sebebi ise "Çocuk evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün içinde doğmuş ve ana da bu arada yeniden evlenmiş olursa, ikinci evlilikteki koca baba sayılır. Bu karine

²⁸ Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", 276.

²⁹ Evlendirme Yönetmeliği m. 15 bend c) Kadın için kanuni bekleme süresinin dolmamış olması; Boşanmış, evliliğin butlanına hükmedilmiş veya kocası ölmüş kadın, boşanma veya evliliğin butlanına dair mahkeme kararı veya kocasının ölüm tarihinden itibaren üç yüz gün geçmedikçe yeniden evlenemez. Ancak kadın üç yüz günlük süre dolmadan önce doğum yaptığı veya mahkemece bu sürenin kısaltılmasına veya kaldırılmasına karar verildiği takdirde, kadın için bekleme süresi ortadan kalkar. "Evlendirme Yönetmeliği" *Resmî Gazete* 18921 (7 Kasım 1985).

³⁰ Türkiye Büyük Millet Meclisine sunulan 132. Maddenin kaldırılmasına yönelik kanun teklifini ve gerekçesini görmek için bk. TBMM Cumhuriyet Halk Partisi Grup Başkanlığı. "Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığına", Erişim Tarihi: 13 Kasım 2020, <https://www.tbmm.gov.tr/d26/2/2-0976.pdf>; Ayrıca bk. Erbaydar vd., "Medenî Kanunun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) ile İlgili 132. Maddesinin Kadın Hakları ve Modern Tıptaki Gelişmeler Işığında Değerlendirilmesi", 114-117.

çürütülürse ilk evlilikteki koca baba sayılır." şeklindeki md. 290'ın bekleme süresiyle ilgili md. 132 ile çakıştığını ve bu maddenin bekleme süresinin mahiyetini değersizleştirdiği yönündedir.³¹

Dünya genelinde aile hukukuna bakıldığında iddet süresiyle ilgili uygulamaların farklı ülkelerin kanunlarında da yer aldığı gözükmemektedir. Bunlara örnek olarak öncelikle TMK'nın kaynak kanunu olan İsviçre Medenî Kanunu gösterilebilir. İsviçre yasalarına göre evliliğin sona ermesinden sonra kadın için üç yüz günlük bir bekleme süresi belirlenmiştir. Bu süre eşin vefatından veya boşanmanın resmi olarak kesinleştiği günden itibaren hesaplanmaktadır. Kanunda ölü ya da diri olarak doğum yapan kadının doğumuyla beraber bekleme süresi bitmektedir. Kadın, hamile olmadığını doktor raporuyla ispat ettiği durumlarda ise bekleme süresinden muaf tutulmaktadır. Gaip olan kocanın iddeti noktasında bir hüküm belirtilmemiştir.³²

İddete kanunlarında yer veren bir diğer ülke Japonya'dır. 1896 yılında yürürlüğe giren Japonya Medenî Kanunu'nda fesih veya boşama sonucu biten evlilik neticesinde kadının altı ay iddet beklemesi gerektiği hükmü yer almaktadır. İlgili maddenin devamında kadının bu süre zarfında hamile olup çocuğunu altı ay dolmadan Dünya'ya getirmesi halinde ise iddetinin bittiği ve daha fazla iddet beklemesi gerekmediği ifade edilmektedir.³³ Fakat bu madde Japonya'da mahkemelere bazı davaların yansımalarına da sebep olmuştur. 2015 mahkemeye açılan bir davada hâkim, Kanun'da belirtilen altı ayın uzun bir süre olduğuna kanaat getirmiş ve dava açan kadının 100 gün iddet beklemesini yeterli görüp bu doğrultuda bir hüküm vermiştir.³⁴ Hindistan'da ise önceleri 30 gün olan bekleme süresi hem erkek hem de kadın için 90 güne çıkartılmıştır. ABD'de iddet süresine ilişkin birkaç eyalet dışında bir uygulama gözükmemektedir. İddete dair hüküm bulunan eyaletlerde de bu süre 30 ila 180 gün arasında değişilmektedir.³⁵ Çoğu eyalette de bu süre birkaç gün ile sınırlandırılmıştır.³⁶

İddetin farklı ülke kanunlarında mevcut olduğuna dair daha başka örnekler de getirilebilir. Bu kanunlara ve uygulamalara bakıldığında farklı şekillerde olsa bile herhangi bir nedenle biten evlilik sonucu kadın için bağlayıcılığı olan kanuni bir bekleme süresinin belirlenmesinin yaygın bir uygulama olduğu söylenebilir.

1.1. İslam Hukuku ve Medenî Kanun'da İddetin Başlaması ve Sona Ermesi

Ayet ve hadislerde iddetin başlangıcı ve sona ermesine dair bazı hususlar zikredilmekle birlikte nasları değerlendiren fukaha, iddetin tam olarak hangi andan itibaren başlayacağı noktasında muhtelif görüşler ortaya koymuşlardır. Buna göre iddetin başlangıcına dair fukaha tarafından aşağıda da geleceği üzere hükümler ortaya konulmuştur. Fukahanın iddetin gerekliliği ve başlangıcına dair ortaya koyduğu hükümlerin daha iyi anlaşılması için sona eren nikah bağının sahih veya fâsid olup olmadığının bilinmesi önem arz etmektedir.

Fukahaya göre sahih veya fâsid nikahta iddet için aranan başlıca şart, çiftlerin evli kaldığı sürece cinsel ilişkiye girip girmediği ile irtibatlıdır. Sahih nikah sonucu iddetin gerekliliği için nikah bağı olduğu andan itibaren kadın ve erkek arasında halvet veya zifafın

³¹ Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", 281-2; Erbaydar vd., "Medenî Kanununun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) ile İlgili 132. Maddesinin Kadın Hakları ve Modern Tıptaki Gelişmeler Işığında Değerlendirilmesi", 117.

³² Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", 271-273.

³³ 1896 yılı Japonya Medenî Kanun'u ve ilgili maddesi için bk. "Civil Code (Part IV and Part V), *Resmî Gazete* 89 (27 Nisan 1986), Kanun No. 733.

³⁴ İlgili dava ve mahkeme kararı için bk. Md. 772, Erişim Tarihi: 17 Kasım 2020, https://www.courts.go.jp/app/files/hanrei_jp/547/085547_hanrei.pdf; İleriki okuma için bk. "Global Legal Monitor," Erişim Tarihi: 15 Kasım 2020, <https://www.loc.gov/law/foreign-news/article/japan-new-instructions-allow>,

³⁵ TBMM Cumhuriyet Halk Partisi Grup Başkanlığı, "Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığına".

³⁶ Erbaydar vd., "Medenî Kanununun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) ile İlgili 132. Maddesinin Kadın Hakları ve Modern Tıptaki Gelişmeler Işığında Değerlendirilmesi", 113-114.

meydana gelip gelmediğine etkili olmaktadır.³⁷ Fâsîd nikahta halvetin iddeti gerektirip gerektirmediği hususunda farklı görüşler bulunmakla birlikte cumhura göre zıfaf gerçekleştiyse iddet gereklidir. Buna göre eğer kadın ve erkeğin cinsel ilişkiye girmediği biliniyorsa kadına iddet gerekli değildir.³⁸ Çünkü bu durumda kadının hamile olmadığı noktasında kesin bir durum vardır.³⁹ Fukaha, fâsîd nikah hususundaki verdiği hükmü şu ayet ile delillendirmektedir: “Ey iman edenler! Mümin kadınları nikahlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur.”⁴⁰ Konuyla ilgili Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi’nde şu hüküm yer almaktadır. “Âkd-i sâhîh veya fâsîdde ictima veya takarrub ile teekküdden evvel talâk veya fesh vukû bulursa iddet lazm gelmez.” (Md. 146)⁴¹ Kararnamede sahih veya fâsîd nikaha dair ayırım yapılmaksızın iddetin gerekliliği için her ikisinde de takarrub veya zıfaf şartı ortaya konmuştur.

Halvet veya zıfafın gerçekleştiği sahih nikah sonucu evlilik bağının boşanma, fesih veya kocanın ölümü ile sona ermesi halinde kadının iddet beklemesi gerektiğini belirttikten sonra sahih nikah sonucu iddetin başlangıç anına dair ortaya konan hükümlere değinmek uygun olacaktır. Fukahaya göre iddet, kocanın kadını boşadığı veya vefat ettiği an itibarıyla başlamaktadır.⁴² Kadının, kocasının onu boşaması, hâkimin tefriki veya kocanın vefatından haberinin olup olmaması iddetin başlangıç anını değiştirmez. Kadın bilmesede dahi hakkında iddet vaki olmuştur.⁴³ Kısacası kadının talâk, fesih veya vefata dair bilgisinin olmaması kadın hakkında iddetin varlığını değiştirmez ve an itibarıyla iddet hükümleri başlamaktadır.

Fâsîd nikahta ise iddetin başlangıcı hususunda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Tarafların karşılıklı olarak evlilik bağına son vermesi veya hâkimin tarafları boşaması (tefrik) anından itibaren kadının iddeti vuku bulmaktadır. Kocanın ölümünde ise sahih nikahta olduğu gibi ölüm anıyla birlikte iddet başlamaktadır.⁴⁴

Aralarında nikah bağı olmayan yabancı bir erkek ve kadın arasında meydana gelen cinsel ilişkinin gerçekleştiği durumlarda hükmün ne olacağı hususunda fukahanın görüşleri bulunmaktadır. Buna göre bir kişi kocası veya karısı sandığı bir kimseyle nikah bağı olmadan cinsel ilişkiye girmiş ve sonradan o kişinin eşi olmadığını anlamışsa kadına iddet gereklidir. Buna göre kadın, nikah bağı neticesinde gerekli olan iddet hükümleri ve yükümlülüklerini yerine getirmelidir. Buradan yola çıkarak fukahanın, iddetin gerekliliğini cinsel ilişkinin varlığı ve dolayısıyla nesibin sabit olması ile ilişkilendirdiği söylenebilir.⁴⁵

³⁷ Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, (öl. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/244; Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, (öl. 587/1119), *Bedâi'us-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/191; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme (öl. 620/1223), *el-Muğni ala Muhtasari'l-Hiraki*, thk., Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî vd. (Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütübi li't-Tabâat ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997), 11/196; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, (öl. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb li's-Şirazi* (yy.: Dârü'l-Fikr, ts.) 18/124; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 628.

³⁸ Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, 170; Muhammed b. Ebi Sehl es-Serahsî (öl. 483/1090 [?]), *Kitâbu'l-mesbût fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993), 6/193; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/244; Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi'*, 3/192; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/572; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/34; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 628; Mehmet Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985), 49; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 114.

³⁹ Fatih Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 20.

⁴⁰ el-Ahzâb, 33/49.

⁴¹ *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, haz. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 102.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, (öl. 204/820), *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990), 7/194, 234; Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, 170; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 7/648; Suat Erdem, “İslam Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/ 2 (2013), 77.

⁴³ Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 7/648; Durmuş, *İslâm Hukukunda İddet ve Hükümleri*, 47.

⁴⁴ Durmuş, *İslâm Hukukunda İddet ve Hükümleri*, 48; Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*, 31.

⁴⁵ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/79; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 7/629; Zina eden kadının iddeti hususunda Hanbelî ve Mâlikîler, şüpheli bir cinsel ilişki barındırdığı için iddeti gerekli görmüşlerdir. Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 7/630;

İddetin başlangıcı noktasında evlilik bağının herhangi bir sebeple sona ermesini esas alan ulema iddetin miktarı ve ne zaman biteceği noktasında da görüş belirtmişlerdir. Buna göre boşanmış veya nikahı fesholunmuş kadınların iddeti üç ay hali (adet veya temizlik müddeti)dir.⁴⁶ Bu hükmün kaynağı ise Bakara Sûresi'ndeki şu ayettir: "Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (adet veya temizlik müddeti) beklerler."⁴⁷ Adetten kesilen veya hiç adet görmeyen kadınların iddetinin ne olacağı noktasında ise fakihler, adet görmeyen kadınların iddetinin adet gören kadınların iddeti gibi olduğunu ve üç kur'a bedel olacak şekilde üç ay iddet beklemeleri gerektiğini belirtmişlerdir.⁴⁸ Bunun için ise Talâk Sûresi'ndeki "Kadınlarınızdan adetten kesilmiş olanlarla, henüz adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır."⁴⁹ ayetini delil olarak göstermişlerdir. Buna göre hamile olmamak kaydıyla talak veya fesih sonucu iddeti başlayan kadının iddeti üç ay itibari (adet veya temizlik müddeti) ile sona ermektedir. Kadın bu süreyi tamamladıktan sonra yeniden nikahlanmasında hiçbir mahsur bulunmamaktadır.⁵⁰ Ayette geçen *kur'* lafzının anlamı noktasında fukaha ihtilaf etmiştir. Hanefî ve Hanbelîlere göre *kur'*, adet; Şâfiî ve Mâlikîlere göre ise temizlik dönemidir. Buradan yola çıkarak Hanefî ve Hanbelîlere göre iddet, tam üç adetin tamamlanmasıyla biter. Şâfiî ve Mâlikîlere göre ise iddet, üç temizlik süresinin geçmesiyle nihayete ermektedir.⁵¹

Nikah bağının kocanın vefatı ile son bulduğu durumlarda ise kadınlar için gerekli olan iddet süresi dört ay on gündür.⁵² Bunun delili ise "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler."⁵³ ayetidir. Konuyla alakalı olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Allah'a ve ahiret gününe inanan hiçbir kadına, herhangi bir ölen için üç günden fazla yas tutması helal değildir. Kocasını bundan müstesnadır; onun için dört ay on gün (yas tutar)."⁵⁴ Buna göre dört ay on gün sonra kadının iddet mühleti sona ermektedir.

Talâk, fesih veya vefat esnasında hamile olan kadınların iddeti ise karnındaki çocuk dünyaya gelince son bulmaktadır.⁵⁵ "...Hamile olanların bekleme süresi ise doğum yapımlarıyla sona erer."⁵⁶ Fukaha rahmindeki çocuğu ikiz ve üçüz olan kadının iddetinin son çocuğun dünyaya gelmesiyle son bulduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁷ Hamileyken düşük yapan kadınların iddetinde ise ceninin yaratılışının belirgin olması iddet için karine olarak belirlenmiştir. Buna göre eğer sakıt olan ceninin yaratılışı belirgin ise kadının iddeti son bulmaktadır.⁵⁸ Fakat ceninin belirginliği hususunda şüphe varsa kadının talak iddeti beklemesi gerekmektedir.⁵⁹

"Zina ile hürmeti müsahere sabit olmaz. Dolayısıyla bu da neseb ve iddeti gerekli kılmaz." Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 96, 98.

⁴⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 5/224; Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, 169; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/192; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekr Merginânî, (öl. 593/1197), *el-Hidâye serhu Bidâyeti'l-mübedî*, thk. Tâlâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/275; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/398.

⁴⁷ el-Bakara 2/228.

⁴⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 5/229; Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, 169; Serahsî, *Mebûsût*, 6/14-15; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/192; Merginânî, *el-Hidâye* 3/108.

⁴⁹ et-Talâk, 65/4.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/192; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/654.

⁵¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, (öl. 2021) *Revâi'ül-beyân fî tefsîr âyât'il-ahkâm min'el Kur'ân* (Dımaşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1980), 1/328-9.

⁵² Şâfiî, *el-Üm*, 5/234; Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, 169; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/243; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/192; Merginânî, *el-Hidâye* 3/114.

⁵³ el-Bakara, 2/234.

⁵⁴ Buhârî, "Talâk" 48; Müslim, "Talâk", 9.

⁵⁵ Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, 169; Serahsî, *Mebûsût*, 5/14; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/243; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/196; Merginânî, *el-Hidâye* 2/275; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/268; Nevevî, *el-Mecmû*, 18/124; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 5/84; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/634; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 116.

⁵⁶ et-Talâk 65/4.

⁵⁷ Nevevî, *el-Mecmû*, 18/125; Durmuş, *İslâm Hukukunda İddet ve Hükümleri*, 48.

⁵⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/243; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/231; Nevevî, *el-Mecmû*, 18/125.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/196; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/231; Nevevî, *el-Mecmû*, 18/125; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/375.

Bununla ilgili olarak Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nde şu madde yer almaktadır: “...Sıkt vâkı oldukta eğer müstebînü'l-hılka ise vaz-ı haml gibidir, değil ise ânınla iddet münkazi olmayıb mevadd-ı sâbıkada muharrer ahkâma tevfiikan muâmele edilir.” (Md. 144)⁶⁰ Kararnâme'de yaratılışı belirgin olan cenin için “müstebînü'l-hılka” ibaresi kullanılmış ve ceninin sakıt olmasıyla hamile kadının iddetinin son bulacağı, eğer cenin “müstebînü'l-hılka” değilse boşanmış kadının iddeti gibi iddet beklemesi gerektiği ifade edilmektedir.⁶¹

İslam hukukunda iddetin başlangıcı ve bitişine dair hükümleri genel hatlarıyla ele aldıktan sonra Medenî Kanun'da bekleme süresinin başlangıç ve bitiş tarihi ile hükümlere yer verilmelidir. Medenî Kanun'da iddet için nikahın geçerli veya fâsid olup olmaması veyahut eşler arasında cinsel birlikteliğin meydana gelip gelmemesi şartları aranmamaktadır. Bekleme süresi için resmî olarak bir nikahın vuku bulmuş olması yeterlidir. Nikah hangi amaçla veya hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin resmi olarak sona erdiği andan itibaren kadının bekleme süresi başlamaktadır. Buna göre TMK'da yer alan bekleme süresi ile ilgili md. 132'ye göre evliliğin sona ermesiyle kanunî bekleme süresi başlamaktadır.⁶² İddet süresinin başlaması için boşamayı gerçekleştiren hâkimin ayrıca bir hüküm vermesine gerek yoktur. Kanun'da kadın için yasal bekleme süresi üç yüz gün olarak sabitlenmiştir. Bu sürenin üç yüz gün olarak belirlenmesinde daha önce de kısaca değinildiği üzere Kanun'un ilk ortaya çıktığı zamanki teknolojik gelişmelerin yeterli olmadığı ve üç yüz günlük bir sürede gebeliğin anlaşılıp doğumla nihayete ereceği kanaati etkili olmuştur. Ayrıca nikah bağının bitiş şeklinin TMK'da belirtilen iddetin miktarına, başlangıcına ve bitiş zamanına bir etkisi bulunmamaktadır.⁶³

Kanun'da üç yüz gün olarak belirlenen bekleme süresinin kaldırılması mahkemeye dava açılmasıyla mümkün olmaktadır. Buna göre üç yüz günlük bekleme süresi dolmadan kadın, eski eşyle tekrar evlenmek isterse mahkeme iddet müddetini kaldırır ve herhangi bir hamilelik veya başka bir belge sunulmasına gerek duymaksızın yeniden evliliklerine izin verir.⁶⁴ Bu hüküm Kanun'da “...evliliği sona eren eşlerin yeniden birbiriyle evlenmek istemeleri hâllerinde mahkeme bu süreyi kaldırır.” (Md. 132) şeklinde yer almaktadır. Bekleme süresinin kaldırılmasının diğer bir yolu ise kadının gebeliğinin aksini ispat eder şekilde mahkemeye doktor raporu sunması ve mahkemenin de de gebelik olmadığına kanaat getirdikten sonra bekleme süresinin ilgasına yönelik kararı ile gerçekleşmektedir.⁶⁵ Bunların hiçbirini yapmayan kimsenin bekleme süresi ise ancak üç yüz gün sonra bitmektedir.

Hamile olan kadınların bekleme süresi TMK'da “...Doğurmakla süre biter.” (Md. 132) şeklinde yer almaktadır. Bu maddeye göre hamile olan bir kadının bekleme süresi çocuğun doğumuyla sona ermektedir. Kadının düşük yapması veya çocuğunun ölü bir şekilde doğması halinde de kadın için bekleme süresi bitmektedir.⁶⁶ Buradan yola çıkarak TMK'nun bekleme süresinin varlığını nesebe bağladığı⁶⁷ ve nesebin karışmasının mümkün olmadığı durumlarda bu sürenin kaldırılmasında bir sakınca görmediği söylenebilir.

İki hukuk sisteminde de iddetin-herhangi bir sebeple son bulan nikah bağının bitişi ile başladığı görülmektedir. İddetin başlangıcına dair bir farklılık bulunmazken bitiş ile ilgili bazı farklılıklardan bahsedilebilir. Bu doğrultuda İslam hukukunda iddetin miktarı ve ne zaman biteceği nikahın sona eriş şekliyle doğrudan bağlantılı iken, TMK'da herhangi bir farklılık söz

⁶⁰ Hukuk-ı Aile Kararnâmesi, 61.

⁶¹ Boşanmış kadının iddeti ile ilgili Kararnâme'de yer alan maddeleri görmek için bk. Hukuk-ı Aile Kararnâmesi, 60.

⁶² TMK, Md. 132.

⁶³ “Türk Kanunu Medenîsinin Yürürlükten Kaldırılmış Hükümleri”, Md. 95.

⁶⁴ Aydın, “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”, 277.

⁶⁵ Aydın, “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”, 278; Erbaydar vd., “Medenî Kanunun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) ile İlgili 132. Maddesinin Kadın Hakları ve Modern Tıptaki Gelişmeler Işığında Değerlendirilmesi”, 112.

⁶⁶ Aydın, “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”, 276.

⁶⁷ Öztan, “Medenî Kanun'un Kabulünün 70'nci Yılında Aile Hukuku”, 107; Vatansever, *Eski Türk Hukukunda Boşanma ve Günümüz Hukukuyla Karşılaştırılması*, 137; Aydın, “Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi”, 266.

konusu değildir. İddetin ne zaman biteceği noktasındaki tek benzerlik ise hamile kadının çocuğunu doğurması ile iddetin sona eriyor olmasıdır.

1.2. İslam Hukuku ve Medenî Kanunda İddet Beklemenin Hükümü

İslam hukuku ve TMK, iddeti, bağlayıcılık yönü açısından farklı bakış açısıyla ele almaktadır. İslam hukukundaki hükümlerin uhrevî ve dünyevî boyutu olduğundan hareketle iddet iki yönlü olarak değerlendirilebilir. Ayrıca iddet dinî bir vecibe özelliği taşımaktadır. Bu durum iddetin taabbüdî yönü olduğunu göstermektedir. İddetin vacip/farz olduğu hususunda da ulema icmâ etmişlerdir⁶⁸ ve iddeti Allah'ın kulları üzerindeki haklarından biri olarak yorumlamışlardır.⁶⁹ İddetin şer'î olmasından dolayı fukaha, iddete riayet etmeyi bir ibadet ve kulluk vazifesi olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁰ TMK ise iddeti yalnızca dünyevî açıdan ele almaktadır.

İddetin hikmetinin ne olduğuna dair pek çok görüşün zikredildiği fıkah literatüründe neseb karışıklığını önlemek için kadının hamile olup olmadığının tespiti (rahmin boş olduğunun bilinmesi),⁷¹ dünyaya gelecek çocuğunun nesebinin muhafazası,⁷² Allah'ın emrine itaat ederek bir ibadeti yerine getirme,⁷³ kocasının vefatından sonra kadının kocasının hatırasına saygı ve onu kaybetmenin üzüntüsünü yaşama ve göstermesi,⁷⁴ özellikle ric'î talâk vaki olduğunda eğer evliliğin tekrar yürütülme ihtimali varsa her iki tarafa düşünme ve evliliği kurtarma fırsatının verilmesi,⁷⁵ kadın aleyhinde oluşabilecek kötü zanları engelleme ve kadını dedikodulardan koruma ve ayrıca kadının yeni bir evliliğe psikolojik olarak hazırlanması için gerekli bir süre vermek gibi hususlar üzerinde durulmaktadır.⁷⁶

İddetin amaç ve hikmetlerinden belki de en önemlisi iddetin, hamileliğin tespiti ve nesebin karışması şüphesinin ortadan kaldırılması olduğu söylenebilir. Özellikle belirtmeliyiz ki neseb karışma ihtimali veya hamilelikle ilgili kaygı meselenin illeti değil hikmetidir. Günümüzdeki teknolojik imkanlarla nesebin karışma ihtimalinin neredeyse sıfırlanması, zihinlerde iddetin gerekli olmadığı hususunda bazı sorular getirmektedir. Kanaatimizce teknoloji her ne kadar ilerlese de bu durumun iddeti ortadan kaldıran bir sebep olarak görülmemesi gerekmektedir. Zira varlığı ve gerekliliği naslarla sabit olan iddet hangi durum ve şartlar ortaya çıkarsa çıksın şer'î ve bağlayıcılığı olan bir zaman dilimidir. Ayrıca iddetin hikmetlerinden biri nesebin muhafazası olmayıp içerisinde zikredilen birçok başka hikmeti de barındırmaktadır.⁷⁷

İslam hukukunda iddetin geçici evlilik engeli olarak bağlayıcı olduğunu ifade etmiştik. Bu durumda kadının, iddeti bitmeden yeni bir evlilik yapması caiz değildir. Buna ilave olarak kadının, iddeti bitmeden nişan yapmasına (hıtbe) da cevaz verilmemektedir. Kadın, iddeti bitmeden başka bir erkekle nikah yaparsa bu nikah batıl sayılmaktadır. Nikahın butlanının sebebi ric'î talakta karı-koca arasındaki evlilik bağının henüz bitmemiş olmasıdır. Bâin talak veya diğer iddet çeşitlerindeki butlanın sebebi ise mezkûr hikmetlerin varlığıdır. Eğer iddet süresi dolmadan nikah yapılmışsa kadın ve erkeğin arasının tefrik edilmesi gerekir.⁷⁸

⁶⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/108; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/625; Durmuş, *İslâm Hukukunda İddet ve Hükümleri*, 13.

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/205.

⁷⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/113, 121; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/78; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/625; Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*, 16.

⁷¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/105, 3/191-192; Nevevî, *el-Mecmû*, 18/124; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/625, 627; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 49; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 115; Acar, "İddet", 467.

⁷² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/191; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/627; Acar, "İddet", 467.

⁷³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/294; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/625, 627.

⁷⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/628; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 49; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 115; Acar, "İddet", 467.

⁷⁵ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/627; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 49; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 115; Acar, "İddet", 467.

⁷⁶ Acar, "İddet", 467.

⁷⁷ Acar, "İddet", 467.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/204; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/654; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 70.

İslam hukukunda kesin bir evlenme engeli olan iddetin Osmanlı Devleti'ndeki hukukî prosedürüne bakıldığında da kadının, iddet süresinin bittiğini tescil ettirip kâdından evliliğe dair izin aldıktan sonra yeni bir nikah yapabildiği görülmektedir. Aksi halde iddet süresi bitmeden yapılan evlilikler feshedilir ve nikahı kıyanlar da cezalandırılırdı.⁷⁹

İslam hukukunda iddetin hükmü, amacı ve bağlayıcılığına dair hükümleri genel hatlarıyla ele aldıktan sonra TMK'daki bekleme süresinin mahiyetine değinilmelidir. TMK'da bekleme süresinin tek amacı daha önce de geçtiği üzere nesebin korunmasıdır. Kadının hamile olmadığı durumda ise bekleme süresinin bir amacı kalmamakta ve kadının iddetini sona erdirmesi için gebeliğinin aksini gösterecek şekilde bir belge ibraz etmesi yeterlidir. "...Kadının önceki evliliğinden gebe olmadığına anlaşılması veya evliliği sona eren eşlerin yeniden birbirleriyle evlenmek istemeleri hallerinde mahkeme bu süreyi kaldırır." (TMK, mad. 132) Buna göre Kadının mahkemeye sunduğu belge ile iddetin bitimine karar verilebilir. Ayrıca kocanın iktidarsızlığının hamile kalmaya engel olduğu durumlarda bunun bir belge ile ispat edilmesi halinde mahkeme iddetin kaldırılabilceği yönünde hüküm verebilir.⁸⁰

TMK'da iddet bağlayıcılık ifade etmektedir. Bunu "*Evlilik sona ermişse, kadın, evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün geçmedikçe evlenemez.*" (Md. 132) maddesinden bekleme süresinin evlilik engeli olduğu sonucuna varılabilir. Fakat evliliğin yasak olmasıyla beraber bu yasak, evliliğin butlanını gerektirmemekte ve kadın, bekleme süresi içerisinde başka biriyle yaptığı evlilik geçerliliğini korumaktadır.⁸¹ TMK'da yer alan "*Kadının bekleme süresi bitmeden evlenmesi, evlenmenin butlanını gerektirmez.*" (Md. 154) maddesinden yola çıkarak TMK'nın, İslam hukukundan farklı olarak iddet süresini, kesin bir evlilik engeli olarak görmediği söylenebilir. Bu noktada bekleme süresi içerisinde başka bir erkekle evlenen kadının gebe olması durumunda nesebin kime ait olacağına dair bir sorunun gündeme gelmesi muhtemeldir. Bununla ilgili Medenî Kanun'da şu maddeler yer almaktadır: "*Çocuk evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün içinde doğmuş ve ana da bu arada yeniden evlenmiş olursa, ikinci evlilikteki koca baba sayılır.*" (Md. 290) "*Evlilik devam ederken veya evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün içinde doğan çocuğun babası kocadır.*" (Md. 285). TMK, bekleme süresi içerisinde evlenen kadının doğurduğu çocuğu ikinci evlilikteki kocaya nispet etmektedir. Bu durumda iddetinin kaldırılması için başvuruda bulunmayan veya iddetini tamamlamayan bir kadının, başka bir erkekle evlenmesiyle nesep karışıklığının meydana gelmesi kaçınılmaz olacaktır.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle İslam hukuku ve TMK'nın iddete dair ortaya koyduğu hükümlerin uhrevî ve dünyevî olma noktasında birbirinden ayrıldığı görülmektedir. İslam hukukunda iddet, bizzat Şâri tarafından belirlenmiş bir müddet iken Medenî Kanun'daki iddetin kaynağının beşerî olması iki hukuk sistemi açısından iddetin mahiyetini oldukça etkilemektedir. İslam hukukunda iddetin, nesebin sabit olması yanında uhrevî ve dünyevî birçok amacı ve maslahatı bulunmaktadır. Fakat TMK'da bekleme süresinin tek amacı nesep bağının muhafazasıdır.

İki hukuk sistemindeki ortak nokta iddet süresi bitmeden eski eşten bir başkasıyla evliliğin yasak olmasıdır. İslam hukukunda, iddet süresi bitmemiş bir kadının evliliği dinen ve hukuken geçerli değildir. Fakat, Medenî Kanun ise yapılan evliliği batıl kabul etmemektedir. Kısaca TMK'daki bekleme süresi, İslam hukuku kadar bağlayıcılığa sahip değildir. Buradan yola çıkarak TMK'daki bekleme süresinin kesin bir evlenme engeli olmadığını sonucunu ulaşabiliriz. Bu noktada TMK'da nesebin sübutuna dair problem teşkil eden bir durumdan bahsetmek de mümkündür. Ayrıca İslam hukukunda ric'î talak iddetinde erkek, iddet süresi içerisinde kadına dönüp evlilik bağını devam ettirebilirken TMK'da her türlü boşanma sonunda eski kocanın karısına yeniden dönebilmesi ancak mahkemeye açılan dava ile

⁷⁹ Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 123.

⁸⁰ Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*, 16.

⁸¹ Vatansever, *Eski Türk Hukukunda Boşanma ve Günümüz Hukukuyla Karşılaştırılması*, 137.

mümkündür. Bu noktada İslam hukukunun daha kolaylaştırıcı bir tutum sergilediği söylenebilir.

1.3. İslam Hukuku ve Medenî Kanunda İddetin Çeşitleri

İslam hukuku ve TMK'da iddet çeşitlerinin ele alınacağı bu başlıkta iddeti öncelikli olarak meydana geliş şekli olarak ikiye ayırmak daha isabetli olacaktır. Buna göre ilk taksim "ayrılık iddeti" veya "vefat iddeti" şeklinde yapılabilir. Buradaki "ayrılık" kelimesinin özellikle seçilmesindeki kasıt ayrılığın sadece talâk manasında olmayıp aynı zamanda fesih ve tefrikle ilişkinin sona ermesi anlamı taşımasıdır.⁸² Tekrar bir ayrıma gidilecek olursa bu da "evliliğin fiilen başlamış olması" ve "olmaması" şeklinde olabilir. Çünkü yukarıda da bahsi geçtiği üzere fâsid nikahta zıfâf; sahih nikahta halvet ve aynı şekilde zıfâf gerçekleşmemişse böyle bir kadının iddet beklemesi gerekmez. Evliliğin fiilen gerçekleştiği noktada ise kadın hamile değilse boşanmış kadın iddeti bekler. Hamile olmayan kadının iddeti Bakara Sûresi'nde yer alan "Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler."⁸³ ayetinde belirtildiği üzere üç kur' üzeredir. Henüz ergenliğe girmemiş, menopoz sebebiyle adetten kesilmiş veya sağlık problemi nedeniyle hiç adet göremeyen kadınların iddeti ise "Kadınlarınızdan adetten kesilmiş olanlarla, henüz adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır."⁸⁴ ayetinin belirtildiği üzere üç kamerî ay olarak belirlenmiştir.⁸⁵

Nikah bağının sona erdiği anda hamile olan kadının iddeti ise doğum ile sona erer. İddetin çocuğun doğmasıyla sona ermesinin hükmü ise yukarıda da geçtiği üzere "Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapımlarıyla sona erer"⁸⁶ ayeti ile sabittir. Eğer kadın, kocasından ayrıldıktan hemen sonra doğum gerçekleşirse kadının üç kur' olan iddet süresini tamamlamasına gerek kalmaksızın iddeti bitmektedir.⁸⁷

İddetin diğer bir çeşidi kocası vefat eden kadın için söz konusu olan "ölüm iddeti"dir. Kaynaklarda bu meseleye yas tutma/ihdâd başlığı altında yer verilmiştir.⁸⁸ Sözlükte "menetmek, sınır koymak" mânâsına gelen *ihdâd* (hidâd) terimi ölüm veya bâin (kesin) talâk sebebiyle evliliği sona eren kadının evlenme yasağı bulunan iddet süresince yas tuttuğu izlenimini verecek şekilde hissiyatını çevreye yansıtması ve insanların yadırgayacağı şekilde neşeli görünmesinden uzak olması anlamına gelmektedir.⁸⁹

Kocasını vefat eden bir kadının iddet hükümleri ayrılık sonucu vuku bulan iddetle farklılık taşımaktadır. Kocasını vefat eden kadınların iddet süresi Kur'an-ı Kerim'deki "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler"⁹⁰ ayetiyle sabittir. Buna göre kocası ölen kadının dört ay on gün iddet beklemesi hususunda hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır.⁹¹ Kocasını vefat eden kadının hamile olması durumunda ise farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan ilki iddetin, doğum ya da dört ay on gün şeklinde belirlenen iki süreden daha uzun olana göre belirlenmesidir.⁹² İkinci görüş doğumla beraber iddetin biteceği

⁸² Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*, 19.

⁸³ el-Bakara 2/228.

⁸⁴ et-Talâk 65/4.

⁸⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 6/14-15; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/195; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/112; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/266; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/82.

⁸⁶ et-Talâk 65/4.

⁸⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/201; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/268; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 116; Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*, 20.

⁸⁸ Nurdan Demir, "İslam Hukukuna Göre Vefat İddeti Bekleyen Kadının Durumu", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 24.

⁸⁹ Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 116; Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*, 20.

⁹⁰ Demir, "İslam Hukukuna Göre Vefat İddeti Bekleyen Kadının Durumu", 24.

⁹¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/209; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/142; Nevevî, *el-Mecmû*, 18/183; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/659; Baktır, "İhdâd", 21/530.

⁹² el-Bakara 2/234.

⁹³ Serahsî, *Mebûsât*, 6/34; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/629.

⁹⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/196; Merginânî, *el-Hidâye* 3/115.

yönündedir.⁹³ Üçüncü görüş ise dört ay on gün olan iddet süresinin tamamlanmasıdır. Bu görüşü savunanlar *“Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer.”*⁹⁴ ayeti ile *“İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.”*⁹⁵ ayetini birleştirmiş ve bu ayetleri, kadın doğum yapsa dahi dört ay on günlük süreyi dikkate alması gerektiği şeklinde yorumlamışlardır.⁹⁶

İslam hukukundaki bir diğer iddet türü de kocası mefkûd (gaip) olan kadının iddetidir. Mefkûd olan kocanın iddetini ölüm iddeti akabinde ele almamızın sebebi alimlere göre bir süre geçtikten sonra mefkûd olan kocadan halen haber alınmıyorsa kocanın vefat ettiğine yönelik hüküm veriliyor olmasıdır.⁹⁷ Mefkûd kocanın iddetine fukaha arasında farklı görüşler bulunmaktadır.⁹⁸ Konuyla ilgili Aile Kararnâmesi'nde yer alan hükümlere bakıldığında ise mefkûd kocanın iddeti hususunda şu hükümler yer almaktadır:

Madde 126: Bir kadının zevci ihtifâ veyahud müddet-i sefer veya daha karîb olan bir mahalle giderek tegayyüb edip veya mefkûd olup nafaka tahsili müteazzir olur ve zevcesi tefrîki taleb ederse hâkim tahkîkât-ı lâzıma icrasından sonra beynlerini tefrîka hükmeder.⁹⁹ Madde 127: Nafaka cinsinden mal terkettiği halde tegayyüb eden bir kimsenin zevcesi hâkime bi'l-mürâcaâ tefrîkini talep etse hâkim o kimse hakkında icrâ-yı tahkîkât eder. Nerede olduğuna ve hayat ve mematına dair haber alınmasından ye's hasıl olur ise ye's tarihinden itibaren dört sene te'cîl eyler. Bu müddet zarfında haber alınmadığı ve zevce talebinde musırr bulunduğu halde tarafeyni tefrîk eder. Eger zevc muhârebeye gaybûbet etmiş ise hâkim tarafeyn-i muhâribeynin üserânın yerlerine avdetinden itibaren bir sene mürûr eyledikten sonra tefrîka hükmeder. Her iki halde zevce hüküm tarihinden itibaren iddet-i vefât bekler.¹⁰⁰

Kararname'de yer alan md. 126'ya göre koca karısına nafaka temin etmeden gittiyse kadın, mefkûd olan koca ile aralarını tefrik etmesini hâkimden talep eder ve hâkim de ikisini tefrik eder. Md. 127'de ise mefkûd olan koca, karısına nafaka bırakıp gittiyse hâkim, kadının dört yıl beklemesi gerektiği yönünde hüküm verir. Dört yıl sonunda kocadan halen bir haber alınmadıysa hâkim ikisini tefrik eder. Her iki durumda da kadının, vefat iddeti beklemesi gerekmektedir.

TMK'da İslam hukukunda olduğu gibi farklı çeşitlerde iddetten bahsetmek mümkün gözükmemektedir. TMK'da hamile olan ve olmayan kadın şeklinde iddet iki grupta ele alınmaktadır. *“Evlilik sona ermişse, kadın, evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün geçmedikçe evlenemez. Doğurmakla süre biter. Kadının önceki evliliğinden gebe olmadığıнын anlaşılması veya evliliği sona eren eşlerin yeniden birbiriyle evlenmek istemeleri hâllerinde mahkeme bu süreyi kaldırır.”* (Md. 132) şeklindeki maddeden Kanun'da iddetin var oluş sebebinin tek amacının soybağının kurulması olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu sebeple TMK, bekleme süresi ile ilgili maddede iddeti boşanma, evliliğin feshi veya ölüm iddeti olarak ayırmamıştır.¹⁰¹ Medenî Kanun'a göre kadının hamile olmadığını ispat ettiği anda hâkimin kararıyla iddeti bitmektedir. Hamilelik iddeti ise bebeğin doğumu ile son bulmaktadır. Sonuç olarak denilebilir ki iddet, Medenî Kanun'da İslam hukukundaki gibi çeşitliliğe sahip olmayıp kadının hamile olup olmamasına göre hâkim kararıyla son bulabilen bir süreyi kapsamaktadır. Ayrıca iddet, Medenî Kanun'da İslam hukukunda olduğu gibi özellikle bir yas anlamı ihtiva

⁹³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/196.

⁹⁴ et-Talâk 65/4.

⁹⁵ el-Bakara 2/234.

⁹⁶ Kudûrî, *Muhtasarul-Kudûrî*, 169; Serahsî, *Mebûsût*, 6/31-32; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/197.

⁹⁷ Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*, 29.

⁹⁸ Şâfîî, *el-Üm*, 5/255-6; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/255-257; Zuhaylî, 7/644.

⁹⁹ *Hukuk-ı Âile Kararnâmesi*, 54-55.

¹⁰⁰ *Hukuk-ı Âile Kararnâmesi*, 55.

¹⁰¹ 4721 sayılı yeni Kanun'da 743 sayılı eski kanunda olduğu gibi evlilik bağının nasıl sona erdiği ile ilgili belli bir ayırma gidilmediği görülmektedir. Zira eski kanunda *“Kocasının vefatı veya boşanma sebebiyle dul kalan yahut evliliğinin butlanına hükmedilen kadın...”* (Md. 95) maddesinde evlilik bağının sona ermesinin sebepleri olarak kocanın vefatı, boşanma ve nikahın butlanı gösterilirken yeni Kanun'da bu ibareler kaldırılmış ve evlilik bağının sona ermesi hususunda *“Evlilik sona ermişse...”* (Md. 132) şeklinde daha genel bir ifade kullanılmıştır.

etmediğinden Medenî Kanun'da ölüm iddeti diye bir olgudan bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

TMK'da kocanın gaiplik durumunda kadının bekleme süresiyle ilgili de herhangi bir hüküm bulunmamaktadır.¹⁰² Fakat kocanın gaip olduğuna ve evliliğin mahkeme tarafından feshine karar verilmedikçe de kadına yeni bir evlilik için izin verilmemektedir.¹⁰³

Sonuç olarak İslam hukukunda iddet çeşitleri evliliğin nasıl sonlandırıldığına göre farklılık arz etmektedir.¹⁰⁴ Medenî Kanun'da ise iddet, kişilere ve durumlara göre değişmemektedir. Bu da İslam hukukunun iddete dair çok yönlü bakış açısını yansıtmaktadır. Ayrıca İslam hukukunda hamilelik durumu olmadığı sürece en uzun iddet süresi dört ay on gün olarak belirlenmiştir. Fakat Kanun'da teknolojik gelişmeler, boşanmaya dair şartlar ve durumlar ne olursa olsun kişilere üç yüz gün olan standart bir bekleme süresi konulmuştur. Bu da TMK'nın iddet noktasında İslam hukukunun çok gerisinde olduğunu göstermektedir.¹⁰⁵ Kanaatimizce iki hukuk sisteminde iddetin çeşitliliğinin bu denli farklılık arz etmesi İslam hukuku ve TMK'nın yukarıdaki başlıkta daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız iddete yüklediği anlam ve amaçlar ile doğrudan bağlantılıdır. İslam hukukunda iddetin uhrevî bir boyutunun olması ve birçok hikmeti ihtiva etmesi TMK ile kıyaslandığında iddetin çeşitliliğini artırmaktadır.

SONUÇ

İslam hukuku ve TMK açısından iddetin başlangıç ve bitişi, hükmü ve çeşitlerini mukayeseli olarak değerlendirdiğimiz bu çalışmada iddetin mana ve kendisinden beklenen maslahat açısından birçok noktada farklılık arz ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu farklılıkların en önemlilerinden biri a-) İslam hukukunda "iddet" olarak isimlendirilen bu zaman diliminin kaynağı ayet ve hadisler iken; TMK'da ise "bekleme süresi" olarak adlandırılan bu sürenin kaynağı İsviçre Medenî Kanunu'dur. b-) İslam hukukunda iddetin hem dünyevî hem uhrevî yönleri bulunurken Kanun'da ise iddetin yalnızca dünyevî yönü yer almaktadır. Başka bir ifade ile TMK, iddetin gayesi noktasında yalnızca nesebin muhafazasına yönelik bir yaklaşım sergilerken İslam hukukunda ise iddet, nesebin muhafazası ile birlikte başka hikmet ve amaçları da ihtiva etmektedir. c-) İslam hukukunda boşanma, ölüm, doğum ve mefkûd (gaip) kocanın iddeti gibi farklı iddet çeşitleri ve bu çeşitlere göre yükümlülükler ve kadının beklemesi gereken süre farklılaşmaktadır. d-) TMK'da ise iddet için üç yüz gün olarak standart bir süre gün sayısı belirlenmiştir ve İslam hukukunda olduğu gibi iddet çeşitliliğinden söz etmek mümkün değildir. e-) İddetin bitiş zamanı ve şekli hususunda da farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan biri, iddetin bitişi İslam hukukunda hâkimin kararına gerek duyulmaksızın sürenin tamamlanmasıyla son bulurken; TMK'ya göre kadının gebe olmadığına dair bir doktor raporu ile iddetin bitirilmesine yönelik mahkemeye dava açılmalıdır. Kadının gebe olmadığına dair mahkemeye rapor sunması ve mahkemenin de gebelik olmadığına kanaat getirdikten sonra bekleme süresini ilga etmesiyle kadının başka biri ile evlilik yapması mümkün olmaktadır. f-) İslam hukuku, iddet dönemini yeni bir evlilik için yasak ve bağlayıcı bir süre olarak değerlendirirken; Kanun'da bekleme süresi yeni bir evlilik için kanunî yasak bir zaman dilimi olmakla beraber bağlayıcılığı İslam hukuku kadar kesin değildir. TMK'daki bekleme süresi içerisindeki bu kanunî yasak, kadının, bu süre zarfında başka biriyle yaptığı evliliğin butlanını gerektirmemekte ve kadının yaptığı yeni evlilik resmî olarak geçerliliğini korumaktadır.

Çalışmada İslam hukuku ve TMK'da iddet konusunda benzer hükümlerin var olduğu sonucuna da ulaşılmıştır. Bu minvalde iki hukuk sisteminde de iddet süresinin amaçlarından biri doğacak çocuğun nesebin muhafazasıdır. Diğer benzerlik ise iki hukuk sisteminde de

¹⁰² Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", 277.

¹⁰³ "Gaipliğine karar verilen kişinin eşi, mahkemece evliliğin feshine karar verilmedikçe yeniden evlenemez." (Md. 131).

¹⁰⁴ Karataş, *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*, 18.

¹⁰⁵ Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", 286-287.

iddetin başlangıcının herhangi bir sebeple son bulan nikah bağının bitişi ile başlamasıdır. Benzer bir diğer nokta ise nikah bağının ölüm, boşanma veya herhangi bir sebeple sona ermesiyle kadın için iddet gerekmede ve iki hukuk siteminde de iddetin başlangıcı için hâkim kararı gerekmeden iddet süresi kendiliğinden başlamaktadır. Son olarak ise hamile bir kadının iddetin ne zaman biteceği noktasında ise kadının iddeti, İslam hukuku ve TMK'da çocuğunu doğurması ile nihayete ermektedir.

Sonuç olarak iddetin İslam hukuku ve TMK açısından başlangıç ve bitiş süresi, hükmü ve çeşitlerini mukayeseli olarak değerlendirdiğimiz bu makalede iddete dair analitik bir yaklaşım sergilenmiştir. Ortak hukukî konular, mukayeseli ve analitik yaklaşım yöntemiyle incelenirken İslam hukuku ve TMK'nın teorik arka zemininin, meselelere yaklaşımlarını da doğrudan etkilediği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu da incelenen hukukî konuların sadece muhteva merkezli değil aynı zamanda geniş teorik bir yaklaşımla da ele alınmasının önemini göstermektedir. Bunlara ek olarak şunu da belirtmeliyiz ki İslam hukuku ve TMK'da iddet bekleyen kadının hak ve sorumlulukları, iddetin erkek açısından sonuçları ve iddetin nafaka gibi mâlî yükümlülükleri şeklindeki farklı meselelerde alanda büyük bir boşluk bulunmakta ve bu eksendeği çalışmalara oldukça ihtiyaç bulunmaktadır. Bu konuların mukayeseli olarak çalışılması iddete dair ortaya koyduğumuz sonuçlara yenilerini ekleyecek ve özellikle aile hukuku alanındaki çalışmalara İslam hukuku ve TMK özelinde daha geniş perspektifler sağlayacaktır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Acar, H. İbrahim. "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Aydın, Seda Gayretli. "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi". *TBB Dergisi* 136/ (2018), 264-92.
- Baktır, Mustafa, "İhdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/530-532. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Başpınar, Veysel. "Türk Medeni Kanunu ile Aile Hukukunda Yapılan Değişiklikler ve Bu Konuda Bazı Önerilerimiz". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52 (2003), 79-101.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Mustafâ Dîb el-Boga. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1987.
- "Civil Code (Part IV and Part V)". (Kanun No. 733). *Resmî Gazete* 89 (27 Nisan 1986). Erişim 17 Kasım 2020. <http://www.japaneselawtranslation.go.jp/law/detail/?id=2252&vm=02&re=02&new=>

- Demir, Nurdan. "İslam Hukukuna Göre Vefat İddeti Bekleyen Kadının Durumu", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2018), 23-37.
- Durmuş, Üzeyir. *İslâm Hukukunda İddet ve Hükümleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Erdem, Suat. "İslam Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikahı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 71-95.
- "Evlendirme Yönetmeliği" *Resmî Gazete* 18921 (7 Kasım 1985). Erişim 15 Kasım 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/3.5.859747.pdf>.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Thk. Mektebetu Tahkiki't-Türas Fi Müessesetü'r-Risale. Beyrut: Müessesetü'l-Risâletü li'tabâatü li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2. Basım, 2005.
- "Global Legal Monitor". Erişim 15 Kasım 2020. <https://www.loc.gov/law/foreign-news/article/japan-new-instructions-allow>.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğni ala Muhtasaril-Hıraki*. Thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki vd. 15 Cilt, Dârü'l-Âlemi'l-Kütübi li't-Tabâat ve'n-Neşr ve't-Tevzi', Riyad, 2. Basım, 1997.
- Karataş, Fatih. *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'us-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kayar, Sümeyye. *İslam Hukuku ve Türk Medenî Kanunu Açısından Sahih Evlilik*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Kudûrî*. Thk. Kamil Muhammed Muhammed Uveydet. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Merginânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekr. *el-Hidâye serhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Tâlal Yûsuf. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şirazi*. 20 Cilt. yy.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*. Haz. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017.
- Özdan, Bilge. "Medenî Kanun'un Kabulünün 70'nci Yılında Aile Hukuku". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 44/ 1 (1995), 79-125.
- Paksoy Erbaydar Nuket, Odabaş Aysun Balseven. "Medenî Kanunun Bekleme Süresi (İddet Müddeti) ile İlgili 132. Maddesinin Kadın Hakları ve Modern Tıptaki Gelişmeler Işığında Değerlendirilmesi". *Fe Dergi* 10/1 (2018), 112-119.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revâi'ül-beyân fi tefsîr âyât'il-ahkâm min'el Kur'ân*. 2 Cilt. Dımaşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 3. Basım, 1980.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ebi Sehl. *Kitâbu'l-Mebsût fi'l-fikhi'l-Hanefî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rife me'âni'l-minhâc*. 6 Cilt. y.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Türk Medenî Kanunu (Kanun No. 4721). *Resmî Gazete* 24607 (8 Aralık 2001). Erişim Tarihi 15 Kasım 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=4721&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>.

- “Türk Kanunu Medenîsinin Yürürlükten Kaldırılmış Hükümleri” (Kanun No. 743). Resmî Gazete 339 (4 Nisan 1926). Erişim 15 Kasım 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/5.3.743.pdf>.
- TBMM Cumhuriyet Halk Partisi Grup Başkanlığı. “Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığına”. Erişim 13 Kasım 2020. <https://www.tbmm.gov.tr/d26/2/2-0976.pdf>.
- Vatansever, Müge. *Eski Türk Hukukunda Boşanma ve Günümüz Hukukuyla Karşılaştırılması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*. 8 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 3. Basım, 1989.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 617-636

**Dini-Politik Bir Hareket Olarak Teşekkül Sürecinden
Günümüze Vehhâbîlik**


*Wahhabism from the Formation Process to the Present as a
Religious-Political Movement*

Hüseyin ŞAHİN

Dr. MEB, İller Bankası Özel Eğitim Uygulama Okulu Müdürü

PhD., İlbank Special Education Practice School Director

Ankara/Türkiye

✉ h.sahin.06@gmail.com  orcid.org/0000-0001-8920-826X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atf/Cite as: Şahin, Hüseyin. "Dini-Politik Bir Hareket Olarak Teşekkül Sürecinden Günümüze Vehhâbîlik". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 617-636. <https://doi.org/10.52637/kiid.1182672>

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Hüseyin ŞAHİN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0
(CC BY-NC) International License

Dini-Politik Bir Hareket Olarak Teşekkül Sürecinden Günümüze Vehhâbilik

Öz

Bu makalenin konusu, 18. yüzyılın ortalarında, o zamanlar Osmanlı Devleti yönetiminde olan Arabistan'ın Necd bölgesinde, Muhammed bin Abdülvehhâb'ın (öl. 1792) önderliğinde ortaya çıkan ve günümüzde Suûd Devleti'nin resmi mezhebi olan Vehhâbilik hareketidir. Genel olarak Hanbelî ekolüne dayanan bu hareketin oluşumunda İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) gibi âlimlerin, selevin saf inancına dönme anlayışı oldukça etkili olmuştur. İbn Abdülvehhâb temel olarak tevhide odak noktası yapmış, özellikle şirk ve bid'at konularında oldukça katı görüşler ortaya koymuştur. İbn Abdülvehhâb görüşlerini yayarken, çeşitli bid'atlarla bozulmuş dini temizleyerek aslına döndürme ve ihya etme iddiasında olduğunu savunmuştur. Fakat onun başlattığı bu hareketin Osmanlı karşıtı bir isyana dönüşmesi ve süreç içerisinde özellikle İngilizlerle kurulan ve günümüzde hala süren yakın ilişkilerin varlığı çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Ayrıca Batılı birçok seyyah ve diplomatın bu hareketi "reformist", "İslam Protestanları" gibi sempatik kavramlarla tanımlaması ve bu harekete tarihi süreç içerisinde verdikleri destekler tartışmaları derinleştirmiştir. Dolayısıyla dinî ihya iddiası taşıyan bu hareketin salt dini saikle mi yoksa siyasi gaye ile mi ortaya çıktığı hala tartışmalı bir konudur. Ancak ortaya çıkışından sonraki gelişmeler, bu hareketin dini referanslı politik bir hareket olduğunu göstermektedir. Vehhâbilik temel olarak dindeki bid'atlara karşı çıkmayı ve peygamber zamanındaki dini hayat tarzına dönüş düşüncesini esas alan fikirlerle ortaya çıkmıştır. Ancak kısa süre sonra Osmanlı Devleti'nin İslam dinini yorumlama ve yaşayış şekline itiraz ederek, kendisine siyasi müttefikler bulmuş ve onlarla birlikte silahlı mücadele yürüterek Osmanlı Devleti'nin Arap yarımadasındaki gücünü kırma gayesi gütmüştür. İbn Abdülvehhâb, bunu yaparken özellikle bid'at, hurafe ve şirk kavramlarından hareketle katı yorumlar ortaya koymuş ve bunu kabul etmeyen kimselerin şirke düştüğünü, dinden çıktığını, dolayısıyla böyle kimselerin can ve mallarının helal olduğunu iddia etmiştir. Vehhâbilik kendi görüşlerini kabul ettirmek için baskı, şiddet ve silahı bir yöntem olarak benimsemiştir. Yöntemindeki katılık nedeniyle ilk başlarda fazla taraftar bulamayan İbn Abdülvehhâb kendisine siyasi destek aramaya başlamış ve ilk önce Uyeyne emiri Osman'ı ikna etmiştir. Ancak gelen tepkiler üzerine kısa süre içerisinde bu desteği kaybetmiş ve bulunduğu bölgeden sürülmüştür. Bunun üzerine Riyad yakınlarındaki Dir'iye kasabasına gelen İbn Abdülvehhâb, 1744 yılında oranın emiri Muhammed bin Suûd'u ikna ederek onunla tarihte Dir'iye sözleşmesi olarak bilinen bir anlaşma yapmıştır. Böylece aradığı siyasi ve askeri desteği bulmuş olan Vehhâbîler, kısa süre içerisinde Osmanlı Devleti'nin İslam dinini yorumlama ve yaşayış şekline itiraz ederek isyana giriştiler. Vehhâbîlerin bu isyanı Osmanlı'nın dini ve siyasi bütünlüğünü bozmuş, Türk düşmanlığını içeren Arap milliyetçiliğinin doğuşunda etkili olmuş ve Osmanlı Devleti'nin yıkılışını hızlandırmıştır. Bu durum 400 yıl Türk hâkimiyetinde kalmış olan Hicaz bölgesinin tamamen ayrılması sonucunu doğurmuştur. Ortaya çıktığı andan bu yana şiddet ve baskı yoluyla etkisini sürekli artıran Vehhâbilik etkili olduğu bölgelerde dinî, sosyal ve siyasi alanlarda çeşitli değişimlere neden olmuştur. Halen etkisini İslam dünyasının değişik yerlerinde devam ettirmektedir. Günümüzde Suûd Devleti'nin resmî ideolojisi durumundadır. Vehhâbilik uzun süredir Suûdi Arabistan Devleti'nin her türlü desteği ile İslam coğrafyasında yayılmaya çalışılmaktadır. Suûdi Arabistan prensi Muhammed bin Selman, Batının talebiyle Vehhâbîliği yaymaya çalıştıklarını ifade etmiştir. Bu durum Vehhâbîliğin ağırlıklı olarak politik bir hareket olduğunun göstergesidir. Bunun sonucunda İslam dünyasının çeşitli yerlerinde Vehhâbî etkisi görülmeye başlamış ve buna bağlı olarak yeni dini hareketler oluşmuştur. Bu hareketlerden bazıları terörü, silahı ve şiddetli yöntem olarak benimseyen radikal dini gruplardır. Son dönemlerde gerek Amerika önderliğindeki Batılı güçlerin çeşitli bahanelerle Müslüman coğrafya üzerine yapmış oldukları acımasız saldırı ve işgaller, gerekse İslam dünyasının kendi içerisindeki gelişmeler, Selevi-Vehhâbî düşünce içinde eskiden beri var olan ayrışmaları derinleştirmiştir. Bunun sonucu olarak günümüzde Seleviliğin, Suûdi Selevilik, Cihadi Selevilik ve Tekfirci Selevilik olarak isimlendirilen üç biçimi ortaya çıkmıştır. Bu çalışma kendilerini Selevilik ekseninde değerlendiren Vehhâbîliğin ortaya çıkışı, teşekkül süreci ve günümüzdeki durumunu ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Vehhâbilik, Muhammed b. Abdülvehhâb, Selevilik, Suûdi Arabistan.

Wahhabism from the Formation Process to the Present as a Religious-Political Movement

Abstract

The subject of this article is the Wahhabism movement, which emerged in the middle of the 18th century in the Najd region of Arabia, which was under the rule of the Ottoman Empire at that time, under the leadership of Muhammad ibn Abd al-Wahhab, and is now the official sect of the Saudi State. In the formation of this movement, which is generally based on the Hanbali school, the understanding of scholars such as Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya to return to the pure belief of the predecessor was quite effective. Ibn 'Abd al-Wahhab basically focused on tawhid and put forward very strict views on the issues of shirk and bid'ah. While spreading his views, Ibn 'Abd al-Wahhab claimed that he was claiming to restore and revive the religion that had been corrupted by various innovations. However, the transformation of this movement he started into an anti-Ottoman revolt and the existence of close relations, especially with the British, which still continue today, brought along various discussions. In addition, the definition of this movement by many Western travelers and diplomats with sympathetic concepts such as "reformist" and "Islamic Protestants" and the support they gave to this movement throughout the historical process deepened the discussions. Therefore, it is still a controversial issue whether this movement, which claims to be a religious revival, emerged with purely religious or political aims. However, the developments after its emergence show that this movement is a political movement with religious references. Wahhabism has emerged with the minded people who mainly oppose the innovations in religion and return to the religious lifestyle in the time of the prophet. However, after a short while, he objected to the way the Ottoman Empire interpreted and lived the religion of Islam, found political allies for himself, and by carrying out an armed struggle with them, he aimed to break the power of the Ottoman Empire in the Arabian peninsula. While doing this, Ibn Abd al-Wahhab put forward strict interpretations, especially based on the concepts of bid'ah, superstition and shirk, and claimed that those who do not accept this fall into polytheism, become apostate, and therefore, the lives and property of such people are halal. Wahhabism has adopted oppression, violence and weapons as a method to impose its views. Ibn Abd al-Wahhab, who could not find many supporters at first due to the rigidity of his method, started to seek political support for him and first persuaded Osman, the Amir of Uyeyna. However, after the reactions, he lost this support in a short time and was exiled from the region. Upon this, Ibn Abd al-Wahhab, who came to the town of Dir'iyah near Riyadh, convinced Muhammad ibn Saud, the amir of that place, in 1744, and made an agreement known as the Dir'iyah contract in the history. Thus, the Wahhabis, who found the political and military support they were looking for, started a rebellion in a short time by objecting to the Ottoman Empire's interpretation and lifestyle of Islam. This revolt of the Wahhabis disrupted the religious and political integrity of the Ottoman Empire, was effective in the birth of Arab nationalism, which included Turkish hostility, and accelerated the collapse of the Ottoman Empire. This situation resulted in the complete separation of the Hijaz region, which had been under Turkish rule for 400 years. Wahhabism, which has continuously increased its influence through violence and oppression since its emergence, has caused various changes in religious, social and political fields in the regions where it is effective. It still maintains its influence in different parts of the Islamic world. Today, it is the official ideology of the Saudi State. Wahhabism has been trying to spread in the Islamic geography for a long time with all the support of the Saudi Arabian State. Saudi Arabian Prince Muhammad ibn Salman stated that they are trying to spread Wahhabism at the request of the West. This is an indication that Wahhabism is predominantly a political movement. As a result, the Wahhabi effect began to be seen in various parts of the Islamic world and new religious movements were formed accordingly. Some of these movements are radical religious groups that adopt terror, weapons and violence as methods. In recent years, both the brutal attacks and occupations of the Western powers under the leadership of the USA on the Muslim geography with various excuses, as well as the developments within the Islamic world itself have deepened the long-standing divergences in Salafi-Wahhabi thought. As a result of this, three forms of Salafism have emerged today called Saudi Salafism, Jihadi Salafism and Takfiri Salafism. This study deals with the emergence of Wahhabism, which evaluates itself on the axis of Salafism, its formation process and its current situation.

Keywords: Kalam, Wahhabism, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, Salafism, Saudi Arabia.

GİRİŞ

Bugün Suûdi Arabistan'ın resmî mezhebi (ideolojisi) durumunda bulunan Vehhâbîlik, 1740'larda Arap yarımadasının Necd bölgesinde, Muhammed bin Abdülvehhâb'ın önderliğinde ortaya çıkan bir harekettir. Vehhâbîlik, kişilere aşırı ölçüde kutsallık atfederek Allah'a yakınlaşma vesilesi kılınması ve dinin saf halini bozduğu iddiasıyla, dinin aslında olmayan bid'atların çoğalması gibi nedenlerle bir tepki hareketi olarak ortaya çıkmıştır.¹ Bu harekete kurucusuna nispetle, muhalifleri tarafından "Vehhâbî" ismi verilmiştir. Ancak mensupları bu isimden hoşlanmadıkları için kendilerini "Muvahhidûn" olarak adlandırmışlar,² Vehhâbî isimlendirmesini reddederek kendilerinin itikatta Selef, amelde Hanbeli mezhebinden olduklarını savunmuşlardır. Bazı taraftarları ise dinin anlaşılması ve yaşanmasında ilk üç neslin örnek alınmasını talep etmeleri nedeniyle "Selefiyye" ismini tercih etmekle birlikte Vehhâbî ismi yaygınlaşmıştır.³

Vehhâbîlik; dönemin dini, siyasi, sosyal, ekonomik, askeri, coğrafi şartlarında ortaya çıkan dini ve siyasi bir harekettir. Nihai noktada bu hareketi, salt dini bir hareket yerine siyasi karakteri daha baskın bir hareket olarak tanımlamak mümkündür. Zira Vehhâbîlik, Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıla kadar devam ettirdiği dini, siyasi yapıya ve geleneklere açıkça bir meydan okumanın yanında, hareketin doğduğu Arabistan bölgesindeki mevcut dini ve siyasi yapıyı da değiştirme amacında olmuştur. Bunun için Abdülvehhâb özellikle tevhid ve bid'at konularına yoğunlaşmış ve buradan hareketle bid'at ehli olan Müslümanların şirke ve küfre girdiklerini iddia ederek onların öldürülmesini ve mallarını gasp etmeyi meşru kabul etmiştir.⁴ Bozulan mevcut din anlayışını İslam'ın ilk dönemindeki saflığına döndürme iddiasıyla harekete geçen İbn Abdülvehhâb 1744 senesinden itibaren, Suûd ailesinin siyasi ve askeri desteğiyle, Osmanlı Devleti'ne karşı dini görünümlü bir kıyamın teorisyenliğini yapmıştır.⁵

Aslında Abdülvehhâb'ın, dinin yenilenmesi çağrısı siyasal bir duruşun sonucudur. Bid'atları kaldırma, dini aslına döndürme ve ihya etme hedefiyle ortaya çıkan Vehhâbî hareket, Suûd ailesinin desteğini sağlayınca siyasî mahiyetini hemen göstermiş ve Osmanlı karşıtı bir renge bürünmüştür. Gerçekte bu hareket Osmanlı Devleti'ne, onun benimsediği resmi Hanefilik yorumuna ve Arabistan bölgesindeki halkın dini yaşantısındaki Türk etkisine meydan okuma amacıyla başlamıştır.⁶ İbn Abdülvehhâb'a göre, Osmanlı sultanı ve halifesinin temsil ve himaye ettiği İslam, gerçek İslam değildir. Dolayısıyla Osmanlı sultanı, ümmetin gerçek lideri olmaktan uzaktır. Bu ve benzeri fikirlerle Osmanlı Devleti'ne karşı eleştirilerini yoğunlaştıran Vehhâbîler, Orta Arabistan'da, başında Muhammed bin Suûd'un olduğu kabilenin kuvvetleriyle birleşerek isyan başlatmışlardır.⁷ Osmanlı idaresi bir müddet sonra bu isyanı bastırmışsa da, daha sonra tekrar başlayan Vehhâbî isyanları sonucunda Osmanlı'nın siyasi ve dini bütünlüğü bozulmuştur. Nihayetinde bu durum Osmanlı Devleti'nin yıkılışını hızlandırmış ve 400 yıl Türk hâkimiyetinde kalmış olan Hicaz bölgesinin tamamen ayrılması sonucunu doğurmuştur.

Vehhâbîlik, Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) temellerini attığı ve İbn Teymiyye'nin geliştirdiği Selefî hareketin 18. yüzyılda İbn Abdülvehhâb tarafından yeniden yorumlanmış ve dinamizm kazandırılmış versiyonudur. Dolayısıyla Vehhâbî hareketi, Selefî alimlerin dini

¹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya-Kerim AYTEKİN (İstanbul: Hisar yayınları, 1983), 260.

² Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 96.

³ Mehmet Ali Büyükkara, "Çağdaş İslami Akımlar", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Ali Büyükkara (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2010), 218-219.

⁴ Muhammed bin Abdülvehhâb, *Tevhid Risaleleri-1*, thk. Abdullah Hanif (İstanbul: Muvahhid Yayınları, 2013), 9.

⁵ Selda Güner, "Osmanlı Söyleminde Birinci Vehhâbî-Suûdî Hareketi", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2012), 83.

⁶ Alexei Vassiliev, *The history of Saudi Arabia* (London: Saqi Books, 1998), 69-80.

⁷ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 183-184.

sonradan oluşan etkilerden arındırma ve sadeleştirme fikrini benimseyerek özellikle Sünni gelenek içerisinde bir ihya ve ıslah iddiasıyla ortaya çıkmıştır.⁸ Fakat Selefi imamlarından farklı olarak bid'at sahibi olarak nitelediği Müslümanları tekfir ederek öldürmeyi meşru görmeye başlamış ve hakimiyet oluşturmak için siyasal faaliyetlere girişmiştir. Bu hareketin faaliyetleri neticesinde Osmanlı Devleti yıkılmış ve bugünkü Suûdi Arabistan devleti kurulmuştur. Vehhâbiler bunu büyük bir başarı olarak görmektedirler. Fakat Vehhâbilğin bu görece "başarı"sının altında yatan gerçek, fikrî bir ihya hareketi olması değil, onun siyasî ve askeri organizasyon şeklinde bir destek elde etmesiyle açıklanabilir.⁹

Vehhâbilik I. Suûd Devleti'nin (1744-1818) kuruluşundan itibaren devletin resmî dini ideolojisi olmuştur ve bu özelliğini günümüzde sürdürmektedir. Vehhâbî anlayış uzun süredir Suûdi Arabistan Devleti'nin her türlü desteği ile İslam coğrafyasında yayılmaya çalışılmaktadır. Fakat son dönemde, özellikle 1991 yılındaki Körfez Savaşı'ndan itibaren yaşanan gelişmeler, Selefi-Vehhâbî düşünce içinde eskiden beri var olan ayrışmaları derinleştirmiştir. Bunun neticesinde Suûdi Arabistan'ın resmi ideolojisi durumundaki Vehhâbî anlayışa muhalif olan Sahve (uyanış) hareketi ortaya çıkmıştır. Suûdi Arabistan'daki Sahve hareketi, 1960'lardan itibaren Mısır başta olmak üzere çeşitli ülkelerden yaşadıkları baskılar sonucu ayrılmak zorunda kalan ve birçoğu İhvan (Müslüman Kardeşler) geleneğinden gelen kişilerin, Vehhâbî anlayış ile İhvan düşünce geleneğini sentezlemesiyle oluşmuştur. Suûdi Arabistan'ın iç ve dış politikalarına muhalefet eden Sahve hareketi alternatif bir devlet anlayışı ortaya koyarak hem ülke içerisindeki hem de ülke dışındaki Müslümanların bir kısmı üzerinde etkili olmaya başlamıştır.¹⁰ Bunun sonucu olarak günümüzde Selefiliğin, Suûdi Selefilik, Cihadi Selefilik ve Tekfirci Selefilik olarak isimlendirilen farklı biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu açıdan, çalışmanın temel amacı, dini ihya iddiasıyla ortaya çıktığı andan itibaren Müslümanların dini siyasî birliğini olumsuz şekilde etkileyen ve günümüzde terör, kaos ve istikrarsızlık oluşturan radikal hareketlerin dayanağı durumunda bulunan Vehhâbî anlayışın teşekkül sürecini ve günümüzdeki durumunu ele almaktır.

1. VEHHÂBİLİĞİN DOĞUŞU VE GELİŞMESİ

Kurucusuna nispetle isimlendirilen Vehhâbilik, 18. yüzyılın ortalarında Arabistan'ın Necd bölgesinde Muhammed bin Abdülvehhâb'ın fikirleri çerçevesinde ortaya çıkan dini-siyasi bir harekettir. Soy olarak Benî Temîm kabilesine mensup olan İbn Abdülvehhâb, 1703 yılında Necd'e bağlı Uyeyne kasabasında doğmuştur.¹¹ Ailesinden Hanbelî mezhebine bağlı önemli âlimler çıkmış olup dedesi Süleyman ve babası Abdülvehhâb Necd bölgesinin tanınan Hanbelî âlimlerindedir. İlk eğitimini Uyeyne kadılığı yapan babasından alan İbn Abdülvehhâb önce Mekke'ye ardından Medine'ye geçerek burada kaldığı süre içerisinde üzerinde büyük etkiler bırakacak olan İbn Teymiyye'nin görüşlerini incelemiştir. Daha sonra Basra'ya gitmiş, kısa süre sonra bölge halkının dini yaşamındaki bazı uygulamalara karşı çıkması nedeniyle yaşanan sıkıntılardan dolayı memleketi Necd'e dönmek zorunda kalmıştır.¹²

İbn Abdülvehhâb, ilim tahsili için yaptığı seyahatler esnasındaki gözlemlerinden hareketle halkın inanç ve yaşam şekillerinin geçek İslam'dan saptığını düşünmeye başlamıştır.¹³ Ona göre kendi zamanında, Necd başta olmak üzere, bütün bölge halkı dini

⁸ İsmail Akdoğan - Rıdvan Kalaycı, "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2014), 163.

⁹ Hüsnü Ezber Bodur, *Dini İhya hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi. Sosyo-Politik, Ekonomik Neticeleri* (Erzurum: Erzurum Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986), 12.

¹⁰ Akdoğan - Kalaycı, "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik", 157.

¹¹ James Wynbrandt, *A Brief History of Saudi Arabia* (New York: Facts On File, 2004), 113; Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1964), 438.

¹² Michael Cook, "Muhammed bin Abdülvehhâb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/489; Y. Ziya Yörükân, "Vehhâbilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 55.

¹³ Akdoğan - Kalaycı, "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik", 164.

işlerde bid'atların yaygınlaşması nedeniyle şuurlu bir müminin razı olamayacağı durumdaydı. Bölgede veli olduğuna inanılan kişilere, türbelere, taşlara ve ağaçlara ibadet edilmesi gibi uygulamalar, falcılara ve müneccimlere danışmak, kabirlerin üstüne türbe yapmak ve bunlardan medet ummak oldukça yaygınlaşmıştı. Bunların yanında, cinlere dua etmek ve yardım istemek, onların şerlerinden korunmak maksadıyla adlarına kurban kesip etini evin kuytu yerlerine koymak halk arasında yaygın olan adetlerdendi.¹⁴

Aslında Necd bölgesindeki o dönemin dini hayatını detaylı şekilde tasvir eden eserlerde bazı zıtlıklar bulunmaktadır. Bazı yazarlar o zamanki dini durumu oldukça abartmış, kötü ve olumsuz bir şekilde tasvir etmiştir. Örneğin gezgin Palgrave (öl. 1888), Necd halkının o dönemdeki durumu hakkında onların, Kur'an'a karşı ihmalkârlık yaptıklarını, kıblenin yönünü bile unuttuklarını, orucu, zekâtı ve haccı da unutmaya çalıştıklarını ifade etmiştir. Bazıları ise Necd bölgesini o dönemde dini yönden İslam aleminin en berrak ve en temiz yeri olarak tasvir etmiştir. Bu iki tasvirin de abartılı olduğunu ve Necd bölgesinin diğer İslam bölgelerinden çok farklı bir durumda olmadığını söylemek mümkündür. İslam'a aykırı bid'at ve hurafeler çoğalmış, fakat bunlar bölge halkını dini vecibeleri olan namaz, zekât oruç ve hac gibi ibadetleri unutma noktasına getirmemiştir.¹⁵ Bununla birlikte, Vehhâbîlerin dönemin dini hayatını oldukça kötü gösterme çabası içinde oldukları görülmektedir.¹⁶ Bunun nedeninin, Abdülvehhâb'ın ve beraberindekilerin, Halife'ye ve Osmanlı'ya karşı isyanlarını ve Müslümanlara yaptıkları zulümleri meşrulaştırabilmek olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Abdülvehhâb memleketi Necd ve diğer bölgelerde karşılaştığı bazı fikirleri, dini uygulamaları yanlış ve tevhide aykırı bularak bid'at ve şirk olarak görmüştür. Onun bu fikirlerinin oluşmasında İbn Teymiyye'nin eserlerinin ve görüşlerinin etkisi çok büyüktür.¹⁷ Yine İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyim'in etkisi yazdığı kitap ve risalelerde açıkça görülmektedir.¹⁸ Dolayısıyla Abdülvehhâb'ın bid'at ve şirkle ilgili görüşleri önceki alimlere dayanmakta olup onlardan farkı, fikirlerini kabul ettirebilmek için şiddete ve silaha başvurması, görüşlerini benimsemeyen Müslümanları küfürle suçlayarak onların canını ve malını helal saymasıdır.

Aslında, İbn Abdülvehhâb'ın baştan beri bu fikirleri taşıdığı söylenemez. Zira o, gençliğinde felsefe ve tasavvufu meşgul olmuş, bir müddet tasavvuf dersi okutmuştur.¹⁹ Ancak zaman içerisinde görüşleri değişmiş, tasavvuf dâhil olmak üzere felsefeye ve dinin akli yorumlarına karşı çıkmıştır. Dinde otorite ve kaynak olarak Kur'an ve Sünnet'in zahiri anlamlarının geçerli olduğunu savunmuştur. Tevhid konusunda geliştirdiği fikirlerine bağlı olarak Müslümanların yaptığı birçok hususun bid'at, şirk ve küfür olduğuna hükmetmiştir.

İbn Abdülvehhâb'ın anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan Vehhâbî hareket şu fikirleri savunmaya başlamıştır: Dinde akıl hiç bir zaman delil olmaz. En doğru delil, önce Kur'an, sonra Sünnet'tir. Ancak Kur'an ve sahih hadise dayanan icthatlar da muteber kabul edilir. Dört mezhep hak üzeredir. Amel imana dâhildir. Tevhidden maksat, ameli tevhididir. İman ile ameli birleştirmek ve sadece Allah'a dua etmek gerekir. Velileri, mürsidleri vasıta etmek, meleklerden, peygamberlerin ruhlarından istimdad etmek şirk ve küfürdür. Peygamberden şefahten istenmez. Kabirleri ziyaret dalalettir. Kabirlerin üstüne kubbe yapmak, onlara adak

¹⁴ Abdulaziz bin Abdillâh b. Baz, "Muhammed bin Abdilvehhâb". çev. Enbiya Yıldırım, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 661.

¹⁵ Muhammed es-Selmân, *Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati Ve Bu Davetin İslâm Dünyasındaki Etkileri*. çev. Muhammed Şahin (İstanbul: y.y., 2009), 22-23.

¹⁶ Bk. Baz, "Muhammed b. Abdilvehhâb", 661; es-Selmân, *Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 22-23.

¹⁷ Francis Robinson, "Bilgi İletimi ve Müslüman Topluluklarının Oluşumu", çev. Zülal Kılıç, *Cambridge Resimli İslam Ülkeleri Tarihi*. Ed. Francis Robinson (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 312.

¹⁸ es-Selmân, *Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 27.

¹⁹ Fazlurrahman. İslâm, çev. M. Dağ- M. Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 276.

adamak şirk ve küfürdür. Hırka-i şerif ve sakalı şerifi ziyaret doğru değildir. Vakıf müesseseleri batıldır. Hz. Ali'ye biat etmek küfürdür.²⁰

Muhammed bin Abdülvehhâb Basra'dan Necd'e dönünce babasının kadılık yaptığı Hureymila'ya²¹ yerleşerek fikirlerini burada yaymaya başlamış, fakat halkın ve idarecilerin sert tepkisiyle karşılaşarak buradan ayrılmış ve doğduğu yer olan Uyeyne'ye gitmiştir.²² İbn Abdülvehhâb aradığı ilk siyasi desteği Uyeyne emiri Osman ile elde etmiş, siyasi bir destek bulmanın avantajı ile buradaki faaliyetlerini sürdürmüş ve birçok isteğini ona yaptırmayı başarmıştır.²³ İbn Abdülvehhâb burada sadece fikirlerini yaymakla kalmamış, onları eyleme dönüştürmeye de başlamıştır. Nitekim Osman ve adamlarına Uyeyne bölgesindeki türbeleri, yüksek mezarları, kutsallık atfedilen mağaraları ve ağaçları yıktıran Abdülvehhâb, ayrıca Müseylimetü'l-kezzâb'a karşı yapılan Yemame savaşında şehit olan Hz. Ömer'in kardeşi Zeyd'in ve bazı sahabelerin Cübeyle'deki kabirlerini de yıktırıştır. Abdülvehhâb'ın kendisinin de katıldığı söylenen bu olay sonrası halkın büyük bir tepki göstermeye başladığı bilinmektedir.²⁴ Böylece Uyeyne'de kadılık yapıp fetva veren İbn Abdülvehhâb'ın arkasına aldığı siyasi destekle, fiili uygulamalara ve cebre başvurusu, görüşlerini zorla ve şiddet yoluyla kabul ettirmeye çalışması halkın ona olan tepkisini daha da artırmıştır. Oluşan bu tepkilerin emir Osman'ı zor durumda bırakması ve bölge yönetiminin siyasi baskısı sonucu başka çaresi kalmayan Abdülvehhâb'ın şehri terk etmek zorunda kaldığı bilinmektedir.²⁵

2. SUÛD AİLESİ İLE İŞBİRLİĞİ

Gördüğü baskı üzerine Uyeyne'den ayrılmak zorunda kalan İbn Abdülvehhâb 1157/1744 yılında Riyad yakınlarındaki Dir'ie'ye gelerek oranın emiri Muhammed bin Suûd'a sığınmış ve onun himayesi altına girmiştir.²⁶ Burada da faaliyetlerini sürdüren ve kısa sürede Muhammed bin Suûd'a kendi fikirlerini kabul ettirmeyi başaran İbn Abdülvehhâb, Suûd ailesi ile iyi ilişkiler geliştirmiş ve evlilik yoluyla akrabalık bağı kurmuştur.²⁷

Dir'ie'ye yerleşmesi ve Suûd ailesinin desteğini alması İbn Abdülvehhâb için önemli bir dönüm noktası olmuştur.²⁸ Abdülvehhâb burada İbn Suûd'u kendisine yardım ettiği takdirde Allah'ın da ona yardım edeceği ve muzaffer olacağı konusunda ikna etmiş ve aralarında Dir'ie sözleşmesi olarak bilinen bir anlaşma yapmışlardır.²⁹ Bu anlaşmayla İbn Abdülvehhâb, Suûdi ailesinin siyasi hâkimiyetini destekleme taahhüdü verirken, bunun karşılığında Suûdi emiri de Vehhâbî davasını yayma konusunda her türlü yardımı yapacağı sözünü vermiştir. Evlilik yoluyla aralarında akrabalık da kurulan İbn Suûd ile İbn Abdülvehhâb bu anlaşma ile dini ve siyasi bir güç oluşturarak katı kurallara oturtulan Vehhâbî-Suûdî hâkimiyetini tüm Arabistan'a ve diğer bölgelere yayma çabasına başladılar.³⁰ Böylece Abdülvehhâb görüşlerini ve davasını yaymak için ihtiyaç duyduğu güçlü bir siyasi destek bulmuş, İbn Suûd ise siyasî hâkimiyet alanını genişleterek tüm Arap Yarımadası'nı ele geçirebilmek için gerekli motivasyonu sağlayacak güçlü bir dini şahsiyete kavuşmuş ve iyi bir

²⁰ Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, 439.

²¹ Ahmed bin Abdülkerim Necîb, *Kitapları, Risaleleri ve Fetvaları Işığında Muhammed bin Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*. çev. Ebu Turab Murad bin Abdurrahman es-Sivasi (İstanbul: Kitap Ve Sünnete Davet Yayınları, 2013), 12; Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/611.

²² Cook, "Muhammed bin Abdülvehhâb", 489.

²³ Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslam Mezhepler Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 486.

²⁴ Cook, "Muhammed bin Abdülvehhâb", 489; Baz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", 662; Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 486.

²⁵ Sönmez Kutlu, "Vehhâbilik", *İslam Mezhepler Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat- Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 52-55.

²⁶ Mustafa L. Bilge, "Dir'ie", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/374-375.

²⁷ Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, 439; Muhammed Ebu Zehra, Muhammed b. Suûd'un, Muhammed bin Abdülvehhâb'ın eniştesi olduğunu bildirmektedir. bk. Ebu Zehra, *Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, 261.

²⁸ Cook, "Muhammed bin Abdülvehhâb", 489; Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 486.

²⁹ Baz, "Muhammed bin Abdülvehhâb", 663.

³⁰ Bilge, "Dir'ie", 374.

fırsat elde etmiş oldu.³¹ Bu gelişmelerin bir sonucu olarak Muhammed bin Suûd'un Dir'ie bölgesini aşmayan hâkimiyeti ve etkisi Abdülvehhâb'ın fikirleri sayesinde yayılmaya başlamıştır.

1744 yılında İbn Abdülvehhâb ile İbn Suûd arasında yapılan Dir'ie anlaşması Vehhâbîlik tarihi açısından çok önemlidir. Nitekim bazı kimseler Dir'ie anlaşmasını I. Suûdi Devleti'nin başlangıcı olarak kabul ederler.³² Abdülvehhâb bu sözleşme ile Hureymila'dan beri sürekli aradığı ancak bulamadığı, Uyeyne'de ise kısmen bulduğu siyasi ve askeri desteğin en güçlüsüne Dir'ie'de kavuşmuş oldu. Onun şimdiye kadar sadece dini kaygılarla sürdürülüyormuş gibi görünen düşünceleri, İbn Suûd ile yapılan bu anlaşmayla birlikte gerçekteki siyasi niteliğini ortaya koymaya başladı. Bu ortaklık kısa süre sonra meyvelerini göstererek, etraflarına topladıkları kişilerle birlikte, her iki tarafında isteği olan, bölgenin tamamında hâkimiyet kurma çabaları başlamıştır. Baştan beri Osmanlı Devleti'ni zayıflatmak ve yıkmak için İngiliz oyununun bir parçası olduğu iddia edilen bu hareket³³ güçlendikten sonra bölgede ayrı bir devlet kurmak için Osmanlı hilâfet devletine isyan başlatmıştır.

Muhammed b. Suûd ile yapılan bu anlaşma sonrası İbn Abdülvehhâb, Dir'ie'de *Kitabu't-Tevhid* adıyla bilinen eserindeki fikirlerini yaymaya, insanları şirk ve bid'atları bırakmaya, gerçek saf dine dönmeye davet etmeye başladı. Kendi çağrılarına uymayanların zorla ve kılıçla yola getirmesi gerektiğini savundu. Abdülvehhâb insanların, İslam'ın tevhid prensibini iyi anlamadıklarını, kabir ve türbe ziyaretleri esnasında yaptıkları, tarikat ve tasavvuf hususundaki yanlış inançları, uygulamaları ve buna benzer işler nedeniyle hak yoldan saptıklarını, şirke düştüklerini ve müşrik olduklarını ileri sürerek, bu kimselerin kan, can ve mallarının kendilerinden olan muvahhidlere helal olduğunu açıkladı.³⁴ O, böylece İslam'ın ilk dönemde ortaya çıkmış olan Harici tekfir geleneğini³⁵ yeniden canlandırmış ve radikal bir din yorumuyla Müslümanları ötekileştirmeye başlamıştır. İbn Abdülvehhâb'ın davetini yaymak ve insanları şirkten kurtarmak için çalışmanın ve kılıçla savaşmanın cihad olduğu fetvasını vermesi ve ayrıca Cuma hutbesinde Osmanlı halifesine yapılan duayı bid'at olduğu gerekçesiyle kaldırması³⁶ bu düşünceleri güçlendirmektedir.

İbn Abdülvehhâb'ın şirke düşen Müslümanların canı ve malının kendi hareketine katılanlara helal olduğunu söylemesi, yağmalama ve ganimet işlerine eskiden beri meyilli olan bölge³⁷ halkı tarafından cazip karşılandığı söylenebilir. Zira Abdülvehhâb halkı isyana ve mal ganimetine katılmaya davet ederek fetvasının getirdiği cihad heyecanı ve ganimet

³¹ Büyükkara, "Vehhâbîlik", 611; Fıçlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 98.

³² Zekeriyya Kurşun, "Suûdiler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/585.

³³ Muhammed bin Abdülvehhâb'ın, İslam dinine fitne sokmak, Müslümanları birbirine düşman etmek ve Osmanlı Devleti'ni zayıflatmak, parçalamak ve yıkmak için bir İngiliz casusu olan Hempher tarafından en baştan beri ele geçirildiği ve yönlendirildiği iddia edilmektedir. Bk. M. Sıddık Gümüş, *İngiliz Casusunun İtirafı* (İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 2014), 19-25. vd.; Ancak Vehhâbîler bu hareketin aslında siyasi bir hareket olduğunu, amaçlarını gerçekleştirmek için de dini islahatı bir araç edindiğini ve İngiliz oyununun parçası olduklarını reddetmektedir. Bununla birlikte, onlar da bu davetin siyasi yönü olduğunu kabul etmektedir. Bk. es-Selman, *Muhammed bin Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 44.

³⁴ Abdülvehhâb, *Tevhid Risaleleri-1*, 9; Fıçlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 98.

³⁵ Müslümanlara yönelik şiddeti meşrulaştıran Hâricî zihniyet hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mücteba Altındaş "Dinsel Şiddetin Teolojik Temelleri: Hâricî Zihniyet Örneği", *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*. ed. Halit Çalış vd. (Karaman: İslami ilimler Derneği Yayınları, 2017), 193-209.

³⁶ es-Selman, *Muhammed bin Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 45.

³⁷ Vehhâbîlik Necd bölgesinde ortaya çıkmıştır. Vehhâbîliğin ortaya çıkması ve gelişmesinde etkili olan unsurlardan biri, Necd bölgesindekilerin sahip olduğu bedevi karakterdir. Necd bölgesi İslamiyet öncesi Yemen ve Aden, İran ve Hint, Irak ve Şam tesirleri altında çeşitli akidelere ev sahipliği yapmış bir yerdir. Bu bölge insanları Hz. Peygamber zamanında Müslüman olmakla beraber tam anlamıyla İslamlaşmamış ve eski geleneklerin izlerinden kurtulamamıştır. Nitekim Hz. Peygamber'den sonra bölgede Müseylemetü'l-Kezzap, Secah ve Tuleyha gibi sahte peygamberler ortaya çıkmıştır. Hz. Ali devrinde Müslümanlara saldıran Hâricîler, daha sonra da Mekke ve Medine'ye saldıran, bir kaç defa yağmalayan ve hacıları katleden Karmatiler, yine bu bölgeden çıktı. Kısaca bu bölgede yaşayan insanlar bedevi kültür ile yetişmiş isyankâr ruhlu ve yağmaya eğilimli, cahil kişilerdir. Yörükân, "Vehhâbîlik", 55-56.

cazibesiyile kısa sürede etrafına binlerce insan toplamıştır. Vehhâbiler bunu iyi bir fırsat olarak gördüler ve kendi çağrılarına uymayan etraftaki kabilelere saldırılara başladılar. Artık yeni görüşleri kabullenmeyenler öldürülüyor ve elde edilen ganimetlerin beşte biri kendi devletlerine ayrılıyor, arta kalanlar ise savaşa katılanlara paylaştırılıyordu.³⁸ Bu açıdan bölge halkının karakteri ile cihad heyecanı ve ganimet cazibesinin birleşmesi, bölgede İbn Abdülvehhâb ve Muhammed bin Suûd önderliğindeki bu yeni dini-siyasi hareketin yayılmasını hızlandırmıştır. Zira Muhammed bin Suûd 1765 yılında vefat ettiğinde, neredeyse bütün Necd bölgesinin Suûdilerin hâkimiyeti altına girmiş olması bölgedeki hâkimiyet ve toprak kazanma çalışmalarının geldiği noktayı göstermesi açısından oldukça önemlidir.

İbn Suûd'un ölümünün ardından başa geçen oğlu Abdülaziz b. Muhammed, babasının İbn Abdülvehhâb'la yaptığı ittifakı devam ettirerek bölgedeki hakimiyet kurma ve toprak kazanma çalışmalarını aynen sürdürmüştür. Abdülaziz döneminde Vehhâbilik, Arap Yarımadası'nın büyük bölümüne yayılmış ve Abdülvehhâb'ın kışkırtmasıyla Abdülaziz, halifelikliğini ilân etmiştir.³⁹ Böylece onun başlattığı hareket meyvesini vermiş ve baştan beri arzulanı Osmanlı'dan ayırma ve bağımsız olma hayaline yaklaşmıştı. İbn Abdülvehhâb'ın 1792 yılında Dir'iye'de vefatına kadar geçen süre zarfında önemli bölgelerde hakimiyet kurulduğu görülmektedir.⁴⁰ Vehhâbiler liderlerinin ölümünden sonra ise, Abdülaziz önderliğinde Suriye, Irak ve Hicaz yönlerinde yayılma çabalarını devam ettirmişlerdir.

3. OSMANLI DEVLETİ'NİN MÜDAHALESİ VE SONRASINDAKİ GELİŞMELER

Abdülaziz'in çalışmaları İbn Abdülvehhâb'ın vefatından sonra da artarak sürmüştür. Abdülaziz ganimetlerin beşte biri dışındakileri savaşanlara dağıtma uygulamasını devam ettirmiştir. Böylece taraftarlarının sayısını artırarak oluşturduğu çok sayıdaki gönüllü savaşçılar sayesinde bir koldan Irak taraflarına, diğer koldan da Hicaz'a saldırılar düzenledi. Mekke'ye yapılan ilk saldırıda halkın Vehhâbileri Mekke'ye sokmadığı ve yağmayı engellediği görülmektedir. Vehhâbilerle başa çıkamayan Mekke emiri ise durumu Osmanlı Devleti'ne mektupla bildirerek yardım istemiştir. Osmanlı yönetiminin Vehhâbilerin saldırıları ve olayların ciddiyetinden ilk defa Mekke emirinin 1749 yılındaki mektubuyla haberdar edildiği belirtilmektedir.⁴¹ Ancak bu dönemde siyasî, ekonomik, askerî alanlarda birçok iç ve dış sıkıntılar yaşayan Osmanlı Devleti⁴² durumun vahametini tam anlayamadığı için uzun süre müdahale etmemiştir.⁴³

Bu sıkıntılı süreçte güçlerini artıran Vehhâbiler, 1802'deki Muharrem etkinliklerinde Abdülaziz'in oğlu Suûd kumandasında, törenlerin yapıldığı Kerbela'ya baskın yaparak rivayetlere göre beş binden fazla Şii'yi öldürmüşler ve Hz. Hüseyin'in türbesini tahrip ederek yağmalamışlardır.⁴⁴ Bu yapılanlara matem etkinliklerinin bid'at olduğu düşüncesi gerekçe olarak gösterilmiştir. Bunun ardından Dir'iye'ye geri dönen Vehhâbiler 1803'de Taif'e saldırarak birçok kişiyi öldürmüşler, Abdullah ibn Abbas'ın türbesi de dahil olmak üzere orada bulunan mezar ve türbeleri tahrip ederek yıkmışlardır.⁴⁵ Bunun üzerine Mekke Şerifi Galip Mısır, Cidde ve Şam valilerinden yardım talebinde bulunmuş fakat beklediği karşılığı

³⁸ Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 98.

³⁹ Neşet Çağatay - İ. Ağah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 224.

⁴⁰ Büyükkara, "Vehhâbilik", 611.

⁴¹ Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhâbî Hareketi ve Etkileri* (Ankara: Asam Yayınları, 2001), 118; Vehbi Ecer, "Osmanlı Tarihinde Vahhabi Hareketinin Sebep ve Sonuçları". *IX. TTK Bildirileri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 3/1232.

⁴² Osmanlı Devleti'nin bu dönemde yaşadığı sıkıntılar için bkz. Yörükkan, "Vehhâbilik", 57.

⁴³ Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, 439.

⁴⁴ Nadav Safran, *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security* (New York: Cornell Üniversitesi Yayınları, 1988), 11; Mustafa L. Bilge, "Suûd bin Abdülaziz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/ 578.

⁴⁵ Vehhâbilerin Taif'e girince yaptıkları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet-VII* (İstanbul: Dersaadet, 1891), 262-263.

görememiştir.⁴⁶ Vehhâbîlerin 30 Nisan 1803'de Mekke'yi işgal etmesiyle şehrin önde gelenleri ve halk, ihramlı bir şekilde şehre giren Suûd bin Abdülaziz'e mecburen biat etmiştir. Orada Kâbe ve makam-ı İbrahim hariç önemli ziyaret yerleri ve mezarların kubbeleri ile⁴⁷ Hz. Hatice'nin evi dâhil, bazı sahabenin aziz hatıraları için korunan evleri yıkılmıştır. Ardından Suûd bin Abdülaziz, Cidde üzerine yürüyerek şehri kuşatmış⁴⁸ fakat başarılı olamamış, bunun üzerine Mekke emiri Galib, Cidde valisiyle işbirliği yaparak yaklaşık otuz günlük kuşatmanın ardından Mekke'yi geri almayı başarmıştır.⁴⁹ Daha sonra Abdülaziz bin Muhammed, Kasım 1803'te Kerbela baskınının intikamını almak isteyen bir Şii tarafından öldürülmüştür.⁵⁰

Abdülaziz'in ölümü üzerine büyük oğlu Suûd'un başa geçtiği görülmektedir. Vehhâbîlerin Arap yarımadasında güçlü bir şekilde yayılmaları ve hâkimiyet bölgelerini genişletmeleri Suûd bin Abdülaziz (1803-1814) döneminde gerçekleşmiştir.⁵¹ Bu dönemde Hicaz bölgesini egemenlik altına almayı hedefleyen Vehhâbîler kısa süre içerisinde Bağdat ve Hicaz sınırlarına dayanmış, Osmanlı Devleti Bağdat ve Şam valileri ile onları durdurmaya çalışsa da yeterli başarıya ulaşamamıştır.⁵² Suûd, Haziran 1805'te Hicaz'a girerek Medine'yi işgal etmiş ve şehir halkından Vehhâbîliği kabul etmelerini isteyerek bunu kabul etmeyenlerin öldürüleceklerini açıklamıştır. Vehhâbîler ne yazık ki burada Müslümanları derinden yaralayan eylemlerde bulunmuşlardır. Baki kabristanı dâhil Medine'deki türbeler ve mezar taşları tahrip edilerek yıkılmış, ümmetin tepkisinden çekinildiği için Hz. Peygamber'in türbesi yıkılamamış, ancak oradaki tezyinat ve değerli eşyalar yağma edilmiştir.⁵³ Ayrıca şirk gerekçesiyle Hz. Peygamberin kabrini ziyaretler sınırlandırılmıştır.⁵⁴ Müslümanların nezdinde Hz. Peygamberin ve sahabe-i kiramın aziz hatıralarına yapılan bu saygısızlık, kabalık ve çirkin uygulamaların bir Müslümana asla yakışmayacağı ve inananlar için bir utanç kaynağı olacağı aşikardır.

Vehhâbîler ertesi sene Mekke'ye tekrar saldırmışlardır. Kuşatma süresince Osmanlı yardımı gelmeyince Mekke emiri Galip, yönetimde kalma şartı ile Mekke şehrini Ocak 1806'da Vehhâbîlere teslim etti. Böylece Medine ve Mekke'yi ele geçiren Vehhâbîler, Osmanlı Padişahının isminin hutbede söylenmesi usulünü bid'at gerekçesiyle kaldırdılar. Ayrıca kahvehaneler kapatılarak, tütün kullanımı yasaklanmış, nargile ve çalgı aletleri tahrip edilmiştir. Vehhâbîlerin kısa süre sonra Bağdat, Şam ve Mısır sınırlarına kadar ilerlemesiyle Şam ve Bağdat valileri onlara karşı bir şey yapamadılar.⁵⁵

Söz konusu gelişmeler sonucu durumun vahametini ancak idrak eden Osmanlı Devleti Vehhâbî hareketinin ciddi bir sorun olduğunu anlayarak harekete geçmiştir. Dönemin padişahı II. Mahmut, Vehhâbî meselesini halletmesi için Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'yı görevlendirmiştir. Bunun üzerine Mehmet Ali Paşa oğlu Tosun Paşa'yı onların üzerine göndermiştir. Tosun Paşa, Aralık 1812'de Medine ve civarını, Ocak 1813'de Mekke ve Taif civarını Vehhâbîlerden geri aldı. Medine ve Mekke'nin kurtuluşu, Kâbe'nin anahtarının

⁴⁶ Eyup Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbîyan* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992), 34.

⁴⁷ Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Mekke", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/564; Yörükân, "Vehhâbîlik", 57.

⁴⁸ Ferudun Emecen, "Abdülaziz b. Muhammed b. Suûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/194; Bilge, "Suûd b. Abdülaziz", 578.

⁴⁹ Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbîyan*, 36; Küçükkaşçı, "Mekke", 564; Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 489.

⁵⁰ Safran, *Saudi Arabia*, 12; Abdülaziz bin Suûd'u suikast ile öldüren kişinin Bağdat Valisi Ali Paşa tarafından görevlendirilen bir köle olduğu da ifade edilmektedir. bk. Ecer, *Tarihî Vehhâbî Hareketi*, 37.

⁵¹ Safran, *Saudi Arabia*, 12.

⁵² Kurşun, "Suûdiler", 585.

⁵³ Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet-VII*, 123-124.

⁵⁴ J. Ludwig Burckhardt, *Notes On The Bedouins And Wahabys-I* (London: H. Colburn and R. Bentley, 1831), 102.

⁵⁵ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suûdi Arabistan ve Vehhâbîlik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 33; Küçükkaşçı, "Mekke", 564; Yörükân, "Vehhâbîlik", 57; Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Mekke Emirliği", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/573.

hazineye teslim edilmesi İstanbul'da törenlerle kutlandı.⁵⁶ Ancak Vehhâbî tehlikesi hala tam olarak bitirilemediği için Tosun Paşa mücadeleye devam etmiş fakat gerekli başarıyı sağlayamamıştır. Bunun üzerine Mehmet Ali Paşa Vehhâbîlerin üzerine yürüyerek bölgedeki isyanın bastırılmasıyla ilgilenmiştir. Mücadele sürerken Suûd'un 1814'de ani ölümü üzerine Vehhâbîler ağır bir yenilgi aldılar⁵⁷ ve daha içeri bölgelere çekildiler. Suûd bin Abdülaziz'in ölümünün ardından oğlu Abdullah'ın (1814-1818) başa geçmesi ve isyanların devam etmesi üzerine Mehmet Ali Paşa Vehhâbî meselesinin tam halli için bu defa büyük oğlu İbrahim Paşa'yı görevlendirmiştir. İbrahim Paşa yaklaşık iki yıl süren mücadelelerin sonunda, Eylül 1818'de Dir'eye'ye girerek Abdullah'ı, çocuklarını ve ileri gelen adamlarını esir almış, önce Kahire'ye oradan da İstanbul'a götürülen Abdullah burada muhakeme edildikten sonra idam edilmiştir.⁵⁸ İdam edilenler içinde Abdülvehhâb'ın torunu ve Dir'eye kadısı olan Süleyman'ın da olduğu bilinmektedir. Böylece Vehhâbîliğin ilk dönemi ve I. Suûd/Vehhâbî Devleti sona ermiş⁵⁹ ve bölgenin tamamı tekrar Osmanlı Devleti'nin hakimiyetine girmiştir. Vehhâbî meselesini halleden Mehmet Ali Paşa İslam dünyasında büyük bir ün kazanmıştır.

Ancak isyanların daha sonra Suûd ailesinden Türkî bin Abdullah⁶⁰ (1824-1834) önderliğinde tekrar ortaya çıktığı görülmektedir. Türkî önderliğindeki Vehhâbîlerin 1824'de Riyad'ı ele geçirerek başkent haline getirmesiyle II. Suûd/Vehhâbî Devleti kurulmuştur.⁶¹ Türkî yönetimi esnasında bir yandan Osmanlı güçleriyle çatışmamaya özen gösterirken, diğer taraftan İngilizlerle yakın işbirliği kurmaya çalışmıştır.⁶² Türkî 1834 yılında yakın akrabası Mişari bin Abdurrahman'ın tertip ettiği bir suikastla öldürülmüş⁶³ ve oğlu Faysal yönetimi devralmıştır. Yönetimi süresince Vehhâbî/Suûd etkisini Katar, Bahreyn ve Kasimi Şeyhlerinin yönetimindeki bölgelere (BAE) kadar yayan⁶⁴ Faysal, 1865 yılında ölmüştür. Faysal'dan sonra yönetime geçen Abdullah bin Faysal yaşanan aile içi iktidar mücadelesini kaybederek Osmanlı yönetiminden yardım istemek durumunda kalmıştır.⁶⁵ Bunun üzerine Osmanlı Devleti Bağdat Valisi Mithat Paşa'yı görevlendirerek bugünkü Katar'a kadar olan bölgede hakimiyetini tekrar kurmuştur. Bölgede Vehhâbî/Suûd etkisinin kırılması için Necd'e bağlı bulunan Katar ve Ahsa bölgeleri iki ayrı kaymakamlık olarak düzenlenmiş ve Thani ailesi Katar kaymakamlığına atamış, Necd ise yine Suûdlara bırakılmıştır.⁶⁶ Kurulan bu yeni yapılanmayla bölgedeki Türk hâkimiyeti 1913 yılına kadar devam etmiştir. Bu arada aile içi kavgaların artarak sürmesi ve önce Suûd bin Faysal'ın (öl. 1875) sonra Abdurrahman bin Faysal'ın isyan etmesi üzerine Abdullah, bölgenin güçlü kabilesi Reşidoğullarından yardım istemiştir. Osmanlı yönetimine bağlı olan Reşidoğulları 1891'de Abdurrahman'ı yenerek Suûd ailesini Riyad'dan çıkarmış ve Necd bölgesinin tamamını hâkimiyet altına almıştır. Böylece II. Vehhâbî/Suûd Devleti sona ermiştir. Osmanlı yönetimi Abdurrahman ve Suûd

⁵⁶ Küçükaşçı, "Mekke", 564.

⁵⁷ M. Hanefi Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/63; Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 99.

⁵⁸ Kurşun, "Suûdiler", 586.

⁵⁹ Madawi Al-Rasheed, *The History of Saudi Arabia*, London (London: Cambridge University Press, 2010), 22; Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhâbilik*, 35; Ecer, *Tarihte Vehhâbî Hareketi*, 156.

⁶⁰ Türkî bin Abdullah, Muhammed bin Suûd'un oğlu ve Abdulaziz'in kardeşi olan Abdullah bin Muhammed'in oğludur. Daha önce Abdülziz bin Suûd'un soyundan gelen yönetim Türkî ile birlikte el değiştirmiştir. Soy bilgileri için bk. Wynbrandt, *A Brief History of Saudi Arabia*, 150; Safran, *Saudi Arabia*, 11.

⁶¹ Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, 163; Zekeriyya Kurşun, "Riyad", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 35/139.

⁶² Türkî'nin İngilizlerle ilişkileri için bk. R. Bayly Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century* (New York: St. Martin's Press, 1965), 81-83.

⁶³ Wynbrandt, *Saudi Arabia*, 152.

⁶⁴ Veysel Ayhan, "Geçmişten Geleceğe Türkiye-Suûdi Arabistan İlişkileri", *Ortadoğu Analiz* 2/23(Kasım 2010), 28; Ecer, *Tarihte Vehhâbî Hareketi*, 167.

⁶⁵ Safran, *Saudi Arabia*, 17.

⁶⁶ Ayhan, "Türkiye-Suûdi Arabistan İlişkileri", 28.

ailesini Kuveyt'e, el Sabah ailesinin himayesi altına yerleştirmiş, aylık maaş bağlayarak maddi yardımlarda bulunmuştur.⁶⁷

Suûd ailesinden Abdülazîz bin Suûd, İngilizlerin desteği ile 1902'de Riyad'ı tekrar ele geçirerek⁶⁸ bölgede yeniden denetim kurmuştur. Böylece günümüze kadar süren III. Suûd/Vehhâbî Devleti'nin temelleri atılmıştır.⁶⁹ 1913 yılına kadar Osmanlı yönetimine bağlı kalarak Necd kaymakamlığı unvanını kullanmayı sürdüren Abdülaziz, I. Dünya Savaşı'na giren Osmanlıların yaşadığı sıkıntılardan faydalanarak 26 Aralık 1916 tarihinde İngilizlerle bir anlaşma imzalamış ve İngilizler tarafından Necd ve etrafındaki bölgelerin hükümdarı olarak kabul edilmiştir. Bu anlaşmaya göre, aslında Osmanlı Devleti'ne ait olan bu bölgeler her hususta İngilizlere bağlı olma şartı ile Abdülaziz ve ailesine verilmiştir.⁷⁰ Vehhâbî/Suûd yönetimi bu anlaşma ile Osmanlılardan bağımsız olmak adına İngilizlere bağlı olmayı resmen kabul etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nda yenilmesi ve yeni bir Türk devleti kurulması esnasında oluşan kaos ortamında Abdülaziz liderliğindeki Vehhâbîler Şerif Hüseyin'i yenmişler ve Hicaz'ı ele geçirmişlerdir. 20 Mayıs 1927 tarihinde İngilizlerle yapılan Cidde anlaşmasıyla Suûdi Vehhâbîler bağımsızlıklarını ilan etmiş, 1932'de ülkenin adı Suûdi Arabistan Krallığı olmuştur.⁷¹ Vehhâbî hareketi Modern Suûdi Arabistan'da siyasi otorite tarafından himaye edilen ve desteklenen hegemonik bir söylem olma hüviyetini sürdürmüştür. Bununla birlikte Suûd devleti bundan sonra Vehhâbî hareketini kontrol altına almayı sağlayacak politikalar izlemeye başlamıştır. Selefî düşüncenin ihyacı karakteristiğinde mevcut olan itaat ve muhalefet gibi iki düşünsel çizgi, Suûdi ailesinin yönetimindeki devlet içerisinde yalnızca itaati önceleyen bir şekle sokulmuştur.⁷²

4. VEHHÂBİLİĞİN ETKİLERİ VE GÜNÜMÜZDEKİ DURUMU

Selef-i Salihin'in yolunda olduklarını ifade ederek, bid'atlarla bozulan dini ilk saflığına döndürmeyi amaçlayan, geçmiş âlimleri taklit etmeyi reddeden, ictihat kapısının açık olduğunu savunan, delil olarak sadece Kur'an ve Sünneti esas alan Vehhâbîlik, bu ve benzeri fikirleri ile kendilerinden sonra gelen bazı dini hareketleri ve düşünürleri doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Vehhâbîliğin Arabistan haricindeki Müslümanlar üzerinde etkisi daha çok 19. ve 20. yüzyılda hissedilmiştir. Vehhâbîliğin İslâm dünyasının diğer bölgelerine tesir etmesi ve yayılmasındaki en önemli etkenlerinden biri hac için gelen hacıların Vehhâbî görüşlerini öğrenme imkânı bulmasıdır. Ayrıca ticaret yoluyla ilişkilerin kurulması, ulaşım ve iletişim imkânlarının artması da önemli rol oynamıştır. Böylece Hindistan'dan Afrika'ya, Orta Asya'dan Balkanlara kadar İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde Vehhâbî etkisi görülmeye başlamış, buna bağlı olarak yeni dini hareketler oluşmuştur.

Bunlardan Ahmed Barelvi'nin (Ahmet Rıza Han 1856-1921) Hindistan'da başlattığı Mücahidin hareketi, Vehhâbîliğin etkilediği iddia edilen dini-siyasi hareketlerin ilklerinden sayılır. Aynı şekilde Bengal'de Hacı Şeriatullah (1781-1840) tarafından başlatılan ve Hint Vehhâbîleri denilen Ferâiziyye hareketi, Nijerya'da Osman bin Fûdî'nin (öl. 1817) başlattığı Cihad hareketi, Libya'da 19. yüzyılda Muhammed es-Senûsi'nin (1791-1859) önderliğindeki Senûsiyye hareketi, 20. yüzyılda ortaya çıkan ve Batı Afrika'daki Mali'de faaliyet gösteren Subbanu hareketi, 20. yüzyılda Endonezya'ya bağlı Cava'da Kiai Hacı Ahmed Dahlân (1868-1923) tarafından kurulan Muhammediyye Cemiyeti, Kuzey Nijerya'da 1978 yılında Ebubekir

⁶⁷ Al-Rasheed, *The History of Saudi Arabia*, 24; Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 489; Ayhan, "Türkiye-Suûdi Arabistan İlişkileri", 28.

⁶⁸ Zekeriyya Kurşun, "Suûdi Arabistan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/581.

⁶⁹ es-Selman, *Muhammed bin Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 91.

⁷⁰ Sayın Dalkıran, "Târih-i Cevdet"te İslâm Mezhepleri-I", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 9/20 (2002), 239; Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 100.

⁷¹ Kutlu, "Vehhâbîlik", 488-489. Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 100; Geniş bilgi için bk. Ecer, *Tarihte Vehhâbî Hareketi*, 167-176.

⁷² Akdoğan - Kalaycı, "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik", 170.

Gûmî'nin (1922-1992) kurduğu ve İzâle cemaati olarak da bilinen, "Cemaâtü İzâleti'l-Bid'a ve İkameti's-Sünne" hareketi Vehhâbilikle irtibatlandırılan hareketlerdendir. Ayrıca Irak'ta Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî (1802-1853) ve Mahmud Şükrü el-Âlûsî (1857-1924) Selefî-Vehhâbî akidesini savunan âlimlerdendir. Yine Orta ve Batı Sudan'da Osman Dan Fodio (öl. 1816), Yemen'de Muhammed eş-Şevkânî (1760-1834), Batı Türkistan'ın Kukent şehrinde Badal Hukandî, Cezâyir'de Abdulhamid b. Bâdis (1887-1940), Suriye'de Cemâleddin el-Kâsimî (1866-1914), Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905), Reşîd Rıza (1864-1935) ve Hasan el-Bennâ (1908-1948), Özbekistan İslâmî Hareketi'nin kurucusu Tahir Yoldaşev gibi kimseler bu hareketten etkilenenler arasında sayılmaktadır.⁷³

Yine ayrıca 1990'lı yıllardaki Çeçen-Rus savaşında Çeçenlere İslam dünyasının çeşitli yerlerinin yanında Suûdi Arabistan'dan ve onların etkisindeki Selefî/Vehhâbî gruplardan yardımlar gelmiş, bu da Vehhâbîlerin Kafkasya'da etki göstermesine neden olmuştur. Orta Asya'da ise Vehhâbîliğin etkileri, o zamanki Sovyetler Birliği işgaline karşı yapılan Afgan savaşı ve sonrasında belirgin hale gelmiştir. Cihâdîler olarak bilinen gruplar Afgan savaşı sonrasında Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan sınırında bulunan Fergana Vadisi'ni kendilerine mekân edinmişlerdir. Sovyetler'in dağılması sonucu bölgede başlayan iç savaş ve ardından ABD'nin bölgeye yaptığı saldırı ve işgal girişimleri bu mekânda otorite boşluğunun oluşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu bölge radikal Vehhâbî oluşumların merkezi haline gelmiştir.⁷⁴ Nitekim günümüzde, şiddetin ve terörün temsilcisi haline gelmiş Taliban, el-Kaide, İşid/Daesh, Nusra gibi radikal Selefî/Vehhâbî gruplar bu bölgeden neşet etmiştir. Yine 1990'lı yıllardaki Bosna savaşında Vehhâbî savaşçıların Boşnaklara yardım için gelmesi ve savaş sonrası bazılarının orada kalması Vehhâbî etkisinin Balkanlara da taşınmasına yol açmıştır.

Vehhâbilik halen Suûdi Arabistan'ın resmi mezhebi durumundadır. Bu ülkenin maddi ve manevi desteğiyle başta Arap ve Afrika ülkeleri, Pakistan, Hindistan, Afganistan, Balkanlar, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, Endonezya ve Malezya'da etkisini artırmaya ve taraftar bulmaya çalışmaktadır. Ancak Vehhâbîler bazı bölgelerde tepki aldıkları için, Selefîliği ön plana çıkarmakta ve kendilerini Selefî mezhebine bağlı Sünnî Müslümanlar olarak tanıtmaktadırlar. Dolayısıyla Vehhâbilik, bugün fıkhîta Hanbelîliğin, itikatta Selefîliğin himayesine sığınmış bulunmaktadır. Bu bağlamda Selefî din söylemi, Ahmet bin Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve İbn Abdülvehhâb'ın eserleri yoluyla yayılmaya çalışılmaktadır. Bunlara ait eserler, Türkçe dâhil birçok dile tercüme edilmiştir.⁷⁵ Ayrıca kurulan internet siteleri aracılığıyla tanıtım ve propaganda çalışmaları yoğun şekilde devam etmektedir. Böylece Selefîlik sahip olduğu tüm araçlarla kendi alanını hızla genişletmeye çalışmaktadır.

Son zamanlarda İslam dünyasının değişik bölgelerinde ve Suûdi Arabistan içerisinde yaşanan olaylar Selefî-Vehhâbî düşünce içinde eskiden beri var olan ayrışmaları derinleştirmiştir. Meydana gelen gelişmeler Suûdi Arabistan yönetimi ve bazı Vehhâbî mensupları arasında ciddi gerginlikler oluşturmuştur. Özellikle Müslüman Kardeşler hareketinden etkilenenlerin kurduğu Sahve hareketi, Suûdi Arabistan'ın resmi ideolojisi durumundaki Vehhâbî anlayışa ve yöneticilere ciddi eleştirilerde bulunan, dini ve siyasi boyutları olan İslami muhalefet hareketi olarak ortaya çıkmıştır.⁷⁶ Bunun sonucu olarak günümüzde Selefî-Vehhâbî düşünce, Suûdi yönetimi şiddetle eleştiren ve cihadı önceleyen

⁷³ Vehhâbîliğin İslam dünyasındaki dini hareketler ve âlimler üzerindeki etkileri konusunda geniş bilgi için bkz. Rifat Türkel, "Etkileri Açısından Vehhâbilik", *The Journal of Academic Social Science Studies* VI/8 (2013), 704-713; es-Selman, *Muhammed bin Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 98-119; Adem Arıkan, "Çağdaş İslâmî Akımlar Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (Şubat 2019), 253-267.

⁷⁴ Brian Glyn Williams, "Jihad and Ethnicity in Post-Communist Eurasia. On The Trail of Transnational Islamic Holy Warriors in Kashmir, Afghanistan, Central Asia, Chechnya and Kosovo", *The Global Review of Ethnopolitics* 2/3-4, (2003), 3-10.

⁷⁵ Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 503-504; Kutlu, "Vehhâbilik", 501-502.

⁷⁶ Muhittin Ataman- İsmail Akdoğan, "Suudi Arabistan 2013", *Ortadoğu Yılı 2013*, ed. Kemal İnat (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 142.

Cihadi Selefilik ve Suûdi yönetime bağlılığını sürdüren *Suûdî Selefilik* olarak yeni bir yapılanma sürecine girmiş bulunmaktadır.⁷⁷ Ayrıca bunlara kişi ve kurumları tekfir etmekten çekinmeyen, Cihadi Selefiliğin aşırılarının oluşturduğu *Tekfirci Selefilik*'de eklenebilir.

Bunlardan Cihadi Selefilik, İslam dünyasının ve Müslümanların kurtuluşu için fiili cihadı önceleyen ve Suûdi Arabistan Devletini tekfir derecesinde eleştiren yaklaşımın adıdır. Hatta bu akımın aşırıları olan *tekfirci selefiler* Suûdi Arabistan'ı açıkça tekfir etmektedirler. Bu akıma göre günümüzde Batılı emperyalist güçlere karşı koymak için cihad etmek ve onlara, her türlü şiddeti kapsayacak şekilde, misliyle cevap vermek zorunludur. Bu akım iman ve bid'atlar hususunda, usul ve fıkihta geleneksel Selefî anlayışa bağlılığı sürdürmekle birlikte; tekfir, emri bi'l-ma'rûf, siyaset ve fiili cihad gibi hususlarda farklı fikirler benimsemektedir. Cihadi selefilik monarşiyi cihatçı uyanışın önündeki en büyük engel olarak görür, özgürlük ve katılımçılık kavramları çerçevesinde parti, parlamento gibi konulara olumlu yaklaşır.

Batı dünyasında *cihadiler* olarak tanımlanan bu akımı doğuran gelişmelerin başında, öncelikle Filistin'in İsrail tarafından işgali, ardından Sovyetler'in 1979'da Afganistan'ı işgal etmesi sayılabilir. Bu hareketin Suûdi Arabistan'da ortaya çıkmasını sağlayan asıl gelişme ise 1991 yılındaki Körfez Savaşı ve sonrasında yaşanmıştır. Irak'ın Kuveyt'i işgali bahane edilerek ABD öncülüğünde başlatılan bu savaşta Suûd yönetiminin Amerika'ya destek vermesi, ülke topraklarında Batılı askerlerin konuşlanmasına izin vermesi büyük tepki ve eleştirilere neden olmuştur. Ayrıca Suûdi kraliyet ailesindeki yolsuzluklar ve yozlaşma da tepkilerin artmasına ve bu hareketin doğmasına neden olmuştur. Cihadi Selefîyye'nin Suûdi Arabistan'da gelişmesi kendilerine *uyanış âlimleri* denilen bir grup ulemanın öncülüğünde olmuştur. Aslında Suûdi yönetim, 60'lı ve 70'li yıllarda halkı ve gençleri, komünizm/sosyalizm tehlikesinden korumak, 1980'li yıllarda ise İran'da gerçekleşen devriminin etkilerinden koruyabilmek için Sahve'den yararlanmıştı.⁷⁸

Son dönemde Suûdi Arabistan'da yönetime ve onların himayesindeki resmi Vehhâbî çizgiye dini ve siyasi anlamda etkili muhalefet eden Sahve hareketinin temelleri, 1960'larda Mısır, Irak, Suriye, Yemen gibi çeşitli ülkelerden yaşadıkları baskılar sonucu ayrılmak zorunda kalan ve birçoğu İhvan (Müslüman Kardeşler) geleneğinden gelen kişilere Suûdi Arabistan'ın kapılarının açılmasıyla atılmıştır. Suûdi yönetimince korunan bu kişilerin bir kısmı öğretim görevlisi olarak eğitim kurumlarında istihdam edilmiştir. Bu kurumlarda verilen eğitimler neticesinde geleneksel Vehhâbî anlayış ile İhvan düşünce geleneğinin sentezlemesinden oluşan yeni bir hareket ortaya çıkmıştır. Sahve olarak adlandırılan bu hareket zamanla bir takım yanlış uygulamaları nedeniyle Suûdi Arabistan rejimine karşı dini ve siyasi boyutları olan İslami bir muhalefet geliştirmiştir.⁷⁹ Aynı zamanda alternatif bir devlet anlayışı ortaya koyan bu hareket ortaya çıkışından itibaren ülkenin iç ve dış politikaları ile ülke içerisindeki ve ülke dışındaki Müslümanların bir kısmının düşünceleri üzerinde etkili olmaya başlamıştır.⁸⁰

Suûd üniversitelerinde bir dönem görev yapan Selman el-Avde ve Sefer el-Havali bu yeni hareketin en önemli temsilcileridir. İhvan çizgisinden etkilenen bu âlimler, özellikle 1991 yılındaki Körfez Savaşı esnasında Suûdi yönetimin ABD'nin yanında yer almasına, savaşın ardından da bu doğrultuda gerçekleşen iç ve dış politikalara yönelik sert eleştirilerde bulundular. Devamında konuşma özgürlüğünün artırılması, yönetime katılım hakkının sağlanması gibi çeşitli reform talebini içeren mektuplar yayınladılar. Suûdi yönetiminden, bahsedilen reformların yanında, her alanda şer'i hukuka dönmesini, yönetimin icraatlarını ulemanın denetimine açmasını, eğitim müfredatlarını İslamileştirmesini, medya için dini kontrol ve sansür sistemi konulmasını, Yahudiler ve din düşmanlarıyla savaşabilecek ve

⁷⁷ Kutlu, "Vehhâbîlik", 501-502.

⁷⁸ Strateji Düşünce ve Analiz Merkezi (SDAM), "Suûdi Arabistan'daki İslami Hareketler" (Erişim 27 Mart 2022).

⁷⁹ Geniş bilgi için bk. Akdoğan - Kalaycı, "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik", 170-180.

⁸⁰ Akdoğan - Kalaycı, "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik", 157.

zulme uğrayan Müslümanlara yardım edebilecek güçlü bir ordu oluşturulmasını istediler.⁸¹ Ayrıca bu âlimler Suûdi Arabistan'da bulunan yabancı askerlerin ve güçlerin Müslümanların kutsal yerlerini işgal ettiklerini söyleyerek, bunların derhal çıkarılmasını ve Yarımadanın kâfirlerden temizlenmesini istediler.

Selman el-Avde, ulema ve davetçiler de dâhil kanaat önderi konumunda bulunan Müslümanların neredeyse cihad farzını unuttuklarını savunarak, onları eleştirdi. Ona göre siyasi, askeri, iktisadi gücün tekrar Müslümanlara dönmesini sağlamak için Müslümanların olduğu her yerde silahlı mücadeleyi de içeren İslami cihad grupları oluşturulmalıdır. Eleştirilerin sürmesine Suûd yönetimi sert tepki gösterdi ve 1994 yılında Şeyh Avde ve Havalî'nin bulunduğu grup tutuklanarak hapsedildiler. Beş yıl sonra 1999 yılında serbest kaldılar.⁸² Bu âlimler daha sonra el-Kaide ve benzeri yapıların sivilleri hedef alan saldırılarını eleştirmişlerdir. Ancak Selman el-Avde ve onunla beraber bazı âlimler 2017 yılında yeniden tutuklanmıştır.⁸³

Cihadi Selefiyye'nin savunduğu görüşler sadece teoride kalmayıp pratiğe de yansımıştır. İslam dünyasında bu akımı benimseyerek Batılı emperyalist güçlere karşı koymak için silahlı cihad etmeyi, onlara her türlü şiddeti kapsayacak şekilde misliyle cevap vermeyi gerekli ve zorunlu gören kişiler ve onların oluşturduğu örgütler ortaya çıkmıştır. Şüphesiz bunların en önemlilerinin başında el-Kaide ve onun lideri Üsâme bin Ladin yer almıştır. Bin Ladin, el-Kaide'nin ideoloğu olarak nitelendirilen Filistin kökenli ve Müslüman Kardeşler üyesi olan Abdullah Azzam'ın fikirlerinden de etkilenecek,⁸⁴ İslam dünyasını işgal eden Batılı güçlere ve Yahudilere karşı her türlü yolla cihad edilmesi gerektiğini savunmuştur. Nitekim o, Amerikalıların ve Yahudilerin buldukları her yerde hedef olacaklarını belirten fetva yayınlamıştır. Ardından Amerika'daki kulelere yönelik yapılan 11 Eylül saldırılarını kendisi ve örgütü adına üstlenmiştir. Bin Ladin, resmi ve ılımlı âlimlerin fetvalarını reddetmiş, gerçek âlimlerin başta ABD olmak üzere tüm Batılı güçlere karşı cihadı destekleyenler olduklarını savunmuştur.⁸⁵ Bin Ladin'in gerçek âlimler diye tarif ettiklerinin başında Şeyh Havalî ve Hamûd bin Ukla gelmektedir. Şeyh Hamûd, özellikle 2000 yılından itibaren yayınladığı fetvalarla başta Bin Ladin olmak üzere terör yöntemine başvuran radikal grupların baş müftüsü haline gelivermiştir. Bin Ladin ayrıca Suûdi Arabistan'ı şiddetle eleştirmiş, bu konuda Şeyh Avde ve Havalî'den daha ileri gitmiştir. Ona göre Suûdi devleti başlangıçta şeriat temeli üzerine kurulmuştur. Ancak daha sonra ABD'nin güdümüne girmesiyle bu temel çökmüş, küfrü gerektiren icraatlar yapılmaya başlamıştır. Din düşmanlarının etkisi altına girilmesi, Müslümanlara karşı kâfirlerin yanında yer alınması, onlara yardım edilmesi, Şeriat yerine kulların oluşturduğu kanunların ikame edilmesi Suûdi devletini küfre sokacak büyüklükte fiillerdir.⁸⁶ Bin Ladin'in ölümünden sonra el-Kaide'nin liderliğini Eymen el-Zevahiri üstlenmiş, onun geliştirmeye ve yaygınlaştırmaya çalıştığı küresel cihat fikrini güçlendirmiştir. El-Kaide haricinde, Irak, Suriye, Kuzey Afrika, Orta Asya, Somali, Nijerya ve İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde, Batılılarla ve doğru yoldan saptığını iddia ettikleri Müslümanlarla mücadeleyi, şiddet ve terör dahil her türlü usullerle sürdürmeyi hedefleyen Selefi-Vehhâbî etkisinde başka radikal gruplar da kurulmuştur.⁸⁷ Suriye'de el-Nusra, Nijerya'da Boko Haram, Suriye ve Irak savaşları esnasında Ortadoğu'da ortaya çıkan İşid/Daeş, Somali'de eş-Şebab, Endonezya'da Leşger-i Cihâd gibi gruplar ve oluşumlar bunlar arasındadır.

⁸¹ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suûdi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 7/20 (2004), 211.

⁸² Büyükkara, "Suûdi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", 213.

⁸³ Timetürk, "Suûdi Arabistan'da Muhalif Prens ve Âlimlere Tutuklama" (Erişim 28 Mart 2022).

⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Süleyman Erdem, *Cihatçılar El Kaide ve İŞİD* (İstanbul: Yakın Plan Yayınları, 2016), 38-48.

⁸⁵ Büyükkara, "Suûdi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", 215-217.

⁸⁶ Büyükkara, "Suûdi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", 218-219.

⁸⁷ Selim Öztürk, "Küresel Terör Örgütü El Kaide'nin Gelişimi ve Ön Plana Çıkan Liderleri Bağlamında Cihad", *Türkiye Ortadoğu Çalışmalar Dergisi* 6/2 (2019), 186-187.

Suûdi Selefiyye ise geleneksel çizgiyi takip eden ve hatalarına rağmen mevcut Suûdi yönetimine bağlılığını devam ettiren âlimlerden oluşur. Suûdi Selefiyye 1744'deki Dir'îye ittifakında sağlanan umera-ulema işbirliğinin mevcut Suûdi yönetimi ve uleması arasında sürdürülmesini dinin menfaati için zorunlu saymaktadır. Bu akımın son dönemlerdeki en önemli şahsiyetlerinin Abdülaziz b. Bâz, Nasıruddin Elbani, Abdülaziz el-Şeyh, Muhammed b. Salih İbnü'l-Useymîn, Salih el-Fevzân, Hâdî el-Medhalî, Mukbil b. Hâdî, Ubeyd b. Abdillâh el-Câbirî gibi kimseler olduğu kabul edilmektedir.⁸⁸

Suûdi Selefiyye Suûdi Arabistan merkezli olup, kurulu resmi Vehhâbî düzenin sürdürücüsü konumundadır. Onlara göre mutlak küfür hariç büyük günah işleyeni kâfir saymak Harici tutum olup doğru değildir. Ayrıca toplu tekfir caiz değildir. Selefilik dünyadaki yegâne temsilcilerinin kendileri olduklarını savunan Suûdi Selefiyye, kendi düşüncelerini, Suûd hükümetinin desteğiyle birçok İslam bölgesine ihraç etmeye çalışmaktadır. Suûdi Selefi/Vehhâbî âlimler verdikleri fetvalarla Suûdi Arabistan'ın dini ve politik uygulamalarının şer'i meşruiyet kaynağıdır. Nitekim ülkede Cihadi Selefilik yükselişini sağlayan Körfez krizinde, bu âlimlerden bazıları Irak'a savaş açan ABD'nin desteklenebileceğini ilan etmişlerdir. Suûdi Selefilik, Müslümanlıklarını gösterdikleri ve açıkça küfre düşmedikleri sürece yöneticilere ve yönetime karşı mücadele ve isyan etmeyi meşru kabul etmez, böyle bir şeyi Haricilik olarak niteler. Cihadi Selefiyyeden farklı olarak, Müslümanların meşru bir lideri tarafından ilan edilerek yürütülmediği sürece fiili cihadı doğru bulmaz. Anlaşma gereği ülkede bulunan Batılı askerlerin ve gayri müslimlerin öldürülmesini veya derhal çıkarılmasını kabul etmez. Yine dünyanın neresinde olurlarsa olsunlar sivillere yönelik saldırı, şiddet ve terör eylemlerini meşru görmez. Bunları cihad diye yapanların akideleri bozuktur. O halde yapılması gereken, tevhide sarılmaya ve şirkleri terk etmeye insanları davet etmek ve İslam âlemini Selef akidesi üzerinde birleştirmektir. Suûdi Selefilik demokrasiye ve demokratik taleplere sıcak bakmamaktadır. Çünkü onlara göre bu tür sistem ve organlar Batılı güçlerin Müslümanları bölüp zayıflatmak amacıyla geliştirip empoze ettikleri düzenlerdir.⁸⁹

Bununla birlikte günümüzde, Suûdi Arabistan dışındaki bazı ülkelerde bulunan Selefi/Vehhâbî hareketler siyaset için partileşme yoluna gitmişler, demokratik seçim biçimini kabullenmişlerdir. Dolayısıyla Selefiyye/Vehhâbîye mensupları Arap baharı diye isimlendirilen devrimlerin sonrasında ortaya çıkan siyasi-fikri değişimlerden en çok etkilenen kesim olmuşlardır. Bunların en önemlilerinden birisi Mısır'daki Suûdi Arabistan destekli Selefi Nur Partisi'dir. Mısır haricinde başka ülkelerde de siyasi partileşme içine giren bazı Selefi/Vehhâbî gruplar bulunmaktadır.

2015 yılı itibarıyla Suûdi Arabistan'da Vehhâbîliğin geleceğini etkileyecek önemli bir gelişme olmuştur. Kral Selman bin Abdülaziz, 2015 yılında hanedan içi siyasi geleneğe aykırı şekilde, oğlu Muhammed'i, Kraliyet Divanı Başkanlığı ve Savunma Bakanlığı gibi üst düzey görevlere atamış, 2017 yılında ise Veliâht Prens ilan etmiştir. Bir nevi yumuşak bir darbeye Veliâht olarak atanan Muhammed bin Selman yönetimdeki gücünü artırdıktan sonra Suûdi Arabistan ve Vehhâbîlik açısından önemli değişimlerin habercisi olan söylemlerde ve uygulamalarda bulunmaya başlamıştır. Bu bağlamda Muhammed, önce Arap dünyasındaki meşhur Selefi/Vehhâbî âlimlerden Selman el-Avde, Şeyh Aid el-Karni ile birlikte 20 kişiyi tutuklatmıştır.⁹⁰ Ardından Veliâht Muhammed, Kamu Yatırım Fonu tarafından 24 Ekim 2017 tarihinde Riyad'da düzenlenen uluslararası bir toplantıda, "ılımlı İslam'a dönüyoruz" diye açıklama yapmış, ülkesini "ılımlı İslam"a döndürme sözü vermiştir. Bu "ılımlı İslâm" açıklamasından sonra Suûdi Arabistan'da daha önce haram olarak ifade edilen "sevgililer günü kutlaması"nın caiz olduğu fetvası başta olmak üzere, kadınların toplumsal hayatta

⁸⁸ Büyükkara, "Suûdi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", 222-223.

⁸⁹ Büyükkara, "Suûdi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", 225-227.

⁹⁰ Timetürk, "Suûdi Arabistan'da Muhalif Prens ve Âlimlere Tutuklama". (Erişim 28 Mart 2022.)

“abaye” giyme zorunluluğunun kaldırılması, spor yapmaya izin verilmesi ve nihayet Spor Bakanlığı’nın düzenlediği “iskambil turnuvası” gibi bir dizi açılım peş peşe gelmiştir.⁹¹ Yine Veliâht Muhammed’in reformist politikalarının sonucu olarak ilk kez devlete ait kültür kanalında konserler yayınlanmaya başlanmıştır. Ardından Kral Selman’ın imzaladığı kararnameyle ülkede kadınların ehliyet olarak araç kullanabileceği açıklanmıştır.⁹² Gelecek günlerde “ılımlı İslam” söyleminin Suûdi Arabistan’da başka hangi açılımları ortaya çıkaracağı, bunların Vehhâbîler tarafından nasıl karşılanacağı ve sürece nasıl uyum sağlanacağı gibi hususlar merak uyandıran önemli konular olarak önümüzde durmaktadır.

SONUÇ

Vehhâbilik 18. asrın ortalarında Muhammed bin Abdülvehhâb’ın liderliğinde, Osmanlı yönetiminde olan Arabistan’ın Necd bölgesinde ortaya çıkmıştır. Vehhâbilik, ortaya çıktıktan sonra fonksiyonunu tamamlayıp sona ermiş bir akım değildir. Aksine günümüze kadar etkisini sürdürmüş, son üç asır boyunca bölgede dini, siyasi, sosyal alanlarda değişimlere sebep olmuş ve halen etkisini İslam dünyasının değişik yerlerinde devam ettirmektedir. Vehhâbilik bugün Suûdi Arabistan’ın resmî mezhebi durumundadır.

Vehhâbilik dönemin dini, siyasi, sosyal, askeri, ekonomik, coğrafi şartlarında ortaya çıkan dini-siyasi bir harekettir. İbn Abdülvehhâb, dinin ihya edilmesi ve halkın yaşadığı İslam’ın, Hz. Muhammed ve sahabeler dönemindeki ilk saflığına dönmesi gerektiğini savunmuştur. Onun fikirlerinin oluşmasında Ahmet bin Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi selef âlimlerinin görüşleri etkili olmuştur. Ancak Abdülvehhâb, itikad ve amel ile ilgili bazı hususlarda onlardan ayrılarak kendine özgü görüşler geliştirmiştir. Asıl olarak tevhid fikrini odak noktası yapan ve nasların zahirine göre yorumlanması gerektiğini savunan Abdülvehhâb, etrafında bid’at ve hurafe olarak gördüğü dini uygulamalara karşı savaş açmıştır. Tevhid, şirk, bid’at, şefaât, tevessül, tasavvuf gibi konularda çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Bunlara getirdiği yorumları kabul etmeyen kimselerin şirke düştüğünü, dinden çıktığını söyleyen Abdülvehhâb, böyle kimselerin can ve mallarının helal olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla fikirlerini kabul ettirmek için baskı, şiddet ve silahı bir yöntem olarak benimsemiştir. Vehhâbilik metodlarındaki sertlik, katılık ve müsamahasızlık yönüyle Hâriciliğe benzetilmektedir.

Fikirlerini yaymak ve elde etmek istediği dini ve siyasi sonuçlara ulaşmak için siyasi ve askeri destek arayan İbn Abdülvehhâb, 1744 yılında Muhammed bin Suûd’la Dir’iye sözleşmesi olarak bilinen bir anlaşma yaparak bu desteğe kavuşmuştur. Böylece günümüzde halen devam etmekte olan Suûd ve Vehhâbî birlikteliği başlamıştır. Gerekli siyasi ve askeri güce kavuşan Vehhâbîler, kısa süre içerisinde Osmanlı Devleti’nin İslam dinini yorumlama ve yaşayış şekline itiraz ederek isyana giriştiler. Osmanlı Devleti, içinde bulunduğu siyasi, ekonomik, askeri sıkıntılar ve tehlikenin büyüklüğünü tam kavrayamama nedeniyle ilk başlarda müdahale etmekte gecikmiştir. Ancak Mekke, Medine gibi kutsal şehirlerin Vehhâbîler tarafından işgal edilip yağmalanmasından sonra askeri tedbirlere başvurmuştur. Bu müdahale ile ileri gelenleri cezalandırılan ve dağılan Vehhâbîler daha sonra yeniden toparlanmış ve İngilizlerin desteğini alarak Osmanlı Devleti’ne isyana devam etmişlerdir. Bu durum Osmanlı’nın dini bütünlüğünü bozmakla kalmamış, yaklaşık 400 yıl Türk hâkimiyetinde kalmış olan Hicaz bölgesinin tamamen ayrılması sonucunu doğurmuştur.

Kurucusuna nispetle Vehhâbilik olarak isimlendirilen bu hareket, Selef’in yolunda olduklarını söylemeleri, bid’atlarla bozulan dini ilk dönem saflığına döndürmeyi talep etmeleri ve delil olarak sadece Kur’an ve Sünneti esas almayı önermeleri gibi fikirleri ile kendilerinden sonra gelen bazı dini hareketleri ve düşünürleri etkilemiştir. Vehhâbilik Arabistan haricindeki yerlere tesir etmesi ve yayılmasında hac ve ticaret yoluyla ilişkilerin kurulması, ulaşım ve iletişim imkânlarının artması önemli rol oynamıştır. Böylece

⁹¹ Özcan Hıdır, “Suûd için Vehhâbilik’ten dönüş mümkün mü?”, Anadolu Ajansı (Erişim 28 Mart 2022).

⁹² Yeni Şafak, “Muhammed bin Salman ve Reformist Politikaları” (Erişim 28 Mart 2022).

Hindistan'dan Orta Asya, Afrika ve Balkanlara kadar İslam dünyasının çeşitli yerlerinde Vehhâbî etkisi görülmeye başlamış ve buna bağlı olarak yeni dini hareketler oluşmuştur.

Günümüzde Vehhâbîler kendilerini tanımlarken Selefilîği ön plana çıkarmakta olup, kendilerini ehl-i sünnetin tek temsilcisi olarak görmekte ve kendilerine has bir düşünce yapısı geliştirmeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla Vehhâbîlik, fıkhîta Hanbelîliğin, itikatta Selefilîğin himayesine sığınmış bulunmaktadır.

Son dönemlerde gerek Amerika önderliğindeki Batılı güçlerin çeşitli bahanelerle Müslüman coğrafya üzerine yapmış oldukları acımasız saldırı ve işgaller gerekse İslam dünyasının kendi içerisindeki gelişmeler Selefi-Vehhâbî düşünce içinde eskiden beri var olan ayrışmaları derinleştirmiştir. Bunun neticesinde Suûdi Arabistan'da yönetime ve rejimin resmi ideolojisi durumundaki Vehhâbî anlayışa muhalif olan Sahve (uyanış) hareketi ortaya çıkmıştır. Bu hareket, İhvan'ın din ve siyasete yaklaşımından büyük oranda etkilenmiştir. Suûdi Arabistan'da ve İslam dünyasında yaşananların etkisiyle günümüzde Selefilîğin, Suûdi Selefilik, Cihadi Selefilik ve Tekfirci Selefilik olarak isimlendirilen üç biçimi ortaya çıkmıştır.

Son dönemde Muhammed bin Selman'ın Veliht Prens olarak atanmasından sonra Suûdi Arabistan'da Vehhâbîlik açısından önemli değişimlerin habercisi olan söylemler ve uygulamalar başlamıştır. Muhammed öncelikle mevcut olan halden "ılımlı İslam'a dönüleceği" açıklamasını yapmıştır. Ardından da daha önce haram olarak ifade edilen "sevgililer günü kutlaması"nın caiz olduğu fetvasının verilmesi, kadınların toplumsal hayatta "abaya" giyme zorunluluğunun kaldırılması, spor yapmaya izin verilmesi ve nihayet kadınların da ehliyet olarak araç kullanabileceğinin açıklanması gibi bir dizi açılım peş peşe gelmiştir. Gelecek günlerde başka açılımların ve reformların olup olmayacağı ve bunların Vehhâbîler üzerinde nasıl bir etki yapacağı takip edilecek konular arasındadır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Abdülvehhâb, Muhammed b. *Tevhid Risaleleri-1*. thk. Abdullah Hanif. İstanbul: Muvahhid Yayınları, 2013.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet-VII*. İstanbul: Dersaadet, 1891.
- Akdoğan, İsmail - Kalaycı, Rıdvan. "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2014), 152-186.
- Altındaş, Mücteba. "Dinsel Şiddetin Teolojik Temelleri: Hâricî Zihniyet Örneği". *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*. ed. Halit Çalış vd. 193-209. Karaman: İslami ilimler Derneği Yayınları, 2017.
- Arıkan, Adem. "Çağdaş İslâmî Akımlar Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (Şubat 2019), 243-300.
- Ataman, Muhittin - Akdoğan, İsmail. "Suudi Arabistan 2013", *Ortadoğu Yıllığı 2013*. ed. Kemal İnat vd. 131-158. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Ayhan, Veysel. "Geçmişten Geleceğe Türkiye-Suûdi Arabistan İlişkileri". *Ortadoğu Analiz* 2/23(Kasım 2010), 25-35.

- Baz, Abdulaziz b. Abdillâh. "Muhammed bin Abdilvehhâb". çev. Enbiya Yıldırım. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 2000), 657-670.
- Bilge, Mustafa L. "Dir'iye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bilge, Mustafa L. "Suûd bin Abdülaziz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/578. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bodur, Hüsnü Ezber. *Dinî İhya hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik, Ekonomik Neticeleri*. Erzurum: Erzurum Üniversitesi, Doktora Tezi, 1986.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslam Mezhepler Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Burckhardt, J. Ludwig. *Notes On The Bedouins And Wahabys-I*. London: H. Colburn and R. Bentley, 1831.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suûdi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 7/20 (2004), 209-224.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Vehhâbilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/611-615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheyman'a Suûdi Arabistan ve Vehhâbilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Cook, Michael. "Muhammed bin Abdülvehhâb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/489-490. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çağatay, Neşet - Çubukçu, İ. Agâh. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Dalkıran, Sayın. "Târih-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri-I". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* IX/20 (2002), 219-252.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam'da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*. çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin. İstanbul: 1983.
- Ecer, Vehbi. "Osmanlı Tarihinde Vahhabi Hareketinin Sebep ve Sonuçları". *IX. TTK Bildirileri* 3/1229-1238. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Ecer, Vehbi. *Tarihte Vehhâbi Hareketi ve Etkileri*. Ankara: Asam Yayınları, 2001.
- Emecen, Ferudun, "Abdülaziz bin Muhammed bin Suûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Erdem, Süleyman. *Cihatçılar El Kaide ve İŞİD*. İstanbul: Yakın Plan Yayınları, 2016.
- Eyüp Sabri Paşa. *Tarih-i Vehhâbiyyan*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992.
- Fazlurrahman. *İslâm. çev. M. Dağ-M. Aydın*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Gümüş, M. Sıddık. *İngiliz Casusunun İtirafı*. İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 2014.
- Güner, Selda. "Osmanlı Söyleminde Birinci Vehhâbi-Suûdî Hareketi". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17/2 (Güz 2012), 83-100.
- Hıdır, Özcan. "Suûd için Vehhâbilik'ten dönüş mümkün mü?". A. Ajansı Erişim 28 Mart 2022. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/Suud-icin-vehh%C3%A2b%C3%AElık-ten-donus-mumkun-mu/1115783>
- Kurşun, Zekeriyya. "Riyad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kurşun, Zekeriyya. "Suûdi Arabistan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/581-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kurşun, Zekeriyya. "Suûdiler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/584-587. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kutlu, Sönmez. "Vehhâbilik". *İslam Mezhepler Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 479-500. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kutluoğlu, M. Hanefi. "Kavalalı Mehmet Ali Paşa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/62-65. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/563-572. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke Emirliği". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/572-575. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Necîb, Ahmed bin Abdülkerim. *Kitapları, Risaleleri ve Fetvaları Işığında Muhammed bin Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*. çev. Ebu Turab Murad bin Abdurrahman es-Sivasi. İstanbul: Kitap Ve Sünnete Davet Yayınları, 2013.
- Öztürk, Selim. "Küresel Terör Örgütü El Kaide'nin Gelişimi ve Ön Plana Çıkan Liderleri Bağlamında Cihad". *Türkiye Ortadoğu Çalışmalar Dergisi* 6/2 (2019), 167-196.
- Al -Rasheed, Madawî. *The History of Saudi Arabia*. London: Cambridge University Press, 2010.
- Robinson, Francis. "Bilgi Bilgi İletimi ve Müslüman Topluların Oluşumu". çev. Zülal Kılıç. *Cambridge Resimli İslam Ülkeleri Tarihi*. ed. Francis Robinson. 274-323. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Nadav Safran. *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security*. New York: Cornell Üniversitesi Yayınları, 1988.
- SDAM, Strateji Düşünce ve Analiz Merkezi. "Suûdi Arabistan'daki İslami Hareketler". Erişim 27 Mart 2022. http://sdam.org.tr/image/foto/2019/06/18/Suûdi-Arabistandaki-Islami-Hareketler_1560857910.pdf
- es-Selmân, Muhammed. *Muhammed bin Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati Ve Bu Davetin İslâm Dünyasındaki Etkileri*. çev. Muhammed Şahin. İstanbul: y.y. , 2009.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1964.
- Timetürk, "Suûdi Arabistan'da Muhalif Prens ve Alimlere Tutuklama". Erişim 28 Mart 2022. <https://www.timeturk.com/Suûdi-arabistan-da-muhalif-prens-ve-alimlere-tutuklama/haber-721444>
- Türkel, Rifat. "Etkileri Açısından Vehhâbîlik". *The Journal of Academic Social Science Studies* VI/8 (2013), 699-718.
- Vassiliev, Alexei. *The history of Saudi Arabia*. London: Saqi Books, 1998.
- Williams, Brian Glyn. "Jihad and Ethnicity in Post-Communist Eurasia. On The Trail of Transnational Islamic Holy Warriors in Kashmir, Afghanistan, Central Asia, Chechnya and Kosovo". *The Global Review of Ethnopolitics* 2/3-4, (2003), 3-24.
- Winder, R.Bayly. *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*. New York: St.Martin's Press, 1965.
- Wynbrandt, James. *A Brief History of Saudi Arabia*. New York: Facts On File, 2004.
- Yeni Şafak, "Muhammed bin Salman ve Reformist Politikaları". Erişim 28 Mart 2022. <https://www.yenisafak.com/bilgi/muhammed-bin-salman-ve-reformist-politikalari-2805103/kadinlara-ehliyet-ilk-konser-ve-yeniden-sinema-338079>
- Yörükân, Y. Ziya. "Vehhâbîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 51-67.
- Yurdaydın, Hüseyin G. *İslâm Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.