

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022

e-ISSN: 2564-6427



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022
e-ISSN: 2564-6427

YAYIN ARALIĞI

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık)

YAYIN TARİHİ

30 Aralık 2022

YAYIN DİLİ

Türkçe, Arapça, İngilizce

KAPAK- İÇ DÜZEN

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

ADRES VE İLETİŞİM

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü 01330 Sarıçam/Adana
ilahiyatdergi@gmail.com

DİZİNLEME BİLGİLERİ



Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlara aittir.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022

e-ISSN: 2564-6427

İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (DEKAN)

EDİTÖR

Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ

EDİTÖR YARDIMCISI

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK

SEKRETER

Dr. Öğr. Üyesi Aygöl DÜZENLİ

YAYINKURULU

Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ (Editör)

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK (Yardımcı Editör)

Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Doç. Dr. Ömer KORKMAZ

Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Dr. Öğr. Üyesi Aygöl DÜZENLİ

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022
e-ISSN: 2564-6427

ALAN EDİTÖRLERİ

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK
Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ
Doç. Dr. Ömer KORKMAZ
Dr. Öğr. Üyesi Aygül DÜZENLİ
Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN
Doç. Dr. Serkan ÇELİKAN
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Rifat GEÇİOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÖZDEMİR
Dr. Arş. Gör. Hasan KAYAPINAR
Dr. Arş. Gör. Ahmet BEKEN
Dr. Öğr. Gör. Mehmet YILMAZ
Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ
Öğr. Gör. Süleyman TUNA
Öğr. Gör. Mustafa TOPRAK

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Gülden TÜM
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Rifat GEÇİOĞLU
Öğr. Gör. Mustafa TOPRAK

MİZANPAJ SORUMLUSU

Dr. Öğr. Üyesi Aygül DÜZENLİ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022

e-ISSN: 2564-6427

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abderrahim BENHADDA	Doha Institute (Katar)
Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Âdem APAK	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Osman KURT	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir TATLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Cengiz TOMAR	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Cüneyt KANAT	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Dosay KENCHETAY	Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)
Prof. Dr. Frank GRIFFEL	Yale University (ABD)
Prof. Dr. Hayri KAPLAN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Hazretali TURSUN	Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU	Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. John WALBRIDGE	Indiana University (ABD)
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. al-Mahdi Mousa al-RAWADIEH	Ürdün Üniversitesi (Ürdün)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Muhittin MACİT	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanı
Prof. Dr. Mustafa Sabri KÜÇÜKAŞCI	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nahide BOZKURT	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer TÜRKER	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Roxanne D. MARCOTTE	Université du Québec à Montréal (Kanada)
Prof. Dr. Saim YILMAZ	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Sönmez KUTLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Tony STREET	Cambridge University (İngiltere)
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Apollinaria AVRUTINA	St. Petersburg Üniversitesi (Rusya)
Doç. Dr. Galina MISKINIENE	Vilnius Üniversitesi (Litvanya)
Doç. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Konul HACİYEVA	Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Doç. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Wan Suhaimi Wan ABDULLAH	Universiti Teknologi Malaysia (Malezya)
Dr. Öğr. Üyesi Paschalis ANDROUDIS	Aristoteles Üniversitesi (Yunanistan)
Dr. Muhammed Hashim GHOSHEH	Müessesetü'l-i Beyt (Ürdün)

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

البراديفم السوسيوولوجي لمشروع إسلاميَّة المعرفة

Bilginin İslamlaştırılması Projesinin Sosyolojik Paradigması
The Sociological Paradigm of the Islamization of Knowledge Project.

1-18

Bellil ABDELKARİM

VEZİR EL-MAĞRİBÎ VE "SİYASET ÜZERİNE" ADLI ESERİ: ANALİZ VE ÇEVİRİ

Al-Wazir al-Maghribi and His "Kitab fi al-Siyasa/Book of Politics": Analysis and Translation

19-45

Mustafa Vacid AĞAOĞLU

DİJİTAL DÜNYADA TESELLİ ARAMA: DİNİ BAŞA ÇIKMA ARAÇLARININ SOSYAL MEDYADA KULLANIMI

Seeking Solace in the Digital World: Use of Religious Coping Tools in Social Media

46-67

Yasemin ANGIN

KAYSERİLİ ŞEYH REFÂHÎ'NİN "KENZU'R-RUMÛZ Fİ'T-TASAVVUF" ADLI ESERİ VE TASAVVUFÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

An Investigation into the Masterpiece Entitled "Kenzur Rumuz Fit Tasavvuf" of Sheikh Refai from Kayseri Province

68-90

Nasi ASLAN, Şenel ASLAN

NUER TOPLUMUNDA EVLİLİK VE HAYALET EVLENME GELENEĞİ

Marriage and Ghost Marriage Tradition in Nuer Society

91-106

Ayhan ASLANOĞLU

OSMAN NURİ ERGİN'İN ÇALIŞMALARINDA BAHÂİLİK KAREKETİ

Bahatism Movement In Osman Nuri Ergin's Works

107-123

Süleyman ÇAM

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

الاستحسان عند الحنفية والمالكية مدخل لرعاية المقاصد

Hanefî ve Mâlikilerde İstihsan ve Makâsîd İlişkisi

Relationship Between İstihsân and Maqâşid in Hanafî and Mâlikî

124-146

Ümmügülsüm DAKKAK

ERİL TOPLUMUN DIŞIL DİNDAR DİNAMİKLERİ: İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE KIZ ÖĞRENCİLERİN İSLAM ANLATISI (SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Female Religious Dynamics of Male Society: Islamic Narrator of Female

Students at Faculties of Theology (Sivas Cumhuriyet University Example)

147-163

Şaban ERDİÇ

SADIK HİDAYET'İN KÖR BAYKUŞ ÖYKÜSÜNDE DİN VE ÖLÜM TEMALARI

Religion and Death Themes in Sadık Hidayet's Story of The Blind Owl

164-173

Faris HOCAOĞLU, Hasan KAYIKLIK

KUTADGU BİLİG'DE PEYGAMBERLİK

The Prophethood in Kutadgu Bilig

174-190

Nail KARAGÖZ, Ayturgan AVAZBEK KIZI

KLASİK EDEBİYATIMIZDA MÜNÂCÂT VE ABDULLAH BOSNEVÎ'NİN MENSUR ARAPÇA MÜNÂCÂTI

Munajat in Our Classical Literature and Prose Arabic Munajat of Abdullah

Bosnevi

191-205

Yasin KARAKUŞ, Şehmus ÜNVERDİ

ظاهرة التناوب الدلالي للصيغ الصرفية في تأويلات الماتريدي

"Mâturîdî'nin Te'vilat"ında Sarf Sîgalarının Semantik Değişimi Olgusu

The Phenomenon of The Rotation of the Morphological Forms in "Ta'wilât al-Mâturîdî"

206-219

Ahmed Nureddin KATTAN

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

MİNİMALİST YAŞAM TARZI İLE DİNİ HAYAT İLİŞKİSİ ÜZERİNE KURAMSAL BİR DEĞERLENDİRME

220-238

A Theoretical Evaluation on the Relationship Between Minimalist Lifestyle and Religious Life

Hasan KAYIKLIK, İbrahim YILDIRIM

HRİSTİYANLIKTAKİ KADIN İMGESİ: GÜNAHKÂR HAVVA VE BAKİRE MERYEM DÜALİZMİ

239-252

The Image of Women in Christianity: The Dualism of Sinful Eve and the Virgin Mary

Maksude KURT FİDAN

İBN ÂŞÛR'UN ET-TAHRİR VE'T-TENVİR ADLI TEFSİRİNDE HURÛF-I MUKATTAA'YA YAKLAŞIMI

253-272

Ibn Âshûr's Approach to Hurûf Muqattaa in His Tafsir al-Tahrir wa'l-Tanwir

İzzet MARANGOZOĞLU

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN KÜLTÜRLERARASI DUYARLILIK DÜZEYLERİNİN İNCELENMESİ

273-290

Investigation of Intercultural Sensitivity Levels of Çukurova University Faculty of Divinity Students

Abdullah ÖZBOLAT, Ali AKSAÇ

AİLE BİRLİĞİNİN TEMSİLİ BAĞLAMINDA KAVVÂMLIK SIFATININ TÜRK AİLE HUKUKUNA YANSIMASI

291-307

Reflection of The "Qawwam" Attribute to Turkish Family Law in The Context of Representation of Family Unity

Vildan SALİ DUMAN

TASAVVUFİ DÜŞÜNCENİN MODERNİZMİN ÜRETTİĞİ PSİKO-SOSYAL DÜŞÜNCE AKIMLARINA KARŞI ALTERNATİF ANLAYIŞ TARZLARI-I

308-324

Alternative Approaches Offered By Sufism To Counter Psycho-Social Thoughts Generated By Modernism-I

Esmâ SAYIN

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE SANCAK KULLANIMI VE SANCAKTARLIK YAPAN SAHÂBÎLER

*Use of Banner During The Prophet's Reign and The Companis who Served as
Bannerbearer*

325-344

Feridun TEKİN

KIRÂAT FARKLILIKLARININ MEALE YANSITILMASI - MUSTAFA ÖZTÜRK VE KUR'AN-I KERİM MEALİ ÖRNEĞİ

*Reflecting the Differences of Qirâ'ât on Translation of Qur'an - The Example of
Mustafa Öztürk and His Work Kur'an-ı Kerim Meali*

345-365

Ali TEMEL

MODERN PSİKOLOJİDE VE KLASİK İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÜZÜNTÜ DUYGUSU: KİNDÎ ÖRNEĞİ

*The Emotion of Sadness in Modern Psychology and Classical Islamic Thought:
The Example of Kindi*

366-386

İbrahim YILDIRIM

KİTAP İNCELEMELERİ/BOOK REVIEWS

FATİH YAHYA AYAZ, MAKRİZÎ; SİYERİN ÖNCÜLERİ, SİYER YAYINLARI,
İSTANBUL 2021, 126 SAYFA.

387-391

Semanur DİNİZ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 1-18

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1189887

البراديعم السوسيوولوجي لمشروع إسلامية المعرفة

Bilginin İslamlaştırılması Projesinin Sosyolojik Paradigması

The sociological paradigm of the Islamization of Knowledge Project

Bellil ABDELKARIM

Prof. Dr., Chadli Bin Jadid Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi,
Sosyoloji Bölümü, Al-Tarf, Cezayir.

Prof. Dr., Chadli Bin Jadid University, Faculty of Social Sciences and Humanities,
Department of Sociology, Al-Tarf, Algeria.

bellil-abdelkarim@univ-eltarf.dz <https://orcid.org/0000-0002-9864-1812>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 16.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 26.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Bellil Abdelkarim)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

Bilginin İslamlaştırılması Projesinin Sosyolojik Paradigması*The Sociological Paradigm of The Islamization of Knowledge Project***الملخص**

انطلقت موجة اجتماعية فكرية في نهاية السبعينات لاستعادة إحياء العلوم الشرعية والالتزام الديني فكريا وعمليا، سياسيا واجتماعيا، وظهرت تيارات فكرية خاضت النشاط الدعوي والجمعي والتنظير الفكري للمجتمع الإسلامي، في سعي لتأصيل الهوية الإسلامي للفرد المسلم، وتحريره من التبعية الفكرية والثقافية والاجتماعية للتيارات الوافدة؛ من الشيوعية شرقا، والرأسمالية الليبرالية غربا، ومجابهة للتيارات التغريبية.

ظهرت مشاريع قومية، ودينية، وكلها تحاول الانطلاق بالنظرة الخلدونية المنهجية، مع الاستفادة من الدراسات المعاصرة وفق قيم ومبادئ الهوية العربية أو الإسلامية. ومن أشهر المشاريع في العلوم الاجتماعية مشروع إسلامية المعرفة، حيث أصبحت إسلامية المعرفة واحدة من القضايا الرئيسة للبحث الأكاديمي.

نسعى في هذه الورقة لاستقراء الأطر النهضوي لمنهج المدرسة الإسلامية في العلوم الاجتماعية عبر تفحص أحدث تياراتها الفكرية الأكاديمية، وفق منهج وصفي تحليلي مقارنة، بهدف بيان ثمرات المشروع وقائمه والتعديلات التي طرأت على تطويره.

الكلمات المفتاحية: العلوم الاجتماعية، إسلامية العلوم الاجتماعية، البراديعم، النموذج المعرفي.

Öz

Yetmişli yılların sonunda, şer'î ilimlerin ve dindarlığın entelektüel, ilmi, politik ve sosyal olarak yeniden ihyası için sosyo-entelektüel bir dalga başladı. Müslüman toplum için tebliğ ve toplumsal çalışmalar ile fikri teori geliştiren entelektüel akımlar ortaya çıktı. Bu akımlar Müslüman bireyin İslami kimliğini sağlamlaştırmaya; onu doğuda komünizm, batıda liberal kapitalizm gibi yabancı akımların fikri, kültürel ve toplumsal bağımlılığından kurtarmaya ve Batıdan gelen akımlarla yüzleşmeye çalıştı. Bunun sonucunda dini ve milli projeler ortaya çıktı. Bunların hepsi bir taraftan Arap ya da İslam kimliğinin değer ve ilkelerine uygun çağdaş çalışmalardan yararlanırken, diğer taraftan sistematik haldûnî bakış açısından hareket ediyordu. Sosyal bilimler alanındaki en ünlü projelerden biri, bilginin İslamlaştırılması projesiydi. Bu proje akademik araştırmaların temel konularından biri haline geldi. Bu makale İslami sosyal bilimlerdeki en modern akademik düşünce akımı olan bilimin İslamlaştırılması projesini ve reform tezlerini incelemeye çalışmaktadır. Bu projenin sonuçları, eksiklikleri ve gelişiminde meydana gelen değişimleri göstermek amacıyla, karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal bilimler , Sosyal bilimlerin İslamlaştırılması, Paradigma, Bilişsel model.

Abstract

At the end of the seventies, a socio-intellectual wave was launched to restore the revival of sharia sciences and religious commitment intellectually, practically, politically and socially. Intellectual currents emerged that engaged in advocacy, collective activity and intellectual theorizing of the Islamic community. These currents aimed to try consolidating the Islamic identity of the Muslim individual, saving him from the idea, cultural and social dependence of foreign currents such as communism in the east and liberal capitalism in the west and also confronting the currents coming from the West. As a result of this, national and religious projects have emerged, all of which are trying to start with the systematic khaldonian view whereas benefiting from contemporary studies in accordance with the values and principles of Arab or Islamic identity. One of the most famous projects in the Social Sciences is the Islamization of Knowledge Project, where the Islamization of knowledge has become one of the main issues of academic research. This paper seeks to extrapolate the Islamization of science, the most modern academic thought current in Islamic social sciences, and the reform theses. In order to reveal deficiencies and changes in the development of this project, the comparative analysis method was utilized.

Keywords: Social sciences , Islamization of social sciences, Paradigm, cognitive model.

المقدمة

ظهرت - في نهاية السبعينات - حركة فكرية اجتماعية تسعى لإحياء العلوم الشرعية فكريا وعمليا، سياسيا واجتماعيا، وظهرت تيارات دعوية وتعليمية؛ خاضت النشاط الدعوي والجموعي، والتنظير الفكري للمجتمع الإسلامي. في سعي لتأصيل الهوية الإسلامية، وتحرير المسلم من التبعية الفكرية والثقافية والاجتماعية للتيارات الوافدة؛ من الشيوعية والاشتراكية شرقا، والرأسمالية الليبرالية غربا، ومجاهة للتيارات التغريبية.

فظهرت مشاريع قومية ودينية، كلها تحاول الانطلاق بالنظرة الخلدونية المنهجية، مع الاستفادة من الدراسات المعاصرة؛ وفق قيم ومبادئ الهوية العربية أو الإسلامية.

برز زمن الصحوة مفكرون إصلاحيون ونهضويون مثل: محمد إقبال الباكستاني، سعيد النورسي التركي، عبد الحميد بن باديس، البشير الإبراهيمي، مالك بن نبي الجزائري، محمد عبده، رشيد رضا، شكيب أرسلان، ومن المعاصرين: أبو يعرب المرزوقي التونسي، إدوارد وديع سعيد الفلسطيني، المهدي المنجرة المغربي، حسن عبد الله الترابي السوداني، راشد الغنوشي التونسي، طه عبد الرحمن المغربي، عبد الوهاب محمد المسيري المصري، محمد عابد الجابري المغربي، سيد قطب المصري، محمد باقر الصدر العراقي، إسماعيل راجي الفاروقي الفلسطيني.. وغيرهم من تونس والمغرب ومصر والأردن وسوريا.

ومن أشهر المشاريع في العلوم الاجتماعية مشروع إسلامية المعرفة، حيث أصبحت إسلامية المعرفة واحدة من القضايا الرئيسة للبحث الأكاديمي الاجتماعي الفكري الإسلامي.

-مشكلة الدراسة:

السؤال الرئيس:

• ماهو التصور السوسولوجي لمشروع إسلامية المعرفة؟

الأسئلة الفرعية:

• هل كان النموذج المعرفي لإسلامية المعرفة نهضويا أم تدويرا لأفكار مستهلكة؟

• ماهي إنجازات المشروع الفكرية النهضوية والميدانية الاجتماعية؟

-أهمية الدراسة:

تتمك أهمية الدراسة في متابعة أحد المشاريع الميدانية والأكاديمية التي توسعت في أطاريحها الفكرية، وتصدر نقد مشاريع إسلامية أخرى، وكان لها إسهامات فكرية ومصنفات كثيرة، وأعلام ومفكرين برزوا في دول إسلامية، وساهمت رؤاهم في تأقلم مشاريع الصحوة مع المشاريع النهضوية، وقدمت قراءات للفكر الغربي من رواد بالمدرسة عاشوا ودرسوا وتخرجوا من الأكاديميات الغربية والمجتمعات الغربية.

-محددات الدراسة:

عرض النموذج المعرفي (البراديعم) لمدرسة إسلامية المعرفة، وأصوله الفكرية والإبستمولوجيا، وإسهاماته التنظيرية،

-منهجية الدراسة:

نسعى في هذه الورقة لاستقراء الأطاريح النهضوي لمناهج المدرسة الإسلامية في العلوم الاجتماعية عبر تفحص أحدث تياراتها الفكرية الأكاديمية، وفق منهج وصفي تحليلي مقارن، بهدف بيان ثمرات المشروع وتناقضه والتعديلات التي طرأت على تطويره.

الدراسات السابقة:

- علي علاوي، حبيبة شهرة. "نماذج من تيار مشروع إسلامية المعرفة". العلوم الإسلامية 8، عدد 2 (2019).

- ابراهيم، شبلي، وبعامة اساعيل. "التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية (مقاربة إبستمولوجية)". التريية والإبستمولوجيا 5، عدد 8 (30 يونيو، 2015).
 - عبد السلام، طارق الصادق. "علم الاجتماع الإسلامي التأصيل للعلوم الاجتماعية مفهوم ومصطلح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية شروط التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعي". دراسات إسلامية.
 - حنفي، ساري. "أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات". المعيار، 27 نوفمبر، 2015.
 - دليو، فضيل. علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل. 1 ط. قسنطينة: دار المعرفة، 1996.
 - صافي، لؤي. "إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية". إسلامية المعرفة، 1996.
- ركزت هذه الدراسات على تأريخ مشروع أسلمة علم الاجتماع، وكان لبعضها انتقادات عميقة، وتأصيلات تأسيسية لتطوير المشروع، وتلافي النقائص التي شابت عملية التنظير، وتجلية المفاهيم المسبقة لبعض المنتقدين للمشروع؛ لبيان عوارها أو تقريب أوجه النظر مع بعض الدراسات النقدية للمشروع.

1. مفهوم مشروع إسلامية المعرفة:

"مصطلح" إسلامية المعرفة " من المصطلحات الحادثة، يُنسب في الغالب للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وقيل: إنه للدكتور إسماعيل الفاروقي - رحمه الله - وهو من كبار مؤسسي المعهد والمنهج القائم عليه، أمّا مصطلح "أسلمة" فهو من الألفاظ الشائعة في الدراسات العربية وكتابات المستشرقين، والمراد منه إدخال الناس للإسلام، أو تحويل الفكر من منهج ما إلى منهج قائم على الإقرار بشرائع الإسلام، كقولهم: "أسلمة أوربا"، "أسلمة الجامعات"، "أسلمة العقل".¹

المراد من مصطلح "إسلامية المعرفة" جعل العلوم في خدمة التوحيد والإيمان، وجعل العلوم كلها لتُصرة حقائق الإسلام، الكامن في الكتاب والسنة، وتجلية الإعجاز العلمي، وتثقيف العلوم الإنسانية على ضوابط العقيدة الإسلامية، والتحكّم لأولي العلم من المسلمين فيما اختلفوا فيه، بعد أن صارت العلوم تُوجّه للطعن في الإسلام والعقائد الموحدة، بل صارت في خدمة الإلحاد ومركزية الإنسان. والغاية من أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية هي "توطين علم الاجتماع الذي وصف من قبل بعض الباحثين أنه غربي الهوى. وقد أخذ ذلك شكل الكتب والمقالات وأطروحات الدكتوراه بدأت تزدهر منذ بداية التسعينيات.²

أصبحت إسلامية المعرفة واحدة من القضايا الرئيسة للبحث الأكاديمي، وتلمس أهلية القضية من البحوث والدراسات العديدة المنشورة في المجلات والكتب، "ولعلّ أبرز الاجتهادات الرامية لتطوير منهجية معرفية إسلامية رسالة بعنوان "إسلامية المعرفة: المبادئ وخطّة العمل" لإسماعيل الفاروقي، منشورة بالإنجليزية، وترجمها للعربية أبو سليمان وطه جابر العلواني، وأرجعت الرسالة تخلف الأمة إلى عاملين: الازدواجية التعليمية، المتمثلة في الانقسام بين اتجاهين؛ الإسلامي والعلماني من جهة، وانعدام الرؤية الواضحة لتوجيه الفعل الإسلامي في الاتجاه الصحيح من جهة أخرى)³

"وأوكل طرح الرسالة حلّ الإشكال للأساتذة والعلماء ذوي الإلمام بعلوم الدين وعلوم الدنيا؛ بغية الوصول لتحقيق تكامل معرفي بين الدراسات الشرعية والإنسانية، بين العلوم الحديثة والتراثية. (وهذا هو المجال العلمي)

¹ بليل، "أسلمة المعرفة: إعادة صياغة المصطلح"، 10:40:00 AM, www.alukah.net.

² ساري حنفي، "أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات"، المعيار، 27 نوفمبر، 2015، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/18059.577>

³ لؤي صافي، "إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية"، إسلامية المعرفة، 1996، 11.

أمّا المجال العملي للمشروع، فيكون بإنتاج كتب أكاديمية في مختلف التخصصات المعتمدة اليوم، بيد أن الشكامل المعرفي لا يكون بامتزاج التراث الإسلامي مع الفكر الغربي، بل يرصد مجموعة من الضوابط لخلق منهج يوجه العلوم برؤية إسلامية، لخدمة الدين لا لمعاداته؛ أي: طرّح النتائج العلمية الحديثة بصيغ متكاملة مع الدين وفق معايير علمية، فتكون للاستشهاد بها له لا عليه، كما حاول دعاة العلمنة والإلحاد قلب الحقائق العلمية بمفاهيم مُعادية للأديان.¹

ورصد لذلك مبادئ أولية تحت عنوان "المبادئ الأولية للمنهجية الإسلامية"، وهي تشكّل الإطار العامّ الموجه لعملية الأسلمة، فيجب على إسلامية المعرفة أن تلتزم بما هو من جوهر الإسلام، في الوقت الذي تتفادى فيه الزلات المنهجية التقليدية؛ ذلك أنّ إعادة ترتيب التخصصات الحديثة في إطار إسلامي، يتطلب إخضاع نظريات وطرائقها وأسسها إلى المبادئ الكلية الآتية: وحدة الخلق، وحدة المخلوق، وحدة الحقيقة، وحدة الحياة، وحدة الإنسانية، وهي مبادئ تُشكّل نظرية الوجود.²

"إن أحد مجالات المعرفة التي أمعن المسلمون في تجاهلها هو علوم الاجتماع. وباستثناء مشروع أسلمة العلوم، وإصدار دورية في الولايات المتحدة حول علم الاجتماع الإسلامي، وكلتا المبادرتين جاءت على يد مسلمين أميركيين في الثمانينات، فإنه لم تكن هناك أية محاولة جادة من جانب المسلمين لوضع أصول لعلم اجتماع إسلامي".³

انطلق المشروع بعد إرهابات سابقة من مفكرين ومنظرين ومصلحين مسلمين من دول عدة: كباكستان، وإيران، تركيا، مصر، تونس، الجزائر، والمغرب، حين رصدوا ظاهرة مكررة في الدراسات المقدمة في الجامعات بالمجتمعات المسلمة:

- استيراد للأفكار والمصطلحات والمناهج من جانب واحد دائماً.
- الاعتماد الكلي على المدارس الغربية بمنهج نسخ لصق ترجمة (نظريات، نماذج، مناهج، اختيارات).
- قطع الصلة كلياً مع التراث الثقافي المسلم، واعتباره رجعيًا.
- اعتماد قطعي على تراث غربي مستورد لم يتم اختباره على المجتمعات والقوميات والثقافات المسلمة.
- التكرار والاجترار لنفس النظريات والنتائج الغربية في الرسائل الأكاديمية، دون أي مراجعة أو فحص، وإن حصل نقد فهو منقول.

- فقدان الهوية الثقافية والقومية والدينية في توجيه النتائج وفهمها وتفسيرها.⁴

2. تاريخ التأليف السوسولوجي للمفكرين الإسلاميين

جثت مرحلة التخلف الحضاري للمسلمين على صدر العلوم كافة، مما أفقدها بوصلة السير، وظهرت ناشئة تنسخ عن الفكر الغربي حرفياً، وتعظم منه لما أبرز من علوم وأفكار مستحدثة. وهنا نهض طائفة من المفكرين والباحثين لاستعادة الدقة في التصنيف والتحليل والنقد، وإحياء العلوم الإسلامية والنموذج الإسلامي، ليواكب الحضارة ومانا ومكانا، وقد مر الإحياء للتصنيف السوسولوجي بمراحل هي:

¹ عبد الكريم بليل، "أسلمة المعرفة: إعادة صياغة المصطلح"، دعوي علي، www.alukah.net، 10:40:00 AM، 07/442/sharia، http://www.alukah.net/ أسلمة- المعرفة-إعادة-صياغة-المصطلح/.

² إساعيل الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، 1 ط (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1987)، 9.

³ مقتدر خان، "دور علماء الاجتماع في المجتمعات الإسلامية"، صحيفة الوسط البحرينية، 9 أكتوبر، 2003، http://www.alwasatnews.com/news/344100.html.

⁴ شبلي إبراهيم وبوعامة اساعيل، "التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية (مقاربة إستراتيجية)"، التربية والإستيمولوجيا، 5، عدد 8 (30 يونيو، 2015): 3، https://www.asjp.cerist.dz/en/article/43842.

المرحلة الأولى:

ظهرت كتابات الندوي وسيد قطب ومحمد قطب ومحمد الغزالي والسباعي وأنور الجندي كدراسات معززة بمقولات ونظريات لعدد من علماء الاجتماع والمؤرخين والمفكرين الغربيين. فاستشهد سيد قطب بنقول كثيرة لألكسيس كاريل، واستشهد محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وعماد الدين خليل وغيرهم بأرنولد توينبي، وويل ديورانت، وزيكريد هونكه، و كارنيجي، وكانت أغلب هذه الاستشهادات تأخذ مسارا تعريزيا، أي لم يكن لهم في هذه الاستشهادات الالتفات للبعد المنهجي فيها. فمثل هذا المرحلة التبشير بالفكرة الإسلامية وشموليتها وحتمية الحل الإسلامي.¹

المرحلة الثانية:

ثم كانت مرحلة الردود والتفنيد التي فرضها واقع التدافع مع المشاريع المنافسة، للتعاطي مع الفكر الماركسي، ومدرسة التحليل النفسي، وبعض رموز علم الاجتماع مثل دور كايم وأوغست كوت. فكتب محمد قطب آراء نقدية نوعية في نقد مدرسة التحليل النفسي- في كتابه (الإنسان ما بين المادية والإسلام)، وبرع عماد الدين خليل في مناقشة ونقد الأطر النظرية للتاريخ في كتابه (التفسير الإسلامي للتاريخ)، وكتب سيد قطب نقدا قويا للرأسمالية في كتابه (معركة الإسلام مع الرأسمالية) وللشيوعية في كتابه (نحو مجتمع إسلامي)، حرر محمد سعيد رمضان البوطي ملاحظات منهجية مهمة في نقد مبادئ المادية الجدلية في كتابه (نقض أوهاام المادية الجدلية)، وأيضا في نقد الفكر المادي في كتابه كبرى اليقينيات الكونية.²

المرحلة الثالثة:

التجديد والاجتهاد.

ليطرح سؤالان شائكان:

- ما الحاجة إلى العلوم الاجتماعية؟
- ما هي التعامل معها؟

اختلفت الصياغات المقترحة للجواب عن السؤال الثاني لثلاث:

- **تقد التحيز والمركزية الغربية:** والسمة الأحادية لتفسيرها، وقد مثل عبد الوهاب المسيري هذا بامتياز، وقد المركزية الغربية في العلوم الاجتماعية، من جانب الموضوعات والمخرجات، والمنهج، فالمنهج ليس قضية تقنية إجرائية حيادية، وإنما المنهج هو جزء من النموذج المعرفي إن لم يكن هو صانعه.³
- **إسلامية المعرفة:** الانتقال من مرحلة نقد الخلفيات والأطر النظرية والمنهجية للعلوم الاجتماعية الغربية، للتفكير في مشروع بنائي ينشغل بقضية العلوم الاجتماعية ويطرح خيار أسلمتها. حين أعلن مؤسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي إسماعيل الفاروقي تأسيس "جمعية علماء الاجتماع المسلمين" سنة 1972، لجمع المختصين في العلوم الاجتماعية من أجل صياغة نظرية أو تصور لإسلامية المعرفة، وتخليصها من التحيزات الغربية.⁴

¹ بلال التليدي، "هل نجح الإسلاميون في أسلمة المعرفة؟ قراءة في المسار"، عربي 21، 21 أبريل، 2020، <https://arabi21.com/story/1262992/> هل-نحج الإسلاميون- في أسلمة-المعرفة-قراءة-في-المسار.

² التليدي.

³ التليدي.

⁴ التليدي.

- **التكامل المعرفي:** جاء بعد مآزق التسمية في إسلامية المعرفة ، ومحدودية مخرجاتها وتأثيرها في المجتمع الأكاديمي ، فاتجه للتأصيل لفكرة التقارب والتداخل والتكامل بين العلوم ، مع نقد أطرها النظرية والمنهجية ، وتطويرها عبر الاستفادة من التراكم المعرفي الذي حققته.¹

3. مرتكزات أسلمة العلوم الاجتماعية:

النظرية الإسلامية هي البديل المقترح لتجاوز السوسولوجيا الغربية. يهدف تأصيل علم الاجتماع على أسس إسلامية، للخروج من التبعية والتقليد للأطراخ الغربية والشيعوية، وترك التبعية لا ينافي الاستفادة من الغير فيما صح وناسب منهجية البحث ومجمع العينة؛ كوسائل أو مناهج أو نتائج.

تدعو النظرية الإسلامية إلى بناء مجتمع إسلامي قوي انطلاق من:

- مبدأ التوحيد كنظرية ومنهجية، ورؤية وتطبيقاً.
 - الاعتماد على القرآن والسنة والفكر الإسلامي والفكر الإنساني في بناء السوسولوجيا البديلة.
 - رفض النزعات الذاتية والمادية والتوجهات الوضعية والإيديولوجية.
 - رفض التحيز الغربي في الطرح والتحليل والاستنتاج.
 - رفض المركزية الفردانية الغربية.
 - الثورة على الفكر الإلحادي والإباحي والمثلي والنسوية.
 - التمييز بين الثابت والمتغير في البحث السوسولوجي.
 - تجاوز التفسير الأحادي نحو النظرة الشمولية الكلية في فهم المجتمع وتفسيره وتأويله.²
- " يمكن الحديث عن تيارين ضمن النظرية الإسلامية لعلم الاجتماع:
- تيار أول: يربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالمواضيع المتصلة بالإسلام تراثاً وواقعاً وفكراً.
 - تيار ثاني: يربط ذلك بالعقائدية الإسلامية.³
- مثال للتيار الأول "عماد الدين خليل". الذي يقرر أن إسلامية المعرفة ممارسة معرفية فكرية من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان.

ومثال للتيار الثاني "حمدي عطيفة". يرى أن إسلامية المناهج هي عملية تصحيح وتوضيح الخطأ في تلك المفاهيم، بحيث لا

تتعارض مع مبادئ الإسلام.

تنبني النظرية الإسلامية السوسولوجية على دراسة الظواهر الاجتماعية في منظور المنهج الإسلامي موضوعاً، ومنهجاً، ورؤية، ومقصدياً. بالتركيز على المنظومة الأخلاقية الإسلامية، وتمثل المعايير الدينية في الوصف والتشخيص والتقييم، وعلاج المشاكل الواقعية،

¹ التليدي.

² جميل حمدوي، نظريات علم الاجتماع، 1 ط (الرياض: دار الألوكة، 2015)، 165.

³ محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعبارية، 1 ط (فريجينا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991)، 227.

والاهتمام بدراسة التراث الاجتماعي عند علماء المسلمين. بغية تأصيل علم الاجتماع وتأسيسه، قصد الانتقال من التقليد والتبعية والاجترار إلى الإبداع والتجديد والابتكار، وإعادة الثقة في الذات المسلمة. والتمسك الاجتماعي بالهوية والأصالة والخصوصية.¹

أهم مرتكزات تصور النموذج المعرفي لأسلمة العلوم الاجتماعية:

- العقيدة الربانية في التعامل مع المواضيع الاجتماعية.
- الاحتكام إلى المعيار الأخلاقي والقيمي في دراسة الظواهر المجتمعية.
- تقديم الحلول ضمن رؤية إسلامية في التحليل والتشخيص والتركيب وتوجيه المجتمع وتعديله وتغييره.
- النظرة الكلية الشاملة للإنسان. هو جسم وعقل وروح، وأن هذه العناصر المتشابكة تشكل كلاً متكاملًا.
- بناء الثقافة والحضارة وصنع التقدم وبقدرته على المساهمة مع غيره من بني البشر في ذلك البناء والصنع.
- الثقافة الاجتماعية نتاج للتفاعل الفكري والاجتماعي.²

يرى مشروع إسلامية المعرفة أن المنهج المتبع في دراسات العلوم الاجتماعية ليس المنتج النهائي؛ الذي لا يخجل التعديل؛ بل هو إسهام بشري، والمسلمون أولى من غيرهم للقيام بأمانة النقد والإصلاح لنواحي الضعف والخطأ، فإهمال العناصر الروحية والأخلاقية ودورها في فهم الإنسان خطأ منهجي، لذا ينبغي التوصل إلى صيغة ملائمة يمكن الجمع بين معطيات الوحي ومعطيات الحس. وتجنب الإيديولوجيا والتحيز الذي تشعب به العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية، ثم تساق تحت شعار قدسية الموضوعية المطلقة، وهي قيمة هلامية سرابية، يتحجب بها لهدم الآخر والتحصن على المنتج الفكري الغربي.³

4. التأصيل الإسلامي للنموذج المعرفي لعلم الاجتماع:

عرف الفاروقي إسلامية المعرفة بأنها "إعادة صياغة المعرفة على أساس من علاقة الإسلام بها أي إعادة تحديد وترتيب المعلومات وإعادة النظر في استنتاجات هذه المعلومات وترابطها وإعادة تقييم النتائج وإعادة تصور الأهداف وأن يتم ذلك بطريقة تمكن من إعناء وخدمة قضية الإسلام."⁴

كما تمثل إسلامية المعرفة منهجية قومية شاملة؛ تلتزم بتوجيه الوحي ولا تعطل دور العقل، وتمثل مقاصد الوحي وقيمه وغاياته، وتدرك وتمثل موضوع اهتمام الوحي وإرشاده، وهو الفرد والمجتمع الإنساني والنماء والإعمار الحضاري، وما أودع الله في هذه الكائنات والعلاقات من فطرة ومن طبع، وكيف توجه تلك الطبائع وتتفاعل وكيف تطوع وتستخدم، وكل ذلك من أجل أن نفهم هذه الكائنات وعلاقاتها حتى يمكن تسخيرها لتوجيه الإسلام وغاياته⁵

ولعل ظهور أثر الفلسفات الغربية بمختلف أنواعها في العلوم الطبيعية والاجتماعية في بعض المجتمعات الإسلامية كان عاملاً لمواجهة هذه الفلسفات ومعالجة الخلل في تلك العلوم بأن نادى المخلصون من أبناء العالم الإسلامي إلى العودة إلى الإسلام وتوجيه العلوم

¹ حمداوي، نظريات علم الاجتماع، 177.

² أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمبارية، 227.

³ عماد عبد الله محمد الشريفين، "أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية عند الفاروقي"، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، 2013، 458-59.

⁴ إساعيل الفاروقي، صياغة العلوم صياغة إسلامية، 31 ط (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992)، 15.

⁵ الفاروقي، 167.

في ضوء أهدافه ومنطلقاته التي تعبر عن الحقيقة تعبيراً شاملاً وبدأ هذا النداء بجهود فردية استخدمت للتعبير عن تلك الاستجابة المصطلحات السابق ذكرها.¹

يدافع باحثون عن السوسولوجيا الإسلامية؛ بأن علم الاجتماع يكون في خدمة المجتمع والفرد معا، وبصفة مجتمع العينة مسلم؛ فيجب الانطلاق من الرؤية الإسلامية، التي تمثل العقيدة الربانية التوحيدية والقيم الإسلامية. فعلم الاجتماع الغربي والشرقي الوضعي هو علم إيدولوجي ذو خلفية مسبقة وموجهة لمنهجه ووسائله وتحليلاته ونتائجه. لذا، وجدنا ثلة من الباحثين يدافعون كثيرا عن السوسولوجيا الإسلامية، ويعتبرونها نظرية كبرى مثل باقي النظريات السوسولوجية المعروفة في الثقافة الغربية، كما هو حال الباحث أحمد المختاري: "علم الاجتماع الغربي وليد أطر اجتماعية مختلفة من حيث العقيدة والهدف، فالمطلوب أن يكون علم الاجتماع الإسلامي نابعا كليا من قضايا الإسلام فيها وتحليلا آتيا ومستقبلا، فكرا وممارسة، وبالتالي فهو قادر على منافسة النظم التحليلية الأخرى." ²

تنبني النظرية الإسلامية، في علم الاجتماع، على رفض التصورات السوسولوجية الوضعية والماركسية من جهة، ورفض دراسة واقع المجتمع العربي في ضوء النزعات العربية والقومية والفتوية والطائفية والحزبية والإيديولوجية والإثنية. وصياغة القوانين الاجتماعية. أضف إلى ذلك ضرورة التثبت بالمذهبية الإسلامية القائمة على التوحيد في فهم الواقع وتفسيره وتأويله. أي: يعتبر التوحيد أساسا نظريا ومنهجيا ومذهبا بديلا في دراسة الظواهر والوقائع، ورصد مستوى البناء والتقدم والتغير الحضاري، وتبني النظرية المعيارية الأخلاقية والقيمية في تقويم الظواهر الاجتماعية، والتخلص من النزعات العنصرية والعرقية وتحديد الثابت والمتغير في المعتقدات والأخلاق والتشريع والاجتماع، وضرورة تجاوز التفسير الأحادي، والتزام النظرة الشمولية في تحليل قضايا الإنسان والمجتمع فيها وتفسيرا وتأويلا. بدراسة الوقائع المجتمعية المدركة بالملاحظة، ودراسة المواضيع الغيبية كذلك، اعتمادا على وسائل منهجية متنوعة هي: الوحي، والعقل والتجربة.

.. كما يحتكم هذا المنهج إلى المعايير الأخلاقية، واستحضار العقيدة والتوحيد. والتقويم والتوجيه والإصلاح في ضوء رؤية ربانية، وإعادة الاعتبار للمنهج الأصولي في المجال العقدي والتشريعي والاجتماعي. فعلم الاجتماع الإسلامي هو بناء مستقل يقوم في مقابل بقية المذاهب والنظريات، يتخذ من المذهبية الإسلامية إطارا تفسيرا في ضوءه كل الجزئيات، وتنظم فيه كل الفروع. وعليه، فالنظرية الإسلامية في السوسولوجيا بديل منهجي وفكري ورؤيوي مهم، يحتاج إلى تعميق النقاش الحاد حوله تصورا وطريقة ورؤية، بتنظيم ندوات في هذا المجال للبحث في الطرائق المنهجية التي يمكن استعمالها في البحث والدراسة والوصف والفهم والتفسير والتأويل والتقويم. وهنا، يمكن الاستفادة من المنهج الخلدوني في دراسة علم الاجتماع وتطويره. كما يمكن الاستفادة من الآليات المنهجية التي يستعين بها علم الاجتماع العام، بشرط ألا تتنافى مع التوجه الإسلامي.³

فالإسلام يقدم تصورا كليا وشموليا عن الإنسان، والمعرفة، والمجتمع، والتاريخ، والقيم، ضمن نسقية مترابطة ومتعالية عن الزمان والمكان. بعرض سنن كونية إلهية ثابتة مكانيا وزمانيا، وعرض سنن متغيرة وإرشاد المسلم لدراسة وفهم المجتمعات الغابرة والمحيطه به والمرتبطة بها والتأمل في الأنفس ونفسه، وبذا تأصيل لإرشاد إلهي نحو دراسة اجتماعية ونفسية، وفق أصول منصوصة وأخرى مستنبطة من الوحي أو من المجتمع، ليفتح بذلك باب الاجتهاد العقلي البشري للتوسع والتعمق قراءة وتحليلا وتأصيلا بما يكون لديه من وسائل وما يعالج من نوازل، فيستعين بالتراكم المعرفي والتكامل المعرفي تحت سقف الأصول المبنية على نصوص قررت السنن الإلهية الثابتة وسطرت القواعد المرجعية:

¹ سناء أحمد علي التويتي، "تحليل محتوى كتب العلوم للصفوف من (7-9) في ضوء المنظور الإسلامي" (دراسة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في التربية تخصص مناهج العلوم وطرائق تدريسها، صنعاء، جامعة صنعاء، 2008)، 21.

² فضيل دليو، علم الاجتماع من التعريب إلى التأصيل، 1 ط (قسنطينة: دار المعرفة، 1996)، 135.

³ أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، 392.

" من الممكن تصور علم اجتماع قرآني، يكون مؤسساً على ما في القرآن من مضمون اجتماعي يحتوي على وصف اجتماعي متكامل للأقوام الغابرة، نستقي منه قوانين اجتماعية يتدبرها الباحثون والتطبيقاتيون ولتتمسكون فيها بالمبادئ التي تمكنهم من التنبؤ بما سيؤول إليه حال المجتمع، والقيام بأعمال إيجابية لتنميته عن طريق إصلاح ما فسد منه ووقايته من عوامل الفساد، وإعداد ما يستطيع من قوة روحية وطاقة مادية للنهوض به، ورفع مستوى أفرادهم من الجوانب الروحية القائمة على الإيمان بالله وطاعة أوامره وتجنب نواهيه، والجوانب المادية المرتكزة على العلم وما فيه من أسرار، يهدي الله إليهما من يشاء من عباده، فتتحقق على أيديهم منجزات عظيمة لخير البشر وسعادتهم".¹

فهل الوحي سرد كل الظواهر الاجتماعية؟ أم ذكر نماذج وأرشد للبحث والتبصر- في غيرها، وحدد أصولاً شمولية كلية وأمر بالبحث والقراءة الكونية لإدراك السنن الإلهية الاجتماعية الأخرى، وهو إرشاد للبحث والاجتهاد في السير في الأرض للنظر في أحوال الأقوام والأمم والتدبر في حالها وأصلها ومآلها. وهنا موطن الملاحظة والمقابلة والتحليل، وهو ما نجد في مصنفات فقه التاريخ والسير والمغازي والسياسة لدى المسلمين سابقاً قبل ابن خلدون، وهو ما بنى عليه ابن خلدون تأصيله لعلم الاجتماع حين اسفاد من قراءات من سبقه للمجتمعات وخصائصها ثقافية وسياسية ونفسية، وربطها بسنن الله تعالى الثابتة رغم تغير الأحوال والأمصار وتقلب الأزمان.

" يجب أن نعترف بأنه في مجال العلاقات الاجتماعية التي تربط بين البشر- قد فصل تفصيلاً لا نكاد نعثر له على أثر في غيره من الديانات السابوية أو الوضعية؛ فقد حدد الإسلام المعالم الكبرى للمجتمع النموذجي، ورسم الخطوط العامة لقواعد السلوك فيه، ونظم معيشة الناس بما فصل فيها من الحلال والحرام، وبما أقره من الموروث عن المجتمع ما قبل الإسلام من علاقات ونظم اجتماعية، وبما استحدثه مما لم يكن معروفاً ولا مألوفاً يوافق الفطرة، وتنبيهه إلى النظم والقوانين التي تحكم التغير الاجتماعي وأسباب الركود والنمو وعوامل التقدم والانحطاط في المجتمعات الإنسانية، الشيء الذي يمكن الدارسين من استلهام هذه القوانين في كل عصر ومصر، وبما يخدم مجتمعاتهم ويصونها من الزلل ويقبها من الانحراف".²

علم الاجتماع الإسلامي هو علم معياري يحاكم الظواهر الاجتماعية والأفعال الفردية انطلاقاً من الرؤية الإسلامية، على مبدأ الالتزام الديني (العقيدة، الشريعة، القيم). يستنبط من بين فقه الواقع وفقه النص، ويبحث عن أوجه التشابه والاختلاف قصد إيجاد الحلول الممكنة والمناسبة لإصلاح المجتمع أو تعديله أو تغييره جزئياً أو كلياً.³

5. شروط التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية:

- العلم بمنهج البحث المعتمدة في العلوم الشرعية؛ ولو في حدها الأدنى المقبول.
- التطبيق الدقيق لمنهج البحث المعتمدة في العلوم الشرعية للاستنباط من النصوص أو الجمع بينها.
- عرض النظر الجديد في النصوص على المتخصصين في العلوم الشرعية للتأكد من درجة دقة متابعتهم للأصول العلمية.
- الحذر من الاستناد إلى الخواطر أو النظرات الشخصية البحتة في الكتاب والسنة؛ لأن النظرات الشخصية لا يمكن أن تلزم إلا صاحبها وحده.
- عدم الوقوف في العلوم الاجتماعية عند إسهامات الفقهاء ذات الطبيعة الحكيمة. بل يجب النظر الإيجابي التفصيلي في شؤون الحياة الاجتماعية، الذي يكون موجهاً ودافعاً للفعل وللوقائع؛ لتحقيق مقاصد الشريعة.

¹ دليو، علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، 83.

² دليو، 118.

³ حمداوي، نظريات علم الاجتماع، 181.

- أن يكون الباحث واعيا بموقع العمل الذي يقوم به وبموضعه من هذه العملية التأصيلية المترابطة الحلقات.
- أن يكون ذلك العمل قابلا للاندماج مع غيره في المنظومة الكلية للجهود التأصيلية.
- على الباحث أن يشير بنفسه إلى نقاط انطلاقه وصلتها بما قبلها عند مراجعة أدبيات الموضوع؛ وإلى نقاط انتهائه وصلتها المتوقعة بما بعدها عندما يشير إلى البحوث المستقبلية.¹

6. نقد السوسولوجيا الإسلامية:

يرى بعض منتقدي مدرسة السوسولوجيا الإسلامية أن: "من السمات العامة لعلم الاجتماع الإسلامي، أنه موجه قيميا ومذهبيا.. وهذا ينبغي صفة الحياد حيال القيم... عن الباحث المسلم.. فلا بد أن يدرس الهوية الموجودة بين الواقع والمثال الذي شرعه الله. أي: بين المجتمع وبين المعتقدات الإسلامية التي يؤمن بها."²

بهذا، يكون المنظور السوسولوجي الإسلامي غير محايد من البداية في محاكمة الوقائع الاجتماعية، مادام ينطلق من محركات معيارية وعقائدية وأخلاقية بشكل مسبق. ومن ثم، لا يمكن الحديث عن الحياد العلمي في هذه الحالة. في حين، ينبغي أن يكون علم الاجتماع علما إنسانيا كونيا لا يقتصر على دين دون آخر، أو يكون مخصوصا بأمة دون أخرى، بل ينبغي أن يكون علما في خدمة الإنسانية، مثل الدواء الذي يوجه إلى الإنسانية جمعاء، ولا يهتما في ذلك عقيدة الشخص أو هويته، مادام هذا العلم يستفيد منه الناس في جميع ربوع العالم. ويعني هذا أننا نريد سوسولوجيا إنسانية وكونية بعيدة عن الإيديولوجيا والمذهبية العقائدية، والابتعاد - قدر الإمكان - عن إدخال ما هو عقائدي في العلم والدراسات البحثية الأكاديمية.

كما يلاحظ انفصام على مستوى التطبيق، بالجمع بين التصور العقائدي والآليات المنهجية الوضعية لعلم الاجتماع. فلا بد للسوسولوجيا الإسلامية من البحث عن أدواتها ومفاهيمها ومناهجها الخاصة، دون الاعتماد على الإرث السوسولوجي الغربي في ذلك. عندما يذهب الاتجاه الإسلامي إلى أن الاتجاهين الماركسي- والبنائي الوظيفي يتضمنان مقدمات إيديولوجية تعبر عن اجتهادات بشرية قاصرة، ويقترح في مقابل ذلك مقدمات إيديولوجية مختلفة تنطلق أساسا من الدين الإسلامي، فإن هذا الطرح بالنسبة إلينا يتنافى مع أسس العلم والموضوعية،³ لأن الانطلاقة أساسا في بناء النظرية السوسولوجية لا بد أن تكون من الواقع، وليس من أية مقدمات إيديولوجية مهما كانت طبيعة هذه المقدمات فلسفية أو دينية، عقلية أو ثقافية.

يتبين لنا عدم وضوح الفروق بين مفهوم التأصيل ومفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم، فإن العلوم التجريبية تحتاج إلى التوجيه الإسلامي لها ولا تحتاج إلى التأصيل.⁴

لكن هذا العلم المبحوث عن حياديته غير موجود أصلا، فليس بعلوم تجريبية ولا تطبيقية ولا بحتة، حتى نتلمس الحياد بمعنى فصل العنصر- البشري عنها، بل هو علم بشري أصالة معياري التحليل والاستنباط والعينة، والأولى البحث عن المصادقية في الوسائل

¹ طارق الصادق عبد السلام، "علم الاجتماع الإسلامي التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية مفهوم ومصطلح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية شروط التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعي"، دراسات إسلامية، تاريخ الوصول 9 سبتمبر، 2022-<https://sites.google.com/site/socialger1/drasat>-2022

² منصور زويد المطيري، الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع، ط 1، كتاب الأمة (الدوحة: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف القطرية، 1413)، 128.

³ حمداوي، نظريات علم الاجتماع، 17.

⁴ عبد السلام، "علم الاجتماع الإسلامي التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية مفهوم ومصطلح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية شروط التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعي".

والمنهج والتحليل والاستنباط، وبحسب المجتمع تكون المخرجات والنتائج لفهم الظواهر، والعالمية منها تعميم والخاصة تقيد بعناصرها المخصصة لها.

"فليس توفر الوضعية والموضوعية هو ما يضمن علمية بعض المعرفة ويمنحها تأشيرة الدخول إلى فئة العلوم، ويمنع البعض الآخر من هذا الاندراج؛ بل إن المعرفة الموافقة لتلك التي تحملها من معاني؛ من جهة، والمتطابقة مع طبيعة وفطرة ما تدره من موضوع من جهة أخرى هي من تؤهل المعارف لأن تحوز صفة العلم."¹

أما المناهج السوسيوولوجية الخاصة؛ فهي ما يسعى إليه أصحاب النظرية. ولم يقل أحد منهم برفض جميع المناهج الغربية أو الشرقية؛ بكل ما أنتجته من أدوات وطرائق بحث.

بل قالوا برفض خواتمها النظرية؛ التي تتعارض مع العقيدة والشريعة الإسلامية.

أما النتائج الكونية والغير معارضة؛ فطلبوا الاستفادة منها، والتكامل مع الصحيح منها.

يقول مراد زعيمي: "إن علم الاجتماع لا يمكن أن يتخلص من التوجيه الإيديولوجي، وهي قضية يدل عليها المنطق، ويؤيدها الواقع العلمي لعلم الاجتماع منذ نشأته وحتى يومنا هذا.

وليس هناك ما يدل على أنه سيتخلص منها مستقبلا. بل إن كل الملاحظات تؤكد ذلك، وحتى الذين كانوا ينكرون- عنادا- التوجيه الإيديولوجي، ويدعون- غرورا- الموضوعية والحياد القيمي، بدأوا يتراجعون عن هذا الموقف، ويسلمون بالتوجيه الإيديولوجي لعلم الاجتماع."²

الخاتمة

يتبين أن النظرية الإسلامية السوسيوولوجية تقارب الظواهر المجتمعية بمرجعية إسلامية (عقيدة وفقها وقبا)، عبر الالتزام بمبدأ التوحيد، وتمثل المعايير الأخلاقية، والانطلاق من الوحي والعقل والواقع الحسي- لفهم الظواهر وتفسيرها وتأويلها، والابتعاد عن التحيز والتعصب والعرقية الإثنية والطائفية والحزبية.

أما القول بأن العلم المطلق حيادي وموضوعي، ثم البحث عن العلم المطلق في العلوم الاجتماعية؛ فهذا لم يكن منذ نشأته وفشل كل دعاة هذه المقاربة في تأصيل أي منهج للعلوم الاجتماعية وفق تصورهم بنقله لدرجة العلوم الطبيعية أو البحثية لبلوغ اليقين والمصادقية العلمية الصرفة التي تنسب للعلم المطلق، لأنه علم بشري يدرس ظواهر بشرية وفق تصورات بشرية، فالنموذج المعرفي التجريبي حوله لعلم مادي ينكر عناصر الروح والنفس والسلوك والقيم والدين في الإنسان حين دراسته فرديا أو اجتماعيا، وهذا الإنسان الخالي من الروح والأخلاق والدين صعب وجوده لكي يدرس أصلا.

أما القول بأن إسلامية المعرفة لديها أحكام مسبقة، فهذه تشمل كل العلوم الاجتماعية والإنسانية وكل نظرياتها تبنى على ما سبق، والقضية في مصادقية النظرية أو المنظور أو القاعدة أو الأصل أو الفرضية التي يبنى عليها، وليس في كونه خلفية موجه للدراسة، فإن لم يكن للباحث خلفية معرفية وعلمية فكيف أصبح باحثا أصلا، وإن أريد من الباحث الانسلاخ من ثقافته وهويته ودينه ومعتقداته ومعارفه؛ فماذا تبقى في العقل أصلا؟ الأصل أن يؤصل البحث على طلب الأدلة ثم الحكم، وطلب بالبحث عبر الوسائل المنهجية المناسبة ثم التحليل للاستنتاج، ثم التوجيه، وهنا تكون الخلفية العقديّة والتشريعية والأخلاقية القيميّة.

¹ عبد الحليم بوهلال، "من أسلمة العلوم إلى العلوم وفق الفطرة"، مجلة العلوم الاجتماعية 13، عدد 3 (8 فبراير، 2020): 167، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/109743>.

² دليو، علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، 82.

القول بأن العلم كوني ثم إسقاط هذا على العلوم اجتماعية؛ متهافت بدليل موضوعاتها وعيناتها ونتائجها ونظرياتها، فلم يثبت قط أنها كونية، بل فيها ظواهر عامة كلية، وليست غالبية.

فالتصور السوسولوجي لمشروع إسلامية المعرفة يكون إعادة النظر في المناهج والوسائل والطرائق لضبطها وانتقاء الأدق والأصح بما يناسب المجتمعات الإسلامية وموضوعاتها وظواهرها، والاستفادة من الدراسات الغربية والشرقية، مع الانتباه للتوجيه الإيديولوجي، ثم مراعاة الأصول الإسلامية في توظيف النتائج وضبط الاستنباط.

وبذلك كان النموذج المعرفي لإسلامية المعرفة نهضوا استفاد من مشاريع وأطاريح سابقة منذ إقبال وشريعتي ومالك بن نبي والنورسي، وانتبه لإمكانية المشروع في روح التأصيلات الخلدونية.

لم يزعم أحد من منظري المشروع فرضه على الآخر الذي سبق أن فرض مشاريعه بالقوة علينا، ولم يزعم إقصاء الآخر، ولا قبوله نماذج دراسية لمجتمعات مغايرة، بل كان التحكيم لسنن إلهية منها المنصوص عليها ومنها المستنبط، وهذه سيئتها أصحاب المشروع وفق المناهج المعتمدة لتكون نظريات اجتماعية، وقد سبقهم فيها العشرات قبل ابن خلدون وبعده، ومنهم غير المسلمين.

من إنجازات المشروع الفكرية النهضوية والميدانية الاجتماعية تعدد الدراسات والمشاريع الفكرية الأكاديمية، في دول عربية كثيرة، والتفاعل الإيجابي والسليبي مع المشروع؛ الذي قاد لتصويبات ومراجعات وتعديلات أفرزتها الردود والمناقشات الأكاديمية.

كما كان لمشروع مالك بن نبي وسعيد النورسي وإقبال الخطوة في الدارسات والتطبيق لدوى مدارس وتيارات فكرية وحزبية، ومؤسسات رسمية تعليمية وأكاديمية.

"فكر مالك بن نبي بنى منظومة فكرية وفق منظور مستقبلي؛ لتصور حلول حضارية لأزمات تخلف المجتمعات الإسلامية، وركزها للاحتلال الغربي العسكري والاقتصادي والفكري والثقافي، فحاول بعث وتطوير النموذج المعرفي الخلدوني لدراسة العمران. وهو ما يتجلى في ثنايا خطابه التحليلي والبنائي، بتواتر عبارات ومفردات: الحضارة، النهضة، الثقافة، الإنسان الدين، والقابلية للاستعمار، معادلة الحضارة (الإنسان + التراب + الزمن او الوقت).

تتجلى أبعاد الهوية الإسلامية في فكر مالك بن نبي بإبراز محوروية العقيدة الدينية متزامنة مع إعمار المجتمع، ودور شبكة العلاقات الاجتماعية في مسألة التغيير، وحضور القرآن الكريم كرسالة لتحرير الإنسانية.

في حين تبين المقاربة الفكرية لمالك بن نبي في جملة من تضاعفه؛ أبرزها كتاب "ميلاد مجتمع"، حيث خاض غمار التأصيل الفكري الرصين لمسألة التغيير المجتمعي، وربطها بدور شبكة العلاقات الاجتماعية، فقسم المجتمعات إلى "مجتمع ثابت بدائي"؛ لا يتغير ولا يتفاعل، ولا يستجيب للتحديات، و"مجتمع متحرك تاريخي" يصنع التاريخ، يتميز بالتغيير والتفاعل مع المتغيرات، فيصنف مجتمعا حضاريا، دائم التغيير لخصائصه الاجتماعية؛ بإنتاج وسائل التغيير الجديدة، مع مقاصدية تغيير نحو غايات مسطورة، و حفاظه على قيمه ومبادئه، معتمدا على عوالم ثلاث لصناعة التاريخ الحضاري، و الاستمرارية الحضارية؛ و القابلية للعودة بعد الكبوة؛ هي: عالم الأفكار، عالم الاشخاص، وعالم الأشياء. وهو ما يمثل تفاعل عالم البشر- مع عالم الحجر؛ وفق نسق تكاملي تسخيري، فتكون الفكرة هي الطاقة الباعثة على تصوير وهيكلية عالم الأشياء لتحصيل منافعه ودفع مضاره.¹

كما انطلقت مشاريع أكاديمية في علم النفس وعلم الاجتماع للدراسة وفق النموذج المعرفي الإسلامي، فقدمت رسائل في علم النفس وعلم الاجتماع وعلم التربية والإستيمولوجيا وغيرها، مما اعتمد المراجع الإسلامية كأساس، وشح المصطلحات والنظريات الغربية وعرضها للنقد بدلا من التنبني المباشر.

¹ مباركة حاجي وعبد الكريم بليل، "أهمية شبكة العلاقات الاجتماعية في فلسفة التغيير عند مالك بن نبي"، في أهمية شبكة العلاقات الاجتماعية في فلسفة التغيير عند مالك بن نبي، م 3 (مؤتمر الإسلام والتأويل الدولي الثالث، ملاطيا: كلية الإلهيات، 2020)، 523.

من توصيات البحث؛ اهتمام الأساتذة بطرح نماذج الدراسات وفق مشروع علوم اجتماعية إسلامي على الطلبة، وإرشادهم للمراجع الكثيرة، ومطالبة المكتبات الجامعية بإقتنائها، لأن الفكرة تسبق التطبيق، والدراسة تسبق الإبداع.

المراجع

- ابراهيم، شبلي، وبوعامة اسماعيل. "التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية (مقاربة إبستمولوجية)". *التربية والإبستمولوجيا* 5، عدد 8 (30 يونيو، 2015). <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/43842.211-194>.
- التليدي، بلال. "هل نجح الإسلاميون في إسلامية المعرفة؟ قراءة في المسار". *عربي* 21، 21 أبريل، 2020. <https://arabi21.com/story/1262992/>
- التويتي، سناء أحمد علي. "تحليل محتوى كتب العلوم للصفوف من (7-9) في ضوء المنظور الإسلامي". دراسة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في التربية تخصص مناهج العلوم وطرائق تدريسها، جامعة صنعاء، 2008.
- الشرفين، عماد عبد الله محمد. "أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية عند الفاروقي". *مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية*، 2013.
- الفاروقي، إسمايل. *إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*. 1 ط. واشطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1987.
- . *صياغة العلوم صياغة إسلامية*. 31 ط. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.
- المطيري، منصور زويد. *الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع*. 1 ط. كتاب الأمة. الدوحة: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف القطرية، 1413.
- أمزيان، محمد محمد. *منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية*. 1 ط. فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.
- بليل، عبد الكريم. "إسلامية المعرفة: إعادة صياغة المصطلح". *دعوي علمي* www.alukah.net. 10:40:00 AM. <http://www.alukah.net/sharia/0/7442/>
- بوهلال، عبد الحليم. "من أسلمة العلوم إلى العلوم وفق الفطرة". *مجلة العلوم الاجتماعية* 13، عدد 3 (8 فبراير، 2020): 159-70. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/109743>.
- حاجي، مباركة، وعبد الكريم بليل. "أهمية شبكة العلاقات الاجتماعية في فلسفة التغيير عند مالك بن نبي"، 53-3:522. ملاطيا: كلية الإلهيات، 2020.
- حمداوي، جميل. *نظريات علم الاجتماع*. 1 ط. الرياض: دار الألوكة، 2015.
- حنفي، ساري. "أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات". *المعيار*، 27 نوفمبر، 2015. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/18059>.
- خان، مقتدر. "دور علماء الاجتماع في المجتمعات الإسلامية". *صحيفة الوسط البحرينية*. 9 أكتوبر، 2003. <http://www.alwasatnews.com/news/344100.html>.
- خليل، عماد الدين. *مدخل إلى إسلامية المعرفة*. 3 ط. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1992.
- دليو، فضيل. *علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل*. 1 ط. قسنطينة: دار المعرفة، 1996.
- صافي، لؤي. "إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية". *إسلامية المعرفة*، 1996.
- عبد السلام، طارق الصادق. "علم الاجتماع الإسلامي التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية مفهوم ومصطلح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية شروط التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعي". *دراسات إسلامية*. تاريخ الوصول 9 سبتمبر، 2022. <https://sites.google.com/site/socialger1/drasat-islamite?tmpl=%2Fsystem%2Fapp%2Ftemplates%2Fprint%2F&showPrintDialog=1>.

KAYNAKÇA

- Abdüsselam, Târik es-Sâdik. İlmü'l-ictimâi'l-İslâmî" Dirâsât İslâmiyye, (Erişim: 9 Eylül 2022) <https://sites.google.com/site/socioelger1/drasat-aslamyete?tmpl=%2Fsystem%2Fapp%2Ftemplates%2Fprint%2F&şovPrintDialog=1>.
- Amizyân, Muhammed Muhammed. *Mehecü'l-bahsi'l-ictimâi beyne'l-vaziyye ve'l-mi'yâriyye*. Virginia: *el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî*, 1991.
- Bilîl, Abdülkerim. "Eslimetü'l-ma'rife: iâdetü siyâgati'l-mustalah". www.elukah.net10:40:00 . AM. <http://vww.elukah.net/şaria/0/7442/'aslamati-elmaerifati-'ieadati-siagati-elmustelaha/>.
- Bû Hilal, Abdülhalim. "min eslimetü'l-'ulûm ile'l-'ulûm vufka'l-fitra". *El-'ulûmü'l-ictimâiyye Dergisi*, 13, (8 Şubat, 2020): 159-70. <https://vww.ascp.cerist.dz/en/article/109743>.
- Delyû, Fudayl. İlmü'l-ictimâ mine't-tağrîb ile't-tasîl. Kasantina, Dârü'l-Ma'rife, 1996.
- Fârukî, İsmail. *İslâmiyyetü'l-ma'rife; el-Mebâdü'l-âmmе ve huttatü'l-'amel, Vaşinton: el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî*, 1987.
- Fârukî, İsmail. *Siyâgatü'l-'ulûm siyâgatün İslâmiyye*. 31 Virginia: *el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî*, 1992.
- Hacı, Mubarak, Belîl abdülkerim. "Ehemmiyetü şebeketi'l-'alâkati'l-ictimâiyye fi felsefeti't-tağyîr 'inde Mâlik b. Nebî" fi ehemmiyeti şebeketi'l-'Alâkâti'l-ictimâiyye fi felsefeti't-tağyîr 'inde Mâlik b. Nebî., 3:522-53. Malatya İlahiyat Fakültesi, 2020.
- Halil, İmadüddin. *Medhal ilâ İslâmiyeti'l-ma'rife*. Riyad: ed-Dârü'l-Âlemiyye li'l-kitâbi'l-Arabî, 1992.
- Hamdâvî, Cemil. *Nazariyyâtü 'ilmi'l-ictimâ*. Riyad: Dârü'l-Alüka, 2015.
- Hân, Muhtadir. "Devrü 'ulemâi'l-ictimâ fi'l-müctemeâti'l-İslâmî" Sahîfetü'-Vasat el-Bahreyniyye, 9 Ekim 2003.
- Hanefî, Sârî. *Eslimetü ve tasîlü'l-'ulûmi'l-ictimâiyye: Dirâse fi ba'zi'l-işkâliyyât*" el-Mi'yâr, 27 Kasım 2015.
- İbrahim, Şiblî, Bû 'Amâme İsmail. "et-Ta'sîlü'l-İslâmî li'l-'ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye (*Mukâraba istîmolociyye*)". Et-terbiyye ve'l-istîmolociyye 5/8 (30 Haziran, 2015): 194-211. <https://vww.ascp.cerist.dz/en/article/43842>.
- Mutayrî, Mansûr Züveyd. *Es-Siyâgatü'l-İslâmî li-'ilmi'l-ictimâ*. 1 Kitâbü'l-ümme. Davha: Katar, İslâmî İşler ve Vakıf İşleri Bakanlığı, 1413.
- Sâfî, Lüî. "İslâmiyyetü'l-ma'rife mine'l-mebâdü'l-ma'rifiyye ile't-tarâiki'l-icrâiyye" İslâmiyyetü'l-Ma'rife, 1996.
- Şerîfeyn, İmâd Abdullah Muhammed. "Eslimetü'l-'ulûmi'n-nefsiyye ve'l-ictimâ'iyye 'inde'l-Fârûkî". *el-Câmi'atü'l-İslâmiyye Dergisi*, 2013.
- Telîdî, Bilal. "Hel necaha'l-İslâmiyyûn fi eslimeti'l-ma'rife ? Kırâa fi'l-mesâr" 21. Nisan, 2020. <https://arabi21.com/story/1262992/hil-ncah-el-iislamiuvna-fi-'aslamati-elmaerifati-kira'ati-fi-elmasari>.
- Tüvîtî, Sinâ Ahmed Ali. "Tahlîlü muhtava kütübi'l-'ulûm li's-sufûf min (7-9) fi davi'l-manzûri'l-İslâmî". Yüksek Lisans Tezi, Sana Üniversitesi/Yemen 2008.

STRUCTURED ABSTRACT

At the end of the seventies, an intellectual and social movement emerged to revive the sciences of Sharia intellectually, practically, politically, and socially, and advocacy and educational currents emerged that participated in advocacy, collective activity, and intellectual theorizing of the Islamic community. In an attempt to build an Islamic identity and liberate the Muslim from intellectual, cultural and social dependence on the coming currents which are from communism and socialism in the East, liberal capitalism in the West, and confrontation with Western currents.

National and religious projects emerged, all of which attempt to proceed from a systematic perspective of Ibn Khaldun, benefiting from contemporary studies, according to the values and principles of Arab or Islamic identity.

At the time of awakening, reformist and renaissance thinkers emerged such as Muhammad Iqbal from Pakistan, Saeed Nursi from Turkey, Abd al-Hamid Ibn Badis, Bashir al-Ibrahimi, Malik Ibn Nabi from Algeria, Muhammad Abduh, Rashid Rida, Shakib Arslan, and contemporaries: Abu Yarub al-Marzouki from Tunisia, Edward Wadi from Palestine, Mahdi al-Manjara from Morocco, Hassan Abdullah al-Turabi from Sudan, Rachid Ghannouchi from Tunisia, Taha Abd al-Rahman al-Maghribi, Abd al-Wahhab Muhammad. Al-Masiri from Al-Masry and Mohamed Abdel-Jabri from Egypt. Morocco, Sayyid Qutb from Egypt, Muhammad Baqir Sadr from Iraq, Ismail Raji Al-Farouqi from Palestine.. and others from Tunisia, Morocco, Egypt, Jordan and Syria.

One of the most famous projects in the social sciences is the Islamic Knowledge Project, in which Islamic knowledge has become one of the main issues of Islamic social and intellectual academic research.

- The study sheds light on the main problem as follows:

What is the social concept of the Islamic Knowledge Project?

The Sub-questions are presented below:

*Was the epistemological model of the Islamization of knowledge a renaissance or a rotation of consumerist ideas?

*What are the intellectual and social achievements of the project?

The significance of the current study:

The importance of the study lies in the follow-up of one of the field and academic projects that expanded its intellectual dissertation and criticism of other Islamic projects, and had many contributions and intellectual works, scholars and thinkers who distinguished themselves in Islamic countries, and their visions contributed to adapting the projects of awakening to the projects of the Renaissance, and provided readings of Western thought from the pioneers of the school who have lived, studied and graduated from Western academies and Western societies.

The study is limited on presentation of the epistemological model of the Islamic school of knowledge, its intellectual origins, epistemology, and its theoretical contributions.

The methodology in this paper is to seek to extrapolate the theses of the renaissance of the Islamic School of Social Sciences curricula by studying its latest academic intellectual trends according to a descriptive, analytical and comparative approach to display the fruits of the project. and its shortcomings and the modifications that occurred in its development.

Previous studies scrutinized are as follows:

- Ali Allawi, my beloved fame. Examples of the Islamic Knowledge Stream project. Islamic Sciences 8 Issue 2 (2019).

- The turban of Ibrahim, Shibli and Ismail. "Islamic Rooting in the Humanities and Social Sciences (Cognitive Approach)". Pedagogy and Epistemology 5, Issue 8 (30 June 2015).

- Abdul Salam and Tariq Al-Sadiq. Islamic Sociology The Islamic origin of the social sciences is the concept and terms of the Islamic origin of the social sciences and the terms of the Islamic origin of the social sciences. Islamic studies.

- Hanafi, Sari. Islamization and rooting of social sciences: a study of some problems. Norm. November 27, 2015.

These studies focused on the history of the project of Islamization of sociology, and some of them had deep criticism and foundational roots for the development of the project, avoiding the shortcomings that marred the theorizing process, and clarifying the preconceived notions of some critics of sociology. Project. To show their nudity or to approximate the views of some of the critical studies of the project.

Archaeology:

It turns out that Islamic social theory deals with societal phenomena with an Islamic reference (belief, jurisprudence, and values), by adhering to the principle of monotheism, and representing ethical standards, starting from revelation, reason, and sensory reality for

understanding and explanation. and interpretation of phenomena. Avoid prejudice, intolerance, race, sectarianism and partisanship.

As for saying that absolute science is neutral and objective, and then searching for absolute science in the social sciences, this has not happened since its inception, and all the advocates of this approach failed to root any approach in the social sciences and their understanding. Knowledge. By converting it into a purely natural science degree to achieve it.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 19-45

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1191523

VEZİR EL-MAGRİBÎ VE “SİYASET ÜZERİNE” ADLI ESERİ: ANALİZ VE ÇEVİRİ

Al-Wazîr al-Maghribî and His “Kitâb fî al-Siyâsa/Book of Politics”: Analysis and Translation

Mustafa Vacid AĞAOĞLU

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye

Phd. Student, Bursa Uludağ University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy, Bursa, Turkey

agaoglu.mustafavacid@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5235-4551>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 19.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 14.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

Bu çalışma, “Klasik İslâm Felsefesinde İnsan Kavramı” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. (Devam eden doktora tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Mustafa Vacid Ağaoglu)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

VEZİR EL-MAĞRİBÎ VE “SİYASET ÜZERİNE” ADLI ESERİ: ANALİZ VE ÇEVİRİ

Al-Wazîr al-Maghribî and His “Kitâb fî al-Siyâsa/Book of Politics”: Analysis and Translation

Öz

Erken dönem İslâm düşüncesi tarihinde birçok yazar ve düşünür tarafından siyasete dair pek çok eser telif edilmiştir. H. 4.-5./M. 10.-11. yüzyıllarda yaşayan, dolayısıyla İslâm medeniyet havzasının altın çağı olarak bilinen dönemde yaşayan Ebü'l-Kâsım Vezîr el-Mağribî, bir müellif ve bürokrat olarak Arap şiiri ve edebiyatı, tarih, jeneoloji (ensâb ilmi), tefsir ve benzeri dallarda çok sayıda eser kaleme almıştır. Fiilen de siyasetin içinde yer alan el-Mağribî'nin, telif ettiği ve günümüze kadar ulaşan eserleri arasında siyasetle ilgili 'fî's-Siyâse' adlı yegâne risalesi de yer almaktadır. Vezîr el-Mağribî, söz konusu eserini dönemin siyasetnamelerindeki mutad yöntem üzere hükümdar eksenli telif etmiştir; bunun özel bir sebebi de muhtemelen bir hükümdar (yönetici) için yazılmış olmasıdır. Eserini kısa ve öz yazan Vezîr el-Mağribî, siyasî düşüncesini “ıslah” ilkesi üzerine oturtmakta ve “sevgi” temelli bir siyaset benimsemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Vezîr el-Mağribî, Siyaset, Islah.

Abstract

In the history of early Islamic thought, numerous works on politics were written by many writers and thinkers. M. Abû al-Qâsim al-Wazîr al-Maghribî, who lived in the 4th-5th centuries AH / 10th-11th centuries AD in the middle of the Islamic civilization basin and in period also known as the golden age, as a bureaucrat and author, wrote many books of Arabic poetry and literature, history, genealogy, hermeneutics and many similar fields. al-Maghribî, who actually involved in politics, also includes his only treatise on politics called 'fî al-Siyâsa' among his works that have survived to the present day. al-Wazîr al-Maghribî wrote his work in the axis of the ruler, like the method in the usual politics of the period; A special reason for this is probably that it was written for a ruler (administrator). al-Wazîr al-Maghribî, who wrote his work briefly and concisely, bases his political thought on the principle of “Improvement” and also adopts a policy based on “love”.

Keywords: Islamic Philosophy, al-Wazîr al-Maghribî, Politics, Improvement.

GİRİŞ

Doğası gereği politik bir varlık olan insan,¹ İslâm medeniyet havzasının altın çağında ilmi araştırmaların önemli bir konusu olmuştur. Tanrı'yı, doğayı ve birçok şeyi sorgulayan, inceleyen ve araştıran insan, bir de kendini araştırmıştır. İslâm düşünce geleneğinin entelektüel olgunlaşma aşamasında siyaset hakkında birçok eser ve siyasetname telif edilmiştir. Bunların bir kısmı günümüze kadar gelmiştir. Diğer bir kısmı ise bize kadar ulaşmamış ya da henüz tespit edilmemiştir. İslâm düşünce tarihinin erken dönemi olarak nitelenen, M. 8-11. (H. 2-5.) yüzyıllar arasında siyasete dair eserler, siyasetnameler ve siyasetle birçok yönden ilişkisi olan ahlak hakkında eserler yazılmıştır. Söz konusu dönemin önemli isimleri arasında; Abdülhamîd el-Kâtib (ö. 750), İbnü'l-Mukaffa' (ö. 759), Kindî (ö. 866), Câhız (ö. 869), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 925), Fârâbî (ö. 950), Âmirî (ö. 992), İhvân-ı Safâ Okulu (10. yüzyıl), İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbn Sînâ (ö. 1037), Mâverîdî (ö. 1058), Yusuf Has Hâcib (ö. 1070-71), Nizâmülmülk (ö. 1092) ve İbn Bâcce (ö. 1139) sayılabilir. Bu dönemin isimlerinden biri olan Vezîr el-Mağribî (ö. 1027) de siyasete dair bir risale kaleme almıştır. İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın çağdaşı olan el-Mağribî, bir müellif ve bürokrat olmasının yanı sıra; adeta ansiklopedik olarak siyaset, Arap şiiri ve edebiyatı, tarih, jeneoloji, tefsir ve muhtelif dallarda eserler kaleme alarak yaşadığı dönemin önemli figürlerinden biri olmuştur.

Vezîr el-Mağribî'nin '*fi's-Siyâse*' adıyla kaleme aldığı eserin günümüze ulaşan iki el yazma nüshası Kahire'de bulunmaktadır.² Eserin kime yazıldığı veya hangi tarihte yazıldığı hakkında açık ve net bir bilgi yoktur. Zira risalenin içerisinde herhangi bir tarih yazmamaktadır. Ancak söz konusu eseri ilk defa müstakil bir kitap şeklinde yayıma hazırlayan Sâmî ed-Dehhân, birtakım spekülasyonlardan hareket ederek Vezîr'in bu eseri Meyyâfârikin Emîri Nasrüddevle Ahmed b. Mervân (ö. 1061) için telif ettiğini ileri sürmektedir. Zira ed-Dehhân'a göre Vezîr'in, risalesinde ele alıp anlattığı bazı hususları, Ahmed b. Mervân'ın şahsında görmekteyiz.³

Eser, daha sonra Fuâd Abdülmunim Ahmed tarafından *Mecmu' fi's-Siyâse* adlı kitabında tekrar yayımlanmıştır. Yazarın, Vezîr'in söz konusu eserini Fârâbî ve İbn Sînâ'nın siyasete dair eserleri ile birlikte yayımlaması, okuyucuda onun ne kadar değer ve öneme haiz olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Vezîr'in mevzubahis eseri İhsân Abbâs'ın *el-Vezîr el-Mağribî* adlı kitabında üçüncü kez yayımlanmıştır.

Vezîr'in kaleme aldığı siyasetname tarzındaki eseri, siyasete ilişkin (elimizdeki bilgilere binaen) yegâne eseridir. Mezkûr eseri okuyup mütalaa ettikten sonra, alanında nadide eserlerden olduğu kanaati oluşmuştur. Zira el-Mağribî, eserinde meselelere ahlakî erdem ve ilkelerin yanı sıra realistik bir şekilde yaklaşmaktadır. Elinizdeki çalışma, bu eserin Türkçemize yapılan ilk çevirisini ve muhteva analizini içermektedir.

Çalışma -kısmen makalenin başlığından da anlaşılacağı üzere- üç kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, el-Mağribî'nin biyografisi ele alınmaktadır ki, bu da onun hayatı ve eserleri olmak üzere iki başlıktan oluşmaktadır. İkinci kısım, eserin muhteva analizi ve değerlendirilmesini içermektedir. Çalışmanın üçüncü kısmını ise mevzubahis eserin çevirisi teşkil etmektedir. Eserin metin çevirisi, ed-Dehhân'ın yayımladığı metin⁴ üzerinden yapılmıştır. Bununla birlikte ed-Dehhân'ın yayımladığı metin ile Abbâs'ın yayımladığı metin⁵ birbiriyle karşılaştırılmıştır. Neşredilmiş iki metnin arasında bariz bir farkın olmadığı tespit edilmiştir.

Vezîr el-Mağribî, *Siyaset Üzerine (fi's-Siyâse)* olarak çevirdiğimiz eserini, “a) siyasetçinin kendini ıslah etmesi; b) siyasetçinin yakın çevresindekilere (havâs) yönelik siyaseti ve c)

¹ Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 26.

² Vezîr el-Mağribî, *Kitâb fi's-Siyâse*, thk. Sâmî ed-Dehhân (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî bi-Dımaşk li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1367/1948), 48.

³ Muhakkike göre Vezîr el-Mağribî örneğin; hükümdarın içki içmesi ve golf oynaması gibi hususlara değinmektedir ki, bunlar da Ahmed b. Mervân'da bulunan hususlardır. bk. el-Mağribî, *fi's-Siyâse*, 45.

⁴ el-Mağribî, *fi's-Siyâse*, 52-82.

⁵ İhsân Abbâs, *el-Vezîrü'l-Mağribî Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Alî* (Amman: Daruş-Şurûk li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1988), 202-214.

siyasetçinin halka (avâm) yönelik siyaseti” olmak üzere üç bölümden oluşturmakta ve risale, en sonunda da ilk İslâm Halifesi Hz. Ebû Bekir’in (ö. 634) Şam’a gönderdiği orduda görevlendirdiği Yezîd b. Ebî Süfyân’a (ö. 639) tavsiyede bulunurken söylediği -öğüt niteliğinde- sözlerle bitmektedir.

1. VEZİR EL-MAĞRİBÎ’NİN BİYOGRAFİSİ

1.1. Hayatı

Tam adı Ebü’l-Kâsım el-Hüseyn b. Alî b. el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed el-Mağribî’dir. Soyu Sâsânî Hükümdarı Behrâm-ı Gûr’a (ö. 438) dayanan el-Mağribî, Fars kökenli ve Şii mezhebine mensup Mağribîler (Benü’l-Mağribî) ailesindedir. Dolayısıyla soyunun coğrafi olarak Mağrib bölgesiyle kat’i suretle bir ilgi ve bağlantısı yoktur. Ailenin el-Mağribî diye isimlendirilmesinin veya bu şekilde tanınmasının sebebi ise Vezîr’in dedesinin babası Ebü’l-Hasan Alî b. Muhammed b. Yusuf, Basra’da vuku bulan Berîdiler isyanı esnasında Bağdat’a yerleşmiş olması ve burada kendisine Dîvânü’l-Mağrib’de görev tevdi edilmesidir. Dîvânü’l-Mağrib, Abbâsî Devleti’nde batı İslâm bölgelerindeki haracın toplanmasından sorumlu kurumdur. İşte bu yüzden de aile, Mağribî diye adlandırılmıştır.⁶

Ancak yaygın kanaatin hilâfına İbn Hallikân (ö. 1282), Vezîr el-Mağribî’nin *Edebü’l-Havâs* eserinde; “Mağribli kardeşlerimiz” diye kullandığı bir cümlesinden yola çıkarak el-Mağribî’nin gerçekten Mağribli olduğunu düşünmüştür.⁷ Fakat ne var ki Vezîr, bu gibi çıkarım ya da spekülasyonları bizzat kendisi çürütmektedir. Zira o, bir risalesinde açık bir şekilde; “*babamın dedesi Ebü’l-Hasan Alî b. Muhammed, Dîvânü’l-Mağrib’de görev yaptığı için ona el-Mağribî denilmiştir*” ifadesine yer vermektedir.⁸

Vezîr’in babasının dedesi Alî, H. 324/325 M. 935/936 yıllarında Basra’dan Bağdat’a göç etmiş, burada oğlu el-Hüseyn (Vezîr’in dedesi) dünyaya gelmiştir. Dede el-Hüseyn, devlette çeşitli görevler ifa ettikten sonra kayınbiraderi Harûn b. Abdülazîz ile Bağdat’tan Halep’e göç etti. Burada da bu sefer İhşîdiler ve Hamdânîler (Seyfüddeve) dönemlerinde çeşitli görevler yaparak hizmetlerde bulundu. Vezîr’in babası Alî ise daha sonra Bağdat’tan Mısır’a göç etti, burada bir süre kaldıktan sonra yine Halep’e gitti. Hem Hamdânîlerin yanında hem de Fâtımîlerin yanında katiplik ve vezirlik gibi muhtelif görevlerde bulundu. Alî, ilk başlarda amcasının kızı ile evlenmek istese de bu isteği gerçekleşmemiş ve daha sonra aslen Iraklı ve Şii alimlerinden olan, *el-Gaybetü’n-Nu’mâniyye*⁹ eserinin yazarı Muhammed b. İbrâhim b. Ca’fer en-Nu’mânî’nin kızı Fâtıma ile evlenmiştir.¹⁰

Baba tarafından aslen Basralı olup, soyu Fars köküne dayanan ve annesi tarafından da yine Iraklı olan Ebü’l-Kâsım el-Kâmil Zü’l-vizâreteyn Vezîr el-Mağribî, Pazar günü, H. 13 Zilhicce 370/M. 19 Haziran 981 tarihinde Halep’te doğdu. Vezîr’in biyografisini yazanların kahir ekseriyeti, doğum tarihi hakkında ittifak etmişlerdir, zira Vezîr’in babası, oğlunun kaleme aldığı bir risalesinin üzerine doğum tarihine dair açık bir şekilde not düşerek, hangi gün ve tarihte dünyaya geldiğini yazmıştır.¹¹ Ancak doğduğu yerin Mısır olduğu hakkında ikinci bir görüş vardır.¹² Ne var ki, bu görüş tercih edilmemektedir. Zira Vezîr’in babası Alî, Mısır’a H. 381/M. 991 tarihinde gitmiştir. Bu tarihten önce ise (ki o sıralarda Vezîr dünyaya gelmiştir) Halep ve civarlarında, yani Şam’da ikamet etmekteydi. Mamafih el-Mağribî, söylediği şiirlerinden birinde

⁶ Ebü’l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed İbnü’l-Adîm, *Buğyetü’l-taleb fi Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-fikr li’t-tibâ’ati ve’n-neşri ve’t-tevzi), 6/2532; Ebi’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zemân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1398/1972), 2/172; Halit Özkan, “Vezîr el-Mağribî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/92-93; ayrıca bk. Cengiz Tomar, “Mağribîler”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/322-323.

⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 2/177.

⁸ İbnü’l-Adîm, *Buğyetü’l-taleb*, 6/2535.

⁹ Bu eser Türkçeye çevrilmiştir. bk. *Gaybet-i Numanî*, çev. Cevat Gök (İstanbul: Mir Yayınları, 2020).

¹⁰ İbnü’l-Adîm, *Buğyetü’l-taleb*, 6/2535-2536; Muhsin el-Emîn, *A’yânü’ş-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut: Daru’t-Teâruf li’l-Matbuât, 1403/1983), 6/112.

¹¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 2/173.

¹² Muhsin el-Emîn, *A’yânü’ş-Şîa*, 6/111; bk. İhsân Abbâs, *el-Vezîrü’l-Mağribî*, 18.

de Halep'e özlem duyduğunu ve orasının memleketi olduğunu ifade etmektedir. Binaenaleyh Vezir'in Mısır'da doğduğuna dair rivayetler doğru değildir.¹³

Böylece el-Mağribî, babası ve ailesi ile birlikte on bir yaşında iken Mısır'a yerleşti. Dolayısıyla yetişmesi, eğitim hayatının önemli boyutu ve belki de hayatının seyri burada şekillendi. Vezîr'in babası burada da devlet işleriyle uğraştı. Bu defa Fâtımî Halifesi Aziz-Billâh'ın (ö. 996) hizmetine girdi. Oğlu Vezîr el-Mağribî de henüz on beş yaşında iken divanda katiplik vazifesini icra etmeye başladı. Daha sonra zikri geçen halife ölünce yerine Hâkim-Biemrillâh (ö. 1021) geçti ve Alî ile oğlu Vezîr bu halifeye de çok yakınlardı ve onun yanında çalışmaya devam ettiler. Dolayısıyla Vezîr, bir yandan ilim tahsil ederken bir yandan da devlet işleri ile iştigal etti. Başka bir ifadeyle el-Mağribî, hem teorik hem de pratikle ilgilendi.¹⁴

Ne var ki Mağribî ailesini makus bir kader beklemekteydi. Zira H. 400/M. 1010 tarihinde Halife Hâkim-Biemrillâh'ın emriyle, Vezîr'in babası, amcası, iki kardeşi ve ailelerine yakınlıklarıyla tanınan iki hocası öldürüldü. Vezîr'in ismi de bu ölüm listesinin içinde yer almaktaydı, ancak kendisi ölümden şans eseri olarak döndü.¹⁵ Bu feci olaydan kurtulan el-Mağribî, önce Filistin'e kaçtı ve burada Hassân b. Müferric b. Dağfel b. el-Cerrâh'a iltica etti. Fâtımî halifesinin gadrine uğrayan el-Mağribî, ailesinin intikamını almak amacıyla evvelâ Cerrâhîleri daha sonra da Mekke Emîri Ebü'l-Fütûh el-Mûsevî'yi (ö. 1039) Fâtımî yönetimine karşı ayaklanmaya tahrik etti. Bu ayaklanmalar evvel emirde başarılı olsa da bir süre sonra Hâkim-Biemrillâh, Cerrâhîleri kendi tarafına çekebildi.¹⁶

Durum Vezîr el-Mağribî'nin beklentisi ve istediği gibi olmayınca Bağdat'a gitti, kısa bir süre sonra buradan ayrılıp, Büveyhî Veziri Fahrülmülk'ün (ö. 1016) hizmetine girmek üzere Vâsıt'a yerleşti. Vezîr, bu tarihten ölümüne kadar, dolayısıyla yaklaşık son on beş senesini bir yerden başka bir yere geçerek, faklı görevler üstlenerek geçirdi. Zira Fahrülmülk'ün ölümüne kadar Vâsıt'ta ikamet etti. Daha sonra Musul'a gitti ve bir süre burada kaldıktan sonra Meyyâfârikin'a yerleşti. Burada Ahmed b. Mervân'ın yanında vezirlik yaptı. Sonradan tekrar Musul'a gidip, bu sefer burada Ukeylî Emîri Kırvâş b. Mukalled'e vezirlik yaptı. Bir ara Bağdat'a gidip, Müşerrifüddeve'nin (ö.1025) yanında görev ifa etti, ancak ismi, Kûfe'de çıkan olaylara karışınca görevden alındı ve tekrar Meyyâfârikin'e gidip, Nasrüddevle'nin yanında çalıştı. En son kendisine vezirlik görevi tevdi edilmek üzere Bağdat'a davet edildi. Vezîr, Bağdat'ta vezirlik görevini ifa etmek için yola çıkmadan önce H. 11 ya da 13 Ramazan 418 / M. 15 veya 17 Ekim 1027 tarihinde ikamet ettiği Meyyâfârikin'de vefat etti.¹⁷ Zehirlenerek öldürüldüğüne dair rivayetler de vardır.¹⁸ Vasiyeti üzerine, Vezîr el-Mağribî'nin naaşı Nefes şehrine nakledilip, burada Meşhed-i Ali'de toprağa verildi.¹⁹

Vezîr'in hocası olmasının yanı sıra yakın dostu olan ve kendisiyle iyi bir muhabbeti olan Ebü'l-Alâ el-Maarî (ö. 1057), arkadaşının ölüm haberini alınca şiiirinden de anlaşıldığı gibi pek üzölmüş ve onun hakkında ağıt yakarak, bir mersiye yazmıştır.²⁰

Zikredilmesi gereken bir husus da şudur ki, Vezîr'in hayatının yaklaşık son on beş yılı, Bağdat, Vâsıt, Musul, Diyarbakır ve bu şehirlerin çevrelerinde geçti. Söz konusu şehir ve bölgelerde ikamet etmesi, başta vezirlik olmak üzere çeşitli görevler ifa etmesi ve hayatını Meyyâfârikin'de kaybetmesi konusunda ihtilaf yoktur. Ancak -çok fazla rivayetlerin mevcut

¹³ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 6/2532-2533, 2538; İhsân Abbâs, *el-Vezîrü'l-Mağribî*, 18.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Selmân Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mekteb el-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1423/2002), 3/191; el-Mağribî, *fi's-Siyâse*, 12-13; İhsân Abbâs, *el-Vezîrü'l-Mağribî*, 21, 36.

¹⁵ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 6/2533; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/174; el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 3/191; bk. İhsân Abbâs, *el-Vezîrü'l-Mağribî*, 37-39.

¹⁶ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 6/2549; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/174-175; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 6/112; ayrıntılı bilgi için bk. İhsân Abbâs, *el-Vezîrü'l-Mağribî*, 39-51.

¹⁷ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 6/2542; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 6/112-113; Özkan, "Vezîr el-Mağribî", 43/93; el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 3/193.

¹⁸ el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 3/193.

¹⁹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 6/2555; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/176.

²⁰ İhsân Abbâs, *el-Vezîrü'l-Mağribî*, 79-81.

olması ve birçok kaynağın birbirinden farklı tarih vermesi nedeniyle- söz konusu son on beş yılın içerisinde hangi yılda hangi şehirde olduğunu tam ve kronolojik olarak belirlemek güçtür.²¹

Hem alim, fazıl, cesur, zeki, maharet sahibi ve bu gibi övgü ve olumlu niteliklerle hem de kibirli, kıskanç, tedbirsiz, kindar, hırslı, alimleri aşağılayan ve benzeri yergi ve olumsuz vasıflarla anlatılan²² el-Mağribî'nin, pek fazla uzun olmayan kırk altı yıllık kimi zaman trajedi kimi zaman istikrasız bir hayat serüveni içerisinde muhtelif dallarda çok sayıda eser kaleme alması ve yanı sıra başta vezirlik olmak üzere farklı yerlerde birçok devlet görevleri ile iştigal etmesi kanaatimizce kendi adına bir başarıdır.

*Edebü'l-havâs'*ın girişinde el-Câsir, Vezîr'in maceralarla dolu hayat hikayesini dört evrede özetlemektedir, şöyle ki: a) birinci evre, Halep'te doğup büyüdüğü dönemdir b) ikinci evre, Mısır'da ikamet ettiği dönemdir c) üçüncü evre, ailesinin intikamını almak için Şam (Filistin) bölgesinde ikamet ettiği dönemdir ve d) dördüncü evre ise, hayatının son aşamasıdır ki, Irak ile çevresinde intikal ettiği dönemdir.²³

Yine el-Câsir, Vezîr'in soyunun belirsiz olduğunu ve dahası Hicrî dördüncü yüzyılda nüfuzlu olan Büveyhîlere yakın olmak için Fars olduklarını söylediklerini ve dahi Mağribîler, ataları Yusuf b. Bahr'ı, Büveyhîlerin soyu ile on üçüncü kuşakta birleştirdiklerini ileri sürmektedir.²⁴ Ne var ki hiçbir bilimsel araştırma ve kanıtı dayanmayan el-Câsir'in bu düşüncesi sıhhatli görünmemektedir.

Hayatının önemli ve en verimli diyebileceğimiz on dokuz yıllık kısmını Mısır'da geçiren el-Mağribî, muhtemelen babasının da devlet adamı olması hasebiyle ve dolayısıyla da yoğun ilişkileri sayesinde dönemin tanınmış hocalarından, muhtelif alanlarda ders aldı. İyi bir tahsil gören el-Mağribî, Kur'ân-ı Kerîm'i, Arap dili ve edebiyatına ilişkin birtakım eserleri ve yaklaşık 15.000 beyit eski şiirleri ezberlemiştir.²⁵ Ders aldığı ve yararlandığı bazı hocalarının isimlerini şöyle sıralanabilir: Babası Ali b. el-Hüseyn, dedesi en-Nu'mânî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Cünâde b. Muhammed el-Ezdî, Abdülganî el-Ezdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Halebî, Muhammed b. el-Hüseyn el-Yemenî, İbn Hinzâbe, Ca'fer b. Fazl, Ali b. Mansûr İbnü'l-Kârih, Muhammed b. İsbâ el-Irakî, Muhammed b. Hüseyin et-Tenûhî, Ahmed b. İbrâhim b. Firâs, Ebû Zer el-Herevî, Mekke Kadısı Ebû Ca'fer el-Müsevî, Yahyâ b. Ali el-Endelüsî, Ali b. Nasr b. Sabbâh ve Ebû Ali Hasan b. Süleymân.²⁶

Çeşitli ilim dallarında maharetli olan Vezîr el-Mağribî'nin yetiştirdiği veya kendisinden ders alan pek fazla öğrenciden bahsedilmemektedir. Bunun da sebebi muhtemelen Mısır'dan ayrıldıktan sonra sürekli bir yerden başka bir yere göç etmesi ya da göç etmek zorunda kalmış olması ve dolayısıyla istikrarlı bir düzeninin olmamasıdır. Devlet işleri ve bürokratik meşgul olması da buna yol açmış olabilir. Öte yandan öğrencilerinin isimleri nakledilmemiş veya bir şekilde bize ulaşmamış da olabilir. İsmi ulaşan talebeleri şunlardır: Oğlu, Ebû Yahyâ Abdülhamîd b. el-Hüseyn ve Ebü'l-Hasan b. et-Tayyib el-Fârikî.²⁷

²¹ İhsân Abbâs, *el-Vezîrî'l-Mağribî*, 58.

²² İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 6/2533; el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 3/192; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 6/112-113; Vezîr el-Mağribî hakkında söylenen ve gerçeği aksettirmeyen yergi ve olumsuz niteliklerin en önemli kaynağı, aynı zamanda hocası olan İbnü'l-Kârih'tir. bk. Özkan, "Vezîr el-Mağribî", 43/93; bu arada zikredilmesi gereken bir husus ise şudur: el-Mağribî ile İbnü'l-Kârih'in arasında bitmeyen bir husumet ve gerginlik vardı. bk. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 6/2540; İhsân Abbâs, *el-Vezîrî'l-Mağribî*, 83-84; el-Mağribî, *fi's-Siyâse*, 22-23.

²³ Vezîr el-Mağribî, *Edebü'l-havâs fi'l-muhtâr min belâgâti kabâ'ilil-'Arab ve ahbârihâ ve ensâbihâ ve eyyâmihâ*, nşr. Hamed el-Câsir (Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1400/1980), 23.

²⁴ Vezîr el-Mağribî, *Edebü'l-havâs*, 9-10.

²⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1403/1983), 1/155-156; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/173; el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 3/191.

²⁶ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 6/2533-2534; el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 3/192; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 6/114; bk. Özkan, "Vezîr el-Mağribî", 43/93.

²⁷ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 6/2534; el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 3/192; ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/156; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 6/114.

1.2. Eserleri

Vezir'in eğitim serüveni veya entelektüel olgunluğu üç aşamadan geçmiştir. İlki, Halep'te kendi ailesinden aldığı eğitimidir ki bu aşama on bir yıl sürmüştür. İkincisi, Mısır'da bilfiil hocalardan çeşitli dallarda aldığı dersler ve tahsil ettiği eğitim aşamasıdır ki bu da on dokuz yıl sürmüştür. Üçüncü aşama ise hayatının pratiğinden kazandığı birikim, dolayısıyla kendi hayat tecrübesidir. Bu da vefat edene kadar devam eden bir süreçtir ki on sekiz yıl sürmüştür.

İmdi hem teorik hem de pratik entelektüel olgunluğuna kavuşan el-Mağribî, bir müellif ve bürokrat olarak şiirden edebî tenkide, jeneolojiden siyasete ve tarihten Kur'ân tefsirine kadar birçok dalda pek çok eser ve risale kaleme almıştır. Ne var ki bu eserlerin hepsi günümüze kadar ulaşmamıştır.²⁸ Bize ulaşan ve neşrolunan eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Kitâb fi's-Siyâse. Bu makalede tahlil ve çevirisini yaptığımız risalesidir. Vezir'in bu eserini Sâmî ed-Dehân tahkik yaparak neşretmiştir (1948). Daha sonra İhsân Abbâs, Vezir'in birkaç risalesini yayımladığı *el-Vezir el-Mağribî* adlı kitabında, söz konusu bu risale de yer almaktadır (1988). Ayrıca Fuâd Abdülmunim Ahmed, *Mecmu' fi's-Siyâse* adlı kitapta siyasete dair tahkikini yapmış olduğu Fârâbî ve İbn Sînâ'nın risalelerinin yanı sıra Vezir'in mevzubahis risalesi de yer almaktadır (1982). Yine söz konusu eserin, araştırmalarımız neticesinde Ali Ahmed Mahmoud Mohamed tarafından “*Statecraft in Turbulent Times: A Tenth-Century Arabic Mirror for Princes (Kitab fi al-Siyasa by al-Wazir al-Mağribî)*” başlıklı el-Ezher Üniversitesinde yüksek lisans tezi (2017) olarak çalışıldığına ve İngilizceye çevrildiğine dair bir bilgiye ulaştık, ancak çalışmanın içeriğini göremedik.

b. Edebü'l-havâs fi'l-muhtâr min belâgâti kabâ'ili'l-Arab ve ahbârihâ ve ensâbihâ ve eyyâmihâ. Bu eser, Arap şairlerinin şiirlerinden örnekler, söz konusu şairlerin nesepleri, kabileleri ve şiirleri hakkında anekdotlardan oluşmaktadır. Eserin ilk kısmı (Birinci Bölüm/Cilt olarak) Hamed el-Câsir tarafından yayımlanmıştır (1980).²⁹ Naşir girişte, eserin sadece ilk kısmının günümüze (tek nüsha olarak) ulaştığını ifade etmektedir. Dolayısıyla müellif, eserinin devamını yazıp yazmadığı veya yazamadığı muammadır.³⁰

c. el-Înâs fi 'ilmi'l-ensâb. Birbirine benzeyen kişi, kabile ve yer adlarının okunuşunu içeren bu eser, hem İbrâhîm el-Ebyârî tarafından, *el-Înâs bi-'ilmi'l-ensâb* olarak (1980) hem de el-Câsir tarafından, Muhammed b. Habîb el-Bağdadî'nin *Muhtefü'l-kabâil ve mü'telefuhâ* adlı eseri ile birlikte yayımlanmıştır (1980).³¹

d. el-Münehhâl (Muhtasarü İslâhi'l-mantık). Ebü'l-Alâ el-Maarri'nin övgüyle bahsettiği bu yapıtı Vezir, on yedi yaşında iken yazmıştır. İbnü's-Sikkî't'in (ö. 858) kelimelerin farklı ve hatalı kullanımlarına ilişkin eserinin kısaltılmış hali olan söz konusu eser, Cemâl Talebe tarafından yayımlanmıştır (1994).³²

e. Mecâlisü İliyâ Mutrâni Nusaybin. Bu eser, Vezir'in (1026/1027) Nusaybin'de görüştüğü Başpiskopos İlia (ö. 1046) ile yedi oturumdan oluşan İslâm ve Hıristiyanlık inançlarına dair farklı konuları ihtiva etmektedir. Eser, Luvîs Şeyho tarafından (*Mecelletü'l-Meşrik*, 1922) yayımlanmıştır.³³ Sonra tekrar bu neşre birtakım notlar ekleyerek Muhammed Abdülkerim İbrâhîm eş-Şammari (*Mecelletü'l-Kâdisiyye li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*, 2008) tarafından yayımlanmıştır. Ayrıca bu esere dair Türkçe bazı makaleler de yazılmıştır.³⁴

²⁸ İhsân Abbâs, *el-Vezirü'l-Mağribî*, 96.

²⁹ Özkan, “Vezir el-Mağribî”, 43/93-94.

³⁰ Vezir el-Mağribî, *Edebü'l-havâs*, 47.

³¹ Özkan, “Vezir el-Mağribî”, 43/94.

³² İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 6/2533; Özkan, “Vezir el-Mağribî”, 43/93.

³³ Özkan, “Vezir el-Mağribî”, 43/94.

³⁴ Bk. Mehmet Alıcı, “XI. Yüzyılda Müslüman-Hıristiyan İlişkilerinde Entelektüel Boyut: Süryânî Nusaybinli İliya ve Mervânî Veziri Ebu'l-Kâsım el-Mağribî'nin Tartışma Meclisleri”; M. Nesim Doru, “Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve “Kitabu'l-Mecâlis” Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi”.

f. *Sîretü'n-nebî*. Vezîr, İbn Hişâm'ın (ö. 833) *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eserine bazı notlar ilave ederek yazdığı bahse konu eseri, *es-Sîretü'n-nebeviyye li'bnî Hişâm bi-Şerhi'l-Vezîri'l-Mağribî* adıyla Süheyl Zekkâr tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (1992).³⁵

g. *el-Mesâbih fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm*. Bu eserin bir kısmı, Fatiha suresinden İsrâ suresinin sonuna kadar, Abdülkerim b. Sâlih b. Abdullah ez-Zahrânî tarafından Ümmü'l-Kura Üniversitesinde doktora tezi olarak sunulmuş ve yayımlanmıştır (2000).

Ayrıca Abbâs, kitabında el-Mağribî'nin günümüze ulaşan birkaç risale ve yapıtını (bazıları kısa yazılar şeklindedir) yayımlamıştır³⁶. Yine söz konusu kitapta, Vezîr'in günümüze ulaşan şiirleri de müstakil bir bölümde yer almaktadır.³⁷

Vezîr el-Mağribî'nin eserleri sadedinde, kendisinin biyografisi hakkında bilgi veren birçok tarihçi ve biyografi yazarı, onun yazdığı eserleri zikretmişlerdir.³⁸

2. VEZİR EL-MAĞRİBÎ'NİN “SİYASET ÜZERİNE” ADLI ESERİNİN MUHTEVA ANALİZİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Vezîr el-Mağribî, kendisinin de söylediği gibi söz konusu eserini kısa ve öz bir şekilde kaleme almıştır. Kısa olmasına rağmen birçok konu ve meseleye değinen eserin, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın siyasete dair eserleri ile birlikte yayımlanması bu eserin önemli olduğu düşüncesini uyandırmaktadır.

Siyasetçinin kendini ıslah etmesi, yakın çevresindekilere yönelik siyaseti ve halka yönelik siyaseti olmak üzere üç bölüme ayrılan eserde bir yandan İslâm kültürü ve düşüncesinin bir yandan da Yunan ve Fars düşüncelerinin izleri görülmektedir. Bu da hiç şüphesiz Vezîr'in entelektüel bakışının bir senteze dayandığını göstermektedir.

Bölüm başlıklarından da anlaşılacağı üzere el-Mağribî, eserini hükümdar eksenli kaleme almıştır. Yani eser siyaseti; bir hükümdarın kendine yönelik, yakın çevresine yönelik ve halka yönelik siyaseti bağlamında incelemektedir. Ne var ki müellifin yaşadığı dönem ve bürokratik kimliği göz önünde tutulduğunda, bu metodolojinin benimsenmesi daha iyi anlaşılacaktır. Zira genel olarak siyasetnameler, devlet yönetimini konu edindiğine göre ve Orta Çağ'da da iktidar ve siyasî otorite hükümdarların elinde olduğuna göre,³⁹ Vezîr'in eserinin de hükümdar eksenli olması gayet doğaldır.

Vezîr, siyaseti mezkûr üç bölüme ayırarak hiç kuşkusuz konuyu teorik açıdan oldukça daraltmaktadır. Öyle ki bir takım müstakil meseleleri zikredilen bölümlerin üçüncüsünde ele almaktadır. Bu ise, muhtemelen konuyu kısa ve öz tutmak istemesinden kaynaklanmaktadır ki, bu daraltma bölüm başlıklarına da sirayet etmiştir.

Müellif girişte, tüm insanların ve özellikle hükümdarların üstün özelliklerinin ilim aşkı, ilme kulak verme arzusu ve 'ilim sahibi insanları kendine yakın tutmak' olduğunu söyler. Vezîr'in; alimlerin hükümdar tarafından kendisine yakın tutulmalarının üstün özellik olduğu sözleri ile, Nizâmülmük'ün; “bilginlerin ve cihan görmüş ihtiyarların tecrübesinden istifade edilmelidir”⁴⁰ sözleri gaye açısından birbirini tamamlamaktadır.

Vezîr, eserinin yine girişinde; erdemli siyasetçinin öncelikle kendini ıslah etmesi gerektiğine, daha sonra yakın çevresinin ve halkın ıslah edilmesine vurgu yapmaktadır. Vezîr'in çağdaşı İbn Sînâ, siyasete dair kısa eserinde siyaseti beşe ayırarak; insanın bizzat kendisi, kendisine her şeyden daha yakın olduğu için, siyasete öncelikle kendisinden başlaması gerektiğini söyler. Ve ona göre bir bozukluğu ıslah etmek isteyen kimse onun tüm bozukluğunu

³⁵ Özkan, “Vezîr el-Mağribî”, 43/94.

³⁶ İhsân Abbâs, *el-Vezîrî'l-Mağribî*, 163-233.

³⁷ İhsân Abbâs, *el-Vezîrî'l-Mağribî*, 109-162.

³⁸ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 6/2533; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/172; el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, 3/191-192; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 6/114; ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/156.

³⁹ Kadir Canatan, *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014), 6.

⁴⁰ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 106.

öncelikle bilmesi gerekir. Bir kimse de kendisini ıslah etmek istediğinde öncelikle tüm kötü huylarını bilmesi gerekir. Fakat İbn Sînâ diyor ki; insan kötülük ve eksikliklerini görememek ve kendisiyle iç muhasebe yaparken kendini sürekli affetmek doğasında olduğu için kendisini tanıması pek mümkün bir iş değildir. Bu yüzden insanın kendisine adeta bir ayna gibi olacak; doğrusunu ve yanlışını kendisine gösterecek başka bir insandan yardım istemesi gerekir. Böylesi bir yardıma yöneticiler (hükümdar) herkesten daha fazla gereksinim duymaktadır.⁴¹

2.1. Siyasetçinin/Hükümdarın Kendini Islah Etmesi ve Yapması Gereken Hususlar Hakkında

Vezîr her ne kadar hükümdarın kendisi ile ilgili ilk siyasetinin Allah’a karşı takva sahibi olması gerektiğini vurgulasa da genel itibarla eserini bir fıkıhçı gözüyle veya dinî hassasiyet ve hükümlerden yola çıkarak ele almamaktadır. Nitekim kendisi de zaten bir fakîh değildir.

Bir fıkıhçı ve din alimi olmayan el-Mağribî, gerçekte ontolojik olarak var olan bazı meselelere ütopyik olarak değil, realist bir şekilde bakmaktadır. Öyle ki, siyasetçinin içki içmesi hususunu mutedil bir yöntemle incelemektedir. Buna göre içkiyi içen siyasetçi, aşırıya kaçmadan, akıl gitmeden ve yönetim işlerinde aksaklık olmadan içmelidir. Hatta içmek için belirli gün ve vakit tayin etmelidir.⁴²

Yine siyasetçinin kendini ıslah etmesi sadedinde el-Mağribî adeta bir tabip olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada yeme-içme konusu, yemeğin nasıl yenileceği ve sindirilmesi, uyumak, hamama girmek ve spor yapmak konularını ele almaktadır. Tıp kültürüne vakıf olan Vezîr, muhtemelen -metinde de tıbbî dair öğüt niteliğinde olan sözlerinden bahsettiği- hekimi Ebû Mansûr Sâ’id b. Bişr b. ‘Abdûs’tan da istifade etmiştir. Nitekim bir seferinde Enbâr’da ağır bağırsak (kulunç) rahatsızlığı geçiren el-Mağribî, mezkûr tabip tarafından tedavi edilmiş ve sağlığına kavuşmuştur.⁴³

Bir tabip gibi sağlıklı ve zararlı olan şeylerden bahseden el-Mağribî, az da olsa içki tüketmenin zararlarına hiç değinmemesi dikkat çekmektedir. Zira Râzî, içki içme hususunda; “sürekli ve arada bir içilen içki, içeni birçok belaya, felaket ve hastalığa sürükleyen anormal durumlardan biridir. Alkol bağımlısı olan kimse kalp sektesi, nefes darlığı, ani ölüme neden olan kalbin iç kısmının dolması, beyin damarlarının çatlaması gibi hastalıklara yakalanma, kuyu ve derin çukurlara düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Daha sonra ateşli humma, iç ve temel organlarda tahribat, parkinson, özellikle bünyesi zayıf olanlarda felç hastalığına neden olur.”⁴⁴ demektedir. Vezîr, içki içme sadedinde akli ortadan kaldıracak, zihni paslandırarak seviyeye varmadan, sarhoşluğun son noktasına gelmeden ve yönetim işlerinde bir aksaklık yaşanmadan içilmesi gerektiğini söylemektedir. Yine bu konu bağlamında Râzî, içkinin zarar ve tehlikelerine değindikten sonra şöyle devam etmektedir:

“Akıllı kimsenin, en değerli ve en nefis gerdanlığını çalmak isteyenlerden sakındığı gibi içkiden korunması, [kullanmak istediğinde ise] burada belirtildiği gibi yerli yerinde kullanması gerekir. Şayet bir miktar içecekse zihni yorgunluk ve sıkıntısını gidermek için içmeli, bunu yaparken amacı zevk almak ve nefsin isteğini yerine getirmek olmamalı, aksine vücudun dengesini bozacak olan zihin yorgunluğunu ve sıkıntıyı azaltmak için kullanılmalıdır.” Ve o, konuya tahsis ettiği bölümü şu sözleriyle bitiriyor: “... Ancak çok fazla düşünce, açık bir anlayış ve sağlam bir kararlılık gerektiren durumlarda içkiye yaklaşmamak ve ondan kaçınmak gerekir.”⁴⁵

Dolayısıyla Vezîr’in; ‘sarhoşluğun son raddesine varmak ve bu sırada yönetim işlerinin ihmal edilmiş vaziyette kalması bir hükümdar için çok nahoş bir şeydir’ sözleri, Râzî’nin son

⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’s-Siyâse*, nşr. Ali Muhammed İsbir (Suriye/Cebele: Bidâyât li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 2007), 65-67.

⁴² el-Mağribî, *fi’s-Siyâse*, 58-60.

⁴³ Ebû’l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım İbn Ebû Usaybia, *‘Uyûnü’l-enbâ’ fi tabakâti’l-etibbâ*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru mektebeti’l-hayât), 313-314.

⁴⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî (Felsefe Risâleleri içinde)*, nşr. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 158-159.

⁴⁵ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, 158-161.

sözleriyle hemen hemen benzer düşünce ve maksadı ifade etmektedir. Ne var ki, Râzî meseleye genel olarak bir ahlak felsefesi çerçevesinden yaklaşmaktadır, Vezîr ise bir hükümdar eksenli konuyu incelemektedir.

Bu konu hakkında İbn Sînâ da şöyle söylemektedir; içki, hem beden hem de ruhun rahatlığı için az içilmelidir. Zira sarhoş olan kimsede, akıl gider, hayâ ve sabır kalmaz. Dolayısıyla birisi onu az değil, fazla kullanırsa insanlık sınırından çıkmış olur. Nitekim tüm yiyecek ve içeceklerde israf/ıfrat yapılırsa, birer zehire dönüştüğü gibi, aynı durum içki için de söz konusudur. Fakat insan itidalli kullanırsa tüm zehirler birer gıdadır. Daha sonra içkinin bir takım fayda ve zararlarına değindikten sonra İbn Sînâ; başta siyasetçi/hükümdar olmak üzere, kadı, fakih, kâtip, hekim, hizmetkâr, yatkın olmayan ve benzerlerinin sarhoş olmaktan sakınmaları gerektiğinden bahsetmektedir.⁴⁶ Başka bir risalesinde ise yine İbn Sînâ; içkinin eğlenmek amaçlı içilmemesini, bilakis onun; iyileşmek, tedavi ve güçlenmek/takviye edinmek amaçlı olması gerektiğini söyler.⁴⁷

Yine aynı bağlamda hem muhteva açısından hem de muhatabı açısından Vezîr'inkine benzer şekilde Nizâmülmülk şöyle demektedir: "İşret (içki) meclisi kurulduğu hafta, bir veya iki gün, alışkanlık peyda etmiş kişilerin gelmesi için izin vermek gerekir. Gelmesi mahzurlu olmayan kişilere gelecekları gün bildirilir. Özel işret olduğu günler, şahıslar bu toplulukta yerlerinin bulunmadığını bilmelidirler. İhtiyaç duyulmayan kişilerin bu toplantıya kabul edilmeleri hoş karşılanmaz. Biri kabul edilirse diğerleri geri çevrilir. Özel meclise lâıyk olanlar buraya gelmeye izinlidirler." Ve devamında Nizâmülmülk; "padişah, liyakatli vezirleri hariç, hizmet edecek kulları ile bir arada çok oturursa, şikâyetler ortaya atacaklarından, haşmetine zarar vererek, ona olan sevgiyi azaltacakları gibi ona karşı da gevşek olurlar" demektedir.⁴⁸

Mamafih el-Mağribî'nin siyaset anlayışında ahlak felsefesinin çizgileri de bulunmaktadır. Zira müellifimiz; hükümdarın nefsin erdemlerinden olabildiğince büyük pay almaya çalışması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu erdemler; "ilim, iffet, hilm, cömertlik ve yiğitlik/cesaret"ten ibarettir. Vezîr'in bu düşüncesinin benzerini İbn Sînâ'da da görülmektedir. Zira siyaset düşüncesi kapsamında, halife ve imam hakkında söz eden eş-Şeyhu'r-Reis; halifenin, akıllı olmak, cesaret, iffet, iyi yönetim, şeriat konusunda bilgili olmak gibi bir takım meziyet ve erdemlere sahip olması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁹ Yine başka bir eserinde İbn Sînâ, erdemlerden bahsederken ve onları tanımlarken, Vezîr'in zikrettiği beş erdemden de söz etmektedir.⁵⁰

Fârâbî de erdemli orta görüşünü aktarırken; yiğitlik, cömertlik, iffet gibi erdemleri açıklamaktadır.⁵¹ Vezîr'in yine çağdaşlarından olan İbn Miskeveyh de eserinde; iffet, yiğitlik ve cömertliği ele almaktadır, ayrıntılı olarak incelemektedir ve onların kapsamına giren birtakım erdemlerden de söz etmektedir.⁵²

Vezîr siyasetini 'ıslah' kavramı üzerine oturtmaktadır ve ıslahın egemen olması için yukarıdan aşağıya inen bir hiyerarşik düzen oluşturmaktadır. Buna göre öncelikle siyasetçinin kendini, daha sonra özel çevresini ve nihayet halkını ıslah etmesi gerekir. Böylece bir ahlak ilkesi olan ıslah (salâh), ancak kademeli olarak hâkim hale gelir.

Vezîr, hükümdar için, 'refah' ile 'adaletsizlik ve acizlik' arasında adeta bir illet-malul/sebep-sonuç ilişkisi kurmaktadır. Buna göre bir hükümdar sürekli refah çindeyse bu

⁴⁶ İbn Sînâ, *Risâle fi fezâil's-şarâb ve siyaseti'l-beden (el-Mezhebu't-Terbevî İnde İbn Sînâ içinde)*, thk. Abdülemîr Şemseddin (Beyrut: eş-Şeriketü'l-âlemiyye li'l-kitâb, 1988), 281-283.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Risâle fi'l-'ahd (el-Mezhebu't-Terbevî İnde İbn Sînâ içinde)*, thk. Abdülemîr Şemseddin (Beyrut: eş-Şeriketü'l-âlemiyye li'l-kitâb, 1988), 420.

⁴⁸ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 135.

⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ-el-İlâhiyât*, thk. el-Eb Kanavâti-Saîd Zâyid, 1-2/451.

⁵⁰ İbn Sînâ, *fi 'ilmi'l-Ahlâk (el-Mezhebu't-Terbevî İnde İbn Sînâ içinde)*, thk. Abdülemîr Şemseddin (Beyrut: eş-Şeriketü'l-âlemiyye li'l-kitâb, 1988), 369-371.

⁵¹ Fârâbî, *et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, thk. Sahbân Halîfât (Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1987), 199-201.

⁵² İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 37-40, 130-135.

durum onu haksızlık yapmaya ve acizliğe götürür. Aslında el-Mağribî, ‘refah’ ile ‘adaletsizlik’ ve ‘adaletsizlik’ ile de ‘acizlik’ aralarında bir illet-malul ilişkisi görmektedir. Dolayısıyla, refah adaletsizliği doğuracağı gibi adaletsizlik de acizliği doğurur. Yine ilişkilendirmeler bağlamında Vezîr, bugünün işlerini yarına ertelemek, bozukluğu getirir bu da devletin yıkılmasına sebep olur görüşündedir.

Vezîr, hükümdarın yakın çevresinin ve halkın kendisine karşı itaatlerinin ve ona bağlılıklarının korku üzerine değil, ‘sevgi’ üzerine tesis edilmesinin önemini vurgulamaktadır. Dolayısıyla el-Mağribî sevgi temelli bir siyaset gütmektedir.⁵³ Tabii burada Vezîr’in siyaset düşüncesindeki sevgi temelli bir ilkeyi benimsemesi kendisinde Stoacı felsefenin de etkisinde olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca İbn Miskeveyh de benzer şekilde şöyle diyor: “Şehrin yöneticisi, bütün tedbirleriyle ancak vatandaşlar arasında sevgiyi yerleştirmeyi amaçlar. Özellikle bunu başarınca, kendisi ve şehrinde oturan kimseler için imkansız olan bütün iyilikler gerçekleşmiş olur. Bu durumda o, hasımlarına üstün gelir, yurdunu imar eder, kendisi ve yurttaşları mutlu olarak yaşarlar.”⁵⁴

Mamafih sevginin temel alınmasının yanı sıra el-Mağribî, siyasetin önemi haiz meselelerinin ‘vaad ve vaîd’ olduğunun da altını çizmektedir. Müellif eserinde sevgiden bahsettikten hemen sonra vaad ve vaîde değinmektedir. Dolayısıyla Vezîr, hem sevginin yayıldığı hem de vaad ve vaîdin uygulandığı senteze dayalı formülü sunmaktadır. Yani sevginin önemli ve ihtiyaçlı olduğu gibi, söz vermek ve ödül ve cezanın da yeri geldiğinde uygulanması gerekmektedir. Binaenaleyh ilk bakışta çelişkili bir düşünce gözükse de aslında öyle değildir. Zira Vezîr sevgi ile vaad ve vaîd gibi iki ayrı uygulamanın, belki de bir anlamda iki zıt kutbu uzlaştırarak orta yolunu bulmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bir yandan sevgi temel alınacak, bir diğer yandan da siyasetin başı saydığı vaad ve vaîd de ihmal edilmeyecektir. Böylece burada Vezîr’in kendisinde İslâm kültürünün yanı sıra Aristoteles’in (ö. MÖ. 322) ‘altın orta’ teorisinin de izleri görülmektedir.

Yine aynı konu bağlamında, dinî kaygıları belirgin olan ve siyaset konusuna daha ziyade fikhî perspektiften yaklaşan Mâverdî de vaad ve vaîd meselesine değinmektedir. Ona göre mutlaka vaade ifa edilmeli ve vaîde yönelik de azimli olunmalıdır. Nitekim vaad yöneticinin üstünde bir haktır, vaîd ise başkasına yönelik hakkıdır. Dolayısıyla vaad hususunda sözünde durmamak olmaz, fakat vaîd hususunda bazen ifa edilmeyebilir. Ancak bu, bir mazerete binaen olmalıdır ki, yapılan vaîd küçük düşmesin ve siyasî düzene de bir hanel gelmesin. Ayrıca Mâverdî’ye göre vaad ve vaîdin iki koşul doğrultusunda ifa edilmeleri gerekir. Bunlardan biri; yapılan iyilik ve kötülüğe karşı hak edilmesi gerekir olmasıdır, diğeri ise; ödül ve cezadan önce vaad ve vaîdin yapılmasını gerektiren rağbet ettirmek ve korkutmak olarak bir maslahatın söz konusu olması gerekir. Aksi halde vaad ve vaîde başvurmadan direkt ödül ve cezanın uygulanması gerektiği bir durumda vaad; ihmalden ve vaîd ise acizlikten ibaret olur.⁵⁵

2.2. Hükümdara Yakın Çevrenin Islah Edilmesi ve Bazı Devlet Görevlileri Hakkında

Hükümdarın yakın çevresindeki sınıfı el-Mağribî, bir bedenın organlarına benzeterek, bu organlar iyi olmadığı takdirde bedenın tamamında bir sıkıntının ortaya çıkacağını söyler. Bu yüzden de bu sınıfın ıslah edilmesini önemle vurgulamaktadır. Bu bağlamda siyaset felsefesi kapsamında Fârâbî de Vezîr’in düşüncesine biraz benzer ve fakat daha farklı ve ayrıntılı olarak; erdemli şehri, hayvanın hayatını yetkinleştirme ve bu şekilde kalmasını sağlama hususunda bütün organları birbiriyle yardımlaşma içerisinde olan tam ve sağlıklı bedene benzetir. Ona göre nasıl ki beden, güç ve doğa/fıtrat bakımından farklı derecelerde bulunan çeşitli organlara sahipse, benzer şekilde şehir de doğa bakımından farklı ve heyet bakımından çeşitli derecelerde bulunan parçalara sahiptir. Onların arasında yönetici/reis olan bir insan ve mertebeleri bu yöneticiye yakın olan başkaları vardır. Bunlardan her biri, yöneticinin amaçladığı şeye uygun bir

⁵³ el-Mağribî, *fi’s-Siyâse*, 63.

⁵⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, 158-159.

⁵⁵ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed Mâverdî, *el-Vezâre Edebü’l-Vezir*, thk. Muhammed Süleyman Dâvûd-Fuâd Abdülmunim Ahmed (İskenderiye: Dâr el-câmiât el-Mısıryye, 1396/1976), 55-56.

fiili gerçekleştirdiği bir meleke ve heyete sahiptir. Bunların da aşağısında fiillerini öncekilerin amaçlarına göre gerçekleştiren başka bir topluluk vardır. Bu hiyerarşik düzen, şehrin parçaları en altta yer alan parçalara varıncaya kadar bu şekilde devam eder. Ve bedenin organlarında tabii olarak bulunan güçlerin şehrin parçalarındaki karşılıkları iradî melekeler ve heyetlerdir.⁵⁶

Veziir, hükümdarın yakın çevresindekilere yönelik samimiyet ve saf sevgi göstermesinin gerektiğini vurgular ve bunun da dört yolla gerçekleşeceğini söyler. Şöyle ki; onlara iyi davranmak, basit yanlışlıklarını affederek ümitlerini geniş tutmak, dinlenmelerine fırsat vermek ve dostlarının çoğu ağırlığını hemen kabul edeceği konusunda onları temin etmek. Böylece görüldüğü gibi el-Mağribî, sevgi temelli bir siyaset izlemek yönünde çok ısrarlıdır.

Yine yakın çevre sınıfı sadedinde Veziir, kısa, veciz ve ayrıntılara girmeden; kâtip, hâcib, tahsildar, hakim, hisbe görevlisi gibi bir takım devlet görevlilerinden bahsederek onların meziyetlerini, özelliklerini ve dış görünümünü tanıtmaktadır. Ne var ki Veziir, hükümdara yakın çevre sınıfı ile halk sınıfı arasında olası yer değişimi olduğunda (yani halktan biri yakın çevre sınıfına alındığında ya da yakın çevreden biri halk tabakasına döndüğünde) yapılması gereken, nelere dikkat edilmesi vs. hususlara değinmemektedir. Veziir'in sıraladığı devletin içinde yer alan vazifeliler arasında hisbe görevlisi hakkında, Mâverdî; *el-Ahkâmu's-sultâniyye* adlı eserinin son bölümünde uzun ve ayrıntılı bilgiler vermiştir, hatta bölümü bu konuya tahsis etmiştir.⁵⁷

2.3. Toplumun Islah Edilmesi ve Diğer Farklı Konular Hakkında

Eserinin üçüncü/sonuncu bölümünü halka yönelik siyasete tahsis eden el-Mağribî, yukarıdan aşağıya doğru inen ahlakî sisteminin son kademesini oluşturan halk sınıfında da ıslahın hâkim olması gerektiğini ifade etmektedir. Ne var ki, Veziir'e göre halk sayıca daha çok olmaları ve aralarındaki bozulmaların tedavi imkânı az olmasından dolayı onların ıslah edilmesi kolay bir şey değildir.

Veziir'e göre, bir hükümdarın azim ve kararlılığı; halka yönelik iyi bir siyaset gütmesi ve dolayısıyla onların itaat etme konusunda söz birliği etmelerini sağlamaktan geçer. Yine burada da Veziir orta bir yol benimsemektedir ki, buna göre sertlik ve şiddetin yanlış olduğu gibi yumuşaklık ve kolaylığın da doğru bir yöntem olmadığını ileri sürmektedir. Böylece burada da altın orta kuramının el-Mağribî tarafından önemsendiğini görmekteyiz.

Veziir, halkın kesimlerini bilip tanımak ve önde gelenlerini tespit etmek suretiyle adeta bir istatistiğin hazırlanmasının gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla buna binaen hükümdar toplumun seçkin, itibarlı ve önde gelenlerinin (mazereti olanlar hariç) kendisine hizmet etmelerini ve yanına gelmelerini ister. Buradaki hizmet kelimesi esnek olup, birçok manaya geldiği gibi hükümdarın onlarla meşveret etmek ihtimali de olabilir. Zira bir toplum seçkin ve önde gelen kesiminin, hükümdarına karşı yapacağı hizmetlerin arasında danışmanlık da olabilir. Nitekim el-Mağribî, bu pasajının hemen ardından; zahitlerin ve ilim adamlarının hükümdarla irtibatlarının kesilmemesi gerektiğini söyler.

Siyaset düşüncesini; kademeli olarak oluşan ıslah güdümlü bir sistem içinde tesis eden el-Mağribî, zulmün kökünden sökülüp atılmasının ve herkesin kendi hakkettiği adaletin yaygın hale getirilmesinin gerektiğinin altını çizer. Böylece Veziir'e göre, yöneticinin sevgisi de halkın gönlüne yerleşmiş olur ki, daha önce de ifade edildiği üzere el-Mağribî'nin siyaset düşüncesi sevgi temellidir. Dolayısıyla Veziir, burada şunu söylemek istiyor; sevginin egemen olması için ıslahın yapılması gerekir. Bunun da yolu zulmün ortadan kaldırılması ve adaletin genele yönelik yaygın hale getirilmesinden geçer. Başka bir deyişle; zulmü defetmek ve adaleti yaymak ıslahı, ıslah da sevgiyi doğurur. Veziir'in selefi Fârâbî de sevgi (*mahabbe*) kavramına özel bir yer vermektedir. Bu bağlamda Veziir'in adalet ile sevgi arasında kurduğu bağlantının benzer ve daha sistematik versiyonu Fârâbî'de görülmektedir. Zira Muallim-i Sâni'ye göre, "adalet, sevgiye

⁵⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 190-193.

⁵⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Mubarek el-Bağdâdî (Kuveyt: Mektebetü dâr İbn Kuteybe, 1409/1989), 315-339.

tâbidir”. Sevginin çeşitlerinden söz ettikten sonra Fârâbî, adaletin evvelâ şehir halkına ait olan ortak iyileri onların hepsine taksim etme hususunda olduğunu dile getirmektedir.⁵⁸

Toplumun içerisinde hırsızlık yapmak ve fuhuş işlemek gibi ahlaka aykırı davranan kimseyi Vezîr, ‘ekin içinde diken’e benzetmektedir. Ona göre bu diken(ler)den temizlenmeden ıslahın gerçekleşmesi mümkün değildir. Ne var ki, el-Mağribî’nin siyasî düzeni adeta ‘sevgi’ temelli olmakla birlikte, söz konusu diken mesabesinde olanlara karşı tutumu çok serttir. Zira Vezîr’e göre hükümdarın onlara karşı ağır ve caydırıcı cezaları uygulaması oldukça önemlidir. Bu da hiç şüphesiz adaleti uygulama kapsamına girmektedir. Yine bu bağlamda el-Mağribî’in erdemsizleri ‘diken’e benzeterek, Fârâbî’nin erdemli olmayan kimseyi ‘nevâbit/ayrık otları’ olarak nitelemesi ile benzer şeyi ifade etmektedir. Zira Fârâbî’ye göre nevâbit; erdemli şehirde tecanüsü bozan, uyumsuz, aykırı ve dolayısıyla zararlı olan kişi ve gruplardır.⁵⁹ Erdemli şehirdeki nevâbit birçok sınıfa ayrılmaktadır. Bunlar; avcılar veya fırsatçılar (mutakannisîn), tahrifçiler (el-muharrife), dinden çıkanlar (el-mârîka), tahayyül gücü kıt olanlar, tahayyül güçlerini cahilî amaçlar için kullananlar, tahayyül edip tasavvur edemeyenler, hakikat erbabını yalanlayıp, hor görenler, düşünülen her şeyin hakikat olduğunu ileri sürenler, hakikatin kendi dönemlerine değin anlaşılmadığını ileri sürenler ve hakikati kavrayamayacağını hissedip, cahilî amaçlarla bunu telafi etme peşine düşenler ve kavrama imkanı olanları kıskananlar olarak sıralanmaktadır.⁶⁰ Fârâbî bunların, şehir halkının arasında kendiliğinden biten (nevâbit) sınıflar olduğunu ve onların görüşlerinden kesinlikle ne bir şehir ne de büyük bir halk topluluğu meydana gelmeyeceğini söyler. Ancak onlar şehir halkının bütünü içinde tanınmayan/bilinmeyen kimseler olarak bulunurlar. Ayrıca bu kimseler, akıllı kimseler nezdinde ve filozoflara izafetle tecrübesiz cahiller konumundadır. Vezîr’in dikene benzettiği toplum içindeki erdemsizlere yönelik uzun süreli hapis gibi ağır ve caydırıcı ceza verilmesine mukabil, Fârâbî; zikrettiği nevâbit gruplarının erdemli şehrin yöneticisi tarafından takip altına alınmalarını, yöneticinin onları meşgul etmesi ve onların her bir sınıfına özel olarak o sınıfa uygun olan şeylerle tedavi uygulaması gerektiğini; bu da ya şehirden çıkarma ya cezalandırma, ya hapsedme veya -kendilerinde ona yönelik bir çaba olmasa da- bir işe yönlendirme yoluyla olur demektedir.⁶¹

Yine aynı konu bağlamında Vezîr’e paralel olarak İbn Sînâ; insanların günah/suç işlemelerini menetmek için bir takım caydırıcı cezaların, hadlerin ve yasakların getirilmesi gerektiğini söylemektedir. Zira her insanın, ahiret korkusu nedeniyle günden uzak durması söz konusu değildir. Ona göre, söz konusu suçların çoğunluğu da zina, hırsızlık ve şehrin düşmanları ile iş birliği yapmak gibi şehrin düzeninin bozulmasına yol açan yasaya aykırı fiillerden ibarettir.⁶²

Vezîr ayrıca önemli bir hususa dikkat çekerek diyor ki; hükümdar toplumdaki güçsüzlere karşı şefkatli olmalıdır. Hükümdar, kendilerine görevlendirmek ya da yardımlarına başvurmak suretiyle hükümdarlığa ait yükümlülük konusunda onları tatmin eder ve huzur verir. Ayrıca Vezîr’e göre; birçok fitne, güçsüzlerin şikâyeti ve zenginlerin kını neticesinde ortaya çıkar. Öyle ise el-Mağribî; hükümdarın yakında olanlar ve daha ileri düzeydekilere karşı olduğu gibi güçsüzlerin uzak olanlarına karşı da siyaseti ve adaleti uygulaması gerektiğini söylemektedir. Zira gerçek siyasetçinin, kararlılığını hükümdarlığının bütün bölümlerinde göstermesi gerekir.

Vezîr, devletin içinde vuku bulan olağanüstü, alışılmamış bir durumu bedende rahatsız olan organa benzetmektedir. Müellife göre tıpkı bedenin herhangi bir organında meydana gelen bir rahatsızlık gibi, devletin içinde de meydana gelen bir sıkıntı böyledir. İnsandaki bir

⁵⁸ Fârâbî, *Fusûlün Müntezâ*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 82-85; “adalet” ve “sevgi” kavramlarına dair ve söz konusu iki kavramın arasındaki ilişkiye dair bilgiler için ayrıca bk. Enver Uysal, *Ahlakî Varlık Olarak İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 238-242.

⁵⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 172.

⁶⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 172-181; Şenol Korkut, *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü* (Ankara: Atlas Yayınları, 2018), 360-363; bk. Ejder Okumuş, *Fârâbî’de Toplum* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 76-82.

⁶¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 176-181.

⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ-el-İlâhiyât*, 1-2/454; bk. Cevher Şulul, “İbn Sînâ’nın Siyaset Felsefesi”, *İslâmî Araştırmalar* 27/2 (Mayıs 2016), 115.

rahatsızlık nasıl ki, eğer acilen idrak edilip tedavi edilirse ne âlâ, aksi takdirde organdaki rahatsızlık tüm bedene sirayet ediyorsa, devletteki durum da aynen böyledir. Vezîr'in burada söz konusu adeta bir devlet-insan benzetmesi, aklımızda Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki politikacı/medenî-tabip benzetmesini çağrıştırmaktadır. Zira Muallim-i Sâni'ye göre bedenın sağlığı; mizacının itidalli olması, hastalığı ise bu itidalden sapmaktır. Şehrin de sağlığı böyledir, zira onun halkının ahlakının itidalli olması sağlıklı ve doğru olduğunu, onların ahlaklarının ayrılıklı düştüğü de hasta olduklarını gösterir. İşte Fârâbî'ye göre bedende meydana gelen söz konusu rahatsızlık ile tabip ilgilenir ve onu itidale geri çevirir ve korur. Benzer şekilde şehirde de bir sıkıntı olduğunda, onu tedavi eden ve koruyan politikacı/hükümdar (medenî) olacaktır. Dolayısıyla politikacı ve tabip fiilleri açısından ortak yöne sahiptirler, ancak sanatlarının konusu itibarıyla farklılaşmaktadırlar. Zira politikacının konusu nefisle ilgilidir. Tabibin konusu ise bedenle ilgilidir. Nefis bedenden daha üstün ve değerli olduğuna göre de, politikacı/medenî tabipten daha üstündür.⁶³ İbn Sînâ da aynı şekilde bir medenî-tabip ayırımından bahsederek; ilki nefislerin, ikincisi ise bedenlerin tedavisiyle ilgilendiğini söyler.⁶⁴

Belki yakın çevredekilere yönelik siyaset bölümünde ele alınması gerekirken, halka yönelik siyaset bölümünde el-Mağribî, memurların ve yakın çevre sınıfının rüşvet almaları meselesine değinmekte ve hükümdarın bu sıkıntıya dikkat etmesi ve karşı koyması gerektiğini önemle vurgulamaktadır. Yine sebep-sonuç veya ilişkilendirmeler bağlamında Vezîr, rüşvetin; zulüm ve bozukluğun temeli olduğunu kaydeder. Dolayısıyla ilki, ikincileri doğurur.

Aslında Vezîr'in söz konusu eseri muhteva açısından oldukça zengin ve çok yönlü konuları içermektedir. Fakat özet ve veciz bir şekilde yazılan eserin -daha önce ifade edildiği gibi- ana bölümleri de kısmen daraltılmıştır. Öyle ki muhtelif konular, müstakil bir bölümde ele alınması gerekirken çok ilginç bir şekilde halka yönelik kısmında zikredilmektedir. Bu bağlamda el-Mağribî, mezkûr bölümde; komşu yönetimlerle iyi geçinmek ve iyi ilişkilerde bulunmaktan söz eder. Bu iyi ilişki ile halk arasındaki komşuluk ilişkisi arasında bir benzetme yapmaktadır. Yine farklı yönetimlerin elçilerini kabul etmek konusuna da değinilmektedir. Bu sadette Vezîr, elçilerin hükümdarın yanında uzun süre tutulmasının doğru olmadığı gibi, onların (hükümdarın bildiği kimseler dışında) yakın çevredekilerle ve halkla görüşmelerinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Böyle bir hususa titizlikle dikkat edilmesini söylemektedir. Dolayısıyla el-Mağribî burada, günümüz tabiriyle bir takım dış politika konularından bahsetmektedir.

Vezîr, iç siyasetle ilgili olarak da farklı konulardan söz etmektedir. Burada şehirlerin düzenini, asayişini sağlamak, şehre girip çıkanları bilmek, örneğin tüccarlardan şehir ahâlisine gelen mesajların bilinmesinin gerekli olduğunu söylemektedir. Vezîr yine bir benzetme yaparak, bir insan kendi evinin düzenini nasıl sağlıyorsa hükümdar da şehrin düzenini sağlamalıdır, dolayısıyla bir insan evinin düzeninden sorumlu olduğu gibi, hükümdar da şehrin düzeninden sorumludur. Ayrıca el-Mağribî'ye göre hükümdarın kendisine yakın ve uzak olan, dost ve düşman olan komşularının haberlerini ve gizli durumlarını araştırmalıdır, hatta bu uğurda ne gerekirse yapılmalıdır. Binaenaleyh müellifimiz, burada bir istihbarat sisteminden de söz etmektedir. Bu bağlamda el-Mağribî'nin; hükümdarın şehrin düzenini sağlaması gerektiği sözlerine paralel olarak İbn Sînâ da halife olması hasebiyle siyasetçinin ifa etmesi gereken işlevlerinden bazısının; şehrin düzeninin sağlanması, giren-çıkanların bilinmesi olduğunu ifade eder.⁶⁵

2.4. Vezîr el-Mağribî'nin Eserinin Muhtevası İle Hz. Ebû Bekir'in Öğütleri Arasındaki Paralellik Hakkında

Vezîr, eserini Hz. Ebû Bekir'in birtakım askerî strateji ve öğütler içeren sözleriyle tamamlamaktadır. Ne var ki anlaşılan el-Mağribî, bu öğütleri gelişigüzel olarak eserinin sonuna

⁶³ Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 18-19.

⁶⁴ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Birr ve'l-İsm*, (*el-Mezhebu't-Terbevî İnde İbn Sînâ* içinde), thk. Abdülemîr Şemseddin (Beyrut: eş-Şeriketü'l-âlemiyye li'l-kitâb, 1988), 360; ayrıca bk. Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (Mart 2014), 238.

⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ-el-İlâhiyât*, 1-2/454.

eklememiştir. Aksine onun; eserindeki siyasî düşünceleri ile söz konusu öğütler arasında bir ilişki ve paralellik bulunmaktadır. Muhtemelen Vezîr, bahsi geçen öğütlerden etkilenmiş ve kısmen siyasete dair düşüncelerinin şekillenmesinde rolü olmuştur.

Öncelikle Vezîr'in eserinin hemen girişinde; bir kişinin siyasete dair kaleme aldığı yazının kısa tutulması gerekir sözlerinin benzerini, Hz. Ebû Bekir'in öğütünün yine ilk cümlelerinde görülmektedir ki, “öğüt verdiğinde kısa ve özlü olsun, zira söz uzarsa sonu başını unutturur” demektedir.⁶⁶ Nitekim siyasete dair yazılan yazıyı bir anlamda öğüt kabul edersek, bahsi geçen iki cümle hemen hemen aynı şeyi ifade etmiş olacaktır.

Yine el-Mağribî, girişte; erdemli siyasetçi, öncelikle kendisini ıslah edip düzelten daha sonra özel çevresini ve en son halkını ıslah edendir sözlerine karşı, öğütün hemen ilk cümlesindeki; “askerine karşı iyiliği ilk önce sen yap, daha sonrasını da onlara vaat et” ve “sen kendini ıslah edip düzelt ki, insanlar da senin için düzgün olsunlar”, sözleri bir paralellik oluşturmaktadır.

Hem Vezîr'in eserinin muhtevasında hem de öğütte dışarıdan gelen elçiler konusuna değinilmektedir. Her ikisi de; elçilerin iyi ağırlanmaları, onların uzun süre tutulmamaları ve herkesin onlarla görüşmelerine müsaade edilmemeli hususuna vurgu yapmaktadır.

Öğütte; dostlarla konuşulan mecliste geceyi uyumadan geçirmenin iyi olduğu aktarılmaktadır, zira bunun birtakım haberlerin öğrenilmesinin yolu olduğu ifade edilmektedir. Benzer şekilde el-Mağribî, hükümdarın gecenin ilk çeyreğinde uyumamasını ve yine gecenin elverişli bir bölümü kalınca uyanmasını tavsiye etmektedir.

Yine öğütte diyor ki; karargâhından habersiz olma, zira kendi haline bırakmak onda bozulmayı meydana getirir. Benzer şekilde Vezîr de; hükümdarın şehre girip çıkanları bilmesi gerektiğini, şehir halkına gelen haberlere vakıf olması ve şehrin düzenini sağlaması gerektiğini söylemektedir.

Yine el-Mağribî'nin; zahit ve ilim adamlarının hükümdarla irtibatlarının kesilmemesine vurgu yapması, öğütteki; “vefa ve dürüstlük ehli olanlarla birlikte otur” cümlesindeki paralelliği çağrıştırmaktadır. Nitekim vefa ve dürüstlük, gerçek zahit ve ilim adamlarının en belirgin niteliklerindedir.

Benzerlik oluşturan önemli hususlardan da biri, öğütteki; “sen korkak olma ki insanlar da korkak olmasın” sözlerine karşılık Vezîr de; “korkak kimsenin onun (hükümdarın) işlerini zapt etmesinin ve halkının koruyucusu olmasının mümkün olmadığını kalbinin hissetmesi yiğitliktendir” demektedir.

Öğütte; “güçsüz ve fakir olanlarınızla sürekli alakadar olun” sözlerinin hemen hemen Vezîr'de aynı karşılığını görmekteyiz. Zira o da; hükümdarın güçsüzlere karşı şefkatli davranması gerektiğinin altını çizmektedir.

Vezîr'in eserinin muhtevası ile öğüt arasındaki paralellik bağlamında son ve önemli husus da şudur ki; öğüt, “uzağınızda da olsalar düşmanınızdan emin olmayın” sözleriyle bitmektedir. Bu meseleye Vezîr de hemen hemen aynı perspektiften yaklaşarak diyor ki; uzaktaki ve yakındaki haberlere karşı uyanık olmak gerekir. Nitekim tek güven duyulan Yüce Allah'tır.

Ne var ki Vezîr, konuyu siyaset perspektifinden ele almaktadır, dolayısıyla muhatabı hükümdar/siyasetçidir. Öğütteki sözlerin muhatabı ise, komutan/askerdir, dolayısıyla o da konuya askerî perspektiften yaklaşmaktadır. Fakat ortada bir siyaset-asker ayrımı olmasına rağmen, görüldüğü gibi ortak nokta ve paralellik arz eden yönler bulunmaktadır. Kaldı ki eserin yazıldığı dönem, dolayısıyla el-Mağribî'nin yaşadığı dönem göz önünde tutulduğunda bir siyasetçi/hükümdar ve asker/komutan ayrımından söz etmek de pek mümkün değildir.

⁶⁶ el-Mağribî, *fi's-Siyâse*, 79.

Son olarak; sebebi her ne olursa olsun el-Mağribî'nin, Hz. Ebû Bekir'in sözlerini eserinin sonuna eklemesi ve dahi onun adını andığında "Allah ondan razı olsun" demesiyle, şiirlerinde halifelere ve sahâbîlere karşı saygısızlık yaptığı iddiaları bir nebze de olsa çürütmektedir.

İmdi yukarıda da ifade edildiği üzere Vezîr el-Mağribî'nin, bir yandan Antik Yunan felsefesi ve Fars düşüncesinden, bir diğer yandan da İslâm kültürü ve düşüncesinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu da onun entelektüel bakışının bir senteze dayandığını göstermektedir. Nitekim eserinde, bizzat Erdeşîr'in isminden ve onun *Ahd* adlı eserinden söz ederek Fars düşüncesine muttali olduğunu göstermektedir. Ayrıca -yine yukarıda değinildiği üzere- Vezîr'in siyasî düşüncesinden öyle anlaşılıyor ki, özellikle Stoacı felsefe ve Aristoteles gibi Grek filozoflarından da bir şekilde etkilenmiştir. Bununla beraber İslâm'da siyaset felsefesinin kurucu filozofu olan Fârâbî'nin izleri kendisinde daha bariz bir şekilde görünmektedir. Öte yandan çağdaşları olan İbn Sînâ ve İbn Miskevîh'in de konuya ilişkin düşüncelerinin Vezîr'in düşünceleri ile paralellik teşkil eden yönleri bulunmaktadır. Yanı sıra el-Mağribî'nin siyasî düşüncesinin teşekkülünde, Hz. Ebû Bekir'in öğüt niteliğindeki sözlerinin de rolünün olduğu anlaşılmaktadır.

3. VEZİR EL-MAĞRİBÎ'NİN "SİYASET ÜZERİNE" ADLI ESERİNİN ÇEVİRİSİ

Siyaset Üzerine

Rahmân Rahîm Olan Allah'ın Adı ile

[Giriş]

Siyaset alanında bir şeyler kaleme alacak kişinin yazısını oldukça kısa tutması gerekir. Zira böyle bir eserden yararlanması hedeflenenler büyük öneme sahip kimselerdir ki iş yoğunlukları fazla olup çabuk bıkkınlık gösterebilirler. Kaldı ki genel olan tüm insanlarda ve özellikle de hükümdarlardaki üstün özellik ilim aşkı, ilme kulak verme arzusu ve ilim sahibi kimseleri yakın tutmaktır. Çünkü insanîyet potansiyelinin varlığını gösteren bir kanıt olup halkın sevgisini kazanmayı sağlayan en büyük etkenlerdendir. Bunun yanında bir de bu suretle deneyimlerin sunulması ve olumsuzluklara (nevâib) hazır olunması söz konusu olmaktadır. Zira ilk nesillere dair haberler, başlangıçları onlar lehine olarak görünen ama akıbetleri kendilerinden gizli kalan birtakım görüşlere delalet etmektedir. Biz, onların işlerinin geldiği nokta ve yönetimlerinin semerelerini irdelemekle onların görüşleri içinde neyin ilk neyin son, neyin önde neyin arkada olduğunu biliriz.

Siyaset üçe ayrılır: a) Hükümdarın kendisiyle ilgili olan siyaseti; b) yakın çevresiyle ilgili olan siyaseti ve üçüncüsü de c) halkıyla ilgili olan siyasetidir.

Erdemli siyasetçi öncelikli olan kendisini ıslah edip düzelten daha sonra kendisiyle ilgili siyasetiyle özel çevresini ıslah eden ve bu siyasetinin taşıdığı güzel adaba göre halkını ıslah edendir. Böylece kademeli olarak salah (düzeltme/iyileşme) ortaya çıkar ve kademeli olarak istikamet üzere olmak egemen hale gelir.

A) Siyasetçinin Kendini Islah Etmesi/İyileştirmesi Bölümü

[Yeme-İçme Hakkında]

Bedenini ıslah etmek onun kendini ıslah etmesi kapsamındadır. Zira beden, nefsi için adeta bir kalıp ve onun türü için bir kap mesabesindedir.

Bedeniyle ilgili yapması gereken ilk ıslah çalışması, soğğun ve sıcaklığın verdiği rahatsızlığa karşı bedenini alıştırmasıdır. Zira insan bu dünyada bir sefer halinde, tehlike ve değişim karşısındadır. Reisin (hükümdar) refahı sürekli olduğu ve teni narinleştiği zaman onun üzerinde meşakkatin etkisi belirir ve kendisinden haksızlık ve acizlik zuhur eder.

Bedenin yararına olacak şeylerden biri yemek sanatının iyi ve kaliteli hale getirilmesidir. Zira yiyeceklerin leziz (lezzetli/tadı güzel) olması, hazmedip sindirilmesi konusunda tabiatı takviye eder (kuvvetlendirir). Bunun aksi de geçerlidir. Ne yiyecekse, önceden yediği şeyi sindirip midenin ondan arınmasından sonra yemelidir.

Sâ'id bize şöyle söylemiştir: “Kendine uygun bir riyâzet yap ve mideni tıka basa doldurma ki tüm hastalıklardan emin olasın!”.

[Yenilen şeylerin] bir çeşit veya aralarında cins uyumu olan iki çeşit olması beslenmeye dair hikmet kapsamındadır. Farklı çeşitlerden olması ise sindirim bozukluğuna neden olur. Bilge kişinin buna istinat etmesi gerekir. Beraber oturup yiyip içip muhabbet ettiği (nedim/meclis arkadaşı) kimselere karşı sofraları süslü gösteren daha başka şeyler temin edebilir.

Mideyi dolduruncaya kadar yemek suretiyle ileri derecedeki yeme isteğini köreltmemek de hikmettir. Çünkü yemek olgunlaşmaya başlayınca büyür ve şişer. Mide boşluğunda yeterli bir alan bulamayınca da nefes dahi aldirmayacak derecede dolgunluk hissi meydana getirir.

İçki içme konusunda da bilge kişinin, aklı ortadan kaldıracak, zihni paslandıracak seviyeye vardırılmadan bir coşku ve canlılık, bir rahatlama ve hafiflik kazandıracak kadar içmesi hikmettir.

Sarhoşluğun son raddesine varmak ve bu sırada yönetim işlerinin ihmal edilmiş vaziyette kalması bir hükümdar için çok nafoş (çirkin) bir şeydir. Bunun aksine içecek konusunda kendisi için bir miktar belirler ve onu aşmaz. Meclisinin başında, tabiatının ateşini tutuşturup canlandıracak yeterli miktarda birkaç kadeh alır. Sonrasında içme süresi bitinceye kadar akıl ortadan kalkmadan (akıl gitmeden), çakırkeyif ve esrik olarak samimi atmosferi sürdürecektir kendisini sınırlandırır. Kendisi ile hizmetkârları ve yakın çevresi arasındaki hayâ perdesi ortadan kalkmış vaziyette meclisinden ayrılmaktan kaçınmalıdır.

İçmenin her gün olmayıp gün aşırı olması, rahatlama ve duyulan istek üzerine alınması için bir gün ayrılması da hikmettir. Böylece onun lezzetine de varılmış ve zamanının çoğu önemli konulara ayrılmış olur.

Meclisin hükümdar için boşaltılmış olması da hikmettir. Beraber yiyip içtiği, yanındayken sıkılganlık gösterilmeyen en özel dostları (nedim) bundan istisna edilebilir. Hizmetlerinden vazgeçilmeyen az sayıdaki hizmetkâr dışında başka kimselerin hükümdara hizmette bulunmaması da hikmetli bir davranıştır.

[Uyku, Egzersiz ve Zaman Yönetimi Hakkında]

Uykusuzluğa dayanıklı olmak hükümdarların en üstün özelliklerindedir. Uykuya yenik düşmek ise en aşağı niteliklerdendir. Gecenin ilk çeyreğinde uyumaması, gecenin elverişli bir bölümü kalınca uyanması ve gündüz uykusundan yardım alması gerekir. Çünkü gündüzün türlü olaylarının gelip kapısını çalmasından ve bunları telafi edilememesinden endişe duyulmaz. Gece meydana gelen olaylarla ilgili endişe edilen bir durum da korkunç hadiseleri çekip getirmesidir. Bu nedenle hayvanlar içinde, doğasında gece uyumamak olan köpek ve kaz gibi bekçilik için kullanılanlar mevcuttur.

Sağlığı koruma yollarından biri de hamamdan yararlanmaktır. Burada yiyeceklerin ve içeceklerin fazlalıklarından kurtulma imkânı bulunur. Hükümdarlar, buraya halka göre daha fazla gereksinim duyarlar. Zira halk hareketlerle ve zorlu işlerle bunları atarlar.

Hamam aracılığı ile bedenini fazlalıklardan arındırmaya ihtiyaç duyan kimse, doğasının kaldırabileceği kadar ‘üçüncü eve’ [hamam saunasına] girsin. Sonra tenindeki gözenekler kuruyup hararet bedeninin derinliklerine yeniden ulaşması ve daha fazla gevşemeye mâni olması için üzerine ılık su döksün.

Oradan çıkar çıkmaz hemen yiyip içmekten kesinlikle kaçınınsın. Bedeninde meydana gelen dalgalanmaların ve hareketliliğin yatışmasını sağlayan bir istirahat ve uykudan sonra yiyip içebilir. Zira böyle bir davranış tehlikelidir ve birçok rahatsızlığı beraberinde getirmektedir.

Spor, sağlığı korumaya en çok yardım eden şeylerden biridir. Yapılan sporun aşırı olmaması, alışkanlığa uygun olup dayanılabilir olması gerekir. Hükümdarlar için en elverişli spor türlerinden biri golf oynamaktır. Çünkü sporla birlikte hareketlerde bir hafifleme ve beceriler konusunda bir alışkanlık kazanma meydana gelir.

Hükümdarın kendisi ile ilgili olan ilk siyaseti, Yüce Allah'a karşı takvaya uygun hareket etmesi, kendisi ile rabbi arasında saklayacağı değerli hazinelerden vaktini yoksun bırakmamasıdır. Hem ayrıca kendisini diğer insanlar arasında yükseltmesi, onların işlerinin yönetimini nasip etmesi ve insanlar karşısında üstünlük vermesi bakımından Allah'ın bahsettiği nimetleri bolca anması da bu kapsamdadır. Bu konuda Yüce Allah'a hamd etmeyi devam ettirsin. Kendisine Allah tarafından bahşedilen nimetlerin bir karşılığı olarak, yönetimini gerçekleştirdiği işlerde adaleti elden bırakmayacak, idaresi altındaki insanlara iyi davranacak, onların uyuması için kendisi uykusuz kalacak ve onların korunması için kendisi yorulacaktır. Yöneticinin amacını rahatlık ve refah elde etmek olduğunu değil bilakis insanlar içinde yorulmayı en fazla hak edenin, bitkin düşmeye en evla olanın yönetici olduğunu düşünecektir.

Lezzetler ya bedenen işlerle doğrudan uğraşmaktadır ya da evirip çevirecek olan şeyler üzerinde düşünmektedir. Erdemli siyasetçiye hakikatte rahatlık yoktur. Meşguliyet zamanından çalacağı vakitlerde kendisini koruyacağı kadarı dışında, (erdemli) siyasetçi için lezzete götüren bir yol söz konusu değildir. O çaldığı vakitleri, onların yerine dolduracağı güzel anma ve anılmalarla, yüce iyilik hazineleriyle ve ayrıca -kendisinden daha üstte ise- bir başka yöneticinin rızası ile ölçüp tartması gerekir. İzzet mertebesinde daha yücresi yoktur. Emri uygulanan iktidar sahibinin süsünden daha üstün bir süs bulunmamaktadır. Ve yine övgüyle anma ve şükretme ziyinetinden daha güzel bir ziyinet yoktur.

Bilge siyasetçilerin ve onların yerini dolduranların, zahmet ve cefa karşısındaki lezzetleri işte bunlardır. Onlar temel esasları (usulü) muhafaza ederlerse, tali olanlara (fürua) yani lezzetlere nail olurlar. Meşguliyetlerine halel getirmeyecek vakitlerde nail olurlar ve böylece her ikisini birden sağlamış olurlar.

Hem ayrıca bugünün işini yarına ertelemekten zinhar sakınsın! Zira her anın kendine göre meşguliyeti bulunmaktadır. Görevleri erteleme ile ilgili söz konusu ahlak, peşinden ardı ardına bozuklukların geldiği ve devletler yıkan vahimlerin de vahimi bir ahlaktır.

[Toplumla İlişki ve Yönetim Hakkında]

Hem sonra havassın (yakın çevresinin) da avamın (halkın) da kendisine olan itaatini, korkuya değil sevgiye dayalı bir itaat eylemeye çalışsın! Zira sevgiye dayalı olarak ona itaat ederlerse, onu koruyup kollarlar. Korkuya dayalı olarak itaat ederlerse, onlara karşı korunmaya ihtiyaç duyar. İki durum arasında dağlar kadar fark bulunmaktadır. Zira bu durumlardan biri insanları koruyucu kişiler konumuna getirirken diğeri onlardan korunmaya muhtaç etmektedir. Korkunun olmaması derken halkın kalplerinin korkudan tamamen yoksun olmasını kastediyor değiliz. Hükümdara karşı duydukları korku halinde onun adaletine güven duyuyor olmalarını, onun despotluğundan ve zulmünden emin olmalarını kastediyoruz. Bu durumda korku evladın babaya karşı duyduğu ve ürkme veya edeple birlikte yer alan korkuya benzer. Kendisi için hayırdan başkasını murat etmediğini bilerek duyulan bir korkudur.

Siyasetin başı vaadi de vâdi de uygulamak, iyilik işleyen de kötülük işleyen de karşılığını vermek, ciddi iken de değilken de vefalı davranmaktır. Gayeye değil yeterliliğe göre istihdam etmektir. Uzaktaki yakındaki haberlere karşı uyanık olmaktır. Bu erdemi kendisinde bulduran ve anlamlarını etraflıca kuşatan kimse tüm siyaseti kuşatmıştır. Tek güven duyulan Yüce Allah'tır.

[Erdemler Hakkında]

Nefsin erdemlerinden olabildiğince büyük paya sahip olmaya gayret gösterebilirsin ki bu erdemler şunlardır: İlim, iffet, hilm, cömertlik, yiğitlik.

Neyi alıp neyi bırakacağını bilmek, büyük küçük her şeyi ileri derece araştırmak ilim kapsamındadır.

Halkın fazla olan kazançlarına göz dikmemek iffettendir. Gelirlerinin, kendi değerinin yüceliğine ve konumunun yüksekliğine uygun yönlerden olmasına çalışır. Bu konuda dine ve

kişiliğe dair hiçbir perdeyi yırtmaya kalkmaz. Bu maksatla halktan birinin üzerine, kısıtlama ve haksızlık etme maksadıyla kimseyi göndermez.

Kusur işleyen kimsenin cezasını -tekraren uyarı yapılması durumu müstesna olmak üzere- geciktirmek, birinci ve ikinci cürmüne göz yummak hilm kapsamındadır. Mazeret kalmayınca cezayı intikam almak için değil siyaset gereği, saldırganca davranarak değil adalete dayalı olarak uygular.

Cömertlik ise hiçbir hakkı geciktirmemek, hiçbir ümidi boşa çıkarmamak ve kendisine yönelen hiç kimseyi ümitsizliğe sevk etmemektir. Yaptığı harcamaların bedelini yöneticilik gücü ve iktidar makamı sayesinde gerisin geri yerine koyar. Her yönetici, kendisinin Allah'ın malı üzerinde onun bir vekili olduğunu bilsin. Ayrıca kendisi üzerinde yolculuğu kesintiye uğratarak yolda kalmış herkese karşı yerine getirilmesi gereken bir hakkı olduğunu da bilsin. O kimseler için lazım olan şeyleri vekil tayin ettiği kişiye versin. Aksi halde bir başkasıyla onu değiş tokuş etmek ve muhafazasını sağlamak konusunda emin olmaz.

Korkak kimsenin onun işlerini zapt etmesinin, halkının koruyucusu olmasının mümkün olmadığını kalbinin hissetmesi yiğitliktendir (cesaret). Dostu düşmanı onun bu durumunu hissettikleri takdirde ona karşı sempatik davranmayı isteyecekler ve onu gözlemeyi yavaş yavaş bırakacaklardır.

Adam, silah, at ve ekipman toplamak konusunda elinden gelen tüm gayreti göstermesi de bu kapsamdadır.

Siyasetçi tahsiline güven duyuyorsa, geçmişlerin haberlerini araştırсын. Araştırсын ki o haberlerin olumsuzlarından kaçınıp en iyi olanlarına istinat etsin. Şüphe yok ki siyasete dair konular içinde muazzam bir konu da budur.

B) Yakın Çevredekilere (Havâs) Yönelik Siyaset Bölümü

[Yakın Çevredekilerin Islah Edilmesi Hakkında]

Şunu bilesin ki yakın çevreyi oluşturan kimselerin siyaseti, genel halkın (avamın) siyasetine benzemez. Zira halka yönelik siyaset, onların itaat etmelerinin sağlanıp bunun muhafaza edilmesi, bu konuda korku ve teşvikte bulunulması, hakka dayalı hükmün yaygınlaştırılmasıdır. Bunu yaparken de halkın iyi adaba ilzam edilmesi konusunda nefsinin fisildamasına fırsat vermeden yapar. Çünkü böyle bir şey kaçınılmaz olarak oldukça zordur.

Yakın çevrede bulunanlarla (havasla) ilgili olarak ise ahlaklarının ıslah edilmesine, adaba ilişkin tutum ve davranışlarının iyileştirilmesine özen gösterilmesi gerekmektedir ki gerekli olan hizmetin haklarına yönelik olarak kuvvet bulsunlar.

Reisin yakın çevresinde kimseler varsa, bunlar bedeninin uzuvları mesabesinde dirler. Uzuvlar iyi olmadığı zaman veya onlarda ârızı bir durum meydana geldiğinde, bu uzuvların tamamı veya bir kısmı kendisi için görevlendirildikleri asli fiilden başka tarafa doğru yönelirler ve bedeninin genelinde bir istikrarsızlık hali meydana gelir.

Bu bölümle ilgili olarak sahip olunması gereken kanaat şudur ki, siyasetçi kendi yakın çevresinin kültürlü olmasını sağlamaktan, durumlarını izlemekten, yanlışlarını düzeltmekten -bu kimseler düzgün ve akli başında kimseler olsa da- geri duramaz. Böyle bir siyasetçi, ustalığını icra ederken çeşitli aletlere ihtiyaç duyan zanaatkâra benzer. Söz konusu aletlerin oldukları gibi düzgün kalması mümkün değildir. Köreleni bileyerek keskinleştirir. Eğrileni düzeltir. Bozulanı tamir eder.

Benzer şekilde siyasetçinin de yakınındaki insanların durumlarını gözlemleyecek dikkatli bir göze sahip olması gerekir ki onların iyi hallerini yumuşaklıkla sabitleyip kötü hallerini mümkün olduğunda uzaklaştırılsın.

Bu manada ihtiyaç duyulan şeylerden biri de şudur: Kendisini ilgilendiren bir konuda muhtaç olmadığını veya kendi kendine yeterli olduğunu zannederse, o konunun durumunu gözlemlemeye ve ilgilenmeye ihtiyacı olmaz. [Böyle bir kanaate sahip olmayıp] aksine o konuya

riayet göstermek ve bizzat mülhaza etmek zorunda olduğunu tasavvur etmelidir. Tıpkı bir zanaat ustası gibi davranır. İmal ettikleri şeyleri talebelerine (çıraklarına) bırakır ama olabilecek aksaklıklar konusunda da onları gözlemler.

Bu üzerinde düşünerek durmak ve önem vermek gereken muazzam bir esastır.

[Yakın Çevredekilere Sevgi Göstermek Hakkında]

Yakın çevresinde bulunanlara karşı samimiyet ve katışıksız saf sevgi göstermesi gerekir. Bunun yolu ise onlara karşı şu dört özelliği kullanmasıdır:

Birincisi: Onlara iyi davranmak. Zira “kendilerine iyi davranan kimselere sevgi duymak kalplerin tabiatına yerleştirilmiştir.”⁶⁷ Durumlarını gözlemleyip sorup soruşturmak. İsteğe bulunulmadan önce onların hallerindeki dağınıklığı gidermek ki bu samimi bir ilgi ve incelikli bir özen gösterildiğine işaret eder. Basitçe bir ilk adımı atmak, istekte bulunduktan sonra bolca ihsanda bulunmaktan daha sevindirici ve daha iyidir.

İkincisi: Küçük hataları affetmek suretiyle ümitlerini geniş tutmak.

Üçüncüsü: Hizmet zamanlarında onlara karşı abartılı davranıp dinlenmelerine ve keyiflerine fırsat vermemelik etmemek. Her insanın karşılaması gereken bir ihtiyacı bulunmaktadır. O ihtiyacı konusunda münakaşa etmesi insanların yaşamlarını kötüleştirir. Abartılı davranmak onların sıkılmalarına, bıkkınlık duymalarına ve de hizmetin bozulmasına neden olabilir. Reis onlara karşı biraz daha kolaylaştırarak davrandığında onun hizmetini görmede daha canlı (aktif) davranırlar. Ona duydukları sevgi, kalplerinde sonsuza dek gelişir ve yenilenir.

Dördüncüsü: Dostlarının çoğu ağırlığını hemen kabul edeceği konusunda onları temin etmek.

[Bürokrat ve Devlet Görevlileri Hakkında]

Yetkin ve emin kimseler insanlar arasında oldukça az bulunur. Bu ikisi bir arada bulunduğu anda, işte o kıymetli bir mücevherdir:

Mektupları yazan (sekreter, yazman/kâtip): Ketumluğuna güven duyulan, açık seçik ve edebi ifade kabiliyeti olan biridir. Çünkü güzel ibare kalplerde muhteşem etkiler bırakır. Bu kişi ayrıca çeşitli bilimlerle ilgili bilgiye sahiptir. Kendisinden talep edilmesi durumunda onun zamanında kendisine gelen giden ne varsa, ilgili bilgiye sahip bulunur.

Hâcib (mâbeyinci, kapı görevlisi): Güler yüzlüdür. Kabul edilir fiziksel özelliklere sahiptir. Sevecendir. Görüşülecek olanı onurlandırarak [yöneticinin huzuruna] ulaştırır. İzin verilmeyen kimseyi ise nezaket ve hoş sözlerle geri çevirir. İnsanların tüm tabakalarını tanıması gerekir ki konumlarına uygun davranabilsin ve vaktinde gelenlerle ilgili olarak [görüşmenin] sona erdirilmesini isteyebilsin.

Tahsildar: Halka iyi muamele eder. İnsaflı davranır ve hakkını arar. İşlerin yürütülmesinde güler yüzlü ve nezaketli bir şekilde hareket eder. Her an girdileri ve çıktıları sorulması ihtimaline nazaran [nezaketli davranır.]

Ordu komutanı: Cesur olur. İyi binicidir. Savaş aletlerini tanır. İsbetli görüş sahibi olma konusunda pay sahibidir. Kendisine bağlı askerlerin durumlarını bilmesi istenir ki kimin mevcut olup kimin olmadığını bilsin. Çoğu zaman onları tam sayıda olarak kapıdan ayırmaz ki böylece sair hükümdarların elçilerine ve düşmanların casuslarına korku salabilsin.

Emniyet teşkilatı başkanı: Heybetli (korkunç) bir görünüme sahiptir. Asık suratlıdır. İnsanların gözünde saygın bir yeri vardır. Malum latifeci kişiliğe sahip değildir. Şüphelilere karşı sertlik uygular ve onları buldukları yerde takip eder. Güvenilirdir. Dürüstlikle tanınır. Öğüt

⁶⁷ Hadis.

veren ve emin biridir. Mutedil karaktere sahiptir. Muamelata dair ilgisi azdır. Yasaklamasını yalanlayanın tökezlemesini affetmez. İşlerin idaresi tamamıyla onun sözüne bakar.

Hâkim: Bilgili, akıllı, içten pazarlıklı olmayan (güvenilir) ve gönlü zengin (tokgözlü) olması gerekir.

Hisbe görevlisi: Emindir, güvenilirdir. Övgüye şayan bir yaşamı vardır. Kazanç yöntemlerini, tağşiş yollarını ve halkın çıkarlarını bilir.

İnsanların haksızlıkları (olumsuzluklar, suçlar) iki sınıfa ayrılır: Açıktan işlenen fasıklık (ahlâksızlık) vb. Bunlarla emniyet teşkilatı ilgilenir. Gözle görünmeyen diğer sınıfla da hisbe görevlisi ilgilenir. Belki de bu sınıfın olumsuzlukları diğerine göre daha büyük zarara sahiptir. Çünkü gizli olup kolaylıkla erişilmez.

Mektup ve mesajları yönlendiren seçkin kişi: Güzel görünümlü, kabul edilen, dili anlaşılır, söylediğini ve kendisine söylenileni ezberleyen, tahrif ve çarpıtma yapmayacağı konusunda güven duyulan biridir.

C) Halka (Avâm) Yönelik Siyaset Bölümü

[Halkın İslah Edilmesi Hakkında]

Halkın çok sayıda olması bakımından hükümdarlık alanı genişler. Ne kadar çok olurlarsa, hükümdarlık daha geniş olur. Sayıca çok olmaları ve içlerinde arız olan bozulmanın tedavi imkânı az olması sebebiyle halkın ıslah edilmesi (iyileştirilmesi, düzeltilmesi) güçtür. Hükümdar, halk içindeki huzursuzluk ve kargaşa olması durumunda, hiddetini yatıştırmayı arzu ederse, bazı mamur yerleri tahrip etmeden, siyasetin ana dayanaklarında sarsılma olmadan bu arzusuna erişemez.

Dolayısıyla hükümdar, halkın düzenini muhafaza etme ve onların böyle bir sonuca ulaşmalarına ihtiyaç bırakmama konusunda gayret gösterebilir.

Hükümdarın kararlılığını, halka yönelik iyi bir siyaset gütmesi, onların itaat etme konusunda söz birliği etmelerini sağlaması gösterir. Çünkü arzuları arasında farklılık söz konusudur. Sertlik ve şiddet onları ıslah etmez. Yumuşaklık ve kolaylık onlara gösterilen muamelede doğru değildir. Zira onlardan bazılarını değer vermek bozarken bazılarını da küçümsemek bozar.

[Halkın Kesimlerini Tanımak ve Onlara Yönelik Uygulanan Siyaset Hakkında]

Halka yönelik siyasette gerekli olan ilk şey, onların sınıflarını/kesimlerini tanımak ve önde gelenlerini ayrı tutup -mazereti bulunanlar ve yapabilme gücü bulunmayanlar müstesna olmak üzere- kendisine hizmet etmelerini ve kapısına doğru koşup gayret göstermelerini talep etmektir.

Zahitlerin ve ilim adamlarının onunla (hükümdarla) irtibatlarının kesilmemesi gerekir. Ne var ki tamamıyla kendisini Yüce Allah'a verip irtibatı koparmaya ve herkesten uzlete çekilmeye halisane yemin etmiş olanlar bundan müstesnadır.

Ebû Alî b. Ebü'l-Heşş gibi halkla içli dışlı olanların halini öylece bırakıp dualarının bereketinden istifade etmeye, onlar hakkında günaha girmekten sakınmaya çalışır.

Onların berisinde kalan ve onlara benzeyenler ise daha geniş adalet ve hizmet konusunda daha geniş davransınlar. Hükümdarların meclislerinden, kapılarına varmaktan çekingenlik göstermesinler. Çünkü bunda bir bozgun söz konusudur ki Erdeşîr⁶⁸, *Ahd'*inde bundan söz etmiştir. Burada bizim yer vermemize gerek bulunmamaktadır.

Hükümdarın, kapısına yönelmelerini talep ettiği bu kimselerin hükümdarın üzerinde hakları bulunmaktadır. Bu hak onların haberlerinin öğrenilmesini, makamlarının korunmasını,

⁶⁸ ed-Dehhân'ın neşrettiği ana metinde yanlışlıkla “Ezdeşîr” olarak geçmektedir.

konumlarına göre hareket edilmesini (düzenlenmesini) ve onların her birine, doğasının icap ettirdiği iyilik ve kötülüğün, yararın ve zararın tahsis edilmesini gerektirmektedir.

Hem sonra bunun berisindeki tabakaların (kesimlerin) seçkin kişilerine cömertlik göstermeye, kötü kimseleri ise bastırmaya çalışır. Basiretini arttıracak ödüllendirme ile itaatini sağlayacak kimselere yönelmeye ve dostluğundan (kendisine bağlılıktan) sapma gösteren kimselerin ve başkalarının üzerine tuttıkları yoldan vazgeçirecek şeylerle eğilir. Ardından da herkesin kendi nasibini bolca alacağı genele yönelik adaleti yaygın hale getirir.

Hem ayrıca zulmü kökünden söküp atmak ve yöneticinin sevgisini halkın gönlüne yerleştirmek suretiyle izin verilmesini kolay hale getirir.

Ayrıca halkın dört bir tarafının korunmasını, yollarının emniyetini sağlar ki geçimleri bolluk içinde, ticaretleri verimli olsun. Fuhuş yapanlara ve hırsızlara ortadan kaldıran ölüm ve uzun süreli hapis gibi caydırıcı cezalar uygular. Böyle kimseler ekin içindeki diken gibidirler. Onlardan temizleyip arındırmadan gelişim ve ıslah olmaz.

[Hükümdar] Güçsüzlere karşı şefkatli davranır. Kendilerine görevlendirmek veya yardımlarına başvurmak gibi hükümdarlığa ait mükellefiyetler konusunda onları dinlendirir.

Şunu bilsin ki birçok fitne, güçsüzlerin şikâyeti ve zenginlerin kini yüzünden alevlenir. Yakında olanlar ve daha ileri düzeydekilere karşı olduğu gibi güçsüz kimselerin uzak olanlarına karşı da siyaset ve adaleti elden bırakmaması gerekir. Kararlılığını hükümdarlığının yalnızca bir bölümünde gösteren kimse siyasetçi değildir. Alışılmamış arızı durum, ivedilikle telafi edilmeyecek olursa, bedeninin rahatsız olan uzvuna benzer. Telafi edilirse ne âlâ. Aksi halde o uzuvdaki bozukluk bedene sirayet eder.

Hükümdar, memurların (çalışanların) ve yakın çevresindekilerin rüşvetlerine karşı olduğu kadar başka bir şeye zinhar karşı olmasın! Zira rüşvet, haksızlığın ve bozulmanın (yolsuzluğun) temelidir. Uzak bölgelerden ıslah şu iki şeyle sağlanır: Haksızlığa uğrayanlar lehine perdenin kaldırılması ve her zaman tanınan, güvenilen emin kişilerin [o bölgelere] gönderilmesi.

Gereksinim duyulan konulardan -bir kısmı daha önce geçmişti- bazısı da şunlardır: Önemli kişilerle, ilim adamlarıyla ve çeşitli meslek erbabıyla, onları yakın tutmak suretiyle alakadar olmak. Bu kimselerin her birine birbiri ardı sıra özel olarak sıcaklık gösterir, ikramda bulunur, birlikte yemek yiyip muhabbet eder. Sıcaklık (ünsiyet) göstermesinin tümünü yakın çevresinde bulunan kimselere münhasır kılmamasın. Böylesi kimselere göstereceği davranış, sınırlı değil yaygın ve dağınık olmalıdır. Bundaki amaç, samimiyeti sağlayıp soğukluğu ortadan kaldırmaktır.

[Dış ve İç Politika, İstihbarat Teşkilatı ve Askerî Politika Hakkında]

[Hükümdar] Hükümdarlığına komşu olan diğer yönetimlerle iyi komşuluk eder. Onlara karşı, halktan herhangi birinin kendi komşusuyla olan durumuna benzer şekilde, dünyanın tezathıya muhtaç olma esasına uygun olarak, hareket eder. Komşu hükümdarlar tarafından kendisine gönderilen elçilere iyi davranmaya çok gayret eder. Meclisinin onlar tarafından görkemli, estetik ve güzel görünmesini sağlamaya, kendilerine iyi ve onurlandırıcı davrandığını göstermeye çalışır. Onları kendi yanında uzun süre tutmaktan zinhar sakınmalıdır. Zira böyle bir tutumda açıklanması uzun sürecek bozuklukla söz konusudur. İkamet ettikleri sürede korumaları sağlanmalı ve hükümdarın bildiği kimseler haricinde havastan ve avamdan kimselerle bir araya gelmemelerine dikkat edilmelidir.

Kendi şehrini ve hatta tüm şehirlerinin yollarında düzeni sağlanmak, kimin girip çıktığını bilmek, tüccardan ve diğer insanlardan şehir halkına yönelik çeşitli mesajlara vakıf olmak suretiyle denetimini sağlar. Herhangi bir kimsenin kendi evinin düzenini sağlaması gibi hükümdar da şehrinin düzenini sağlar. Şehirden hiç kimse onun izni olmadan dışarı çıkamaz ve onun izni olmadan içeri giremez.

Yakınındaki, uzağındaki, dostu ve düşmanı olan komşularındaki haberleri alma ve gizli durumları araştırma konusunda ve ne kadar savaş ekipmanlarına/teçhizatına sahip oldukları, ne denli azimli oldukları konusunda fikir yürütür. Bu konu, uğruna her türlü değerli şeyin harcanacağı, ne kadar çok olursa olsun hiçbir malvarlığında cimrilik edilmemesi gereken bir konudur. Komşuları tarafından, kendisinin haberi olmadan gelen nice şeylerden, onları önceden bilmiş olsa da, uğruna bol miktarda paralar harcamış olsa da, belki de memnun olmayacaktır.

Muvaffakiyet Allah'tandır.

Bu Yoruma Dair Son Söz

Bu yorumu Ebû Bekir Sıddîk'in (ra), Şam'a gönderdiği orduda görevlendirdiği Yezîd b. Ebî Süfyân'a tavsiyede bulunurken söylediği sözlerle⁶⁹ bitirmeyi uygun gördük. Bu sözler edebî açıdan eşsiz olup ilgi uyandıran tavsiyeler içermektedir.

Şunları söylemiştir:

“Askerine karşı iyiliği ilk önce sen yap! Daha sonrasını da onlara vaat et! Öğüt verdiğinde kısa ve özlü olsun! Çünkü söz uzarsa, sonu başını unutturur. Sen kendini ıslah edip düzelt ki, insanlar da senin için düzgün olsunlar. Komutana ancak kendisinin yaptığına denk bir şeyle yaklaşılabilir. Vakti giren namazdan gafil olma! Karargâhında müezzin ezan okusun! Sonra sen çıkıp arkada namaz kılmak isteyenlere namazı kıldır! Düşman elçileri sana geldiklerinde onları iyi ağırla ve az bir süre kalmalarını sağla ki karargâhın hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadan ve -eğer varsa- eksişin, gediğin ne olduğunu anlamadan çıkıp gitsinler. Askerlerinden oluşan bir kalabalığın içinde onları ağırla! Her birinin onlarla konuşmasına mâni ol! Onların konuşmaları ardından sen konuş! Gizli sırlarını açık eylemlerine denk hale getirme ki işlerin karışmasın. İstişarede bulunduğunda sözün hakkını ver! Görüşün tahakkuk etmesi için sözün bir kısmını gizleme! Düşmanın bir açığı hakkında bilgi sahibi olduğunda düşman onu uygulayana dek gizle! Dostlarıyla konuştuğun mecliste geceyi uyumadan geçir! Çünkü bu sana birtakım haberlerin gelmesini sağlayacaktır. Korumalarını (nöbetçilerini) gruplara dağıt ve sıklıkla onların koruma (nöbet) noktalarına ani ve bilgileri dışında ziyaretlerde bulun! Koruma noktasında gafil halde bulunduğunu cezalandır! Gece korumalarının onlar arasında nöbet usulüne göre yürümesini sağla! İlk nöbeti daha uzun tut! Çünkü ilk nöbet gündüzün devamı olduğu için daha kolaydır. Onları cezalandırmaktan çekinme! (Cezaları umumi, affı ise bazı askerlere hususi olarak uygulaman sebebiyle insanlar sana kin duyarlar.) Cezalandırmayı ağırdan alma! (En aşağı olanı da acı vericidir.) (Cezadan başkasıyla yetiniyorken) cezalandırmakta acele de etme! Karargâhından habersiz olma ki kendi haline bırakmak onda bozulma meydana getirir. Karargâhtakiler hakkında tecessüste bulunma ki tartışmalar yüzleri kızartmasın! Ayıplayıp kusur bulanlarla bir arada oturma! Vefa ve dürüstlük ehli olanlarla birlikte otur! Bir araya gelip buluştuğunda doğru sözlü ol! Sen korkak olma ki insanlar da korkak olmasınlar! Müslümanları tehlikeye sokma! Bir fırsat olmasını umarak onları aldatma! Gecikme olması durumunda buluşmak için acele etmeyin! Buluşma vakti geldiğinde de gecikmeyin! Gücsüz ve fakir olanlarınızla sürekli alakadar olun! Açıkta yiyin! Evlerinizde yemeyin! Sizinle antlaşması olanlara karşı hıyanetten kesinlikle uzak durun! Uzağınızda da olsalar düşmanınızdan emin olmayın!”

Ona ait olan sözler, manaları ve lafzı bakımından bu şekildedir. Onların bir kısmını muğlaklıktan çıkarıp, bu risalenin hedef kitlesi olan zamanımız yöneticilerinin anlayacağı lafızlarla verdik.

⁶⁹ Bu sözleri el-Mağribî'den önce yaşayan el-Mes'ûdî kitabında nakletmiştir. bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, nşr. Kemâl Hasen Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1425/2005), 2/238-239; el-Mağribî'nin ölümünden yaklaşık bir buçuk asır sonra dünyaya gelen İbnü'l-Esîr de bu sözleri kitabında nakletmiştir; bk. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1404/1987), 2/253-254; Bu sözlerin Türkçe çevirisi için ayrıca bk. Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 2/59; ancak Vezîr el-Mağribî'de bu sözler biraz daha farklıdır, el-Mes'ûdî ve İbnü'l-Esîr'inkine kıyasen kısmen özetlenmiş ve kısmen de bazı kelimeler ve cümleler değiştirilerek farklı bir ifadeyle aktarılmaktadır.

Vesselâm.

Vezîr el-Kâmil Ebî'l-Kâsım el-Hüseyn b. Alî (Allah ona rahmet etsin)'nin siyaset (siyasetnâme) hakkındaki kısa risalesi burada tamamlanmıştır.

SONUÇ

Doğası gereği politik bir varlık olan insan, Tanrı ve doğa gibi birçok meseleyi sorgulaması ve incelemesinin yanı sıra kendini de araştırmış ve incelemiştir. İnsan konusu, İslâm medeniyet havzasının altın çağında merkezi bir konu olarak görülmüştür. Mezkûr çağda ve özellikle erken dönem İslâm düşüncesinde muhtelif düşünür, filozof ve müellifler tarafından siyasetnameler ve siyasete dair eserler kaleme alınmış ve müteakip yüzyıllarda da bu gelenek devam etmiştir.

İslâm düşüncesi tarihinde siyaset hakkında kaleme alınan eserlerden biri de M. 10.-11. yüzyıllarda yaşamış Vezîr el-Mağribî'nin; *Siyaset Üzerine* adlı eseridir. Bir müellif ve bürokrat/vezir olan, dolayısıyla ilim adamı olmasının yanında fiilen siyasetin içinde yer alan el-Mağribî, söz konusu eserini Meyyâfârikin Emîri Ahmed b. Mervân için telif ettiği tahmin edilmektedir. Vezîr, -kendisinin de ifade ettiği gibi- mezkûr eserini kısa ve öz bir şekilde kaleme alarak; "siyasetçinin kendini ıslah etmesi, yakın çevredekilere (havâs) yönelik siyaset ve halka (avâm) yönelik siyaset" olmak üzere üç bölümden ve sonunda da Hz. Ebû Bekir'in Şam'a gönderdiği orduda görevlendirdiği Yezîd b. Ebî Süfyân'a tavsiyede bulunurken söylediği öğüt niteliğindeki sözlerden oluşmaktadır.

Kendisinde bir yandan İslâm kültürü ve düşüncesi ve bir diğer yandan da Yunan ve Fars düşüncelerinin izlerini gördüğümüz Vezîr, eserini hükümdar eksenli yazmıştır ve siyasî düşüncesini "ıslah" kavramı üzerine tesis etmiştir. Ona göre erdemli siyasetçi öncelikle kendini, daha sonra özel/yakın çevresini ve nihayet halkını ıslah eder. Böylece ıslah kademeli olarak egemen olur. Yine el-Mağribî, siyasetin "sevgi" temelli olmasını önemle vurgulamaktadır. Sonuç olarak Vezîr el-Mağribî, siyasî düşüncesini ıslah ve sevgi üzerine tesis etmektedir ve adaleti de söz konusu iki kavramla ilişkilendirmektedir. Şöyle ki; zulmü defetmek ve adaleti yaymak ıslahı, ıslah da sevgiyi doğurur.

Bu çalışmada el-Mağribî'nin biyografisini, *Siyaset Üzerine* adlı eserinin muhteva analizini ve söz konusu eserin Türkçeye çevirisini yaptık. Müellifin biyografisi kapsamında; hayatı ve eserlerini zikrettik. Daha sonra eserin muhteva analizi ve değerlendirmesini yaptık. Ayrıca el-Mağribî'nin mezkûr eserinin paralellik teşkil eden hususlarını; Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, Mâverîdî ve Nizâmülmülk'ün bazı eserleri ile mukayese ettik. Yine aynı bağlamda Vezîr'in kendi muhtevasını, Hz. Ebû Bekir'in öğütleri ile mukayese ederek paralellik teşkil eden yönlerine değindik. Elinizdeki çalışma, muhtelif siyaset konularını içeren söz konusu eserin çevirisiyle tamamlanmaktadır.

Vezîr el-Mağribî ile ilgili olarak özellikle belirtilmesi gereken husus; onun dinî düşüncenin temellendirme yöntemlerinden ayrı olarak insanın sosyo-politik yönüne ilişkin felsefi olarak nitelendirebileceğimiz bir düşünce ortaya koymuş olmasıdır. Yaşadığı dönem itibarıyla, yani M. 10.-11. yüzyıl gibi erken sayılabilecek bir zamanda nasları için içerisine katmaksızın felsefi bir bakışla politik bir resim ortaya koymuş olması, müellif ve onun çalışmasının önemini bize göstermektedir. Dolayısıyla Vezîr el-Mağribî'nin inceleme konusu yaptığımız eseri ve bu eser çerçevesinde serdetmiş olduğu düşünceler, klasik dönem İslâm siyaset felsefesinin bir parçası olarak değerlendirilmek durumundadır.

KAYNAKÇA

Abbâs, İhsân. *el-Vezîrü'l-Mağribî Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Alî*. Amman: Dâruş-Şurûk li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1988.

Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayıncılık, 2017.

Canatan, Kadir. *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.

- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (Mart 2014), 229-244. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did/issue/34676/383306>
- Emîn, Muhsin el-. *A'yânü's-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn. 12 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbuât, 1403/1983.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî. *et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*. thk. Sahbân Halîfât. Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1987.
- Fârâbî. *Fusûlün Müntezea*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım. *'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ*. thk. Nizâr Rıza. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Lisânü'l-mîzân*. nşr. Selmân Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mekteb el-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hallikân, Ebi'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zemân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1398/1972.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ-el-İlâhiyât*. thk. el-Eb Kanavâti-Saîd Zâyid.
- İbn Sînâ. *fî 'İlmi'l-Ahlâk*. thk. Abdülemîr Şemseddin. Beyrut: eş-Şeriketü'l-'âlemiyye li'l-kitâb, 1988.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Siyâse*. nşr. Ali Muhammed İsbir. Suriye/Cebele: Bidâyât li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2007.
- İbn Sînâ. *Risâle fi fezâil's-sarâb ve siyâseti'l-beden*. thk. Abdülemîr Şemseddin. Beyrut: eş-Şeriketü'l-'âlemiyye li'l-kitâb, 1988.
- İbn Sînâ. *Risâle fi'l-'ahd*. thk. Abdülemîr Şemseddin. Beyrut: eş-Şeriketü'l-'âlemiyye li'l-kitâb, 1988.
- İbn Sînâ. *Risâletü'l-Birr ve'l-İsm*. thk. Abdülemîr Şemseddin. Beyrut: eş-Şeriketü'l-'âlemiyye li'l-kitâb, 1988.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzi'.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1404/1987.
- Korkut, Şenol. *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları, 2018.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-. *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. thk. Ahmed Mubarek el-Bağdâdî. Kuveyt: Mektebetü dâr İbn Kuteybe, 1409/1989.
- Mâverdî, el-. *el-Vezâre Edebü'l-Vezir*. thk. Muhammed Süleyman Dâvûd-Fuâd Abdülmunim Ahmed. İskenderiye: Dâr el-câmiât el-Mısriyye, 1396/1976.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Hüseyin el-. *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. nşr. Kemâl Hasen Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1425/2005.
- Nizâmülmülk. *Siyasetnâme*. çev. Nurettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

Okumuş, Ejder. *Fârâbî'de Toplum*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2020.

Özkan, Halit. "Vezîr el-Mağribî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vezir-el-magribi>

Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-. *et-Tıbbu'r-Rûhânî*. nşr. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Şulul, Cevher. "İbn Sînâ'nın Siyaset Felsefesi". *İslâmî Araştırmalar* 27/2 (Mayıs 2016), 111-121. <https://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/c4fde0a0f5974ba.pdf>

Tomar, Cengiz. "Mağribîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/magribiler>

Uysal, Enver. *Ahlakî Varlık Olarak İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Vezîr el-Mağribî. Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Alî. *Edebül-havâs fi'l-muhtâr min belâgâti kabâ'ili'l-'Arab ve ahbârihâ ve ensâbihâ ve eyyâmihâ*. nşr. Hamed el-Câsir. Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1400/1980.

Vezîr el-Mağribî. *Kitâb fi's-Siyâse*. thk. Sâmi ed-Dehhân. Dımaşk: el-Ma'hedül-Fransî bi-Dımaşk li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1367/1948.

STRUCTURED ABSTRACT

The human subject had much importance in the golden age of the Islam civilization basin. The ethical treatises regarding politics were written through the Centuries of C.8-11. (H. 2-5.) of the Islamic intellectual history. One of the them is *fi al-Siyâsa* of Abû al-Qâsim al-Kâmil Zû'l-vizâretein al-Wazîr al-Maghribî lived in C. 10.-11. Centuries (d. 1027). al-Wazîr al-Maghribî, a writer and bureaucrat/vizier, was born in Aleppo in C. 981. His family is based on the Sassanian Emperor Bahram Gor (d. 438) and he is of the family of Moors (Banu al-Maghribî), members of Shia. al-Wazîr al-Maghribî, at the same age with Ibn Miskawayh (d. 1030) and Avicenna (d. 1037) became one of the important figures of the term where he lived by writing the artefacts in the various branches and policy, the Arabic poem and literature, history, genealogy, tafsîr.

There are two holograph copies of the artefact written with the name *fi al-Siyâsa* by al-Wazîr al-Maghribî in Cairo. We do not have definite information regarding that the artefact was written to whom or on what date. But Sami al-Dahhan prepared the mentioned artefact for publication in a self-contained book form for the first time set forth by acting from a set of speculations that al-Wazîr al-Maghribî compiled this artefact for Amir of Mayyafarikin Nasr al-Dawla Ahmad ibn Marwan (d. 1061).

His artefact in the political treatise style, written by al-Wazîr al-Maghribî is the unique artefact (in regard to the information had by us) regarding the policy subject. Likewise al-Wazîr al-Maghribî approached to the matters realistically beside the moral action and principles in his artefact. The artefact had by us includes the first translation of this artefact into our Turkish and its content analysis.

The method of study consists of three parts. In the first part, the biography of al-Wazîr al-Maghribî is handled. The second part includes the content analysis and evaluation of the artefact. In this part we compared the political views of al-Wazîr al-Maghribî to the parallel opinions of some philosophers and thinkers such as Al-Farabi, Ibn Miskawayh and Avicenna. The translation of the aforementioned artefact constitutes the third part of study. We also made the translation of the artefact through the text published by al-Dahhan.

Al-Wazîr al-Maghribî forms his artefact from/in three parts as "a) reforming himself by politician; b) the politician's policy aimed at the one who are in his inner circle (features) and c) the politician's policy aim at public (commons)" and the booklet also ends with the words having the advice quality of Prop. Abu Bakr finally.

Al-Wazîr al-Maghribî Vezîr wrote his above-cited artefact succinctly. But the artefact handles the various subjects although it is short. Al-Wazîr al-Maghribî, we saw/see the Islamic culture and thought on him on one hand and the tracks of the Greek and Persian thoughts on the other hand, wrote his artefact emperor-based.

In the first part of the mentioned artefact, it handles the subjects such as the drinking-eating, exercising, sleep, time management, the relation with society and virtues of the emperor. In the second part, the issues of the qualifications of some bureaucrats and government officials and reforming of the inner circles, showing love to them are mentioned. In the third part it examines reforming of public, recognizing the public's sections, the policy applied aimed at them and the foreign and domestic policy (that is self-contained from the title of this part actually, enquiry and military policy subjects. The writer also presents all these subjects shortly and briefly.

Al-Wazîr al-Maghribî established his political thought upon “*reform*” in general. In his opinion the virtuous politician reforms himself at first, then his private/inner circle and his public finally. Thus reform dominates gradually. Also al-Wazîr al-Maghribî emphasizes that the policy is “the *love*” based importantly. As a result al-Wazîr al-Maghribî establishes his political thought upon the reform and love comprehensions and also associates the justice understanding with the mentioned two comprehensions. Consequently in his opinion the justice is not independent from the reform and love, those are two basic wings of his political thought. That is to say; ejecting oppression and propagating the justice generates the reform, the reform also generates the reform.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 46-67

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1191580

DİJİTAL DÜNYADA TESELLİ ARAMA: DİNİ BAŞA ÇIKMA ARAÇLARININ SOSYAL MEDYADA KULLANIMI

Seeking Solace in the Digital World: Use of Religious Coping Tools in Social Media

Yasemin ANGIN

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye
Assist. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion, Erzurum, Turkey
yasemin.angin@atauni.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-9730-6027>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 19.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 18.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Yasemin ANGIN)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

DİJİTAL DÜNYADA TESELLİ ARAMA: DİNİ BAŞA ÇIKMA ARAÇLARININ SOSYAL MEDYADA KULLANIMI

Seeking Solace in the Digital World: Use of Religious Coping Tools in Social Media

Öz

Bu araştırmada iletişim teknolojilerine yoğun ilgi gösteren günümüz insanının sorunlarıyla mücadele ederken sosyal medya hesaplarında hangi dini başa çıkma araçlarını kullandığı incelenmektedir. Nitel paradigma ve fenomenolojik desenle yürütülen çalışmada 23 katılımcı ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Bunlar dini içerikli paylaşımların yapıldığı sosyal medya hesaplarında aktif olan kişilerdir. Gerçekleştirilen görüşmelerde katılımcıların dini nitelikli faaliyetlerde buldukları sosyal medya hesaplarındaki tutum ve davranışları ile bu hesaplarda aktif olmalarına gerekçe oluşturan ihtiyaçlarının neler olduğu konusunda cevaplar aranmıştır. Görüşmelerden elde edilen verilerin içerik analizine tabi tutulduğu çalışmada analiz işlemi verilerin kodlaması ve bu kodları en iyi şekilde açıklayan temaların oluşturulmasıyla sağlanmıştır. Verilerin analizi NVivo programı kullanılarak yapılmıştır. Araştırma bulguları "Olumlu Dini Başa Çıkma" ve "Olumsuz Dini Başa Çıkma" temaları altında kategori ve alt kategorilerin ortaya çıktığını göstermiştir. Katılımcıların çoğunun olumlu dini başa çıkma araçlarını kullanmakta olduğu belirlenmiştir. Bu araştırma stres ve sorunlarıyla başa çıkmaya çalışan katılımcıların sosyal medyada dini materyalden nasıl yararlandığını ortaya koyarken bunların gerçek dünyada kullanılan dini başa çıkma araçlarından ne şekilde farklılaştığını göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Sosyal medya, Dini başa çıkma.

Abstract

This research examines which religious coping tools are used by people on their social media accounts while struggling with their problems. The study was conducted with a qualitative paradigm and phenomenological design with 23 participants, who are active on social media accounts where religious content is shared. Answers about the attitudes and behaviors of the participants and their needs that justify their being active in these accounts, which engage religious activities, were tried to find out. Content analysis, which codes the data and creates the themes that best explain these codes, was done using NVivo program. Results have shown that categories and subcategories emerged under the themes of "Positive" and "Negative" Religious Coping. It was determined that most of the participants were using positive religious coping tools. This research is important in terms of revealing how participants try to cope with their stress and problems benefit from religious materials on social media and how they differ from religious coping tools used in real world.

Keywords: Psychology of Religion, Social media, Religious coping.

GİRİŞ

Tarihi seyir içinde yeni teknolojik imkanlar toplumsal yapılarda önemli değişim ve dönüşümlere yol açmış ve yeni algılama biçimleri ortaya çıkarmıştır. 21. yüzyılın yeni teknolojileri olan akıllı telefonlar ve internet bağlantılı diğer cihazlar ise gerek bilgiye ulaşımı kolaylaştırarak gerekse daha önce bulunmayan fırsatlara sahip olma imkanı sunarak geleneksel olanı değiştirmiş; insan davranışlarını yönlendiren klasik değerlerin yerini dijital ortamlardaki sosyal ilişkiler ağının almasına neden olmuştur. Dijital çağ olarak anılan bu dönem kültürel değişimlerle birlikte ekonomik, politik ve dini örgütlenme biçimlerini de kapsayan yeni bir zaman dilimini ifade etmektedir (Campbell, 2005; Çapcıoğlu - Anık, 2021; Şişman, 2021). Fiziki sosyal yaşamda önemli olan bu alanlar dijital dünyada da etkili bir konuma sahiptir. Özellikle çeşitli sosyal ve psikolojik işlevleri olan dinin kitle iletişim araçları ile dijital bir nitelik kazanması, elektronik din ya da dijital din kavramını literatüre kazandırmıştır (Çapcıoğlu, 2021). Bu bağlamda dijitalleşme ve din ilişkisinin yeni dindarlık formlarının doğmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Artık insanlar ibadethanelere gitmek yerine dijital platformların sunduğu imkanlar dahilinde televizyon ve radyodan yapılan dini yayınlarla duygusal yönelimli dini faaliyetlere katılabilmektedir (Çapcıoğlu - Anık, 2021). Bu da dijital alana taşınan dindarlığın yeni dini yaşam formları üretmek suretiyle geleneksel dindarlıktan uzaklaştığını göstermektedir.

Günümüzde geleneksel dini toplulukların dijital dünyada farklı iletişim teknolojileri aracılığıyla yeni sanal topluluklar oluşturduğu görülmektedir. YouTube, Instagram WhatsApp, Twitter ve Facebook gibi geniş seçenek havuzu barındıran sosyal medya ağlarında yapılan dini topluluklar bireylerin dini yaşam ve algılayış biçimlerini etkileyebilme gücüne sahiptir. Esasen sosyal medya; karşılıklı bireyler arası ilişkiyi sağlayan bir ortam sağlama, bilgiyi kısa zamanda aktarabilme ve kolay bir şekilde paylaşabilme, özgürce hareket edebilme gibi avantajlar barındırması yönüyle insanların ilgisini çekme bakımından güçlü bir potansiyel taşımaktadır (Yamaç, 2020). Öyle ki, We Are Social 2022 Türkiye sosyal medya kullanım verilerine göre aktif sosyal medya kullanıcıları toplam nüfusun yüzde 80,8'ini oluşturmaktadır. Ayrıca ülkemizde sosyal medya kullanıcıları 2020 ile 2021 yılları arasında yüzde 11, 2021 ile 2022 yılları arasında ise yüzde 14,8 oranında artmıştır. (bkz. <https://wearesocial.com/uk/>). Son iki yıldaki yüksek oranlı artışlar dünya genelinde yaşanan ve adeta yaşam tarzlarını yeniden şekillendiren pandemi ile ilişkilendirilebilir. Dijital Türkiye Platformu tarafından yayınlanan rapora göre COVID-19 pandemisiyle birlikte tüm dünya için olduğu gibi Türkiye için de yeni bir yaşam perspektifi meydana gelmiştir. Hatta salgına bağlı olarak uzun bir zaman diliminde gerçekleşmesi beklenen teknolojik ilerlemenin toplumsal ve kişisel yaşamları bir anda etkisi altına alacak şekilde geliştiği belirtilmektedir. (DTP, 2021). Sosyal izolasyonun ve gönüllü karantinanın sürdüğü pandemi döneminde çoğunlukla evde zaman geçiren bireyler sosyal medya hesaplarını daha aktif kullanarak gerek yaşam biçimlerini sunmak gerekse başka insanlara fayda sağlamak için dijital içerik üretimini arttırmıştır (Yıldırım- İpek, 2020). Elbette bu süreçte yaşanan gelişmelere dinle ilişkili olan çevrimiçi üretim ve etkileşimler de dahildir.

Dijital dünyada yapılan dini paylaşımların sosyal medya ağlarındaki bireyler için bazı psikolojik işlevleri olabilmektedir (Gezginci - Işıklı, 2018; Yavuz, 2020). Zira COVID-19 pandemisinin getirdiği kısıtlılık sosyal medyanın daha fazla kullanılmasına yol açarken gerçek dünyadaki psikolojik destek kaynaklarının sanal ortama taşınmasını hızlandırmıştır. Son yıllarda sosyal medyada sıklıkla görülen ve insanların çeşitli duygusal ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik organizasyonları olan sanal toplulukların varlığı bunun bir göstergesidir. Sosyal medya kullanıcılarının teselli aradığı bu ortamların önemli bir kısmında ise dini materyal üretiminin yapıldığı görülmektedir. Sınav kaygısı yaşayan, çocuk sahibi olamadığı için üzülen, korkularından kurtulmak, kötülüklerden korunmak veya dileklerine kavuşmak isteyen, şifa dileyen pek çok kişinin bir araya geldiği ve sanal destek ağı oluşturduğu görülmektedir. “Vaktimiz Dua”, “Dua Hazinesi”, “Esmaul.husna.faziletleri” gibi isimlerle aktif olan ve dini içerikli paylaşımlar yapan platformlar bunlardan bazılarıdır.

İnsanların sınav, hastalık, ölüm vb. zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkarken kullandığı birçok kaynaktan biri dindir. Dini inanç ve uygulamaların bireyin fiziksel ve zihinsel sağlığı üzerinde

olumlu bir etkisi olduğu bilinmektedir. Örneğin stresi arttıran durumlarda sıklıkla dine başvurulmakta ve insanlar tarafından din bir dereceye kadar stres oluşturan sorunların üstesinden gelmek için önemli bir kaynak olarak görülmektedir. Dini inançlar trajedik olaylarda yaşanan sıkıntıyı aşmayı kolaylaştıran bir dünya görüşü sunmaktadır. Hayata anlam ve amaç vererek kişilerin daha yüksek yaşam doyumuna ulaşmalarını sağlamakta ve bu sayede daha az kaygı yaşamalarına yardımcı olmaktadır. Stresi azaltmada ve depresyonu hafifletmede faydalı olan diğer destekleyici kaynaklar arasında din, olumsuz sağlık sonuçlarını önlemede en güçlü kaynaktır. Dini inanç ve değerler umut ve şifa üretme konusunda oldukça etkili bir güce sahiptir. Din aynı zamanda sosyal teması arttırarak duygusal açıdan destekleyici ilişkilerin gelişmesini sağlamaktadır (Koenig - Shohaib, 2017; Koenig, 2022). Tüm bunlar dinin günlük yaşamda karşılaştıkları küçük-büyük sorunlarla başa çıkmaya çalışan bireyler için önemli bir referans kaynağı olduğunu göstermektedir. Kişilerin dini başa çıkma davranışları ise çok çeşitlidir. Bunlar; manevi destek arayışı, dini faaliyetlerle meşguliyet, dini arınma, pasif dini erteleme, aktif dini teslimiyet, dini açıdan yeniden değerlendirme ve cemaat üyelerinden destek arayışı şeklinde olabilmektedir. Ancak dini başa çıkma yöntemleri her zaman olumlu olmayıp zaman zaman da kişilerin başa çıkma repertuvarında hoşnutsuzluk, günahkarlık veya ilahi ceza şeklindeki değerlendirmelerle karşılık bulabilmektedir (Pargament vd., 2013). Sosyal medya hesaplarında kullanılan dini başa çıkma araçları özelinde konuya bakılacak olursa sanal dini toplulukların yanı sıra son yıllarda giderek güncel hale gelen dini nitelikli spiritüel hareketlerin çevrimiçi faaliyetlerinin hem psikolojik destek sağlama hem de dini içerikleri kullanma yönüyle önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür.

Dini nitelikli spiritüel hareketler ruhsal şifa, beden sağlığı ve meditasyon gibi temalarla görünür hale gelen, çoğunlukla doğu kökenli dinlerin ritüellerini temsil eden ve yeni dini hareketler (YDH) olarak adlandırılan akımları ifade etmektedir. Türkiye’de YDH bilhassa sosyal medya aracılığıyla çeşitli ritüeller sergileyerek takipçi toplamakta ve bu şekilde faaliyetlerini sürdürmektedir (Bahadır - Çapcıoğlu, 2021). Bu oluşumların çoğu yerel özellikler taşımakta ve önemli bir bölümünde şifa kavramının merkezi bir noktada konumlanmış olduğu görülmektedir (Cengiz vd, 2021). Bireyleri bir tür şifalanma çalışmalarının gerçekleştiği sanal ortamlara iten etkenlerin başında geçmişte yaşadıkları travmatik olaylar, boşanmalar, fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklar, aile içi sorunlar ve stres gelmektedir. Bu konular ağırlıklı olarak kadınları içsel bir arayışa sürüklemekte ve kadınlar iyileşme beklentisiyle bu mecralara yönelmektedirler (Kurt - Demiryürek, 2021). Yeni dini hareketlere katılımı açıklayan diğer psikolojik ihtiyaçlar ise mahrumiyet, yabancılaşma, kimlik arayışı, anlam bulma çabası ve dine eğilimli olmak şeklinde ifade edilen dine yöneltici güçlü içsel faktörlere sahip olmaktır. Zira bireyin varlığın kendisine anlamlı gelen bir yorumunu seçme isteği dini nitelikli oluşumlara ilgiyi doğurabilir (Kızılgeçit, 2018). Ülkemizdeki spiritüel akımlar incelendiğinde faaliyetlerinin yerel kültürel unsurların yanı sıra birtakım dini unsurları da içerdiği anlaşılmaktadır. Özellikle tasavvuf geleneğinde benimsenen zühd ve hiçlik gibi bazı yaklaşımlarla bu akımların sahip olduğu anlayışların benzerlikler taşıması dini terminolojideki kavramlarla eklektik yapıların oluşmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar spiritüel akımlar kökenini Budizm, Hinduizm ve Şamanizm gibi inançların öğretilerinden alsa da kurumsal ve örgütlü din ile bu inançlar arasında mutlak sınırlar bulunmamaktadır (Cengiz vd, 2021). Ülkemizde dini yalnızca inanç düzeyinde değil bilgi, ibadet, duygu ve davranış boyutlarında yaşayan, dini eğitim kurumlarından mezun dindarların spiritüel akımlara yoğun ilgi gösterdiği bilinmektedir. Bu kişiler ilgili alanlarda sosyal medya hesapları oluşturarak spiritüel pratiklerin yer aldığı paketleri satın almakta ve kendilerine sunulan uygulamaları dini ritüellerle etkileşim halinde günlük yaşamlarına dahil etmektedirler (Kurt - Demiryürek, 2021).

Sosyal medya platformlarının ruhsal gelişimi sağlamak, şifa bulmak veya problemlerini aşmak isteyen kişiler tarafından kullanımı aynı anda hem dini inanç ve pratiklerin yer aldığı spiritüel uygulamalara katılmak hem de sadece ortaklaşa yapılan bir duaya iştirak etmek şeklinde olabilmektedir. Sosyal medyada spiritüel yaşam koçluğundan kalbin rehberliği eğitmenliğine kadar pek çok alanla ilgili kişisel veya anonim hesaplar bulunmaktadır. Bazen bir internet fenomeninin takipçileri için yaptığı tavaftan sonra onlardan tavaf namazı kılmalarını istemesi,

diğer birinin takipçileriyle sıkıntılardan kurtulmak, enerjiyi yükseltmek vb. amaçlarla dini okumalar/zikirler yapması bu tür etkileşimlerde bulunan kişiler arasında bir çeşit manevi destek ağı oluşturabilmektedir. Aynı zamanda dini unsurların kullanıldığı etkinliklerin inancı arttırma, manevi doyum sağlama ve umut kazandırma yoluyla teselli bulma gibi bazı psikolojik işlevleri yerine getirdiği ve sorunlarıyla başa çıkmak isteyen bireylerin bu mecralardaki dini içerikten faydalandığı düşünülmektedir. Bu makalede de sosyal medyada bulunan sanal topluluklarda gerçekleşen etkinliklerde hangi dini başa çıkma araçlarının kullanıldığı araştırılmaktadır.

YÖNTEM

Bu araştırma nitel paradigmayla yürütülmüştür. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden bir olguyu deneyimleyen bireylerin yaşadığı ortak anlama odaklanan fenomenolojik desen kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunda yer alan 23 katılımcı dini içerikli paylaşımları olan sosyal medya hesaplarında aktif olan bireylerdir. Bu kişilere kartopu örneklemesine uygun olarak önce yakın çevre aracılığıyla erişilmiş, daha sonra mevcut kişiler üzerinden yeni katılımcılara ulaşılmıştır. Veri toplama yöntemi olarak görüşmenin kullanıldığı araştırmada veriler 06.08.2022 ile 02.09.2022 tarihleri arasında toplanmıştır. Bu işlem “veri doygunluğu” kriteri esas alınarak tamamlanmıştır. Gerçekleştirilen görüşmelerde yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak katılımcıların dini nitelikli faaliyetlerde buldukları sosyal medya hesaplarındaki tutum ve davranışları ile bu hesaplarda aktif olmalarına gerekçe oluşturan ihtiyaçlarının neler olduğu konusunda cevaplar almayı hedefleyen açık uçlu sorular sorulmuştur. Ayrıca sosyal medya bağlantıları aracılığıyla tecrübe ettikleri etkileyici bir deneyimi paylaşmaları istenmiştir. Görüşmeler ses kayıt cihazı kullanılarak yapılmış ve toplanan veriler transkript edilerek doküman haline getirilmiştir. Bu şekilde elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Analiz işlemi verilerin kodlaması ve bu kodları en iyi şekilde açıklayan kategori ve temaların oluşturulmasıyla sağlanmıştır. Verileri kodlama-temalandırma NVivo programı kullanılarak yapılmıştır. Bu aşamada temaların altında yer alan kategorilerle bir bütün oluşturmasına ve verileri anlamlı bir biçimde açıklayabilmesine dikkat edilerek iç ve dış tutarlık, katılımcıların açık uçlu sorulara verdiği cevapların doğrudan alıntılarla verilmesiyle inandırıcılık sağlanmaya çalışılmıştır. Bu araştırmanın yapılabilmesi için Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Başkanlığı'ndan (05.08.2022 tarih ve E-88656144-000-2200232958 sayılı) etik onay alınmıştır.

Çalışma Grubu

Çalışma grubunda yer alan 23 katılımcının tamamı Müslüman olup 4'ü erkek (E), 19'u ise kadındır (K). Yaşları 22 ile 65 arasında değişmektedir. Çalışmada katılımcılar K1, K2, K3... şeklinde gösterilmektedir. Ayrıca bulguların sunulduğu tabloda ifadesi paylaşılan her bir katılımcının cinsiyeti ve yaşı belirtilmiştir. Türkiye'nin çeşitli illerinden katılan bu kişilerin 8'i ev hanımı, 4'ü üniversite öğrencisi, 4'ü yüksek lisans öğrencisi, 3'ü din görevlisi, 1'i doktora öğrencisi, 1'i emekli öğretmen, 1'i öğretmen, 1'i psikologdur. Araştırmanın çalışma grubunda bulunan katılımcılara bakıldığında çoğunluğun kadınlardan oluştuğu, ancak gerek eğitim seviyesi gerekse yaş bakımından yelpazenin geniş olduğu görülmektedir.

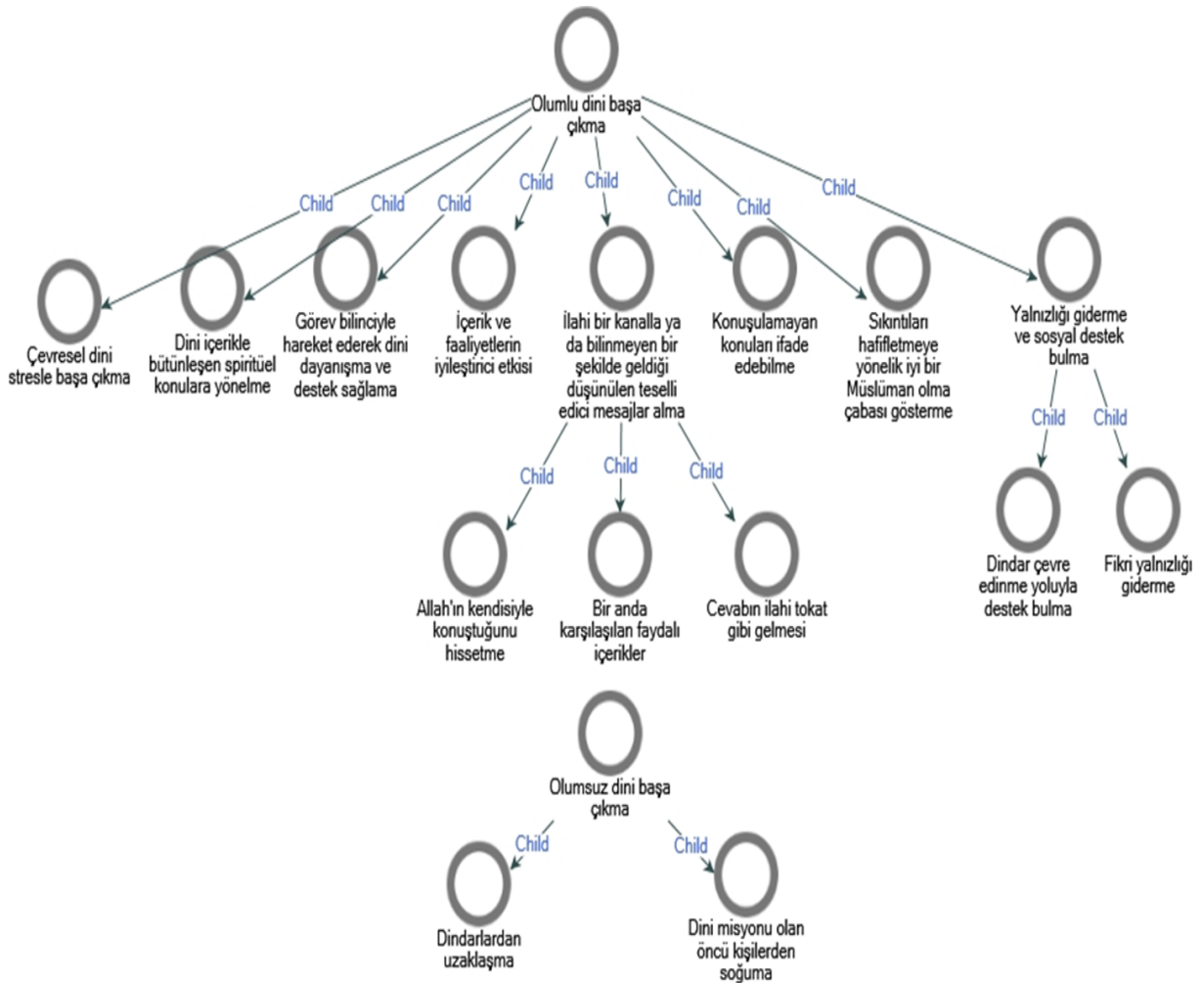
BULGULAR

Katılımcılarla yapılan görüşmelerden elde edilen verilerin nitel analiz programında analiz edilmesi sonucu ulaşılan tema, kategori ve alt kategorilerin görselleştirilmiş hali Şekil 1'de sunulmaktadır. Buna göre araştırma bulgularının “Olumlu Dini Başa Çıkma” ve “Olumsuz Dini Başa Çıkma” temaları altında birleştiği görülmektedir. “Olumlu Dini Başa Çıkma” teması altındaki kategoriler “Çevresel Dini Stresle Başa Çıkma”, “Dini İçerikle Bütünleşen Spiritüel Konulara Yönelme”, “Görev Bilinciyle Hareket Ederek Dini Dayanışma ve Destek Sağlama”, “İçerik ve Faaliyetlerin İyileştirici Etkisi”, “İlahi Bir Kanalla ya da Bilinmeyen Bir Şekilde Geldiği Düşünülen Teselli Edici Mesajlar Alma”, “Konuşulamayan Konuları İfade Edebilme”, “Sıkıntıları Hafifletmeye Yönelik Daha İyi Bir Müslüman Olma Çabası Gösterme” ve “Yalnızlığı Giderme ve Sosyal Destek Bulma” şeklindedir. İki kategori altında ise alt kategoriler ortaya çıkmıştır. Bunlar; “İlahi Bir Kanalla ya da Bilinmeyen Bir Şekilde Geldiği Düşünülen Teselli Edici Mesajlar Alma” kategorisi

altındaki “Allah’ın Kendisiyle Konuştuğunu Hissetme”, “Bir Anda Karşılaşılan Faydalı İçerikler” ve “Cevabın İlahi Tokat Gibi Gelmesi” alt kategorileri ile “Yalnızlığı Giderme ve Sosyal Destek Bulma” kategorisi altındaki “Dindar Çevre Edinme Yoluyla Destek Bulma” ve “Fikri Yalnızlığı Giderme” şeklindeki alt kategorilerdir. Olumsuz Dini Başa Çıkma” teması altındaki kategoriler “Dindarlardan Uzaklaşma” ve “Dini Misyonu Olan Öncü Kişilerden Soğuma” şeklindedir.

Araştırma bulgularının yansıtıldığı Tablo 1’e bakıldığında tema, kategori ve alt kategorilerde yer alan katılımcı ifadelerinin olduğu görülmektedir. Buna göre katılımcıların çoğu sosyal medyada olumlu dini başa çıkma araçlarını kullanmakta olup çok az bir kısmı olumsuz dini başa çıkma araçlarını kullanmaktadır. Olumlu dini başa çıkma araçlarını kullanan katılımcı ifadelerinin ise “İçerik ve Faaliyetlerin İyileştirici Etkisi” kategorisi altında yoğunlaştığı göze çarpmaktadır.

Şekil 1. Temalar, Kategoriler, Alt Kategoriler



Tablo 1. Katılımcı İfadelerinin Yansıdığı Araştırma Bulguları

TEMA	KATEGORİ	ALT KATEGORİ	GÖRÜŞMELERDEN ALINAN İFADELER
Olumlu Dini Başa Çıkma	Çevresel dini stresle başa çıkma		K2 (E, 32) "Özellikle farklı dini grup ve inançlara özellikle ateizm, deizm nihilizm ya da ne bileyim pozitivizm, natüralizm buna benzer hangi görüş olursa bazen bu sayfalarda da takılıyorum orada var olmaya çalışıyorum."
			K16 (E, 22) "Bulduğum ortam da ODTÜ, bildiğiniz kadarıyla (dindar) insanların çok aşırı bulunduğu bir yer değil, öyle insanlarla pek karşılaşamadım. Daha sonra böyle arkadaşlarım oldu ama Twitter'ın bunda çok etkisi oldu, düşüncelerimi orada tasdik ediyorum."
			K17 (E, 23) "Sokak röportajı, günümüz güncel soruları olur ya hani onları paylaşıyorlar, onlar hoşuma gidiyor. Adamlar sokakta birilerini çevirip dininiz nedir biraz sohbet edebilir miyiz diyorlar, bazı insanları şahadet getirip bayağı Müslüman yaptığını gördüm, beni de hoşnut ediyor bu durum."
			K18 (K, 44) "Allah korusun ateistlik deistlik çok çok fazla gençler arasında maalesef popüler. Hiç anlamadan dinlemeden sırf o psikoloji ile onlara kaymak mümkün mesela yarın bir gün bu soruyu bana birisi sorsa ben nasıl cevap vereceğim diye düşünüyorum. Bunlar öyle güzel açıklamalar yapıyorlar ki donanımlı olmak için izliyorum."
	Dini içerikle bütünleşen spiritüel konulara yönelme		K1 (K, 65) "İşte kuantum fiziğinden falan bahsedenler var, daha çok bu tür şeyler ilgimi çekiyor, onları takip ediyorum. Dini içerikli de oluyor onların paylaşımları, hem psikolojik hem dini oluyor. Mesela evrensel yasalarla, Allah'ın koyduğu yasalarla güncel yaptığımız işlerin bütünleşmesine dair sunum yapabiliyorlar, onları dinliyorum... Ruhuma iyi gelen şeyler bunlar."
			K10 (K, 43) "Sosyal medyadan daha çok astrolojiye sarmıştım bir dönem. Astroloji öğrendim şu an, bazen onları dinliyorum, onu da fal olarak asla değil, çünkü fal olduğunu düşünmüyorum. İbrahim Hakkı hazretlerinin zaten burçlarla alakalı kitabı var... Olumlamalara bakıyorum, olumlamayı söylediğim zaman rahatlık hissediyorum. Mesela diyor ki olumsuz olanı kabul etmiyorum, hayatıma güzellikleri çekmek istiyorum diyor, şu var zaten biz dua ederken de Allah'ım bize cemalinde tecelli et celalinle değil diyoruz."
		K22 (K, 35) "Yine çok popüler olan titreşim diyorlar, negatif enerjiyi alıp pozitif enerji göndermek, üçüncü çakranın açılması veya kalp çakrasının açılması gibi, bu aralar gündemi daha çok onlar oluşturuyor. Bunu yapanlar özünde aslında ayetler üzerinden ya da peygamber efendimizin sünnetleri üzerinden gidiyorlar. Mesela hani hepsinin olumlamasında hiç kimseden nefret etmeyeceksin herkesi seveceksin insanların hakkında su-i zanda bulunmayacaksın, baktığımız zaman da bizdeki Hucurat Suresi... Bunları yapınca da kaygı bozukluğu yok oluyor."	

Tablo 1. (Devamı)

Olumlu Dini Başa Çıkma	Görev bilinciyle hareket ederek dini dayanışma ve destek sağlama	K2 (E, 32) “Dijital dünyada da olayı kendime vazife edinmiş bir imam hatip olarak bu şekilde kendimde sorumluluk hissediyorum. Mesela derdi sıkıntısı ifadesi neyse onun penceresinden bakıp onun psikolojisini anlayıp, ondan sonra tabir yerindeyse kendi mecrama çektikten sonra ya da birbirimizin dünyasına girebildikten sonra vermek istediğim mesajı verebiliyorum. Çok da güzel dönütler aldığım olmuştur.”
		K6 (K, 29) “Misal bazı kavramların; imtihan, kader, nasip gibi kavramların yanlış anlaşılması üzerine, bunların insanları nasıl etkileyebileceği üzerine şeyler paylaşabiliyorum... Sohbet odası açıyorduk. Birkaç kere de üst üste açtık, hatta hala talep de var. Hem dini anlamda değerlendiriyoruz hem de normal insan ilişkileri üzerinden psikolojiye dair bilgim üzerine... Genellikle terapide dini bir kenara bırakıp yaklaşmak benim adıma zor oluyor. Çünkü sabredilmesi gereken yerden sabır tavsiyesi verilmesi zor oluyor. Tavsiye verilemiyor terapide, hatta Twitter'dan doğrudan ulaşabildiğim kişilere daha çok etki edebildiğimi düşünüyorum.”
		K15 (K, 30) “Mesela kapanmak isteyen bir kız yazmıştı, çok istediğini, annesinin istemediğini, nasıl bir yol izlemesi gerektiğini, annesine karşı gelmek istemediğini ama kapanmak da istediğini sormuştu. Ben de ona bunun Allah'ın emri olduğunu, bu durumda aileye itaat etmemek gibi bir hakkımızın olduğunu ama zıtlasmandan kendi isteğimizi ona kabul ettirmeye çalışabileceğimizi anlattım. Benimle konuşmuş olmak onu rahatlatmış gibiydi, mesela alışveriş yapmaya cesaret etmiş olması bana bunu hissettirdi.”
		K16 (E, 22) “Bu kadar destek almasam belki bu kadar devam edemeyebilirdim, herhangi bir beklentimiz yok hizmet etmiş oluyoruz... Mesela ben fizik okuduğum için bir arkadaşım bana fizikle ilgili birkaç soru sormuştu, ben kişisel olarak tanımıyorum. Twitter aleminde hesabı da sahte bir hesap, bana sorular sordu, birkaç kez konuştuk. Daha sonra abi sayende birçok şeyi atlatmış oldum demişti, ben çok mutlu olmuştum. Belki bir uçurumun kenarında değil de uçurumun kenarından çekip almak daha farklı bir şey ama kardeşimin kafasındaki birkaç noktayı kapatmış olduk.”
		K19 (K, 45) “Mesleğimiz gereği Kur'an kursu hocası iken de öyleydi. Kursu gelenlerin on kişi geliyorsa kursa yedisi rahatlamaya geliyordu, danışmaya geliyordu... Evliliğe ilk adım semineri veriyoruz. Çiftimiz hastaneden katılmış, gelin hanımın kayınpederi ameliyat olmuş, hep birlikte kayınpederin başında refakatçi olarak kalmışlar, Zoom'da yapıyorduk programı. Ben onlarla ilgilenmenin sıkıntılarını gidermenin hem bu dünyada hem de öbür dünyada mutlaka karşılığının olacağından bahsettim. ‘Hocam, ben biraz böyle şey düşünmüştüm ama siz bundan bahsedince biraz pişman oldum o düşüncelerimden dolayı, nefsimi zorladım ve buraya geldik’ dedi.”

Tablo 1. (Devamı)

Olumlu Dini Başa Çıkma	İçerik ve faaliyetlerin iyileştirici etkisi	K1 (K, 65) "Oradaki söylenen sözler benim günlük hayatımda da olan şeyler olabiliyor. Dolayısıyla hem inancımınla bağdaştığı için hem de bazı sıkıntıları üzüntülerimi o anda giderdiği için bir arkadaş gibi oluyor."
		K2 (E, 32) "Bazen çok darlandığımda çıkıp bağırırım olmuştur ama bir paylaşım beni sakinleştirmiş huzurlu mutlu etmiştir, yüreğime inşirah olmuştur, kalbim mutmain olmuştur."
		K3 (K, 33) "Sanırım biraz yurtdışından çok takip ediyorum. Amerika'da Avrupa'da yaşayan hocaları, Müslüman hocalar. Çok da şey öğreniyorum, ilginç bir bakış açıları var. Bir vaaz verirken insan psikolojisine dokunmayı iyi biliyorlar... O tarz içeriklerin hayatımı kolaylaştırdığını düşünüyorum. Bir vaaz benim günümü güzelleştirebiliyor, o an kafamdakileri gideriyor, vesvesem azalıyor diyebilirim. Daha hayata farklı bir pencereden bakabiliyorum."
		K4 (K, 48) "WhatsApp'ta bir grubumuz hocamız var, her Cuma hocamız birinin niyetine onun adına hatim okuyoruz, biz okuyoruz hocamız dua ediyor. Ben iki yıl önce bir rahatsızlık geçirdim tahlillerim temiz çıktı. Kötü bir hastalıktı. Gerçekten en sonunda arkadaşlarıma bana dua edin dedim. Hocama anlattım bunu. Çok şükür duaların neticesinde tahlil sonuçlarım temiz çıktı."
		K5 (K, 37) "Tevekkül vakti diye bir programım var, uygulaması da var, onu indirdim, sürekli güzel bildirimler geliyor, kendime telkin edebiliyorum onunla, o yazılar sayesinde kendimi toparlayabiliyorum."
		K6 (K, 29) "Ayet paylaşan sayfaları da çok fazla takip ediyorum. Sürekli önüme gelsin tekrar tekrar bana hatırlatsın diye. Yani düzenli dinlediğim bazı sohbetler oluyor. Mesela Kemal Sayar İle din diye bir program var, orası hem psikoloji programı gibi hem de dini yönden bana kattığı çok fazla şey oluyor. Kendi yaşadığım bazı problemler olmuştu iki sene kadar evvel. O zaman mesela kendime zoraki olarak onları izletiyordum ve biraz olsun ayağa kalkmamı sağlıyordu gerçekten."
		K7 (K, 34) "Mesela yakın zamanda eşim hastalanmıştı. Hastanede onun yanında kalırken şifa ayetleri var mıdır acaba, ne okursam şifa olur diye bakmıştım en son. Hemen o duayı da dilime katarak o esmaları da okuyarak dua ederek ibadet ederek kendimi rahatlatmaya çalıştım."
		K8 (K, 27) "Bilmeseler de insanlar uğradığım haksızlığı yine de kendimce duyurduğum bir ruh halim var... Ben açıkça söyleyeyim bazen dini duygu beni tutmazsa ya da bu kalem elimde kelama dönmezse çok farklı bir ruh hali ile isyanın eşliğine düşebilirim. Bazen kalemin kelama dönmesi beni rahatlatıyor."
		K9 (K, 36) "Benim ablam kanser hastasıydı, vefat etti, mesela onun hastalık sürecinde biz Yasinler okuttuk dualar topladık, bu dönemde kendi içimizi rahatlatacak ona iyi geleceğini düşündüğümüz şeyleri sosyal medyayı kullanarak paylaşım yaparak, dua istedik, zor süreçler, ruhuna gönlüne şifa olduğunu düşündüğümüz için."

Tablo 1. (Devamı)

Olumlu Dini Başa Çıkma	İçerik ve faaliyetlerin iyileştirici etkisi	K10 (K, 43) "O gün canım sıkınsa diyelim, hayatla ilgili bir şey karşıma çıkıyor mesela dünyanın boşluğundan bahsediliyor veya o an canım çok sıkındır, Allah dilerse her şey olur' anlamındaki cümleler karşıma çıktığında o an hoşuma gidiyor."
		K12 (K, 51) "Burada bir ayetin benim karşıma çıkmasının çok daha büyük faydası olabiliyor bana, çünkü o sır içimde kalabiliyor, Allah'ın beni anladığını daha yakından hissediyorum."
		K13 (K, 37) "Gün bir şekilde geçiyor ama manen de rahatlama aradığım için bana terapi gibi geliyor böyle şeyler."
		K14 (K, 37) "Psikolojik terapi gördüm diyebilirim çok net bir şekilde kitaplarında. Zaten kitaplarından alıntılar ve Mesnevi şerhinden izahta bulunduğu için o yüzden Facebook'tan takip ettiğimin içeriği kendi kitapları ve kendi kitabındaki alıntılar. Sırf bu hesap yüzünden Facebook hesabımı kapatamıyorum."
		K16 (E, 22) "Beni Twitter'a iten bir psikolojik süreç oldu. Bu da nasipmiş diyorum elhamdülillah böyle insanlarla tanışma fırsatı yakalamış oldum. Sohbet odalarında bunları çok konuştuk, bu noktada çok yardımcı oldu mesela."
		K18 (K, 44) "İçimizde de ister istemez boşluklar var, ben de bu videoları izlediğim zaman dini içerikli olduğu için Allah'ım 5 dakikamı bile olsa seninle geçirmiş gibi hissediyorum diyorum... 15 dakikamı bile ayırdığım zaman içimdeki o tatmin nasıl desem o yaralarım merhem sürülüyor sanki."
		K19 (K, 45) "Hakikaten bir paylaşım yaptığımız zaman hocam hakikaten bu bizim yaramız da Yaramızda merhem oldunuz bu paylaşımınızla bu düzeltmeniz mi Allah razı olsun şeklinde dönüşler alıyoruz."
		K20 (K, 30) "YouTube'da mesela bu anlamda şu hoca ne demiş bir bakayım ne anlatmış derdime çare olabilecek neler anlatıyor, belki oradan kendime bir çıkarım yapabilirim bir merhem bulabilirim şeklinde evet."
		K21 (K, 36) "Mesela kadın olan hocalarla bir gönül bağım oluyor özellikle. Daha doğal anlatırken hayatlarından örnekler de veriyorlar, benzer sorunları yaşıyoruz Onlar da mücadele etmeye çalışıyorlar, onlar da bazen zorlanıyorlar. Örnek olarak gördüğüm kişi, o da sorunlar yaşamış, ilmiyle bilgisiyle aşmış, demek ki ben de aşabilirim. Hatta bildiğimiz şeyleri de o zaman dinlemek iyi gelebiliyor."
		K23 (K, 30) "Bu tarz sayfa ve kişilere yönelmemin en büyük nedenlerimden bir tanesi yaşadığım boşanma sürecidir. Bu süreçte insanın psikolojisi alt üst oluyor, bir şeylere tutunma iki güzel söz duyma, ilahi adalet ahiret inancının pekişmesine ihtiyaç duyuyorsun."

Tablo 1. (Devamı)

Olumlu Dini Başa Çıkma	İlahi bir kanalla ya da bilinmeyen bir şekilde geldiği düşünülen teselli edici mesajlar alma	Allah'ın kendisiyle konuştuğunu hissetme	K5 (K, 37) “Mesela aile içi eşimle alakalı bir sıkıntımız olduğu zaman bunalıma giriyorum, bir anda abdest almak bile hoş gelmiyor namaz kılmaya üşeniyorum güçlük çekiyorum, kalkıp su bile alamıyorum rahatsızlığım çıkıyor ortaya, sonra elime telefonu alıyorum bakıyorum, sanki benim yaşadıklarımı o anda yazmışlar. O anda onu hissediyorum. Sanki orada Rabbimin ayetleri yazıyor, öyle bir his geliyor bana.”
			K12 (K, 51) “Yani o an gerçekten Allah herhalde kalbimize göre veriyor, o sıkıldığım anda bakıyorum güzel bir söz gelmiş, sanki Allah'ın bana gönderdiği bir mesaj gibi algılıyorum onu, gerçekten iyi oluyor benim ruh alemi düzeltme yönünde güzel oluyor.”
			K18 (K, 44) “O anda telefonu karıştırırken çoğunlukla da bu siteleri takip ettiğim için Instagram'da, bazen öyle bir ayet düşünüyor ki o telefona, diyorum ki Rabbim sen beni duyuyorsun diyorum, içimin sesini duyuyorsun diyorum. Elhamdulillah diyorum internette bile bizimlesin Allah'ım diyorum.”
		Bir anda karşılaşılan faydalı içerikler	K6 (K, 29) “Mesela hiç tanımadığım etkileşimde olmadığım takipçim bir anda bana uzun bir mesaj yazıp bana çok faydalandığına dair teşekkür edebiliyor. Ya da tam da o gün düşündükleri şey üzerine paylaşım yaptığımı söyleyen çok oluyor. Bu bana çok farklı geliyor.”
			K13 (K, 37) “Geçen gün çok böyle içim sıkılmıştı. İlk defa karşılaştım ben de ama Mesken diye bir yer var, tesadüf çıktı karşıma, güzel de anlatıyor. Baktım o an tam da benim bana böyle uyan sanki cuk diye oturdu istediğim konuyla alakalı içimi rahatlatan bir sohbeti oldu çocuğun, tesadüfen çıktı karşıma.”
			K19 (K, 45) “Hakikaten ‘Hocam bizim evimizde böyle bir problem oldu, sanki siz bu problemden haberdar değilsiniz gibi bu konuyu anlattınız bize’ ya da ‘Bu paylaşım önüme çıktı ve bana iyi geldi, ilaç gibi geldi’ şeklinde dönüşler alıyorum.”
		Cevabın ilahi tokat gibi gelmesi	K5 (K, 37) “Rabbim sanki söylüyormuş gibi, niye bu kadar dünya malına takılmışsın dalmışsın gibi bir uyarı geliyor mesela, bir hastalığım oluyor bir şeyleri yapmamışım mutlaka bir şefkat tokadı yiyorum.”
			K10 (K, 43) “En azından bir müddet de olsa tokat gibi bir cevap oluyorsa gün içerisinde “ya öğrenen ol ya öğretene ol” hadis-i şerifi var, karşıma çıkıyorsa, o an öğrenen pozisyonunda oluyorum, en azından bana bir uyarı oluyor.”
			K11 (E, 28) “Mesela babamla tartıştım gereksiz yere, pat diye bir şey çıkıyor anne baba hakkı ebeveyn hakkı şeklinde karşıma, sonra insan bir düşünüyor, acaba mantıklı mıydı gerekli miydi şeklinde, böyle olunca insan bir muhasebe yapıyor kendi kendine.”

Tablo 1. (Devamı)

Olumlu Dini Başa Çıkma	Konusulamayan konuları ifade edebilme		K8 (K, 27) “İşin güzel kısmı şu, benim hesabım için söyleyeyim, benim çevremdeki çoğu insan bu hesabımı bilmiyor. O yüzden çoğu takipçim hiç bilmediği ve tanımadığı için daha rahat duygumu ruhu yansıtabiliyorum. İçimde bulamadığım duyguyu, o an dinlediğim ezgiyi ya da o an dinlediğim ilahiye Kur’an ya da dini paylaşım yazı herhangi bir şeyde evet içimde tarif etmek istediğim buymuş diyerek... İnsanlardan sakladığım bir duygum var ama o sakladığım duyguyu da ifşa ettiğim bir halim de var.”
			K12 (K, 51) “Çok insanlarla da bir şey paylaşmıyorum, çünkü paylaştığım zaman anlamıyorlar yaşamaları gerek bazı şeyleri, yaşamadıkları için yüzeysel bakıyorlar, insanların bana yanlış teselliler verdiği de var, onun için bu yönden bana faydalı. Rahatlıkla kendini ifade edebiliyorsun.”
	Sıkıntıları hafifletmeye yönelik daha iyi bir Müslüman olma çabası gösterme		K11 (E, 28) “Yani her zaman aynı etkiyi vermiyor, sosyal medyaya hangi aralıklarla hangi zaman diliminde girdiğiniz de önemli... Örneğin bir hadis-i şerif arasında geçen bir duayı ben hiç de dinlememişim bunu mesela, doğrudan alıp sosyal medyadan hayatıma entegre edebiliyorum.”
			K18 (K, 44) “Yani para mal mülk tatil yani tatile bile gidip gelse insanlar mutsuz oluyor niye çünkü orada sonsuz eğlence gibi gözüküyor ama değil aslında. Bir namaz kılmak bir oruç tutmak bir satır Kur’an okumak, gerçek tatmin gerçek mutluluk bu... Akşamları yattığımda diyordum ki ben ne yapayım da ferahlayayım diyordum sonra hemen açıyorum inşirah suresi dinliyorum 2 -3 defa gerçekten içimin serinlediğini ferahladığımı hissediyordum.”
			K20 (K, 30) “Ben genelde çevrem tarafından hassas olarak isimlendiriliyorum, eleştiriliyorum bu alanda, zorluklarla girip ya da akrabalarla sınav, aklıma şu geliyor, yani Hayati İnanç’tan dinlemiştim galiba. İşte akrabalarla sınav olmasa ailemiz mükemmel olsa peygamber böyle olmazdı, onun başından aşağı işkembe döküldü, o bunları yaşadıysa sen kimsin ki zorluk yaşamayacaksın herkes tarafından benimsenecek ve sevileceksin. Bu örneği tutuyorum aklımda. Yani günlük hayatta daha doğru bir insan olmak adına, Allah’ın rızasını kazanmak adına ya da bazen insanın nefesine ket vurması adına, daha kendini bilerek yaşayan bir insan olmak adına, belki bunların adeta ince ince aklıma girmesi açısından bunları seviyorum okuyorum ve aklımın bir köşesinde kalmasını istiyorum.”
	Yalnızlığı giderme ve sosyal destek bulma	Dindar çevre edinme yoluyla destek bulma	
			K9 (K, 36) “Kendimi güçlü hissettim aslında evet dedim etrafta insanlar varmış ulaşılabiliyormuş yapılabiliyormuş, çevremiz varmış sevenler varmış ulaşılabilecek kişiler varmış çok şükür dedim, kendimi çok güçlü hissetmişim bu dönemde yani bir tıkla 10 dakikada 100 kişiye ulaşmak bir güç benim adıma. Yani o güç de sizi ayakta tutuyor aslında, evet güçlüyüz, biz çok kalabalığız, Allah’ın izniyle bunun da üstesinden gelebiliriz şeklinde hissettiriyor.”

Tablo 1. (Devamı)

Olumlu Dini Başa Çıkma	Yalnızlığı giderme ve sosyal destek bulma	Dindar çevre edinme yoluyla destek bulma	K12 (K, 51) "Mesela hayırlı bir iş oluyor duymamış oluyoruz, haberimiz olmamış oluyor ya da diyelim ki o anda çok hasta hastalığımı atlatmış, geçmiş olsun neyin var dua edeyim diyebiliyoruz. Genellikle başkalarının iyi veya kötü hallerini gördükçe hayır dua edip hastalıkları için şifa dua ediyoruz."
			K16 (E, 22) "Mesela bazı yaptığım dini paylaşımlar sayesinde çok insanlar beni takip etti. Twitter 'da tanıdığım kişiler normal hayatta ulaşabileceğim kişiler değildi. Kimi zaman yabancı insanlarla İngilizce konuştuğumuz oldu. Onların bana destek olmalarını da geçtim herhangi bir paylaşım yapıldığı zaman bu paylaşımı beğenenler yorum atanların arasında yabancıların olduğunu da görmek beni mutlu ediyor."
	Fikri yalnızlığı giderme		K15 (K, 30) "İçim kaynıyor çünkü, bunu bir şekilde paylaşmalıyım diyorum. Her şeyi çok fazla düşünüyorum, düşündüklerimi her zaman konuşacak birini bulamıyorum. Orada yazıyorum orada anlatıyor olmak beni çok rahatlatıyor."
			K16 (E, 22) "Yani şöyle demek istiyorum, çevremdeki insanlardan bulamadığım fikirlerimi destekleyecek insanları Twitter 'da buluyorum. İnsan için en büyük yalnızlık belki fikri yalnızlıktır bilmiyorum, bedensel bir yalnızlık da çok kötü çok zararlı olabilir ama fikri yalnızlık insana kendisinin düşüncelerinin yanlış olduğunu hissettirir, bazı düşünceler onaylanmak zorunda değildir ama düşüncelerimin onaylanmasından memnun oluyorum."
Olumsuz Dini Başa Çıkma	Dindarlardan uzaklaşma		K20 (K, 30) "Instagram'da böyle birkaç (dini) sayfa vardı mesela. Bir paylaşımın altına yazılan yorum asabımı bozmuştu, o hesabı takipten çıkmıştım rahatsız olmuştum. 'Bunların çoğu peygamber efendimiz öldükten sonra ortaya çıkarılmıştır' gibi bu tarz görüşler olduğunu görüyorum. Bunlar kabullenemeyeceğim şeyler, ben bu şekilde inanmıyorum ve bu seslere tahammül edemiyorum, saygı duyamıyorum maalesef, görmeyim diyerek çıktım takipten."
	Dini misyonu olan öncü kişilerden soğuma		K3 (K, 33) "Şu an özellikle İslami kanalları çok takip etmiyorum, galiba bir bıkkınlık yaşadım, artık bütün simalar aynı herkes aynı şeyden konuşuyor. Kim bu ülkede yaşayıp da aynı hocalara tahammül edebilir bilmiyorum, ben tek olduğumu düşünmüyorum. Çünkü hocalar kendini revize etmiyor, hayat değişiyor ama hocanın söylemi değişmiyor."

BULGULARIN YORUMLANMASI

Araştırma bulguları katılımcıların günlük sıkıntı ve stresle veya daha ağır deneyimlerle başa çıkmaya çalışırken sosyal medyada dini materyali ne şekilde kullandıklarını ortaya çıkarmaktadır. Bulgular genel olarak incelendiğinde olumlu dini başa çıkma araçlarının olumsuz olanlara göre daha sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Olumlu dini başa çıkma; olayları hayra yorup yeniden değerlendirme, manevi destek arayışında bulunma, diğer dindarlardan yardım alma vb. yollarla gerçekleşmekte olup manevi gelişim, yaşam doyumu ve mutluluk, umut gibi pozitif psikolojik durumlar ile olumlu bir ilişki içindedir (Oman - Thoresen, 2013; Pargament vd., 2013). Katılımcıların ifadelerinden de dini içerik üretiminin yapıldığı sosyal medya hesaplarını kullanmanın onları olumlu yönde etkilediği ve sıkıntılarını azalttığı anlaşılmaktadır. Örneğin K6'nın *"Ayet paylaşan sayfaları da çok fazla takip ediyorum. Sürekli önüme gelsin tekrar tekrar bana hatırlatsın diye. Yani düzenli dinlediğim bazı sohbetler oluyor. Mesela Kemal Sayar ile Din diye bir program var, orası hem psikoloji programı gibi hem de dini yönden bana kattığı çok fazla şey oluyor. Kendi yaşadığım bazı problemler olmuştu iki sene kadar evvel. O zaman mesela kendime zoraki olarak onları izletiyordum ve biraz olsun ayağa kalkmamı sağlıyordu gerçekten"* şeklindeki sözleri katılımcının zor zamanlarda takip ettiği hesaplar aracılığıyla dayanıklılığını arttırdığını göstermektedir. Katılımcılar bazen bu örnekte olduğu gibi sıkıntılarından arınmak, hafiflemek için belli sosyal medya hesaplarına yönelirken bazen de sadece bu ihtiyacı karşılamak arzusuyla rastgele harekete geçebilmektedirler. Bu durumda öncelikli olarak sosyal medyaya yönelmek atalet duygusuyla ilişkili olabilmektedir. K5'in *"Mesela aile içi eşimle alakalı bir sıkıntımız olduğu zaman bunalıma giriyorum, bir anda abdest almak bile hoş gelmiyor, namaz kılmaya üşeniyorum güçlük çekiyorum, kalkıp su bile alamıyorum rahatsızlığım çıkıyor ortaya, sonra elime telefonu alıyorum bakıyorum, sanki benim yaşadıklarımı o anda yazmışlar. O anda onu hissediyorum. Sanki orada Rabbinin ayetleri yazıyor, öyle bir his geliyor bana"* ve K23'ün *"Belki o an bana iki rekat namaz kılmak daha iyi gelecekti ama belki üşengeçlik belki vesvese etkisiyle çok yakınımda olan telefonu alıp bunları izlemek bana daha cazip geldi açıkçası. Gerçekten Allah, ahiret inancı olan bir insan bunu nasıl yapar diye sürekli sorguladığım bir dönemdi, bu dönemde yaşadığım iç sıkıntılarım beni bu mecralara yönlendirdi"* şeklindeki sözlerinden bunu anlamak mümkündür. Diğer bazı katılımcıların da benzer ifadelerde bulunması günümüzde dini cemaat üyelerinden manevi destek almak üzere onlarla fiziksel olarak bir araya gelmek ya da dua/ibadet etmek gibi geleneksel dini başa çıkma davranışlarının yerini ulaşım, zaman ve maliyet yönünden daha ekonomik ve kolay olan dijital platformlarda bulunmanın aldığına işaret etmektedir.

Bilhassa ülke genelinde sosyal izolasyonun yaşandığı pandemi süreci katılımcıların sanal dini topluluklara üye olmalarını arttırmış ve bu yolla diğer grup üyelerinden manevi destek almalarını kolaylaştırmıştır. Bu katılımcılardan biri de salgın döneminde sosyal medyayı daha fazla kullanmaya başladığını belirten K4'tür: *"WhatsApp'ta bir grubumuz hocamız var, her Cuma hocamız birinin niyetine onun adına hatim okuyoruz, biz okuyoruz hocamız dua ediyor. Ben iki yıl önce bir rahatsızlık geçirdim tahlillerim temiz çıktı. Kötü bir hastalıktı. Gerçekten en sonunda arkadaşlarıma bana dua edin dedim. Hocama anlattım bunu. Çok şükür duaların neticesinde tahlil sonuçlarım temiz çıktı"*. Nitekim yapılan çalışmalar da önemli sağlık problemi yaşayan kişilerin sosyal medyada kurdukları ilişkilerle tanı ve tedavileriyle ilgili paylaşımlarda bulunarak ruhsal destek arayışına girdiğini (Taylor - Pagliari, 2018) ve özellikle koronavirüs salgını sırasında sosyal medya kullanım alışkanlıklarının arttığını göstermektedir (Yıldırım- İpek, 2020; Kırık- Özkoçak, 2020). Ancak konu bağlamında ele alındığında tüm bu örneklerin dijital dünyada gerçekleşen dini başa çıkma davranışlarının iyileştirici bir etkisi olduğunu ortaya koyduğu söylenebilir. Öyle ki bazı katılımcılar "yaraya merhem" olan içerik ve faaliyetlerden dahi söz etmektedirler. Aslında bu durum aktif sosyal medya kullanıcısı olan katılımcıların nasıl olup da bir çeşit bağımlılığa yol açma potansiyeli olan bu alışkanlıklarından olumsuz yönde etkilenmediği sorusunu akla getirmektedir. Çünkü her ne kadar bu araştırmanın konusu olmasa da literatürde konuya ilişkin yapılan çalışmaların ağırlıklı olarak olumsuz sonuçlar doğuran sosyal medya alışkanlıkları üzerinden

ilerlediği ve hatta bu çalışmalarda dindarlıkla sosyal medya kullanım sıklığının negatif ilişki içinde olduğunun bulgulandığı görülmektedir.

Yapılan araştırmalara göre sosyal medya bağımlılığı ile dini bağlılık arasında negatif ilişki bulunmuş (Wood vd., 2017), dindarlık algıları yükselen bireylerin kullandıkları sosyal medya sayısının azaldığı tespit edilmiş (Turan, 2018), olumsuz dini başa çıkma ile sosyal medya bağımlılığı arasında pozitif ilişki bulunmuş (Korkmaz, 2021) ve sosyal medyada geçirilen süre arttıkça eşler arası stresin de arttığı ortaya çıkarılmıştır (Aktaş - Çopur, 2018). Yapılan araştırmalar çoğunlukla sosyal medya bağımlılığını konu edinse de genel anlamda bu çalışmalarda sosyal medya kullanım sıklığının artması hem yaşam kalitesi yönünden hem de dindarlık ve dini başa çıkma açısından olumsuz değerlendirilmiştir. Bu çalışmada ise katılımcıların yoğun olarak kullandıkları sosyal medya hesaplarının çevresel dini stresle başa çıkmalarına, dini dayanışma ve destek sağlamalarına, sıkıntıları hafifletmeye yönelik daha iyi bir Müslüman olma çabasını arttırmalarına, yalnızlığı giderme ve dini sosyal destek bulmalarına yardımcı olduğu anlaşılmıştır. Esasen çelişki gibi duran bu durumu “dijital iyi oluş” kavramı ile açıklamak mümkün görünmektedir. Dijital iyi oluş, dijital iletişim bolluğu ile karakterize edilen bir ortamda öznel iyi oluşun sürdürüldüğü bir durum olarak tanımlanmaktadır (Gui vd., 2017). Dijital uyaranları kendi yararı için kullanma becerilerini ifade etmektedir (Öztürk, 2018). Bu izaha göre bireyler dijital medya kullanımını sayesinde rahatlık, güvenlik ve tatmin duygusuna yönelebilmektedirler (Gui vd., 2017). Bu çalışmada yer alan katılımcılar da ifadelerinden anlaşıldığı üzere ne istediklerini bilerek dijital platformlara yönelen ve belli gayelerle sosyal medyayı kullanan kişilerdir. Dolayısıyla katılımcıların dijital alanda yer alan unsurları kendi yararlarına kullanma becerilerine sahip oldukları söylenebilir. Katılımcılar kendi dünya görüşlerine ve dini yaklaşımlarına göre istedikleri hesapları takip ederken istemedikleri hesaplardan uzaklaşabilmektedirler. Çevresel dini stresle başa çıkmak isteyen katılımcıların da yine amaçlı olarak belli sanal platformlara yöneldikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bazı katılımcılar tarafından ateizm, deizm gibi akımlar bir tehdit olarak algılanmaktadır. Özellikle gençlerin inanç dünyalarının şekillenmesinde internet ve sosyal medyadaki din karşıtı söylemlerin etkisinin yüksek olduğu bilinmektedir (Ünverdi, 2020). Katılımcılar bu tür akımların yol açtığı stresle başa çıkmak için güvendikleri sosyal medya içeriklerini işlevsel bir kaynak olarak görebilmektedir. Genç çocukları olan K18’in “*Allah korusun ateistlik deistlik çok çok fazla, gençler arasında maalesef popüler. Hiç anlamadan dinlemeden sırf o psikoloji ile onlara kaymak mümkün, mesela yarın bir gün bu soruyu bana birisi sorsa ben nasıl cevap vereceğim diye düşünüyorum. Bunlar öyle güzel açıklamalar yapıyorlar ki donanımlı olmak için izliyorum*” şeklindeki sözleri söz konusu stresi azaltmaya yönelik girişilen bilinçli bir çabaya işaret etmektedir.

Araştırma bulguları bir kısım katılımcıların hoşlanmadıkları dini içerikli hesaplardan bazı sebeplerle uzaklaştıklarını (takibi bıraktıklarını) ortaya koymaktadır. Bu katılımcıların literatürde bilinen olumsuz dini başa çıkma davranışlarını sergilediği tespit edilmiştir. Olumlu dini başa çıkma yöntemlerinin tersine Tanrı ile birey arasında güvensiz ilişki ve cemaat üyeleri arasında bir gerilim olduğu anlamına gelen olumsuz dini başa çıkma yöntemleri çoğunlukla uyumsuzdur. Kişilerarası dini memnuniyetsizlik gibi bir başa çıkma stratejisi çeşitli yaşam sorunlarıyla mücadele etmek zorunda olan bireyler için manevi hasar alma vb. zararlı sonuçlarla bağlantılıdır (Pargament vd., 2013). Araştırmadaki katılımcılardan ikisinin bu tür bir başa çıkma yöntemi kullanarak sosyal medyada karşılaştıkları dindarlardan uzaklaştığı ve sosyal medyada bulunan dini misyona sahip öncü kişilerden soğuduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan K20'nin ifadeleri şöyledir: “*Instagram’da böyle birkaç (dini) sayfa vardı mesela. Bir paylaşımın altına yazılan yorum asabımı bozmuştu, o hesabı takipten çıkmıştım rahatsız olmuştum. ‘Bunların çoğu peygamber efendimiz öldükten sonra ortaya çıkarılmıştır’ gibi bu tarz görüşler olduğunu görüyorum. Bunlar kabullenemeyeceğim şeyler, ben bu şekilde inanmıyorum ve bu seslere tahammül edemiyorum, saygı duyamıyorum maalesef, görmeyim diyerek çıktım takipten*”. K20 dini hassasiyeti bulunan biri olmakla beraber benimsediği dini görüşe yakın olmayan dini paylaşımları takip etmeyi sonlandırmıştır. K3 ise sosyal medyada görünür olan ve toplum tarafından tanınan bazı hocaların yaklaşımlarından yakınmaktadır: “*Şu an özellikle İslami kanalları çok takip etmiyorum, galiba bir bıkkınlık yaşadım, artık bütün simalar aynı, herkes aynı şeyden konuşuyor. Kim bu ülkede*

yaşayıp da aynı hocalara tahammül edebilir bilmiyorum, ben tek olduğumu düşünmüyorum. Çünkü hocalar kendini revize etmiyor, hayat değişiyor ama hocanın söylemi değişmiyor”. Burada dikkati çeken husus gerçek hayatta hoşnutluk duyulmayan cemaat üyelerinden ayrılma ve ilgili dini gruptan kopma şeklinde gerçekleşen olumsuz dini başa çıkma davranışının dijital alanda farklı bir seyir izlemesidir. Sosyal medyadaki çeşitlilik ve her düşünceden herkese hitap edebilen içerik yelpazesi bu katılımcıları kişilerarası dini hoşnutsuzluk düzeyinde bırakmayarak başka seçeneklere yönlendirmiş ve katılımcılar kendi bakış açılarına uygun platformları kullanmaya devam ederek sorunlarına çözüm bulmuşlardır. Bu noktada aslında olumsuz dini başa çıkma stratejisi olarak nitelendirilen durum sanal dünyadaki akıl almaz çeşitlilik sayesinde olumlu dini başa çıkma metotları geliştirmeye yönelik yeni bir boyut kazanmıştır.

Olumsuz dini başa çıkma araçlarını kullanarak sosyal medyadaki bazı dini şahsiyetleri takip etmeyi bıraktığını ve artık yurtdışında bulunan Müslüman hocaları takip ettiğini söyleyen K3'ün ifadeleri şöyledir: “Endonezya’dan Pakistan’dan bizim kıymet vermediğimiz insanlar. İslam dünyasına yön veriyormuşçasına bir algı var, ben de nasıl oldular da oralara geldiler, bu kadar büyüdüler, kitleleri kontrol edebilir hale geldiler diye düşünüyorum. Galiba işin içinde biraz arkada istatistik çalıştırıyorum, o amaçla takip ediyorum, çok da şey öğreniyorum ilginç bir bakış açıları var onları takip etmemin ikinci sebebi de psikolojiyi çok güzel kullanmaları. Bir vaaz verirken insan psikolojisine dokunmayı iyi biliyorlar”. K3 Batı’daki Hristiyan hocaları da takip ettiğini ve gerekçesini şu çarpıcı ifadelerle dile getirmektedir: “(Türk) Hocanın söylemi değişmiyor, ister istemez bir gariplik, arada bir boşluk olduğunu fark ediyorsun. Bir Hristiyan bir adam dinliyorum, bir vaiz dinliyorum, benim o an günlerdir boğuştuğum sorunun cevabını adamdan buluyorum, bu beni çok sinirlendiriyor!.. Çok yoğun kiliseler var Amerika’da. Bizdeki kilise algısını yıkmışlar, artık yeni nesil bir şey galiba, büyük konferans salonlarında, 1000 kişilik, çok da kalabalıklar yani. Avrupa Amerika’nın çok dine yatkın olmadığını söylerler ama salonu dolduran bir kitle var... Oradan İncil’den çıkarttıkları şeylerle tamamen sosyal hayatı birleştirmeye yönelik bazıları. Adamlar bugün olaya hangi bakış açısıyla bakacaklar, hayatı hangi İncil perspektifinden yorumlayacaklar falan diye çok ilgimi çekmeye başladı. Mesela evet onların çok kullandığı bir şey var. Kelimelerini düzgün seçersin, güzel bir şey konuşursun, sonra o yaratım sürecine girer, kelimelerine dikkat et, neden, sen başarısız olduğunu söyleyerek başarılı bir hayat süremezsin. İşte bazı ifadeler var sanırım ben o kadar vakıf değilim İncil’deki kelimelerin önemine dair. Biz geleceğimizin aslında ne diyor, orada bir nevi kelimelerimizle geleceğimizi yaratıyoruz şeklinde ifadeler var. Uzun zamandır psikologla geçirdiğim aşamalardan beri kendimi değiştirmeye çalışıyorum. Onun üzerine cuk diye oturuyor bu söylem ve bunu söyleyen bir kişisel gelişim uzmanı değil, yoğun kendini incele kiliseye adanmış bir adam. Ben şok oluyorum. Ben bunu bir tane Türk hocadan duymadım mesela”. K3'ün sözlerine bakıldığında kendisinin Türk hocaların vaazlarını dinlemeyi bıraktığı ve fakat sosyal medyanın nimetlerinden manevi yönden tatmin edici bir biçimde yararlandığı görülmektedir. Elbette bu tutum ve davranış sosyolojik bir değerlendirmeye de yorumlanmalıdır. Aslında bu tür bir tercihin postmodern döneme özgü şekilde çoğulcu bir karakteri yansıttığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında günümüz toplumlarında bireylerin hangi dini ya da dini topluluğu seçerek ne şekilde etkinliklere katılacakları bizzat kendileri tarafından tayin edilebilmektedir (Iannaccone, 1995). Bu katılımcının sıkıntılarını akıyla ve kalbiyle aşmasında ona yardımcı olabilecek başka platformlar bulması dijital dünyanın avantajları olarak görülürken söz konusu çoğulcu karakterin bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Sonuç olarak katılımcılar literatürdeki karşılığıyla olumsuz dini başa çıkma davranışları sergilerken gerçek dünyadan farklı olarak neredeyse sınırsız içerik arasından uygun materyali bulmak suretiyle sorunlarını hafifletmek üzere dinle ilişki kurabilecekleri farklı kaynaklara yönelmiş görünmektedirler.

Araştırmada katılımcılar arasında “Türk hocalar” da bulunmaktadır. 3 katılımcı din görevlisidir ve sosyal medyayı aktif olarak kullandıklarını ifade etmektedirler. Dijital dünyada bulunmayı ise kısmen irşat fikri ile ilişkilendirmektedirler. Katılımcılardan K22'nin ifadeleri bu konuda başarılı olduğuna işaret etmektedir: “Dijital dünyada da olayı kendime vazife edinmiş bir imam hatip olarak bu şekilde kendimde sorumluluk hissediyorum. Mesela derdi sıkıntısı ifadesi neyse onun penceresinden bakıp onun psikolojisini anlayıp, ondan sonra tabir yerindeyse kendi mecrama çektikten sonra ya da birbirimizin dünyasına girebildikten sonra vermek istediğim mesajı

verebiliyorum. Çok da güzel dönütler aldığım olmuştur". K2 üzerinde hissettiği görev bilinciyle derdi sıkıntısı olan kişilere yardımcı olduğunu, manevi destek sağladığını belirtmektedir. Ancak aynı sorumluluk duygusuyla hareket eden ve din görevlisi olmayan başka katılımcılar da bulunmaktadır. Bunlardan biri psikolog olan K6'dır. K6 takipçilerini psikolojik yönden desteklemeyi sürdürürken bir taraftan da onların din ile olan ilişkilerini düzenlemelerine yardımcı olmaktadır: "Misal bazı kavramların; imtihan, kader, nasib gibi kavramların yanlış anlaşılması üzerine, bunların insanları nasıl etkileyebileceği üzerine şeyler paylaşabiliyorum... Sohbet odası açıyorduk. Birkaç kere de üst üste açtık, hatta hala talep de var. Hem dini anlamda değerlendiriyoruz hem de normal insan ilişkileri üzerinden psikolojiye dair bilgim üzerine... Genellikle terapide dini bir kenara bırakıp yaklaşmak benim adıma zor oluyor. Çünkü sabredilmesi gereken yerden sabır tavsiyesi verilmesi zor oluyor. Tavsiye verilemiyor terapide, hatta Twitter'dan doğrudan ulaşabildiğim kişilere daha çok etki edebildiğimi düşünüyorum". Diğer taraftan görev bilinciyle sosyal medyada etkin olan katılımcılar takipçilerinin olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullanmalarını teşvik ederken aynı zamanda kendileri de dini içerikli paylaşım ve etkileşimlerin olduğu mecralarda teselli bulabilmektedirler. K2 bunlardan biridir: "Bazen çok darlandığımda çıkıp bağırırım olmuştur ama bir paylaşım beni sakinleştirmiş huzurlu mutlu etmiştir, yüreğime inşirah olmuştur, kalbim mutmain olmuştur."

Bazı katılımcılar paylaşımlarına bir ayeti ekleyerek gerçek hayatta konuşulamayan konuları ifade edebilmekte ya da yalnızlık duygusunu gidermek üzere dini çevreden sosyal destek bulabilmektedirler. K9'un çok zor bir yaşantısında, ablası kanser olduğunda güçlü hissetmesini sağlayan dua isteme-dua etme deneyimine ilişkin ifadeleri şöyledir: *"Kendimi güçlü hissettim aslında, evet dedim, etrafta insanlar varmış ulaşılabilirmiş, yapılabilmemiş, çevremiz varmış, sevenler varmış, ulaşılabilir kişiler varmış. Çok şükür dedim, kendimi çok güçlü hissetmişim bu dönemde yani bir tıkla 10 dakikada 100 kişiye ulaşmak bir güç benim adıma. Yani o güç de sizi ayakta tutuyor aslında, evet güçlüyüz, biz çok kalabalığız, Allah'ın izniyle bunun da üstesinden gelebiliriz şeklinde hissettiriyor".* Araştırma bulguları arasında olan fikri yalnızlık da ifade edilen bir yalnızlık çeşidi olarak belirmektedir. K16 etrafında dindar bireylerin fazlaca bulunmadığı bir ortamda yaşadığı fikri yalnızlığı sosyal medyanın katkısıyla aşmış olduğunu belirtmektedir: *"K16 (E, 22) "Yani şöyle demek istiyorum, çevremdeki insanlardan bulamadığım fikirlerimi destekleyecek insanları Twitter 'da buluyorum. İnsan için en büyük yalnızlık belki fikri yalnızlıktır bilmiyorum, bedensel bir yalnızlık da çok kötü çok zararlı olabilir ama fikri yalnızlık insana kendisinin düşüncelerinin yanlış olduğunu hissettirir. Bazı düşünceler onaylanmak zorunda değildir ama düşüncelerimin onaylanmasından memnun oluyorum".* Alanyazına bakıldığında sosyal ağların çok fazla tercih edilmesi ile yeni bir sosyalleşme sürecinin ortaya çıktığından, bununla birlikte sosyal medya kullanımının yalnızlığı gidermediğinden söz eden çalışmaların (Albayrak, 2019; Bayrakçı - Kurt, 2021) yanı sıra, sosyal medya kullanımının aynı zamanda sosyalleşmeye destek verdiğini vurgulayan çalışmalar da (Coşkun, 2021) bulunmaktadır. Katılımcılardan K16 ise ihtiyaç duyduğu ve çevresinde bulamadığı fikir ortaklığı kurabileceği kişileri sosyal medyada bulduğunu ifade etmektedir. Konuya ilişkin ifadeleri olan diğer katılımcıların sözlerinden de sosyal medyada dindar çevre edinme yoluyla aradıkları desteği buldukları anlaşılmaktadır.

Araştırma bulguları arasında en ilgi çekici olan başlıklardan biri de İlahi bir kanalla ya da bilinmeyen bir şekilde geldiği düşünülen dini mesajlar olarak teselli bulmadır. Bu tür dini içerikler ya Allah'ın kendisiyle konuştuğunu hissetme ya bir anda karşılaşılan faydalı içerikler ya da cevabın ilahi tokat gibi gelmesi şeklinde algılanarak katılımcılar tarafından olumlu yorumlanmaktadır. K18'in sözleri buna örnek gösterilebilir: *"Yani mesela şu an tam olarak ayet ya da hadis aklımda değil ama bir sürü var merhem niteliğinde. Bazen öyle oluyor ki eşimle oturuyoruz ve bu maddi sıkıntılardan konuşurken birbirimizle istişarede bulunurken o anda telefonu karıştırırken çoğunlukla da bu siteleri takip ettiğim için Instagram'da, bazen öyle bir ayet düşüyor ki o telefona diyorum ki, Rabbim sen beni duyuyorsun diyorum, içimin sesini duyuyorsun diyorum. Ya da öyle bir hadis geliyor ki, birden yediye kadar içinden bir sayı tut ve o ayeti aç diyor, o ayeti açıyorum mesela diyor ki o ayette Allah seni unutmadı, seni de yalnız bırakmadı, Allah'ın yardımı çok yakındır, sabret şeklinde ayetler geliyor. O anda eşime de bazen gösteriyorum, bak şu anda bu ayet bizim konuştuğumuz konuyla alakalı değil mi diyorum. Çok yaşadık biz bunu gerçekten o kadar*

güzel şeyler çıktı ki karşımıza, bazen çok da şaşırıyorum, Allah'ım sen biliyorsun sen bizimlesin elhamdülillah diyorum internette bile bizimlesin Allah'ım diyorum". K18 gibi benzer ifadeleri olan diğer katılımcılar da konuşmalarında evrende yalnız olmadıklarını ve her an gözetlendiklerini hissettiklerini ve ayrıca bu tür rastlantısal durumlar karşısında şaşırduklarını belirtmektedirler. Bu durum evrenin maddi kısmının psişik bir parça ile iş birliği yaptığını, evrenin bir zekası ve ruhu olduğunu savunan kuantum mekaniğini çağrıştırmaktadır. Bu yaklaşıma göre son derece güçlü olan psişik güç alanı bazı eşzamanlılıklar ortaya çıkarmaktadır. Tesadüf olarak nitelendirilen durumlar işte bu mekaniğe göre çalışmakta ve aslında uzayda birbirinden ayrılmış bulunan eşzamanlı olaylar arasında bir bağlantı oluşmaktadır (Pamuk, 2019). Katılımcılar ise tesadüfen karşılaşılan durumlar arasındaki bağlantıları zekası ve ruhu olan bilinçli bir evrenle ilişkilendiren anlayış yerine kendi inançlarıyla açıklamaya çalışmaktadırlar. Örneğin K10'un "*Onların evrenden kastettiğinin evrenin yaratıcısı olduğuna inanıyorum*" şeklindeki ifadesi katılımcının yaşadığı deneyimleri kendi referanslarıyla açıklama çabasını göstermektedir. Bu araştırmada yine spiritüel akımlar içinde yer alan kuantum vb konulardan söz eden katılımcılar bulunmaktadır. Ancak bu konu araştırmamızda tartışılması amaçlanan bir başlık değildir. Burada yalnızca katılımcıların olumlu dini başa çıkma aracı olarak dini içerikle bütünleşen spiritüel konuları nasıl gündemlerine aldıklarından söz edilecektir.

Dini içerikle bütünleşen spiritüel konulara yönelen katılımcılardan K1 psikoloji ve dini yönü olduğunu ifade ettiği paylaşımları takip ederek ruhunu iyileştirdiğinden şu şekilde söz etmektedir: "*İşte kuantum fiziğinden falan bahsedener var, daha çok bu tür şeyler ilgimi çekiyor, onları takip ediyorum. Dini içerikli de oluyor onların paylaşımları, hem psikolojik hem dini oluyor. Mesela evrensel yasalarla, Allah'ın koyduğu yasalarla güncel yaptığımız işlerin bütünleşmesine dair sunum yapabiliyorlar, onları dinliyorum... Ruhuma iyi gelen şeyler bunlar*". K10 ve K22 de yine sosyal medyada spiritüel konulara ilgi gösteren ve buradan yararlandıklarını dile getiren katılımcılardır. Bu katılımcıların ortak yönü takip ettikleri öğretiyi ve uygulamaları benimsemeden önce bunları dini bilgi süzgecinden geçirmeleri ve onayladıkları içerikleri almalarıdır. Bu konuya özen gösterildiğini anlatan bir örnek olması açısından K22'nin ifadeleri şöyledir: "*Yine çok popüler olan titreşim diyorlar, negatif enerjiyi alıp pozitif enerji göndermek, üçüncü çakranın açılması veya kalp çakrasının açılması gibi, bu aralar gündemi daha çok onlar oluşturuyor. Bunu yapanlar özünde aslında ayetler üzerinden ya da peygamber efendimizin sünnetleri üzerinden gidiyorlar. Mesela hani hepsinin olumlamasında hiç kimseden nefret etmeyeceksin herkesi seveceksin insanların hakkında su-i zanda bulunmayacaksın, baktığımız zaman da bizdeki Hucurat Suresi*". Dindar bireylerin sosyal medyada yeni çağ spiritüelliğine katılımı üzerine yürütülen nitel bir araştırmada da Müslüman kimliğe sahip kişilerin dini gelenekteki kavramları çakralar, çekim yasası, kuantum, enerji gibi kavramlarla birlikte aynı düzlemde kullandıkları, spiritüel uygulamaların dine uymayan taraflarını ise filtreden geçirmeye çalıştıkları belirtilmektedir (Kurt - Demiryürek, 2021).

Türkiye'de spiritüel hareketlerle özdeşleşen eğitimlere/faaliyetlere katılım büyük ölçüde sağlık sorunlarıyla ve daha iyi hissetme isteği ile ilişkili olabilmektedir (Cengiz vd, 2021). Örneğin K22'nin "*Şey mesela, günümüzde ben de dahil kaygı bozukluğu var anksiyete var çok fazla gençlerde de çok fazla var kaygı bozukluğu. Yaşadığımız şeyler var, mesela benzinin bu kadar çok fiyatlarının sürekli fırlayıp çıkması bile ben kendi adıma söyleyim bende çok ciddi kaygı bozukluğuna neden oldu. Geçen sene 7 TL olan benzin bu sene 27 TL olunca ister istemez insan kaygılanıyor kaygı duyuyor ve maalesef anda kalıp anı yaşayamıyorum. Kendi adıma söylüyorum, anda olamıyorum. Şu an sizinle vakit geçirmenin ne kadar hoş olduğunu bir ara kaybetmiştim, bende kopmuştu yani. Bir bahçeye gidince, bir çiçeğin yanında otururken onu tefekkür etmek yerine o anı yaşamak yerine başka şeyleri düşünmek ve demek ki bu artık bende son radeye geldi*" şeklindeki sözleri kendisini spiritüel konulara yönlendiren önemli bir etkenin yaşadığı kaygı bozukluğu olduğunu göstermektedir.

Bu araştırmada sosyal medyada spiritüel tekniklerin uygulandığı etkinliklerde bulunan katılımcıların ifadeleri genel olarak değerlendirildiğinde bu tür uygulamalara yönelmelerinin arka planında ruhsal sağaltımla birlikte daha dindar bireyler haline gelmek için sıra dışı ve etkili bir yol bulma çabası olduğu anlaşılmaktadır. Spiritüel öğretiyi ve uygulamaları katılımcıların iç dünyasında dini mesajların adeta güncellenmesini sağlayarak onların dinle olan ilişkilerine bir

canlanma getirmektedir. Aynı katılımcının “*Mesela önceden daha hızlı namaz kılıyor, dua ayet okurken daha hızlı okuyordum. Şimdi daha yavaşladığımı, okuduğum ayetlerin manalarını düşünerek namazlarımı kıldığımı fark ediyorum, bu bende etkili oldu. Sonra Kur’an-ı Kerim okurken çok okumak yerine daha çok manaya yönelmem gerektiğini. Bende tefekkür boyutunu açtı ya da işte çiçekteki ağaçtaki birçok güzelliği fark etmeme yol açtı... Gerçekten Fatiha Suresindeki o hikmetleri falan okurken önceden hiç fark etmiyordum, sonra mesela bende çok güzel olumlamlar oldu*” şeklindeki ifadesi olumlu dini başa çıkma yöntemlerinin spiritüel öğreti ve uygulamalarla pratikte daha etkili hale gelebildiğini ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Teknolojideki ilerlemelerle birlikte neredeyse toplumun tamamı tarafından kullanılan dijital teknolojiler sosyal yapıda bazı değişimlere neden olmuş ve geleneksel toplum yapısından farklılaşarak genel kabul ve alışkanlıkları değiştiren yeni sanal toplulukların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle YouTube, Instagram WhatsApp, Twitter, ve Facebook gibi geniş seçenek havuzu barındıran sosyal medya ağları pek çok örgütsel faaliyete olanak tanırken çeşitli sanal toplulukların üyesi olan kişiler için psikolojik bazı ihtiyaçların karşılandığı dijital platformlar haline almıştır. Geleneksel yaşamda sorunlarıyla başa çıkmak ve psikolojik yönden iyileşmek isteyen bireylerin başvurduğu referanslardan olan din de sanal ağlarda etkinliğini sürdüren önemli bir kaynak haline gelmiştir. Günümüzde bireyler dahil oldukları sanal topluluklar vasıtasıyla aynı dini görüşü paylaştıkları diğer grup üyeleriyle etkileşime girebilmekte ve manevi destek arayışında bulunabilmektedirler. Bu çalışmada ise gerek dini içerik üreten gerekse bu tür içerikleri takip eden sosyal medya kullanıcılarının sıkıntı ve strese yol açan yaşam olaylarıyla mücadele ederken dijital dünyada dinden nasıl yararlandığı incelenmiştir. Araştırma bulguları katılımcıların sosyal medyada sergilediği dini başa çıkma davranışlarının neler olduğunu ortaya çıkarırken dijital dünyanın kendine has özellikleri nedeniyle geleneksel dini başa çıkma davranışlarında bazı farklılıklar olabildiğini göstermiştir.

Araştırmada ulaşılan bulgular sosyal medyada sergilenen dini başa çıkma davranışlarının “Olumlu Dini Başa Çıkma” ve “Olumsuz Dini Başa Çıkma” temaları altında birleştiğini ortaya koymuştur. Bu temalar altında bir takım kategori ve alt kategoriler bulunmaktadır. “Olumlu Dini Başa Çıkma” teması altındaki kategoriler “Çevresel Dini Stresle Başa Çıkma”, “Dini İçerikle Bütünleşen Spiritüel Konulara Yönelme”, “Görev Bilinciyle Hareket Ederek Dini Dayanışma ve Destek Sağlama”, “İçerik ve Faaliyetlerin İyileştirici Etkisi”, “İlahi Bir Kanalla ya da Bilinmeyen Bir Şekilde Geldiği Düşünülen Teselli Edici Mesajlar Alma”, “Konuşulamayan Konuları İfade Edebilme”, “Sıkıntıları Hafifletmeye Yönelik Daha İyi Bir Müslüman Olma Çabası Gösterme” ve “Yalnızlığı Giderme ve Sosyal Destek Bulma” şeklindedir. Alt kategoriler; “İlahi Bir Kanalla ya da Bilinmeyen Bir Şekilde Geldiği Düşünülen Teselli Edici Mesajlar Alma” kategorisi altındaki “Allah’ın Kendisiyle Konuştuğunu Hissetme”, “Bir Anda Karşılaşılan Faydalı İçerikler” ve “Cevabın İlahi Tokat Gibi Gelmesi” alt kategorileri ve “Yalnızlığı Giderme ve Sosyal Destek Bulma” kategorisi altındaki “Dindar Çevre Edinme Yoluyla Destek Bulma” ve “Fikri Yalnızlığı Giderme” şeklindeki alt kategorilerdir. Olumsuz Dini Başa Çıkma” teması altındaki kategoriler “Dindarlardan Uzaklaşma” ve “Dini Misyonu Olan Öncü Kişilerden Soğuma” şeklindedir.

Araştırma bulgularına göre katılımcıların çoğu sosyal medyada olumlu dini başa çıkma araçlarını kullanmakta olup çok az bir kısmı olumsuz dini başa çıkma araçlarını kullanmaktadır. Sadece iki katılımcının olumsuz dini başa çıkma araçlarını kullandığı belirlenmiştir. Bu katılımcılar sosyal medya hesaplarında dindarlardan uzaklaşma ve dini misyonu olan öncü kişilerden soğuma şeklinde davranışlar sergilemişlerdir. Ancak burada olumsuz dini başa çıkma stratejisi olarak nitelendirilen durumun sanal dünyadaki akıl almaz çeşitlilik sayesinde olumlu dini başa çıkma metotları geliştirmeye yönelik yeni bir boyut kazandığı tespit edilmiştir. Bu katılımcıların sosyal medyada başka seçeneklere yönelerek kendi görüşlerine uygun platformları kullanmak suretiyle sorunlarını olumlu şekilde çözdükleri anlaşılmıştır. Diğer taraftan araştırma bulguları katılımcıların sosyal medyada spiritüel tekniklerin uygulandığı etkinliklerde bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu katılımcıların sözleri incelendiğinde dini temaların olduğu spiritüel uygulamalara yönelmenin arka planında ruhsal sağaltımla birlikte daha dindar bireyler

haline gelmek için sıra dışı ve etkili bir yol bulma çabası olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada ülke genelinde sosyal izolasyonun yaşandığı salgın sürecinin katılımcıların sanal dini topluluklara üye olmalarını ve bu yolla diğer grup üyelerinden manevi destek almalarını arttırdığı belirlenmiştir. Bu sonuç, her ne kadar pandeminin tetikleyici olduğu bir süreçten söz edilebilse de ulaşım, zaman ve maliyet yönünden ekonomik olan bu platformlarda bulunmanın katılımcılar tarafından tercih edildiğini ve sosyal medyada gerçekleşen faaliyetlerin zamanla süregelen alışkanlıkların yerini aldığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Melike – Çopur, Zeynep. “Sosyal Medya Kullanımının Eşler Arasındaki Strese Etkisi”. *International Journal Of Education Technology and Scientific Researches* 6 (2018), 142-153.
- Albayrak, Eda. “Sosyal Ağlar ve Modern İnsanın Yalnızlaşması: CocaCola Reklam Örneği”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/70 (2019), 929-942.
- Bahadur, Merve - Çapcıoğlu, İhsan. “Yeni Dini Hareketlerde Çevrimiçi ve Çevrimdışı Yönelimler: Sahaja Yoga Örneği” *Journal of Islamic Research* 32/2 (2021), 372-386.
- Bayrakçı, Onur - Kurt, Pınar. “Sosyal Medya Bağımlılığı ve Yalnızlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”. *7th International Management and Social Research Conference* (19-21 Mayıs). İstanbul: 2021.
- Campbell, Heidi. “Making Space for Religion in Internet Studies”. *The Information Society* 21/4 (2005), 309-315.
- Cengiz, Kurtuluş vd. *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Coşkun, Aziz. *Dijital Medya Çağında Yalnızlık*. Ankara: İKSAD Yayınları, 2021.
- Çapcıoğlu, İhsan – Anık, Hilal. “Sanayi Devrimi’nden Endüstri 4.0’a: Dijitalleşme ve Dijital Dünyada Dinin Statüsü”. *Tevilat* 2/1 (2021), 27-43.
- Çapcıoğlu, İhsan. “Yeni Kitle İletişim Araçları ve Medya Vaizliği”. *Din ve Toplum* 16 (2021), 68-77.
- DTP, Dijital Türkiye Platformu. “Dijital Türkiye Platformu’nun Dijitalleşme Yolunda Türkiye 2021 Raporu”. Erişim 13.06.2022 <https://dijitalturkiyeplatformu.org/dijital-turkiye-platformunun-dijitallesme-yolunda-turkiye-2021-raporu-aciklandi-264/>
- Gezginci, Gamze – Işıklı, Şevki. “Dindar Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 111-133.
- Gui, Marco vd.. “Digital Well-Being. Developing a New Theoretical Tool For Media Literacy Research”. *Italian Journal of Sociology of Education* 9/1 (2017), 155-173. <http://dx.doi.org/10.14658/pupj-ijse-2017-1-8>
- Iannaccone, Laurence. “Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/1 (1995), 76-88.
- Kırık, Ali Murat – Özkoçak, Vahdet. “Yeni Dünya Düzeni Bağlamında Sosyal Medya ve Yeni Koronavirüs (COVID-19) Pandemisi”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/45 (2020), 133-154.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yeni Dini Hareketlerin Psikolojisi*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Koenig, Harold - Shohaib, Saad. *İslam ve Ruh Sağlığı*. Çev. Merve altınlı Macic. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Koenig, Harold. “İnancın İyileştirici Gücü” 21. *Yüzyıl İçin Tanrı*. Ed. Russell Stannard. Çev. Şaban Ali Düzgün. 125-128. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Korkmaz, Sezai. “Olumlu ve Olumsuz Dini Başa Çıkma, Sosyal Medya Bağımlılığı ve Yalnızlık İlişkisi”. Tasavvur: *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021): 237-271.

- Kurt, Abdurrahman - Demiryürek, Ahmet Selim. "Dindar Bireylerin Sosyal Medyada Yeni Çağ Spiritüelliğine Katılımı Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Dijital Dünyada Din ve Medya*. ed. Mahmut Samar - Ahmet Mekin Kandemir. 187-197. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Oman, Doug – Thoresen, Carl. "Din ve Maneviyat Sağlığı Etkiler mi ?" *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. Ed. Raymond F. Paloutzian – Crystal L. Park. Çev. Çiğdem Damla Balaban. 295-342. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Öztürk, Ebru. "Dijital Devrimin Güncel Kavramlarından Biri de Dijital İyi Oluş mu? (Bir Ölçek Geliştirme Çalışması)". *6. Uluslararası Öğretim Teknolojileri ve Öğretmen Eğitimi Sempozyumu* (12-14 Eylül). Edirne: 2018.
- Pamuk, Aziz. *Kuantum Dolaşıklığı ve Kolektif Bilinçaltı*. İtalya: e-kitap, 2019.
- Pargament, Kenneth I. vd.. "Başa Çıkmanın Dini Boyutu: Teori, Araştırma ve Uygulamadaki Gelişmeler" *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. Ed. Raymond F. Paloutzian – Crystal L. Park. Çev. Çiğdem Damla Balaban. 377-408. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Şişman, Nazife. *Dijital Çağda Müslüman Kalmak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Taylor, Joanna – Pagliari, Claudia. "#Deathbedlive: The End-of-life Trajectory, Reflected in a Cancer Patient's Tweets". *BMC Palliative Care* 17/17 (2018), 1-10. DOI 10.1186/s12904-018-0273-9
- Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 395-434.
- Ünverdi, Mustafa. "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri". *İlahiyat Akademi Dergisi*, 12 (2020), 145 – 182.
- Wood, Meghan. "Social Media Addiction and Psychological Adjustment: Religiosity and Spirituality in The Age of Social Media". *Mental Health, Religion & Culture* 19/9 (2017), 972-983. <https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1300791>
- Yamaç, Muhammed. "Sosyal Medyada Dini Topluluklar". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* (2020), 101-122.
- Yavuz, Sefer. "Sosyal Medya Kullanım Amaçları Üzerine Bir Araştırma: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17(2020), 99-132.
- Yıldırım, Ozan – İpek, İdil. "Yeni Koronavirüs Salgını Dolayısıyla Gündeme Gelen Sosyal İzolasyon ve Gönüllü Karantina Döneminde İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 52 (2020), 69-94.

STRUCTURED ABSTRACT

Technological advances throughout history have led to changes and transformations in social systems and have paved the way for the emergence of new ways of thinking and behavior. Today, with the widespread use of the internet, people's interest and orientation towards communication technologies have increased, causing traditional socialization and interaction habits to be replaced by forms of social relations in digital networks. In the digital world, where interpersonal relations are realized through new communication technologies and new virtual communities have emerged, social media platforms such as YouTube, Instagram, WhatsApp, Twitter, and Facebook have become the channels where individuals express themselves. Religion is one of the references people use when defining themselves, interacting with others, producing content, and organizing various organizations on social media. In these easy-to-access and economical environments, people can perform some prayers jointly through the virtual networks they join; they can read the whole of the Quran (the khatm of Quran), pray together and organize various organizations that extend to other social media platforms. At the same time, social media accounts with religious content can also fulfill some psychological functions for individuals using social media. As it is known, religion is one of many resources utilized in coping with difficult life

incidents like illness, death, etc. Religious coping can be expressed as the individual's benefit from religion while struggling with difficulties. As religious beliefs and values have very effective power in producing hope and healing. In addition, they provide the development of emotionally supportive relationships by increasing social solidarity. It is seen that the production of religious material is made for this purpose by a significant part of social media users, that is, they benefit from religion to cope with difficulties in daily life. Many people who suffer from exam anxiety, who are sad about not being able to have children, who want to get rid of their fears, to be protected from evil or to achieve their wishes, and who wish for healing, come together in these environments and form a virtual support network. In addition to virtual religious communities, it is possible to state that the online activities of religious spiritual movements, which have become increasingly current in recent years, have an important place in the digital world in terms of both providing psychological support and using religious content. In fact, the use of social media platforms by people who want to achieve spiritual development, find healing or overcome their problems can be both participating in spiritual practices including religious beliefs and practices and participating in joint prayer. Therefore, the aim of this study is to determine how today's people who struggle with their problems benefit from religion through their social media accounts, and which religious coping tools they use. Accordingly, the phenomenological design, which is a qualitative design in which in-depth interviews are made with the participants who take an active role in the social media accounts that produce religious content, is preferred. In the interviews conducted with the participants, answers are sought about what kind of activities/sharing they do on their social media accounts and what their needs are, which justify their being active in these accounts, by using a semi-structured interview form. In the study, in which the data obtained from the interviews were subjected to content analysis, the analysis process was provided by coding the data and creating the themes that best explain these codes. The NVivo program was used for coding and theming the data. The research findings have shown that categories and sub-categories emerged under the themes of "Positive Religious Coping" and "Negative Religious Coping". This research is crucial in terms of revealing how the participants trying to cope with their stress and problems benefit from religious materials on social media and how they differ from the religious coping tools used in the real world.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 68-90

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1186941

KAYSERİLİ ŞEYH REFÂHÎ'NİN “KENZU'R-RUMÛZ Fİ'T-TASAVVUF” ADLI ESERİ VE TASAVVUFÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

An Investigation into the Masterpiece Entitled “Kenzu'r-rumûz fi't-tasavvuf” by Şeyh Refâhî from Kayseri Province and Its Evaluation in Terms of Sufizm

Nasi ASLAN

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye.

Prof. Dr., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana, Turkey.

nasiaslan@cu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0871-5102>

Şenel ASLAN

Kur'an Kursu Öğreticisi, Çukurova Müftülüğü, Adana, Türkiye.

Quran Course Teacher, Çukurova Provincial Müfti Office, Adana, Turkey.

nasiaslan38@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3314-3510>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 10.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 12.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

Bu çalışma, Şenel Aslan'a ait “Şeyh Refâhî'nin Kenzü'r-Rumûz fi't-Tasavvuf Adlı Eseri (İnceleme-Metin)” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Nasi Aslan-Şenel Aslan)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

KAYSERİLİ ŞEYH REFÂHÎ'NİN “KENZU'R-RUMÛZ Fİ'T-TASAVVUF” ADLI ESERİ VE TASAVVUFÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

An Investigation into the Masterpiece Entitled “Kenzu'r-rumûz fi't-tasavvuf” by Şeyh Refâhî from Kayseri Province and Its Evaluation in Terms of Sufizm

Öz

Bu çalışmada Osmanlı döneminde Kayseri’de yaşamış Şeyh Refâhî’ye ait “Kenzu’r-Rumuz fi’t-Tasavvuf” adlı eserin tanıtımı ve bu eser çerçevesinde Şeyh Refâhî’nin tasavvufî görüşlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Söz konusu eser, mesnevi tarzında manzum olarak kaleme alınmış yazma bir eser olup bilinen tek nüshası da Leipzig Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu nüsha üzerindeki kayıttan eserin Şeyh Refahî’ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu eseri, genel olarak Hüseyinî Sâdât el-Gûrî’ye ait Farsça yazılmış bir eser olan “Kenzü’r-rumûz” adlı tasavvufî konuların ele alındığı eserin tercümesi konumundadır. Ancak eser incelendiğinde bunun doğrudan bir tercüme olmadığı, Refahî tarafından bir kısım ekleme ve çıkarmaların yapıldığı, özellikle kafiye ve ses fonetiği gözetilerek büyük bir ustalıkla manzum eser şeklinde sunulduğu görülmektedir. Günümüzde sadece bir adet yazma nüshası bulunan ve daha önce üzerinde geniş çaplı bir akademik çalışmanın bulunmadığı bu manzum eserin tanıtımının yapılmasının önemli olduğu kanaatindeyiz. Böylece tasavvuf alanında çalışmalara da bir zenginlik katılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şeyh Refâhî, Kenzu’r-Rumûz.

Abstract

In this study, it is aimed to introduce the book “Kenzur Rumuz fit Tasavvuf” by Sheikh Refahi who lived in Kayseri during the Ottoman period and to reveal the mystical views of Sheikh Refahi within the framework of this work. This work is a manuscript written in verse in masnavi style, and the only known copy is in the Leipzig University Library. According to records on this copy, it is understood that it belongs to Sheikh Refahi. This work of his is a translation of the work titled “Kenzur rumuz”, written in Persian, belongs to Hüseyini Sadat el-Guri and deals with mystical subjects. However, when the work is examined, it is seen that it is not a direct translation; some additions and eliminations were made by Refahi, and it was presented expertly as a verse work, especially in terms of rhyme and phonetics. We believe that it is substantial to publicise this verse work as there is only one manuscript copy today and there has not been an extended academic study on it before. By this way, there will be more content-rich studies in tasawwuf field.

Keywords: Sufism, Sheikh Refahi, Kenzur Rumuz.

GİRİŞ

Yazma eserler, İslam kültür ve medeniyeti açısından önemli yapıtlardır. Bu nedenle bu tür eserler üzerinde yapılacak akademik çalışmaların hem bu eserlerin günümüze kazandırılması ve hem de ait oldukları alana bilgi zenginliği sağlması yönüyle çok önemlidir.

Kayserili Şeyh Refâhî tarafından yazılmış olan *Kenzü'r-rumûz fi't-tasavvuf* adlı eser de yazma bir eser olup, mesnevi tarzında manzum olarak kaleme alınmıştır. Bu eserin bilinen yegâne nüshası Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi, B. or. 103 demirbaş numaralı mecmua içerisinde beşinci sırada, vr. 179b-207a arasında bulunmaktadır. İlgili nüshanın zahriye sayfasında (vr. 1a) esere ve yazar adına dair düşünülen kayıta eserin Şeyh Refahî'ye ait olduğu ve onun Kayseri'de yaşadığı bilgisi yer almakla birlikte, adı geçen kişinin biyografisi hakkında tarihi kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

Şeyh Refâhî'nin bu eseri genel itibarıyla "*Kenzü'r-rumûz*" ismiyle tanınan ve tasavvufi konuların ele alındığı Hüseyinî Sâdât el-Gürî'ye ait Farsça eserin bir kısmının tercümesi konumundadır. Ancak bu eser doğrudan bir tercüme şeklinde olmayıp, Refahî tarafından bir kısım ekleme ve çıkarmaların yapılarak, Anadolu coğrafyasına hitap edecek şekilde kafiye ve ses fonetiği de gözetilerek serbest bir çeviriye dönüştürülmüştür. Böylelikle eserin Anadoludaki hedef kitleye daha müessir olacağı düşüncesinin gözetildiği söylenebilir.

Manzum olarak yazılan bu eser, "mesnevî" tarzındadır. Genel olarak şiir dili ile yazılmış olmakla beraber tahkiye tarzında anlatımlar da mevcuttur. Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan söz konusu bu mesnevinin üzerinde akademik bir çalışma yapılmasının, dönemin dini, tasavvufi ve felsefi anlayışının yansıtılması açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmada eser genel hatları ile tanıtılacak ve eserin muhtevasında yer alan konular kısa değerlendirmelerle sunulacaktır. Bu bağlamda Şeyh Refâhî'nin İslam, tevhit, ilim gibi genel olarak İslamî ilimlerle ilgili meselelere getirdiği yorumlar ile diğer taraftan sabr, fakr, şükür, zühd, tevekkül, terk-i nefis, tevbe ve makamlar gibi tasavvufun spesifik konularına getirdiği yorumlar ortaya konulmuş ve kısaca değerlendirilmiş olacaktır.

Söz konusu eserin içerdiği konular itibarıyla genelde temel İslam bilimleri özelde ise Tasavvuf bilim dalı alanına katkı sağlayacak öneme sahip olduğu açıktır. Eserin isminin *Kenzü'r-Rumûz fi't-Tasavvuf*, yani "Tasavvufta gizli hazineler" anlamına gelmesi de konunun önemine dair ikna edici kodları içerdiğine işaret etmektedir.

1. KENZÜ'R-RUMÛZ Fİ'T-TASAVVUF ADLI ESERİN GENEL TANITIMI

1.1. Eser Hakkında Genel Bilgiler

Daha önce de belirttiğimiz üzere çalışmamıza konu olan el yazması eserin sadece bir nüshası günümüze ulaşmıştır. Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi İslam El Yazmaları Bölümünde, B. Or. 103 numarada kayıtlı olan nüsha, sadece araştırma konumuz olan eser ile sınırlı değildir. İlgili nüshada Türkçe olarak yazılmış kısım sadece Refahî'nin "*Kenzü'r-rumûz*"u olup, nüsha içerisinde yer alan diğer eserler ise Arapçadır.¹

Nüshadaki "*Kenzü'r-rumûz*"un bütün sayfaları kırmızı renkli süslü bir çerçeve içine alınmış olup, her sayfada yaklaşık 18 satır mevcuttur. Eser harekesiz nesih kırmısı türü ile kaleme alınmıştır. *Kenzü'r-rumûz*'un ilk sayfasında telifi ile ilgili Arapça bir kayıt bulunmakta olup tercümesi şöyledir: "*Tasavvuf alanında telif edilmiş bu manzum evrak Şeyh Refahî olarak şöhret bulmuş faziletli ve merhûm (kişiye) aittir ki korunmuş belde Kayseri'de -Allah onu (o beldeyi) bela ve musibetlerden muhafaza etsin- yazılmıştır.*"

¹ Söz konusu eserlerden ilki bazı ayetlerin tefsiri olup Şeyh Süleyman isminde bir müellife aittir. İkinci eser ise Hadîs-i Erbaîn (Kırk Hadis) şerhidir ve eserde Muhammed b. Ebû Bekr ismi kayıtlıdır. Yazmada yer alan son eser ise yine Arapça yazılan bir Kunut Duası Tefsiri'dir. Yazmada belli bir tertip ve düzenin olmadığı, içindeki eserlerden bazılarının eksik olduğu görülmektedir. Bkz. Refahî, *Kenzü'r-rumûz fi't-tasavvuf*, Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi İslam El Yazmaları Bölümü, No: B. Or. 103, v. 179r-207r.

Eser 29 varak/57 sayfadan müteşekkil olup 953 beyit ve bir mısradan oluşmaktadır. Eserde 48 bölüm, 32 konu başlığı 10 hikâyeye mevcut olup ilk sahifenin başında silinti olması nedeniyle burada konu başlığının olup olmadığı bilinmemektedir. Eser üzerinde hangi tarihte kaleme alındığına dair bir kayıt veya buna işaret eden bir bilgi yer almadığından eserin yazıldığı tarihin kesin olarak tespit edilmesini sağlayacak bir veri bulunmamaktadır. Eserin, Hüseyinî Sâdât el-Gûrî'ye ait Farsça eserin tercümesi olduğu kabul edildiğinde ve Hüseyinî'nin de 1329 yılında vefat ettiği dikkate alındığında araştırma konumuz olan eserin 14. yüzyıldan sonra yazıldığı kesinlik kazanmaktadır. Ayrıca eserin bulunduğu yazma nüshada yer alan diğer eserlerin istinsah kaydı dikkate alınca da bu mesnevînin 16. yüzyıl veya sonrasında sonra kaleme alındığı söylenebilir.²

1.2. Eserin Telif Sebebi

Müellif eserini kaleme alma nedenini “Fî sebebi'n-nazm” başlığı altında açıklamıştır. Bu eserini neden yazdığı sorusuna cevaben bir gece kendisine ilham gelmesi üzerine eseri yazmaya başladığını beyan etmektedir.³ Bu durumu eserin ikinci sahifesinin ilk beytinde;

“Bülbül-i tab'ım nevâya başladı

Murğ-i cânım bir hevâya başladı”⁴ diyerek, bu beyitlerin içinden geldiğini ve içinden geldiği gibi yazdığını beyan etmektedir. Yine;

“Tab'a bu ilhâm-ı rûhânî ola

Ya meger tevfk-ı Rabbânî ola”⁵ dizelerinde de gönlüne gelen ilhâmın rûhânî olduğunu ve bu konuda Allâh'ın kendisini muvaffak kıldığını belirtmektedir.

Müellif, “*Oldı bu söz mâ-verâ(y)i akl u rûh*” mısraı ile de söylediği sözlerin aklın ve ruhun ötesinde olduğunu vurgulamakta, ayrıca başka beyitlerde de kendinden sadır olan sözlerin maksadının rıza-yı ilahî olduğunu îmâ etmektedir.⁶

1.3. Eserde Kullanılan Dil ve Üslûp

Kenzü'r-Rumûz fi't-Tasavvuf, mesnevi türünde Osmanlı Türkçesi ile yazılmış manzum bir eserdir. Beyitlerde Arapça terkipler olmakla birlikte çoğunluk Farsça terkiplerden oluşmaktadır. Beyitlerde ele alınan konular yer yer ayet ve hadislerle temellendirilmiş olup mesnevî bu açıdan didaktik bir özelliğe sahiptir. Eserin bu şekilde didaktik bir hüviyete sahip olmasından nâşi, sade ve açık bir üslup ile kaleme alınmıştır. Eserde sanat gösterme amacı güdülmemiş, içten ve konuşma diline mahsus bir üslup tercih edilmiştir. Refahî'nin, özellikle tercüme yapmadığı telif beyitlerde daha samimi bir anlatım ortaya koyduğu da görülmektedir.

Refâhî, mesnevînin telif sebebini açıklarken onu ilham yoluyla yazdığını belirtmiş olup bu durum onun öznel bir anlatıma sahip olması yönüyle de örtüşmektedir. Müellif eserde ayrıca şükür, sabır, tevekkül gibi bazı konuların izahında hikâyeler naklederek tahkiye üslubunu da kullanmıştır. Bu açıdan bakıldığında kıssadan hissse kabilinden eser bir nasihatnâme özelliğini haizdir. Araştırmamıza konu olan bu mesnevînin muhteva açısından içerdiği dini, tasavvufi ve felsefi anlayış yönüyle klasik Osmanlı dönemi özelliğini yansıttığı söylenebilir.

1.4. Eserin Konusu

Refahî'nin *Kenzü'r-rumûz'u*, dinî-tasavvufi ve aynı zamanda ahlaki bir eserdir. Klasik Türk edebiyatındaki tasavvufi mesneviler, genellikle tarikat müntesiplerini eğitmek amacıyla didaktik

² Muhammet Nalbat, “Ârifî'nin *Kenzü'r-rumûz* Adlı Mesnevisi Üzerine Bir İnceleme”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi (Aded)* 4/2 (Ağustos 2021), 1389. Bu makalede yazarın söz konusu eseri “Ârifî” isminde birine nisbet etmesinin hatalı olduğu görüşündeyiz.

³ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 4a-4b.

⁴ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 1b.

⁵ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 1b.

⁶ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 1b.

mahiyette kaleme alınmış manzumelerdir. Sûfî şairler, kaleme aldıkları eserler vasıtası ile tasavvuf eğitimi alan müritlere makamları ve halleri, tasavvufî umdeleri, dinî esasları öğretmeyi amaçlamışlardır. *Kenzu'r-rumûz*'da da tasavvufi terimler, kavramlar, makamlar ve haller konu edilmiş; "aşk, ruh, kalp, üns, kabz, bast vb." tasavvuf terminolojisi şiir formunda anlatılmıştır. Bu yöntemin tercih edilmesi tasavvufun temel düsturlarının öğrenimini kolaylaştırmak ve akılda daha kalıcı olmasını sağlamak amacına matuf olduğu görülmektedir.

Daha önce de belirtildiği üzere Refahî, Hüseyinî'nin *Kenzu'r-rumûz*'unu, klasik Türk edebiyatındaki tercüme anlayışına uygun olarak tercüme etmişse de, bu tercümenin bugünkü manada tam bir çeviriden farklı, bazı bölümleri itibarıyla telif mahiyete sahip bir özellik taşıdığı görülmektedir. Bu cümleden olarak Refahî'nin bu eserinde birçok bölümünde telif mahiyette beyitlere rastlamaktayız. Mesela; "Münâcât" bölümünde yer bir kısım beyitler,⁷ Hüseyinî'nin *Kenzu'r-rumûz*'unda yer almayıp Refahî tarafından eklenmişken; aynı şekilde "Fî beyânî'l-akl" ve "Fî makâmî'r-rızâ" adlı bölümlerde de yine tercüme olmayan Refahî tarafından telif edilmiş beyitlere⁸ rastlanmaktadır.⁹ Buna karşın Hüseyinî'nin *Kenzu'r-rumûz*'unda yer alan özellikle Sühreverdiye tarikatına mensup bazı şeyhlerin methiyelerini ihtiva eden bölümlerin Refahî tarafından kitabına alınmadığı görülmektedir.

Müellif bu manzum eserinde dinin başta iman, ibadet ve ahlak olmak üzere temel alanlarından özelde ise zühd, sabır, şükür gibi tasavvufa dair ana konuların yanında makam ve mertebelerden (seyrüsülûk) daha detaylı bir şekilde bahsetmiştir. Bu konuları Arapça başlıklar ve mesnevî tarzında Osmanlıca beyitler halinde yazmıştır.

Refahî esrine giriş sadedinde ilk beyitlerde Allah'ın (c.c.) zatından, birliğinden ve sıfatlarından bahsederek onun varlığının başlangıcı ve sonu olmadığını anlatmıştır. Âlemin yaratılışından bahisle, mahlûkata can verenin onun mutlak gücü, kudreti ve ruhu olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Allah'ın sonsuz nurundan, insanın da aciz olduğundan bahsetmiş bu kısmı dualar ile bitirmiştir. Bu bölümdeki son beyitte

"*Âlem-i tahkîka âsân it tarîk*

Mustafâ yoluna tevfik it Rafîk"¹⁰ (Hakke'l-yakîn ile mânâ âlemine eriştir yolumu, Mustafa (s.a.v.) yolunda muvaffak kıl ey Refîk!) diye dua ederek Hz. Peygamberi anmış ve gitmek istediği yolun Peygamberin yolu olduğunu vurgulamıştır. Burada müellifin eserin başında öncelikle Cenab-ı Hakk'ın zatı ve birliğine sonrasında da Hz. Peygamber'i anarak ve onun son peygamber olduğuna atıfta bulunarak tevhid ve nübüvveti vurgu yaptığı belirtilebilir.

Tasavvuftan bahsetmeye önce nasihat ile başlamış, ardından "Fî sıfati'l-'aşk" ibaresiyle aşk hakkında ve aşkı anlatan beytler yazmıştır. Tasavvufla ilgili temel konuları ve kat edilmesi gereken makam ve mertebeleri anlatırken beyitlerden sonra aralarda Arapça hikâyet başlığı altında kısa hikâyeleri nazım halinde vererek anlatımına zenginlik katmıştır.

2. ESERİN GENEL MUHTEVASI

Bu kısımda Refahî'nin, "*Kenzü'r-rumûz fi't-tasavvuf*" adlı eserindeki konu başlıklarından seçkilerle eserin genel muhtevası hakkında değerlendirmeler yapılacaktır. Bu bağlamda eserin yazılma sebebine dair başlıktan sonra yer alan nasihat konusu öncelikle ele alınacak sonra aşk konusu daha sonra da diğer konulara yer verilecektir.

⁷ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 2b

⁸ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 14b; vr.23a.

⁹ Karşılaştırmaya dair geniş bilgi için bkz. Nalbat, "Ârifî'nin *Kenzu'r-rumûz* Adlı Mesnevisi Üzerine Bir İnceleme", 1386-1389.

¹⁰ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 3a.

2.1. Nasihat

Müellif tasavvuftan bahsetmeye önce nasihat ile başlamış ve nasihat için özel bir bölüm açmıştır.¹¹ Nasihat kelimesi içten bağlılık, samimiyet, ihlas anlamına geldiği gibi, iyiliğe yönlendirme ve kötülükten sakındırma amaçlı konuşma, öğüt verme anlamlarında da yaygın olarak kullanılmaktadır.¹² Şeyh Refahî'nin eserinde de nasihat teriminin iyiliğe yönlendirme/irşat ve öğüt anlamının öne çıktığı görülmektedir.

Müellif nasihatla ilgili bölümde dünyanın gelip geçici, değersiz ve vefasız olduğunu belirtip, “*O halde bu kavgalar niçin*”¹³ diyerek dikkat çekici bir nasihat ile başlar. İnsanın uyanık olması gerektiğini zira dünyanın tilki gibi kurnaz ve tuzaklarla dolu olduğunu, tavşan uykusu misali kısa bir an bile olsa gafletten uzak durması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda kötü insanın kin tutup öç almayı aşamadığını belirtip tasavvuf yolcusunun ise bu gafletten uzak durması gerektiği yönünde onu ikaz eder. Ayrıca dünyanın rahat yeri olmadığını belirtip gül-diken misali iyilikle beraber kötülüğün, zorlukla beraber kolaylığın da olacağını salıkverir. Refahî, bütün bu gerçeklikler karşısında insanın kalbini gönlünü temiz tutup karşılaştığı sıkıntılara hikmet zaviyesinden bakması gerektiğini şu dizelerde dile getirir:

“*Câm-ı derd olsa nasîbiñ nûş kıl*

Dürr-i hikmetdir bu pendi gûş kıl”¹⁴ (“Dert kadehi de olsa nasibin onu iç; Hikmet incisidir bu nasihati tut.)

Refahî'nin eserinde tasavvuf yoluna girmiş “sâlik”ler için daha birçok nasihatte bulunmuş olup, örnek bir beyit şöyledir:

“*Kemter ol kemden ki odur fazl u hüner*

Kibr u benlikden ne hâsil ey püser”¹⁵ (“Kötülükten uzak ol ki budur yücelik, kibir ve benlikten ne kazanılır ey oğul.)

2.2. Aşk ve Özellikleri

Şiddetli ve aşırı sevgiyi ifade eden “aşk” kelimesinin Kur’an’da ve sahih hadislerde bu anlam ile kullanımına rastlanmaz. Ayet ve hadislerde “sevgi” anlamının çoğunlukla “hubb” ve “muhabbet”, “meveddet” vb. kelimelerle ifade edildiği görülür. Bu nedenle olsa gerek ilk dönem sûfiler de “aşk”, “Allah aşkı” gibi kullanımlara pek rastlanmamaktadır. Hatta onların bu kelimenin kullanımını uygun bulmadıkları da belirtilmiştir.¹⁶ İlerleyen dönemlerde ise aşk kelimesinin tasavvufi bir terim olarak kullanımı sûfilerce benimsenmiş, sonrasında da oldukça yaygın bir kullanıma sahip olmuştur. Bu kullanımı câiz gören sûfiler, “*İman edenler Allah’ı daha şiddetle severler*”¹⁷ ayetinde olduğu gibi, ayet ve hadislerde geçen “şiddetli sevgi” anlamına gelen ifadelerin aşkı kastettiğini belirtmişlerdir.¹⁸

Her ne kadar Kur’an’da sarıh bir şekilde yer almasa da “aşk”, sufilere göre insanı Allah’a götüren yegâne enerji ya da kuvvettir. Allah’a vasıl olmak için yetersiz olan “akıl” yarı yolda kalır. İnsan ancak “aşk refrefi”ne binmek suretiyle hakikatte aşılamayacak sınırları aşabilir. Daha geniş bir açıdan bakmak gerekirse, evrendeki her şeyin muharrik gücü “aşk”tır. Zira sufiler ontolojik

¹¹ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 5a-5b.

¹² Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.), 6/4438; Mustafa Çağrıncı, “Nasihat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 22/408.

¹³ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 5a.

¹⁴ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 5a.

¹⁵ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 5b.

¹⁶ Süleyman Uludağ, “Aşk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/16.

¹⁷ el-Bakara 2/165.

¹⁸ Uludağ, “Aşk”, 16.

olarak varlığın kaynağının, yani ilk maddenin -başka bir ifade ile "karşı madde"nin- "aşk" olduğuna inanırlar.¹⁹

Refahî'nin de tasavvufî konuları ele alırken aşk konusunu başa yerleştirdiği görülmektedir. Onun ele aldığı ana konuların başında aşkı öncelemesi tasavvuf düşüncesindeki varlık anlayışı ile izah edilebilir. Zira sûfîler, Allah-insan ilişkisinin temelinde aşk/muhabbeti koymaktadırlar. Evrenin ve insanın yaratılışının özünde muhabbet vardır. Varlık hikâyesi, Allah'ın "Gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve bu yüzden âlemi yarattım"²⁰ ifadesiyle yani bilinmeyi ve sevmeyi istemesiyle başlamıştır. Burada bilinmekten kasıt marifet, istemekten kasıt da muhabbet yani aşktır. Sûfîler Allah'ın insanı yaratmak için sebep kıldığı fiilin "*ahbabtu*" yani "diledim, arzuladım, sevdim" şeklinde kullanılmasından yola çıkarak kâinatta var olan her şeyin kaynağının muhabbet yani aşk olduğu kanaatine varmışlardır.²¹

Şair, "Fî beyânî't-tasavvuf" başlığı altında da aşk konusunu işlemiş ve orada "es-salâ nidasıyla tasavvuf ehline seslen ki âşıkların sohbetine gelsin"²² diyerek tasavvufun coşku ve âşk işi olduğunu belirtmiştir. Yine bir dizede;

"Ehl-i diller cem' idüben bâde vir

*Ya'nî dünyânîñ ğammını bâda vir"*²³ (Gönül ehlini, âşıkları topla, aşk kadehi ver, dünyanın gamını rüzgâra ver) diyerek yine tasavvufun âşıkların hali olduğunu anlatmıştır.

2.3. Nefsi Terk Etmek

Müellif, bu başlık altında kişinin içindeki hırs, heva ve arzulardan kurtularak, nefse uymaktan kaçınmasının ve onun kötülüklerinden arınmasının gerektiğini anlatmıştır. Bu ana temayı konunun ilk iki beyitte şöyle dile getirmiştir:

"Nefisdir âlûde-i hırs u hevâ

Bu hadesden kıl vudû' ey muktedâ

Ğusl eyle gel fenâ bahrine dal

*Bulasun ma'bûduña ta ittisâl"*²⁴

Bu beyitlerde, nefesine uyup heva ve ihtiraslarının kurbanı olan kimsenin Allah'a yönelebilmesi için öncelikle bu pisliklerden abdest alması (temzilenmesi) gerektiğini belirterek, Allah'a ulaşabilmesi için ise gusledip (tövbe edip) yokluk deryasına dalmasının (fena ve mahv hallerini yakalamasının) gerektiğine vurguda bulunur. Bu bölümde "namaz" konusunu müstakil ele almayıp hemen akabinde zekât konusuna geçmiş olması da dikkat çekmektedir. Ancak burada şunu da belirtmekte fayda var: Refahî bu ifadelerinde abdesti, nefsi tesiri altına alan heva ve arzulardan kurtulmak, guslü ise yokluk deryasına dalmak olarak yorumlamaktadır. Bu şekilde manevî temizliğe dönük zikri geçen bu sebep ve vesilelerin yerine getirilmesi durumunda mabuda olan vuslatın gerçekleşmesini ise namaz olarak yorumlamış olması muhtemeldir. Müellif, namâzda kıbleye yönelmeyi hakkın dışında her şeyden yüz çevirmek; secdenin sırrını ise nefsi terk etmek olarak yorumlamaktadır. Ayrıca insanın gönlüne şüphe doğup hata ettikçe sehiv secdesi yapması ikazında bulunmakta ve bu meyanda nefsi emmârenin hırs ve azgınlığı her depreştiğinde yapılan hata için beş nöbetini tutmak/beş vakit namazı kılmanın söz konusu ikazı yapacağına atıfta bulunmaktadır.

Netice itibarıyla müellifin namazla ilgili yaptığı yorumların işarî nitelikte olduğu görülmektedir. Bu yorumlardan sarf-ı nazar edilemez, aksi halde namaza ayrı bir başlık açmamış

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 171-191.

²⁰ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405), 2/215.

²¹ Mahmud Erol Kılıç, *Evvele Yolculuk* (İstanbul: Sûfî Yayınları, 2013), 17; İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-i Mahfî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/258.

²² Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 14b.

²³ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 14b.

²⁴ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 7b.

olmasını yorumlamak daha da güçleşmektedir. Oysa Hüseyinî bu konuyu *Kenzü'r-Rumûz*'unda, "Der-Beyân-ı Namâz Gûyed" başlığı altında müstakil olarak işlemiştir.

2.4. Zekât

Bilindiği üzere kelime-i şehâdetin yanında namaz, zekât, oruç ve hac ibadetleri de İslâm'ın beş temel esasını oluşturur. Bu ibadetlerin her biri, fıkıh eserlerinde müstakil başlıklar altında farzıyeti yanında başta rükün ve şartları olmak üzere ihtiva ettiği hükümler detaylı bir şekilde ele alınıp incelenmiştir. Hüküm bağlamında fıkıhın genellikle zahiri yönü göz önünde bulunduran yaklaşımının aksine tasavvufî eserlerde ibadetlerin daha çok hikmetleri çerçevesinde yapılan işârî yorumlarının öne çıktığı görülmektedir. Bir önceki başlıkta da geçtiği üzere bu meyanda Refâhî tarafından yapılan işârî yorumlar da dikkat çekmektedir.

Zekât konusunda müellifin ilk beyti şöyledir:

"Çünkü vardır mâlîñ ey sâhib-nisâb

Vir zekâtîñ Hakk katında ol musâb"²⁵ (Ey nisab sahibi malın vardır, o halde zekâtını ver. Hakk katında sevaba eriş). Bu ifadelerle öncelikle farzın ifasına vurguda bulunmuştur. Bununla birlikte ibadetler konusunu işlerken yer yer iş'arî yorumlarda da bulunduğu görülmektedir. Bu cümleden olarak;

"Kim bahîl-i ilm ola nâ-kesdürür

Buhl-i mâl idenden ol 'enhasdürür"²⁶ (Kim ki ilim cimrisi ola şeref yoksunudur; Mal cimriliği edenden daha aşağıdır) beytinde zekât ibadetini işlerken tasavvuftaki zekâtın da ilmin zekâtını vermek mesabesinde olduğuna imada bulunmuş ve Allah yolunda kişinin malı yanında ilminin de zekâtını vermesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca, sûflerin sunduğu hizmetlerin de cömertlik ahlakının bir neticesi olduğunu da belirtmiştir.

2.5. Oruç

Oruç, ibadetler içerisinde nefis tezkiyesi, kötülüklerden korunmada kalkan gibi olması, sabrı öğretmesi, yoksulun halini anlamada duygudaşlık oluşturması vb. açılardan farklı boyutları olan bir ibadettir. Birçok hadiste de orucun bu yönlerine dikkat çekilir. Nitekim bir hadiste; *"Sizden biriniz oruçlu olduğu zaman çirkin söz söylemesin, cahillik yapmasın. Eğer birisi ona çatar veya küfrederse ben oruçluyum desin"*²⁷ buyrulur orucun ahlakî düzlemde kötülüklerden alıkoyma amacı da taşıdığına vurgu yapılır.

Müellif, bu başlık altında oruç konusunu anlatırken orucun sadece aç kalmaktan ibaret olmadığını, oruçlunun uzuvlarını da haramlardan koruması gerektiğini belirterek dilini yalan ve dedikodulardan korumayan kimsenin orucuna zarar vereceğini belirtir. Nitekim bir dizede;

"Ey şikem hâlî kalan Teñri kulu

Dil tehî kıl kim budur es-savm-u lî"²⁸ (Ey midisini boş bırakan Tanrı kulu, gönlünü temiz tut ki budur gerçek oruç) dizelerinde kişinin bedeniyle oruç tutarken ahlakıyla ve kalbiyle de oruç tutması gerektiğini belirterek havâssın orucuna dikkate çekmektedir. Nitekim tasavvuf ehlinin de oruç tutarken midisini yiyeceklerden uzak tuttuğu gibi kalbini de kötü düşüncelerden uzaklaştırıp temizlemesi gerektiğini belirtmektedir. Kuşeyrî (ö. 465/1072) de benzer mülahazalarda bulunmuş olup orucu zâhiri ve bâtını diye ikiye ayırarak "zâhiri orucun niyetle beraber orucu bozan şeylerden uzak durmak şeklinde tutulacağını bâtını orucun ise kalbi

²⁵ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 7b.

²⁶ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 8a.

²⁷ Buhârî, "Savm" 2; Müslim, "Siyam" 160; Ebû Dâvûd, "Savm" 25; Tirmizî, "Savm" 55.

²⁸ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 8a.

afetlerden, ruhu ve gönülu onda yer eden şeylerden korumak” şeklinde tutulacağını belirterek²⁹ avam ve havasın oruçlarının birbirlerinden farklı olduğuna dikkat çekmiştir.

2.6. Hac

“Fî beyanı'l-hacc” başlığında müellif hac ibadetinden bahsederken hacceden kimsenin ihram giymesine işaretle takva elbisesi giymesi gerektiğini belirtir. Ayrıca hac yolculuğunda binitin sağlam olması ve tavafın hakkıyla yerine getirilmesi noktasında haccin erkânına da vurgu yapar. Diğer taraftan yönere takılıp kalınmasının yanlış olacağını ve gönül ehli olunmasını da şu dizelerle anlatır:

“Tâlib-i dil olmayan gümrâhdır

*Kıl tavâf diliñe Beytu'llâhdır*³⁰ (Gönle talip olmayan yolunu şaşırmıştır; Gönüle tavaf kıl ki o Allah'ın evidir.) Görüldüğü üzere hacceden kimsenin Kabe'yi tavaf ettiği gibi tasavvuf ehlinin iç dünyasında kalbi tavaf etmesi gerektiğini dile getirmektedir. İnsanın kalbini Kabe'ye benzeterek eğer tasavvuf ehlinin kalbinde dünya sevgisi olursa kalbin puthane gibi olacağını vurgulamaktadır. Sûfi gelenekte de benzer yorumlar yapılmıştır. Örneğin Tüsterî (ö. 283/896), Kabe ile insanın kalbi arasında şöyle bir benzerlik kurar: Kabe, Allah'ın Mescid-i Haram'da ve yeryüzünde işaret olarak ilk koyduğu şey olduğu gibi kalp de böyledir. Kalp, kulun Mevlasının önünde durma mekânıdır. O sadece Rabbine güvenir.³¹ Kuşeyrî ise bir şahsın, nefsiyle beytin etrafında, kalbiyle semanın melekûtunda tavaf edeceğini ifade eder.³² Necmeddîn Dâye de insanların kalp ve gönülleriyle başka şeylerin etrafında değil Allah'a (manevi) yakınlığın etrafında tavaf etmeleri gerektiğini vurgular.³³ İbn Acîbe ise kalplerin haccının her şeyi en ince ayrıntısına kadar bilen Allah'ın huzurunda el pençe divan durmakla gerçekleştiğini, bu durumun da gece ve gündüz devamlı olan bir hal olduğunu belirtir. Ona göre, bu makama ulaşanlar için her vakit Kadir gecesi, her mekân da değerli olan Arafat'tır.³⁴

2.7. İlim Konusu

İslâm dininde ilim önemli bir konuma sahip olup, ilim kelimesi ve türevleri Kur'an'da yaklaşık 750 yerde geçmektedir. İlimin önemi hadislerde de sıklıkla vurgulanmıştır. Öncelikle İslâm toplumunun benimsediği değerler sisteminin devamlılığı ilme bağlı olduğu için Hz. Peygamber ilmi yüceltmış ve teşvik etmiş, bu bağlamda ilmin nâfile ibadetten daha üstün olduğunu söylemiştir.³⁵

Müellif bu başlığın altında 29 beyit ile ilim konusuna geniş bir yer ayırmış, ilmin önemini, Allah'ın ve aşkın akıl ile bulunacağını cahillikten kurtulmanın da ilim ile gerçekleşeceğini vurgular. Müellif ilgili dizelerde;

“Rehnümâlar kim tarîkat aldılar

*Râh-ı aşkı dânişile buldılar*³⁶ (Şol kılavuzlar ki tarikat yoluna girdiler; aşk yolunu ilim ile buldular) diyerek ilim olmadan tasavvufta seyrüsülûkün olamayacağını ve yine ilim olmadan aşk yolunun bulunamayacağını söyler. Müellif ilmin dosta yani Allah'a kavuşmada sadece bir vasıta olduğunu eğer ilim bu maksadı gerçekleştiriyorsa bunun kuru bir bilgi yığını olacağını şu dizelerinde vurgular:

²⁹ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (b.y: el-Hey'etü'l Mısıriyye, 2000), 1/152-153. Benzer yorumlar için bkz. Necmeddîn ed-Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye (Bahrü'l-hakâik ve'l-me'ânî fi tefsîri's-seb'î'l-mesânî)*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, 2009), 1/259; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330), 1/291-292.

³⁰ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 8b.

³¹ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm* (b.y: Dâru'l Harem li't-türâs, 2004), 202.

³² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 540.

³³ Necmeddîn ed-Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, 4/262-264. Aynı yorum için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/29.

³⁴ Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî (Beyrut: Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, 2005), 1/200.

³⁵ Tirmizî, “İlim”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

³⁶ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 8b.

“İlm odur ki ola âniñla vasl-ı dost

Yohsa sâyir ilim olur bî-mağr (mağz) u post”³⁷ (İlim o dur ki ola onunla dosta kavuşma; yoksa bilgi olur makamsız ve postsuz). Refâhî, bunun için de öncelikle şeriat ilmini öğrenmenin gereğini şu dizelerde dile getirir:

“Gel şerî’at ilmini bil ibtidâ

Tıfla südden enfa’ olmaya ğidâ”³⁸ (Gel şeriat bilgilerini öğren evvela; Bebeğe süttten faydalı yiyecek olmaz.) Müellif, burada bebeğin süte olan zorunlu ihtiyacı gibi, şeriat ilmini öğrenmenin de bir kimse için ilk öncelik olduğunu vurgulamaktadır. Bir kısım sūfînin şer’î zahiri ilimleri geri plana iten tavırlarına karşın Refâhî’nin burada şer’î ilimlerin önceliğine değinmiş olması dikkat çekicidir. Bu duruma birçok mutasavvif alim de işaret etmiş, tasavvufi yaşamın öncelikle şer’î ilimleri öğrenmek ve bunları tatbik ile mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Zira tasavvuf yolunda seyrüsülûku tamamlamak ve bir kısım hakikat ilimlerine (marifete) ulaşmak ancak zahiri şer’î hükümler ile amel etmekle mümkündür. Bu da her şeyden önce şer’î ilimlerin öğrenilmesini gerekli kılmaktadır.³⁹

Refâhî; “Ger çekersen ilm-i tahsilde renc / Olsadurur hazîneñ dolu genç” (Eğer çekersen sıkıntı ilim öğrenmede, hazinen mücevher ile dolu olur.) diyerek her ne kadar ilim öğrenmenin de bir kısım zorlukları olsa da bu zorluğa degeceğini, zira ilim öğrenmenin hazineyi mücevherlerle doldurma mesabesinde olduğunu belirtmektedir.

2.8. Nefis

Sözlükte; ruh, can, bir şeyin hakikati vb. anlamlara gelen nefis kelimesi,⁴⁰ tasavvufta insanı kötülüğe yönelten benlik, kötü huy ve hislerin mahalli konumundaki latife gibi menfi anlamları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Buna göre nefis, şer ve günahın kaynağı olan “kötü huy ve süflî arzuların tamamı” anlamındadır ve ayette⁴¹ de belirtildiği üzere kötülüğü emreden bir vasfa sahiptir.⁴²

Tasavvufta insanın kendini tanıması çok önemlidir. Nefsini bilmek Allah’ı tanımanın en makul yoludur. “Nefsini bilen rabbini bilir” ifadesi bu bağlamda çok sık kullanılır, çoğu zaman da hadis olarak rivayet edilir.⁴³ Mutasavvıfların çoğuna göre de bir bedende sadece bir tek nefis bulunur. Kötülüğü emretme (emmâre), kötülüğü kınama (levvâme), itmi’nana erme (mutmainne), razı olma (râziye), razı olunma (marziyye) gibi hususlar bu tek olan nefsin mertebeleridir. Bir nefis pek çok renge girebilir, farklı görüntüler verebilir. Zira nefsin birçok nitelik, özellik, fiil, hal, tezahür ve tavırları mevcuttur.⁴⁴

Refâhî nefis bahsinde önce onu tanımanın öneminden bahsetmiştir. İlk beyitte:

Çünkü olduñ kendü nefisinden habîr / Mülk-i ma’nâ şahı olduñ ey fakîr”⁴⁵ (Ey fakir! Kendi nefisinden haberdar olduysan mana ülkesinin şahı olmuştundur) diyerek nefsi tanımanın önemini açık bir şekilde vurgular. Nefsi tanımanın önemini çoğu zaman hadis olarak zikredilen rivayetle manzum olarak şöyle temellendirir: Anıñ çün buyurur ol Fahr-i nâs / Nefsini kim bilse olur Hak-şinâs.”⁴⁶ (Onun için o insanlığın övüncü/peygamber buyurur ki; Kim nefsini bilirse Hakk’ı bilir.)

³⁷ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 9a.

³⁸ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 9a.

³⁹ Muhammed b. İshak el-Kelebâzî, *Kitâbu’t-taaruf lîmezhebi ehli’t-tasavvuf* (Kahire: Mektebetü’l-Hânicî, 1994), 58; İzz b. Abdisselam, *Kitâbü’l-Fetâvâ* (Lübnan: Dâru’l-Ma’rife, 1967), 71-72.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 6/4501.

⁴¹ Yûsuf 12/53.

⁴² Abdurrezzak el-Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 559; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 274.

⁴³ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2/262.

⁴⁴ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/527-528.

⁴⁵ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 11a.

⁴⁶ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 11a.

Daha sonra müellif nefsin tuzaklarına karşı ikazda bulunarak, nefsin şeytan ile işbirliği yaptığını, uyanık olunması gerektiğini vurgular. Nefsin gönül ehli mü'minin düşmanı olduğu, bir an bile tuzağından gafil olmamak gerektiği konusunda uyarıda bulunur. Mutasavvıflarca bazen saldırgan köpeğe, kurnaz tilkiye, pisboğaz domuza, iğrenç fareye ve yılan gibi korkunç varlıklara benzetilerek istiarelerle anlatılan nefis⁴⁷ müellif tarafından şu beyitte ejderhaya benzetilmiştir:

Nefs ejderhâdur ur başın ânuñ

*Ta ki mesmûm olmaya cân u tenüñ*⁴⁸ (Nefis ejderhadır, başını vur ki; Canın ve tenin zehirlenmesin.)

2.9. Kalp

Tasavvufî mânâda kalp, insanın mahiyeti, madde ile mânânın birleştiği yer, akıl, ruh, Allah'ın tecellî ettiği mahal, ilâhî latîfe gibi çok yönlü mânâları ifâde eder.⁴⁹ Tasavvufta bilginin kaynağının kalb olduğu kabul edilir. Ancak kalp, aklın karşıtı olmayıp bir yere kadar akılla iç içedir. Akletme kalbin bir işlevidir, düşünceyi üreten aklın kaynağı kalptir. Metafizik alanda kalbin akli aştığını belirten sûfiler bu konularda kalbin sezgisini esas almışlardır. Onlara göre sözlükte “bağlamak” anlamına gelen aklın faaliyet alanı sınırlı olup, buna karşılık kalp âlemi çok daha geniştir.⁵⁰

Refâhî de kalp başlık altında önce kalbi tanıtmaktadır. Nitekim konunun ilk beytinde; “*Bil nedir dil*” sorusunu sorarak kalbin mahiyeti ve önemine dikkat çekmekte, bu sorunun akabinde cevaben; “*Bil nedür dil mahzen-i esrâr-ı Hak*”⁵¹ diyerek kalbin Cenab-ı Hakk'ın gizli sırlarının hazinesi olduğunu belirtmektedir.

“Dil âni buldı ki ‘âlem bulmadı

Dil âni bildi ki âlem bilmedi”⁵² (Kalp/gönül Allah'ı buldu âlem bulmadı; Gönül onu bildi, âlem bilmedi.) diyerek de kâinatta Allah'a ulaşabilen yegâne şeyin kalp olduğunu vurgulamış, daha sonra aklın kalbin koruyucu bekçisi olduğunu söylemiştir.

2.10. Ruh

“Ruh” kelimesi genellikle “canlılarda hayatı sağlayan unsur” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵³ Ruhun farklı tarifleri yapılmakla beraber genel olarak âlimlerin çoğunluğunun ruhu; “Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikati.” şeklinde ifade ettikleri görülür.⁵⁴ Buna göre insan ruhu denildiğinde canlılık, bilinç, akıl, idrak, irade gibi niteliklere sahip bir özden söz edilmektedir.

Müellif ruh konusunun ilk beytinde; “*Şem'-i câna çünki pinhândır gelen*”⁵⁵ diyerek can mumuna yaşam enerjisinin ruhtan geldiğini beyan ederek başlamıştır. “*Cân için emr-i Hudâ'dandır vücûd*” dizesinde de bedene yaşam enerjisi vermek için Cenab-ı Hakk'tan emir aldığını vurgulamıştır. Balçıktan ve topraktan yaratılan insan bedeninin ruhtan nasıl yaşam enerjisi aldığını, can bulduğunu aklın idrak edemediğini söylemiş ve beyitlerinde ruhtan can diye bahsetmiştir. Müellif “*Taht-ı kalbde oturdı şâh-ı rûh*”⁵⁶ mısrasında ise gönül tahtının şahının da ruh olduğunu belirtmiştir.

⁴⁷ Bkz. Uludağ, “Nefis”, 32/527-528.

⁴⁸ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 11b.

⁴⁹ Necmeddîn ed-Dâye, *Mirsâdü'l-'ibâd* (Tahran: y.y., 1352), 110; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 144.

⁵⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Kahire: y.y., 1293), 2/155,394; 4/25.

⁵¹ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 12a.

⁵² Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 12a.

⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 205.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1768.

⁵⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî (Beyrut: y.y., 2004), 3/213,421; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Kahire: y.y., 1939), 3/3.

⁵⁵ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 12b.

⁵⁶ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 12b.

“Dil saray ve cân aña sultândır

*Cân nedîm-i hazret-i cânândır*⁵⁷ mısrasında, kalbin/gönlün bir saray, ruhun onun sultanı ve aynı zamanda da Cenab-ı Hakk'ın hizmetkârı olduğunu söylemektedir. *“Ümmet içre hem-çû Ahmed'dir ol er”*⁵⁸ mısrasında ise ruhu Hz. Muhammed'e (s.a.v.) benzetmiş, yani insanlar içerisinde Hz. Peygamber nasıl eşsiz insan ise ruh da bütün varlık içerisinde öyle eşsizdir şeklinde bir çıkarımda bulunmuştur.

2.11. Tasavvufta Makamlar

Tasavvufî bir terim olarak makam, kulun tekrar etmek suretiyle elde ettiği ve kendisinde özellik hâline getirdiği ahlâk veya kulun riyazet, müşahede ve ibadetle ulaştığı derece demektir.⁵⁹ Makam, sâlikin tasavvuf vadisinde kat ettiği manevi menzil, Allah ile kulu arasındaki manadır.⁶⁰ Makamın meydana gelişinde sâlikin şahsi gayreti ve iradesi önemli bir rol oynamaktadır.⁶¹ Her makamın başlangıç ve bitiş noktaları vardır. Bu iki arada sâlikte birçok hâller vukû bulmaktadır. Her makama ait bir ilim ve her hâle ait bir işaret mevcuttur. Sâlik, sahip olduğu makamı korumak ve hükümlerini yerine getirmekle mükelleftir.⁶² Bununla birlikte, içinde bulunduğu makamın gereklerini yerine getirmeden başka makama geçmemelidir.⁶³

Müellif bu kısımda makamların öneminden bahsetmektedir. Bu bağlamda ilk beyitte;

“Ey nev-âmûz-i debîristân-i aşk

*Cehd kıl k'olasun ebced-hân-ı aşk”*⁶⁴ (Ey aşk okulunun acemisi! Cehd ve çaba göster ki aşk hanının ilk harfleri olasın) diyerek makamlardaki ilk basamağın önemine işaret etmiştir. Konunun son beytinde ise;

“Olmağıl ey murg-ı zîrek sayd-ı dâm

*K'olmayasun pâ-y-bend-i her makâm”*⁶⁵ (Ey zeki kuş! Tuzağa yakalanma; Ki her makamda ayakların bağlanmasın) diyerek makamları kat etmede muhtemel tehlikelere dikkat çekmiştir. Müellifin eserinde yer verdiği makamlar şunlardır:

2.11.1. Tövbe Makamı

Tövbe, tasavvufî makamların ve menzillerin ilkidir. Bu sebeple “bâbü'l-ebvâb” (ana kapı) diye adlandırılır. Tasavvufî hayata tövbe kapısından girilir; takvâ, zühd, fakr, sabr, tevekkül ve rızâ gibi makamlarda tövbenin önemi artar ve bu durum sâlik son nefesini verinceye kadar devam eder.⁶⁶

Müellif de makamlardan bahsettikten sonra ilk makam olarak tövbe makamını ele almıştır:

“Dem-be-dem eyle dil ile i'tizâr,

*Dâr-ı kalb içre nedem bulsun karâr”*⁶⁷ dizelerinde (Her an dilinle özür dile ki kalp evinde pişmanlık karar bulsun.) diyerek sürekli tövbe etmeye vurguda bulunmuştur.

⁵⁷ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 13a.

⁵⁸ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 13a.

⁵⁹ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, (Kahire: y.y., 1960), 65; Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâle* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 191; Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 410.

⁶⁰ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 153.

⁶¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/151; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 232; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 152.

⁶² Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 153.

⁶³ Kuşeyrî, *Risâle*, 191; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 232; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 172; Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), 221.

⁶⁴ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 17a.

⁶⁵ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 17b.

⁶⁶ Kelâbâzî, *Taaruf*, 107-109; Kuşeyrî, *Risale*, 200-206; Süleyman Uludağ, “Tövbe”, *TDV İslâm Ansiklope-disi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/285.

⁶⁷ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 18a.

Müellif avam ve havassın tövbelerinin farklı olduğunu şu dizelerle dile getirmektedir:

"Fi'l-i bedden tevbe eyler gerçi 'âm

*Hâssa gafletden olur tevbe mudâm*⁶⁸ (Avam kötü fiil işlemekten tövbe eder; Hâvas için tövbe ise daima gafletten olur.) diyerek avamın tövbesinin yapılan kötü amellerden yani işlenen günahlardan, havassın tövbesinin ise gafletten olacağını ifade etmiştir.

2.11.2. Zühd Makamı

Sözlükte zühd; "bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek, terk etmek, her şeyin azı, meyletmeme," gibi anlamlara gelir. Zühdün karşısı 'rağbet'tir.⁶⁹ Zühd kavramı genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütününe ifade eder. Dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermeme; azla yetinme, çokça ibadet etme, âhiret için hayırlı işlere yönelme zühdün bazı göstergeleridir.⁷⁰

Zühd her şeyden önce bir terk fiilidir ve terkedilen şeye göre kısımları, dereceleri vardır. Zühdün ilk derecesi dinin yasakladığı şeyleri terketmek, ikincisi şüpheli şeylerden uzak durmaktır ki buna "vera" denilir. Üçüncüsü yapıp yapılmamasına ruhsat verilen şeyleri terk etmektir. Azimet ehlinin zühdü, Hz. Peygamber'in yaptığı gibi mümkün olduğunca mubah olan şeylerin en azıyla yetinmektir (az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi). Zühdün en yüksek derecesi Allah'ın dışındaki her şeyi kalpten çıkarmak, kalbi daima Hak ile birlikte tutmaktır.⁷¹

Müellif bu bahiste;

"Dâne-i dünyâya gel kılma heves

*Tîğ-ı zühdile yûri dâmiñi kes*⁷² (Dünya danesine heves etme; Yürü zühd kılıcıyla tuzağı kes.) diyerek dünya malına heves edilmemesi gerektiğini belirtmekte ve dünyalıkların bir tuzak olduğunu vurgulamaktadır.

"Zühdüñ oldı şartı ey dânende merd

*Kıl dû-âlemden dili yektâ vü ferd*⁷³ beytinde zühdün şartının iki âlemde (terk-i dünyâ, terk-i ukbâ) gönlünün bir olması gerektiğini söyledikten sonra;

"İhtiyâr-ı terk iden bulur makâm

*Zühd içinde zühd iden olur hümâm*⁷⁴ (Tercihini/isteğini terketmeyi seçen makam bulur; Zühd içinde zühd eden himmetli olur.) diyerek zühd makamı için ihtiyarı terkin önemine dikkat çekmektedir. Müellifin bu anlayışı yukarıda zühdün tarifinde de geçtiği üzere "meyletmeme/rağbet etmeme" anlayışı ile örtüşmektedir.

Müellif; "Uş bu dünyâda nihân u âşikâr

*Zerre-i nâ-çizdir bî-i'tibâr*⁷⁵ (Bu dünyada açık ve gizli ne varsa; Bir zerre kadar değersizdir.) diyerek zühd anlayışını özlü bir şekilde dile getirmiştir.

⁶⁸ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 18b.

⁶⁹ Ebu Nasr İsmâil b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah tâcu'l-Luğa ve sıhâhu'l-arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlim, 1987), 2/481; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 3/876, İsfehani, *Müfredât*, 215; Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 282; Ahmet Yıldırım, *Din Dünyevileşme ve Zühd* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 27.

⁷⁰ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcanî, *Kitabü't-Ta'rifat*, (Kahire: Dâru'l-Fadile, ts.), 99; Mansur Gökcan, *Temel Ahlaki Prensipleriyle Tasavvuf* (Ankara: Harf yayınları, 2017), 123.

⁷¹ Bkz. Kuşeyrî, er- *Risâle*, 111, 127, 252-257; Tâhîr İbn Kayserânî el-Makdîsi, *Safvetü't-Tasavvuf (Tasavvufun Özü)*, çev. M. Cevat Ergin (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2015), 432; Kürşat Demirci, "Zühd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/530-531.

⁷² Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 18b.

⁷³ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 19a.

⁷⁴ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 19a.

⁷⁵ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 19a.

2.11.3. Sabır Makamı

Sabır, nefsi akıl ve dinin öngördüğü veya yasakladığı hususlara karşı tutmak ve alıkoymak, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında metanet göstermek ve olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen sebatkâr tutum olarak ifade edilebilir.⁷⁶

Tasavvufî bir kavram olarak sabır, başa gelen musîbetlere karşı Allah'tan başka kimseye şikâyetçi olmamak ve dayanıklı olmak, yakınmamak, sızlanmamak, nefse ağır gelen, hoş gitmeyen şeyler karşısında dünya ve ahiret yararını düşünerek hareket etmek, kalbinde bulunmakta olan sükûnet ve dayanma gücünü kullanmaktır.⁷⁷ Sabır sadece musîbetlere katlanmak ve şikâyetçi olmamak değil aynı zamanda Allah'a olan kulluk ve ibadette sebat edip kararlılık göstermek, isyandan da kaçınmaktır. Nimete karşı da sabır vardır. Allah'ın verdiği nimeti verilmiş gayesine uygun kullanmak ve Allah'a isyanda kullanmamak da nimete karşı gösterilecek sabırdır.⁷⁸

Müellif; *"Her bir işde merd-i sabr itmek gerek*

*Râh-ı Hakk'a sabırla gitmek gerek"*⁷⁹ diyerek sabır konusuna, her işte sabır etmek ve Hakk yoluna sabırla gitmek gerektiği şeklinde başlamıştır.

*"Kim ki bî-sabr olsa düşer müşkile"*⁸⁰ mısrayla sabırsız kişinin sıkıntıya düşeceğini, *"Eyle sabr-ı mihnet ü renc ü belâ / Ta olasin bahr-i fakra âşinâ"*⁸¹ dizelerinde de mihnet, çile ve belaya sabredilmeli ki böylece *fakr* denizine aşına olunacağını belirtir. Aynı zamanda "sabır" makamından sonra "fakr" makamına ulaşılacağına da işaret etmektedir.

2.11.4. Fakr Makamı

Arapça bir kelime olan fakr kelimesi "ihtiyaç sahibi/yoksul olmayı" ifade eder. Tasavvufta ise kişinin kendinde gördüğü her şeyi Allah'a ait ve Allah tarafından olduğunu bilmesi ve bu bilinci kuvvetle taşır hâle gelmesidir.⁸² İlk sûfiler "yoksulluk" anlamına gelen fakr ile "Allah'a muhtaç olma" anlamına gelen fakrı birleştirerek bunu kendi meslekleri ve gayeleri haline getirmişlerdir. Onlara göre fakr Allah'a giden yol, fakîr de bu yolun yolcusudur. Tövbe, vera', zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ şeklinde sıralanan tasavvuf makamların dördüncüsü olarak fakr kabul edilmiştir. Fakat fakr çok defa tasavvufî bir makam değil bir yol yahut metot olarak görülmüştür.⁸³

Müellif Şeyh Refahî, fakr'ı makamlar arasında zikretmiş ve sabırdan sonra onu dördüncü makam olarak konumlandırmıştır. Müellif bu kısımda "fakr"/yokluk makamını anlatıp bu makamın yani yokluğun tevhidin birinci durağı olduğunu belirtmiştir. Daha sonra fakrın gerçek manada zenginlik olduğunu vurgulayarak aynı zamanda fakrın îsâr yani başkasını kendi nefesine tercih etme olduğunu da söylemiştir. İlgili dizelerde bu durumu şöyle anlatır:

"Fakrdır tevhîdîñ evvel menzili

*Fark ider ehl-i hakk u bâtlı"*⁸⁴ (Fakrdır tevhidin ilk menzili, ayırt eder hak ile batıl ehlini.)

"Fakr donın gey olub ehl-i fenâ

⁷⁶ İsfahânî, *Müfredât*, "sabr" md; Mustafa Çağrı, "Sabır", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/337.

⁷⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 298; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 326; İsmail Karagöz, vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 567.

⁷⁸ Ebû Hafs Şihabüddin Ömer es-Sühreverdi, *Avârifü'l-meârif* (Mekke: Mektebetü'l-Mekkîyye, 2001), 2/826.

⁷⁹ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 19b.

⁸⁰ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 19b.

⁸¹ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 19b.

⁸² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 79.

⁸³ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/202-205; Kuşeyrî, *Risâle*, 539; Süleyman Uludağ, "Fakr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/133.

⁸⁴ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 20a.

*Kâni' ol fakrile kim oldur ginâ*⁸⁵ (*Fenâ* ehli olup *fakr* elbisesini giy; *Fakr* ile *kâni* ol ki zenginlik odur.) Diğer taraftan müellif "*Bedter-i cümle makâmât oldı bu*" mısraı ile de fakr makamının tasavvuftaki en zor aşama olduğunu vurgulamıştır.

2.11.5. Şükür Makamı

Sözlükte "yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni iyiliğiyle övmek, minnettarlık" anlamındaki şükür kelimesi terim olarak; "Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma" şeklinde tanımlanmıştır.⁸⁶ İlim, amel ve hâl ile olmak üzere üç türlü şükürden söz edilir. Âlimlerin şükürü dilde, âbidlerinki fiilde, âriflerinki ise haldedir.⁸⁷

Refâhî, şükre dair beytinde;

"Hadd-i şükre vâsıl olmaz bir Ehad

*Hayret oldı hâsıl-ı şükr-i Samed*⁸⁸ diyerek şükürün temel şartının Allah'a şükür olduğunu, bir kimsenin Allah'a gereği gibi şükretmediği sürece şükür derecesine ulaşmayacağını vurgulamaktadır.

Şükür kelimesinden türyen şâkir ve şekûr terimleri kullanımı sufiler nezdinde farklı yorumlanmıştır. Bazı sûfîler insanlar için kullanıldığında şâkiri "varlığa şükreden", şekûr "yokluğa şükreden"; bazıları şâkiri "verildiğinde şükreden", şekûr "verilmediğinde şükreden"; bazıları da şâkiri "nimete şükreden", şekûr da "belâya şükreden" diye izah etmişlerdir.⁸⁹ Müellif de şâkir ve şekûr terimlerinin birbirinden anlam olarak farklı olduğunu belirterek;

"Şâkir oldur kim kıla şükr-i 'atâ

*Hem şekûr oldur k'ide şükr-i belâ*⁹⁰ (Şâkir cömertliğe şükredendir, şekûr ise belaya bile şükredebilendir) şeklinde açıklamıştır.

2.11.6. Havf ve Recâ Makamı

Havf, "korkmak, kaygılanmak, ürkemek, endişe duymak" vb. anlamlara gelmektedir. Dini literatürde ise; "hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilememeye ihtimalinden ötürü duyulan kaygı ve korku" anlamında kullanılmaktadır.⁹¹ Recâ ise sözlükte "ümit, emel, ummak, beklenti içinde olmak, istemek yahut içerisinde mutluluk ve rahatlık olan bir şeyin elde edilebileceğine dair zan" anlamlarına gelmektedir. Tasavvuf literatüründe ise, kulun Allah'ın rahmetine güvenerek ümit içinde olmasını ifade etmektedir.⁹²

Bazı sûfîler havf ve recâ'yı hal olarak kabul etmişlerdir. Nitekim ilk sûfî müelliflerden Serrâc bu iki kavramı eserinde haller kısmında anlatmıştır.⁹³ Ebû Tâlib el-Mekkî ise recâyı makamlar arasında saymıştır.⁹⁴ Gazzâlî'ye göre ise recâ sülûk ehlinin makamı, tâliplerin halidir. Tasavvuf yolunun bir menzilinde bulunan bir sûfîye göre hal olan recâ, başka bir menzilde bulunana göre makam olabilir.⁹⁵ Havf ve recâyâ dair Kur'an'da yer alan, "*Korku ve ümit içerisinde Rablarına dua ederler.*"⁹⁶ ayetini referans alan sûfîler bu iki kavramın kişinin hayatında dengeli ve

⁸⁵ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 20a.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/2305-2306; Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhit*. (Beyrut: Müessesetür'-Risâle, 2005), 419.

⁸⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/493-494; Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, 335.

⁸⁸ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 20b.

⁸⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/491-492

⁹⁰ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 20b.

⁹¹ *Cürcanî, Ta'rifât*, 90; İsfahânî, *Müfredât*, 161; Mustafa Kara, "Havf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/528.

⁹² İsfahânî, *Müfredât*, 190; Süleyman Uludağ, "Recâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/502.

⁹³ Serrâc, *Lüma'*, 91.

⁹⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb* (Kahire: y.y., 1961), 5/225, 432.

⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/138.

⁹⁶ Secde 32/16.

eşit seviyede olması gereken güzel haslet olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim sûfiler arasında meşhur olan “havf ve recâ amelini iki kanadıdır, onlarsız uçulmaz,” sözü her iki kavramın dengede olmasına işaret etmektedir.⁹⁷

Refahî de korku ve ümit arasında dengenin bulunması lüzumuna vurgu yapar ve bu denge durumunu kuşun iki kanadına benzeterek şu şekilde anlatır:

“*Murg-i îmâna dü per havf u recâ*

Murg-ı bî-per kande uçar ey fetâ”⁹⁸ (Korku ve ümit iman kuşuna iki kanattır. Ey yiğit, kanatsız kuş nasıl uçar?) Diğer bir dizede ise;

“*Eyle gel havf u recâyı tekye-gâh*

Biri kem olsa degilsin merd-i râh”⁹⁹ (Gel korku ve ümidi tekke eyle, biri eksik olursa bu yolun adamı değildir.) diyerek korku ve ümit dengeli olarak birlikte bulunmasının lüzumuna vurguda bulunur.

2.11.7. Tevekkül Makamı

Tevekkül dini literatürde, insanların ellerinde bulunandan ümidi kesip Allah’a güvenmek, her hususta Allah’a teslim olup gerekli tüm tedbirleri aldıktan sonra tam bir inançla işlerini Allah’a havale etmek ve her durumda yalnızca Allah’a sığınmaktır. Kişinin, kendini her durumda Allah’ın irade ve takdirine teslim ederek O’ndan gelene razı olması tevekkülün özünü meydana getirir.¹⁰⁰

Tevekkül tasavvufta bir makam ve hal olarak kabul edilir. Sûfiler tevekkülün birçok çeşidi ve mertebesinden bahsetmişlerdir. Onların tevekküle dair tanımları bu çeşit ve mertebelerle ilgilidir. Bazı sufler tevekkülü, “kalbin Allah Teâlâ’ya itimat etmesidir” şeklinde genel bir tarif yaparken, bazı sûfiler ise tevekkülün biri bütün müminleri kapsayan (avam), diğeri müminlerden özel bir zümreyle ilgili olan (havas), üçüncüsü çok özel bir zümreye özgü bulunan (ehassü’l-havas) üç mertebesinden söz ederler.¹⁰¹ “Müminler Allah’a tevekkül etsinler”¹⁰² meâlindeki âyet birinci, “Tevekkül edenler Allah’a tevekkül etsinler”¹⁰³ âyeti ikinci, “Kim Allah’a tevekkül ederse O ona kâfidir”¹⁰⁴ âyeti üçüncü mertebedeki tevekkülle ilgilidir.¹⁰⁵

Görüldüğü üzere sûfiler, tevekkül konusunda değişik yorumlarda bulunmuşlardır. Allah’ın bütün canlılara rızıklarını vereceği vaadine dayanan¹⁰⁶ bazı sûfiler tevekkülü rızık kaygısı taşımama biçiminde anlamıştır.¹⁰⁷ Müellif Refâhî’nin de benzer anlayışı dile getirdiği şu mısralarda görülmektedir:

“*Rûz u şeb rızkıñ gelür ey bî-haber*

Yime gel ferdâyiçün hûn-ı ciğer”

Rızkıñı takdîr idübdür ol Ganî

Tâlib-i dünyâ olub kalma denî”¹⁰⁸ (Ey her şeyden habersiz kimse! Gündüz gece rızkın gelir, gel yarın endişesiyle kendini parçalama. O Ganî olan Allah senin rızkını takdir eder, dünyaya talip

⁹⁷ Mahmud Esad Erkaya, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 162.

⁹⁸ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 21a.

⁹⁹ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 21a.

¹⁰⁰ Cürçânî, *Ta’rifât*, 70; Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 656; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 658; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 351; Mansur Gökcan, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, *Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 133.

¹⁰¹ Serrâc, *Lüma*’, 78-79; Süleyman Uludağ, “Tevekkül”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/3.

¹⁰² el-Mâide 5/11.

¹⁰³ İbrâhîm 14/12.

¹⁰⁴ Talâk 65/3.

¹⁰⁵ Serrâc, *Lüma*’, 78.

¹⁰⁶ el-Mâide 5/114.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *İhyâ*’, 4/260.

¹⁰⁸ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 22a.

olup da alçalma.) Refâhî, “Ey yol eri! Zahiren uğraşmak şahsı tevekkülünden berî eylemez.” diyerek de sebebe sarılmanın tevekkülün gereği olduğuna işaret etmiştir.

2.11.8. Rızâ Makamı

Sözlükte “hoşnut ve memnun olmak, tasvip etmek, beğenmek” anlamına gelen rızâ kelimesi tasavvufa ait temel kavramlardan biri haline gelmiştir. Kur’an’da ve hadislerde rızâ kavramı üzerinde önemle durulmuş, müminler Allah’ın rızâsını kazanmaya teşvik edilmiş, rızâ mertebesine erişmenin en büyük mutluluk olduğu belirtilmiştir. “Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah’tan razı oldular”¹⁰⁹ meâlindeki âyetler Allah ile kul arasındaki rızâ halinin karşılıklı olduğunu gösterir. Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren rızâ kavramına özel bir önem verilmiştir. Buna göre rızâ, ilâhî iradeye tâbi olduğu için kulun kendi iradesini ve tercihini terk etmesidir.¹¹⁰ Bu bağlamda tasavvufî bir kavram olarak rıza, kaderin acı tecellilerine karşı kalbin huzur ve sükûn hâlinde olmasıdır.¹¹¹

Hâller ve makamlar çerçevesinde sûflerin rızaya yaklaşımında, rızanın hâl mi yoksa makam mı olduğu konusunda fikir ayrılıkları bulunmaktadır.¹¹² Rıza, bazı sûfler tarafından hâl olarak kabul edilirken bazı sûfler tarafından makam olarak kabul edilmektedir.¹¹³ Nitekim araştırmamıza konu olan eserde de rızâ “Fî makâmî’r-rızâ” başlığı altında makam olarak kabul edilmiştir. İlgili dizede;

“Sâlik-i râha rızâ olsa makâm

*Menzil-i a'lâya irer ol hümâm*¹¹⁴ (Bu yolun yolcusuna makam rıza olursa o himmetli kişi en yüce menzillere ulaşır.) denilerek rıza, sarîh bir şekilde makam olarak betimlenmiştir. Bu başlık altındaki beyitlere bakıldığında seyrüsülûk sahibi bir kimse için rızanın ilâhî iradeye tam bir teslimiyet olduğu bu bağlamda kulun kendi iradesini terk etmesi gerektiği vurgulanarak bu yolun yolcusuna ancak bu şekilde gizli manâların açılacağı belirtilir. Aşağıdaki mısralar, Allah’ın takdirine rıza gösterilmesi hususunda meseleyi özetler niteliktedir:

“Dâimâ Hak’dan rızâ eyle taleb

Hükmüne virgil rızâ hem rûz u şeb

Râzî ol her hukme kim oldur rızâ”¹¹⁵

2.12. Tasavvufta Haller

Sözlükte “değişme, dönüşme, durum ve tavır” gibi anlamlara gelen hâl kelimesi (çoğulu ahvâl) Arapça حول/havl kökünden gelir. Çoğu sûfî tarafından “hal” parlayıp sönen ve sürekliliği olmayan şimşeğe benzetilmiş ve hal, isminden de anlaşılacağı üzere geçici bir şey olarak ifade edilmiştir. Makamların irade ile ve çalışılarak kazanılan nitelikler (mekâsib) olmasına karşılık hallerin tamamıyla ilâhî bağışlardan (mevâhib) ibaret olduğu kabul edilir. Tasavvufta ulaşılan her makamın kendine özgü halleri vardır. Bir makamdan diğer bir makama yükselen sûfînin halleri de değişir ve böylece daha mükemmel hallere ulaşmış olur. Ayrıca belli bir makamda bulunan sâlikin halleri de kendisi bu makamda iken sürekli değişir ve olgunlaşır. Hallerdeki değişim sonsuza kadar sürüp gider. Bu durum Hak’la doğru yapılan mânevî yolculuğun (seyrüsülûk) sonsuzluğunu ifade eder.¹¹⁶

Refâhî de bu kısımda seyrüsülûkta bulunan sâlikin hallerinden bahseder. Örneğin;

¹⁰⁹ el-Mâide 5/119; el-Mücâdele 58/22; el-Fecr 89/28; el-Beyyine 98/8.

¹¹⁰ Serrâc, *Lüma*’, 80; Kuşeyrî, *Risâle*, 1/422; Süleyman Uludağ, “Rıza”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/56.

¹¹¹ Serrâc, *Lüma*’, 80; Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 553.

¹¹² Kuşeyrî, *Risâle*, 1/422; Sühreverdî, *Avârifü’l-meârif*, 810; Bedriye Reis, “Tasavvuf Klasiklerinde Rıza Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017), 892.

¹¹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 232.

¹¹⁴ Refâhî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 22b.

¹¹⁵ Refâhî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 23a.

¹¹⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 184; Mehmet Demirci, “Hal”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/216.

“Bî-tekelluf âşık-ı mahbûb ol

*Bî-taleb dîvâne-i matlûb ol*¹¹⁷ dizelerinde, “kendi isteğinle Cenab-ı Hakk’ın âşığı ol, bir şey beklemeden Cenab-ı Hakk’ın divanesi ol” diyerek tasavvufta nasıl bir hal içerisinde olmanın gerektiğine vurguda bulunur. Bu kısımda ilk olarak şevk halinden başlayarak beş halden bahsetmektedir.

2.12.1. Şevk Hali

Sözlükte “istemek, arzulamak, özlemek” anlamına gelen şevk kelimesi felsefe ve tasavvuf literatüründe, “herhangi bir varlığın, kendi varlık kategorisi içinde en yüksek derecede yetkinliğe ulaşabilmesi için gerekli niteliklere sahip olmaya duyduğu derin arzu ve eğilim; kalbin sevdiğine kavuşma arzusu, sevilenin ismi anıldığında kalpte duyulan heyecan” vb. şekillerde tarif edilmiştir.¹¹⁸

İslâm filozofları, insanın bedensel ve psikolojik hareketleriyle zihinsel güçlerinin işleyiş sürecini ve nihayet mutluluk arayışını da şevk kavramıyla açıklamışlardır. Buna göre organlardaki fizyolojik güç hareketin başlatıcısı diye görülürse de gerçekte şevk olmadan hiçbir psikolojik, dolayısıyla fiziksel hareket meydana gelmeyeceği için asıl başlatıcı unsur şevk gücüdür.¹¹⁹ Filozoflar nezdinde başlatıcı saik olarak kabul edilen “şevk”in, sufiler nezdinde de hallerin başlangıcında yer almasının paralellik arz ettiği söylenebilir. Nitekim araştırma konumuz olan eserde müellif Refahî’nin; “Fî Beyânî’l-Ahvâl” başlığı altında halleri anlatılırken öncelikle şevk’ten başlaması da bu manada dikkat çekicidir. Bu başlık altında dile getirdiği;

“Şevk oldı şâhbâz-ı habbe-per

Bârgâh-ı ins ü câna râhber” dizeleriyle, şevkin insanlara ve cinlere yol gösteren sevgi kanatlı doğan kuşu olduğunu belirterek, şevkin insan hayatındaki etkisine vurgu yapmıştır. Tasavvufta “şevk” bazı sufilerce hal, bazı sufilerce ise makam olarak görmüştür.¹²⁰ Refâhî ise şevki, hal olarak kabul eder. Nitekim Hüseyinî de *Kenzü’r-Rumûz*’da şevki haller bölümünün altında ele almıştır. Refâhî, şevk ile ilgili bölümde, dostluğun şevk olmadan tamamlanmayacağını belirtip şevkin sâliki en yüce mertebeye eriştireceğini, nihayet şevk şarabından içen bir kimsenin Cenab-ı Hakk’a ulaşacağını anlatmıştır. Ayrıca şevk şarabından içen bir kimsenin ebedi huzura da kavuşacağını belirtir. Örneğin, *“Cur’a-i feyzin nasîb-i cân ola / Hâlet-i şevkile dil sekrân ola*¹²¹ dizelerinde, “bir yudum olsun feyzin nasib olsun; şevk haliyle gönül mestan olsun” diyerek, şevk hali ile gönül hoşluğunun elde edileceğini vurgulamıştır.

2.12.2. Üns Hali

Sözlükte “alışkanlık, yakınlık, samimi olma, nazlanma” gibi anlamlara gelen üns (ünsiyet) kelimesi, tasavvufta çoğunlukla Allah’ın cemal tecellilerine mazhar olan sûfinin kalbinde bu ilâhî tecellileri müşahede etmesi ve Hak ile huzurda bulunma halini ifade etmek üzere kullanılır. Ünsiyet kazanmaya, yakınlık kurmaya ‘istînâs’ denir. Hakk’ın celâl tecellileri karşısında kulun varlığının silinmesi heybet terimiyle ifade edilir ki bu, üns halinin zıddıdır.¹²²

Refâhî’nin, Hüseyinî’nin *Kenzü’r-Rumûz*’unda yer alan “kurb/yakınlık” halini de üns başlığının altında işleyerek iki konuyu meczettiği görülür. Bu cümleden olarak Allah’ın insana çok yakın olduğunu belirtip, bu ünsiyetin ibadet ve taat ile oluşacağını belirtmiştir. İlgili dizelerde;

“Senden ol saña yakîndir ey püser

¹¹⁷ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 23b.

¹¹⁸ Cürçânî, *Ta’rifât*, 110; Mustafa Çağrı, “Şevk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/20.

¹¹⁹ Çağrı, “Şevk”, 20-22.

¹²⁰ Çağrı, “Şevk”, 21-22.

¹²¹ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 23b.

¹²² Ebü’l-Hasan Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: y.y., 1982), 526-527; Semih Ceyhan, “Üns”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/348-349.

*Bunu bilir kendüden alan haber*¹²³(Ey oğul! O sana senden daha yakındır, bunu kendisinden haber alan bilir.) diyerek Allah'ın kuluna çok yakın olduğunu ve kulun da bunun farkında olması gerektiğini vurgulamaktadır.

“Salik evvel kim nedir bilmez makâm

Tâ'at ile olur üns aña müdâm” dizeleriyle de, salikin evvela tasavvuf yolunun duraklarını bilmediğini, ancak ibadet ile sonradan onun üns elde edeceğini belirtir. Üns elde edenin ise sonunda rahata ulaşip zikirden lezzet alacağını ise şu dizelerle anlatır:

“Çünkü bu üns ile bulur râhatı

*Zikrden almazken alur lezzeti.”*¹²⁴

2.12.3. Kabz ve Bast Hali

Kabz, Arapça bir kelime olup sözlükte; ‘bir şeyi avucun tümüyle almak, tutmak, daraltmak, baskılamak, sıkıştırmak, büzülme, sıkılma, tasalanma’ gibi manalara gelmektedir.¹²⁵ Kabzın zıddı ‘bast’ır. Bast ise, ‘bir şeyi yaymak, genişletmek, sermek, açmak ve uzatmak’ gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁶ Tasavvuf literatüründe ise kabz, sâlikin bir anda kalbine gelen manevi sıkıntı nedeniyle hissettiği tutukluluk halini ifade etmektedir. Bu halin zıddı yani sâlikin kendisini rahat, ferah ve huzurlu hissetmesi ise bast olarak adlandırılır.¹²⁷

Müellif bu bölümde tasavvuftaki kabz ve bast halini şu dizelerle anlatmaktadır:

“Ey kılan seyr-i tarîkat her zemân

*Kabz u bast ahvâlün olmuşdur ayân*¹²⁸ (Ey her an tarikat yolunda giden! Senin *kabz u bast* halin ayan olmuştur.) diyerek söz konusu hali dillendirir.

“Mest ider ol âşıkı câm-ı ferah

*Sâf olub dilden gider derd (ü) terah*¹²⁹ (O ferah kadeh âşıkı mest eder, gönülden gam keder silinir) dizelerinde ise bast/genişlik hali eriştiğinde bunun derd ehli için ruha derman olacağını, âşığın gönlünden dert ve üzüntünün gideceğini, mutluluktan her an gönlünün şad olacağını belirtir.

2.12.4. Fenâ-Bekâ Hali

Sözlükte “geçici olmak, yok olmak, ölmek” gibi mânalara gelen fenâ kelimesi, genellikle; “var olmak, sürekli olmak” anlamındaki bekâ terimi ile birlikte kullanıla-gelmiştir. Fena ıstılahta, kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması manasında bir tasavvuf terimidir. Tasavvufî hayata giren mürid, bir mürşidin murakabesi altında, yeteneğine göre değişen bir süre içinde çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle nefsinin terbiye eder. Bu terbiye ve tezkiye neticesinde ulaşılan noktaya “fenâ-bekâ” adı verilmiştir. Tasavvufî hayatın son merhalesine başka isimler veren sûfiler varsa da fenâ-bekâyı bu yolculuğun son durağı olarak görenler çoğunluktadır.¹³⁰

Müellif Refahî, bu başlık altında fenâ halinin aşk ehlinin şahı olduğunu, fenâ halinde bulunan bir kimseye hakkın nurunun galip olacağını belirterek ârif olan birinin de bu hale mutlaka talip olacağını dile getirmiştir. Nitekim ilgili dizelerde:

¹²³ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 24b.

¹²⁴ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 24b.

¹²⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 391.

¹²⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 46.

¹²⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 198; Süleyman Uludağ, “Kabz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/44-45; Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 291.

¹²⁸ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 25a.

¹²⁹ Refahî, *Kenzü'r-Rumûz*, vr. 25a.

¹³⁰ Serrâc, *Lüma'*, 284-286; Mustafa Kara, “Fenâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/333; Ayrıca bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 76.

“Ref’ ider zâtı hicâb-ı kibriyâ
Eyler anı garka-i bahr-i fenâ
Varlığından eyleyüb yokluk bedel

*Varluğun virir aña ol bî-bedel*¹³¹ (Gönül ehlinin zatından perde kalktığında onu fena denizine gark eder ve varlığından yokluk ortaya çıkarıp ona varlığını bedelsiz verir) diyerek fenâ-bekâ’yı özlü bir şekilde anlatmıştır.

2.12.5. Cem ve Tefrik Hali

Sözlükte, “toplamak, bir araya gelmek, biriktirmek, dikkat ve iradeyi bir noktaya toplamak” manasına gelen cem’ tasavvufta bir hal olup fark veya tefrika ile birlikte kullanılır. Ruh ilâhî güzelliği seyre dalınca zât-ı ilâhî nurunun galebesi karşısında eşyayı birbirinden ayıran aklın nuru söner; böylece hakkın ortaya çıkması ve bâtılın kaybolması sebebiyle kadîm (Allah) ile hâdis (mahlûk) arasındaki fark ortadan kalkar ki bu hale cem’ denir. Daha sonra zâtın yüzüne izzet perdesi çekilip ruhun zâttan uzaklaşarak halk âlemine rücu etmesi ve kadîm ile hâdis arasındaki farkın yeniden belirmesiyle tefrika hali meydana gelir.¹³²

Müellif ilgili dizelerde:

“İkilik gerdinden olmasañ arî
Sen saña olduñ hicâb ey yol eri”
Canuñı yakmağa rûy-i şem’ bul

*Bezm-i vahdetde pes andan cem’ ol*¹³³ (Ey yol eri! İkilik tozundan kendini temizlemezsene kendi kendine örtü olursun. Canını yakmak için bir mum bul, vahdet bezminde ondan cem ol.) demek suretiyle önce ikilikten kurtulmayı sonra vahdete ulaşmayı ifade etmiştir. Daha sonraki dizede:

“Cem’ ola ‘ayn-ı fenâda çünkü cân

*Murg-ı âzâd oldı ol rûh-ı revân*¹³⁴ (Can ayn-ı fenâ’da cem’ olunca o rûh-ı revân, özgür bir kuş gibi oldu) diyerek “cem” halini açıklamıştır. Sonra da;

“Tefrika ef’âl-i Hak’ dandır ayân

*Cem’ olur evsâfına ger irse cân*¹³⁵ (Tefrika Hakk’ın fiillerindedir, can onun vasıflarına erince cem’ olur.) diyerek cem halini betimlemiştir.

SONUÇ

Yazma eserler İslam medeniyetinin önemli yapıtları arasında yer almaktadır. Refâhî’nin *Kenzu’r-Rumuz fi’t-Tasavvuf* adlı eseri de mesnevi tarzında kaleme alınmış yazma bir eserdir. Bütün yazma eserler gibi bu eserin de tanıtılması ve günümüze kazandırılması öncelikle kültür tarihimiz açısından önemlidir. Söz konusu eser genelde temel İslam bilimleri özelde ise Tasavvuf bilim dalı alanına katkı sağlayacak önemi haizdir. Zira eserin isminin “*Kenzu’r-Rumuz fi’t-Tasavvuf*” yani “Tasavvufta gizli hazineler” anlamına gelmesi bile konunun araştırılmasını mucip kılıcı manidar bir içeriği çağrıştırmaktadır.

Kenzu’r-Rumuz fi’t-Tasavvuf eserinin yazarı Şeyh Refahî’nin Kayseri’de Osmanlı döneminde yaşamış olduğu bilgisi eserde kayıtlı olmakla birlikte müellifin biyografisi hakkında tabakat kitaplarında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Diğer taraftan araştırmamız esnasında *Kenzü’r-rumûz* isminde tasavvufî konuların ele alındığı Hüseyinî Sâdât el-Gûrî’ye ait

¹³¹ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 25a.

¹³² Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 142-144; Hasan Kâmil Yılmaz, “Cem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/278-279; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 47.

¹³³ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 25b.

¹³⁴ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 25b.

¹³⁵ Refahî, *Kenzü’r-Rumûz*, vr. 25b.

Farsça başka bir eserin olduğu tespit edilmiştir. Yapılan karşılaştırmalar neticesinde çalışma konumuz olan eserin, Hüseyinî'ye ait olan Farsça mesnevînin bir tercümesi niteliğinde gözükse de Refâhî tarafından esere ekleme ve çıkarmaların yapıldığı görüldüğünden, bunun doğrudan bir tercüme değil bir uyarlama niteliğinde olduğu kanaati oluşmuştur. Zikri geçen Hüseyinî Sâdât el-Gûrî'nin 1329 yılında vefat ettiği dikkate alınırsa araştırma konumuz olan eserin XIV. yüzyıldan sonra yazıldığı kesinlik kazanmaktadır. Yine kesin bir dille ifade edebileceğimiz bir husus da bu eserin tarikatesme döneminde tasavvufu özlü bir şekilde tanıtmayı amaçlayarak yazılmış bir eser olduğudur. Eserin mevcut durumda tek nüshası olması hasebiyle okunması müşkil olan kelimelerle ilgili mukayese ve karşılaştırma yapma imkânı da olmamıştır.

Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan bu eser mesnevi tarzında nazmedilmiştir. Eserin genelde Temel İslam Bilimleri özelde Tasavvuf bilim dalı açısından zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmüş olup bu yönüyle eserin gün yüzüne çıkarılmasının ve tanıtımının yapılmasının yeni araştırmalara kapı aralayacağı düşünülmektedir. Eserde yer alan tasavvufun ana konularına dair kavramlar genel olarak incelenmiş yapılan seçkilerle müellifin yaptığı yorumlardan örnekler aktararak değerlendirilmiştir. Bu yorumların tamamının spesifik olarak derinlemesine incelenmesi bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bununla birlikte sunulan verilerden elde ettiğimiz kadarıyla onun bazı yorumlarının öznel olduğu görülmektedir. Özellikle makamlar ve haller gibi tasavvufun ana konuları altında manzum olarak dile getirdiği hususlar hem edebî hem de tasavvuf anlayışı yönüyle dikkat çekici nitelikte olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Acılûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Kenz-i Mahfi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/258-259. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmâil b. Hammad. *es-Sihah tâcu'l-Luğa ve sıhâhu'l-arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1987.
- Ceyhan, Semih. "Üns". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *Kitabü't-Ta'rifat*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Çağrı, Mustafa. "Nasihat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çağrı, Mustafa. "Sabır". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çağrı, Mustafa. "Şevk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Demirci, Kürşat. "Zühd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demirci, Mehmet. "Hal". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/216-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kütü'l-kulûb*. Kahire: y.y., 1961.
- el-Makdîsi, Tâhîr İbn Kayserânî. *Safvetü't-Tasavvuf (Tasavvufun Özü)*. çev. M. Cevat Ergin. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2015.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *Kâmûsu'l-muhit*. Beyrut: Müessesetür'-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Kahire: y.y., 1939.
- Gökcan, Mansur. *Temel Ahlaki Prensipleriyle Tasavvuf*. Ankara: Harf yayınları, 2017.

- Gökcan, Mansur. "Tasavvufta Tevekkül Anlayışı". *Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 131-165.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: y.y., 1982.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ömer Ahmed er-Râvî. Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Kahire: y.y., 1293.
- İzz b. Abdisselam. *Kitâbü'l-Fetâvâ*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1967.
- Kara, Mustafa. "Fenâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kara, Mustafa. "Havf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/528-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karagöz, İsmail, vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kaşâni, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *Kitâbu't-taarruf limezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1994.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Evvele Yolculuk*. İstanbul: Sûfî Yayınları, 2013.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sûfî ve Şiir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. b.y: el-Hey'etü'l Mısıriyye, 2000.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî. Beyrut: y.y., 2004.
- Nalbat, Muhammed. "Ârifî'nin Kenzu'r-rumûz Adlı Mesnevisi Üzerine Bir İnceleme". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi (Aded)* 4/2 (Ağustos 2021), 1364-1393.
- Necmeddîn ed-Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye (Bahrü'l-hakâik ve'l-me'ânî fi tefsîri's-seb'î'l-mesânî)*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Necmeddîn ed-Dâye. *Mirsâdü'l-'ibâd*. Tahran: y.y., 1352.
- Râgıb el-İsfahânî. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. b.y.: Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Refahî. *Kenzu'r-rumûz fi'tasavvuf*. Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi İslam El Yazmaları Bölümü, No: B. Or. 103, v. 179r-207r.
- Reis, Bedriye. "Tasavvuf Klasiklerinde Rıza Kavramı" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017), 891-913.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Kahire: y.y., 1960.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabüddin Ömer. *Avârifü'l-meârif*. Mekke: Mektebetü'l-Mekkîyye, 2001.
- Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. b.y: Dâru'l Harem li't-türâs, 2004.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Fakr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Kabz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/44-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Recâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/502. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Rıza". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Tevekkül". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Tövbe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/284-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Ahmet. *Din Dünyevileşme ve Zühd*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Cem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/278-279. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

STRUCTURED ABSTRACT

Within this study, the work "Kenzur Rumuz fit Tasavvuf" by Sheikh Refahi, who lived in Kayseri during the Ottoman period, is discussed. This work, written by Sheikh Refahi from Kayseri, is a manuscript work, written as a verse in masnavi style. The only known copy of this work is at Leipzig University Library, comes fifth in the journal numbered B. or 103, between pages 179b-207a. This copy is not limited to the work that is the subject of our research. Refahi's Kenzur rumuz is between the pages 179r-207r of the manuscript and is the only work written in Turkish. Other writings in the copy are in Arabic.

On the inside cover page of the relevant copy (1a), it is written that the work belonged to Sheikh Refahî and that he lived in Kayseri. However, we have had no information about the biographies of authors in historical sources. There is no record of the date on which it was written or any information indicating this. And therefore, there is no data that determines the exact date of the work. When it is agreed that the work is a translation of the Persian work of Hüseyini Sadat el-Guri and considering that the aforementioned author died in 1329, it becomes definite that the work, which is the subject of our research, was written after the 14th century. Besides, considering the copy of other works in the manuscript in which this work is included, it can be said that this masnavi was written in the 16th century or later.

The work of Sheikh Refahi is the translation of a part of the Persian work of Hüseyini Sadat el-Guri, which is generally known as "Kenzur rumuz" in which mystical issues were discussed. However, it is seen that this work is not a direct translation, but it was translated by Refahi with some additions and deletions. Thus, it can be said that the idea that the work will be more effective for the intended population in Anatolia has been paid regard.

Kenzur Rumuz fit Tasavvuf is a poetic work written in Ottoman Turkish in masnavi version. Although there are Arabic phrases in the couplets, the majority consists of Persian phrases. The subjects discussed within the couplets are partly based on verses from the Quran and hadiths, and in this respect, the masnavi has a didactic feature. Due to the didactic characteristics of the work in this way, it is seen that it was written in a plain and clear style. Showing art was not aimed in the work; a sincere and colloquial style was preferred. It is also seen that Refahî put forward a more sincere narration especially in his own couplets that he did not translate.

Although it is generally written in the language of poetry, there are also narratives in story style. It is thought that an academic study on this divan (collected poems), which was written in Ottoman Turkish, is important in terms of reflecting the religious, mystical and philosophical understanding of the period. In this study, the work will be introduced in general terms and the topics in the content of the work will be presented with short evaluations. In this context, comments of Sheikh Refahi on issues related to Islamic sciences in general, such as Islam, tawhid, and science, and on the other hand, his comments on specific topics of tasawwuf such as patience, faqr, thankfulness, zuhd, tawakkul, abandoning nafs, repentance and maqams will be revealed and briefly evaluated

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık/ December 2022 • 91-106

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1173771

NUER TOPLUMUNDA EVLİLİK VE HAYALET EVLENME GELENEĞİ

Marriage and Ghost Marriage Tradition in Nuer Society

Ayhan ASLANOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Osmaniye, Türkiye

Assist. Prof., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Osmaniye, Turkey

a_aslanoglu@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4496-4528>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 11.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 07.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Ayhan Aslanoğlu)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

NUER TOPLUMUNDA EVLİLİK VE HAYALET EVLENME GELENEĞİ

Marriage and Ghost Marriage Tradition in Nuer Society

Öz

Aile olmak, tüm toplumlarda görülen ortak özelliklerden biridir. Aile olmanın ilk basamağı ise evliliktir. Aynı zamanda geçiş dönemlerinden biri olan evlilik, Afrika yerel inançlarında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. “Evlenmez ve çocuk sahibi olmazsan mezarına kim içki döker” sözü, Nuer toplumunda evlenmenin ve çocuk sahibi olmanın ne kadar değerli olduğunun en önemli göstergesidir. Nuerler arasında evliliğin genel olarak ön hazırlıklar, nişan, düğün, nihayete erdirmeye şeklinde bazı aşamaları vardır. Nuer toplumunda çocuk doğmadan evlilik tam olarak tamamlanmış sayılmamaktadır. Nuerler arasında normal evliliklerin yanı sıra hayalet evlenme ve levirat gibi uygulamalar da görülmektedir. Hayalet evlilikteki amaç, “babasoylu” bir soy şeceresi ortaya koymak ve hatırlanmaktır. Hayalet evlilik uygulamasında maddi ve manevi açıdan ölen kişinin haklarını devam ettirmek esastır. Bu evlilik sonucu doğan çocuk, ölen kişinin çocukları olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada, Nil havzasında yer alan Nuer toplumunun evlilikle ilgili inançları ve ata ruhlarıyla bağlantılı bir şekilde devam ettirdikleri hayalet evlenme geleneğini, Dinler Tarihi açısından ortaya koymak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Nuer, Evlilik, Atalar, Hayalet Evlilik.

Abstract

Being a family is one of the common features seen in all societies. The first step of being a family is marriage. Marriage, which is also one of the transitional periods, is frequently encountered in African local beliefs. The phrase “who will pour liquor on your grave if you do not marry and have children” is the most important indicator of how valuable it is to get married and have children in Nuer society. Among the Nuer, there are some stages of marriage in general, such as preliminary preparations, engagement, wedding, and consummation. In Nuer society, marriage is not considered fully completed unless a child is born. Among the Nuer, in addition to normal marriages, practices such as ghost marriage and levirate are also seen. The purpose of a ghost marriage is to establish a “patrilineal” pedigree and to be remembered. In the practice of ghost marriage, it is essential to maintain the rights of the deceased in material and moral terms. The child born as a result of this marriage is accepted as the children of the deceased. In this study, it is aimed to reveal the marriage related beliefs of the Nuer community in the Nile basin and the ghost marriage tradition, which they continue in connection with the ancestral spirits, in terms of the History of Religions.

Key Words: History of Religions, Nuer, Marriage, Ancestors, Ghost Marriage.

GİRİŞ

Nuerler, Nil nehrinin Bahru'l-gazâl ve Sobat bölgesinin birleştiği yerin güneyinde, bataklık ve savanlarda yaşayan bir halktır (Bkz. Harita). Kendilerini *Nath* olarak tanımlayan Nuer toplumu, komşuları olan Dinkalar ile fiziksel, dilsel ve geleneksel olarak benzer özellikler gösterirler.¹ 20. yüzyıl başlarında beş yüz bin civarında olan Nuer toplumunun nüfusunun, günümüzde dört milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir. Güney Sudan bölgesinde bilinen en büyük etnik gruplardan biri olarak kabul edilen Nuerler, uzun süre Batı sömürgesinin asimilasyonuna ve bölgedeki iç çatışmalara rağmen günümüze kadar varlıklarını devam ettirebilmişlerdir.² Bu yönüyle Nuer toplumu, kendilerine özgü inanç ve gelenekleriyle ön plana çıkmış ve günümüzde de araştırmacıların dikkatini çekmiştir.

İnsanoğlunun yaşamında üç geçiş aşaması vardır. Bunlar; doğum, evlilik ve ölümdür.³ Evlilik yolu ile meydana gelen aile, tüm toplumların ana yapı taşlarındandır. Evlilik, Afrika kıtasında da doğum, erginleme, ölüm gibi kişinin hayatındaki en kutsal dönemlerden biri olarak görülür. Afrika toplumunda evlilik, çocuk doğana kadar tamamlanmamış sayılır.⁴ Afrika yerel halklarında olduğu gibi Nuerler arasında da bu durum farklılık göstermez. Nuer toplumunda evlilik kurumu çeşitli aşamalardan oluşmaktadır. Bu aşamalar genel olarak ön hazırlıklar, nişan, düğün ve nihayete erdirme şeklindedir.

1. NUER TOPLUMUNDA EVLİLİK

İnsanoğlunun inanç ve gelenekleri ile bağlantılı olan hayat evrelerinden biri de evlilik⁵ aşamasıdır. Birçok toplumda ve dini gelenekte aile olmanın ilk evresi evliliktir. Evlilik müessesesi dini, sosyal ve ekonomik yönleri ile Afrika halklarının odak noktası olarak kabul edilir. Afrika yerel topluluklarında evlilik, yaşayanların, ölmüş olanların ve henüz doğmamış olanların bile katılması gereken bir yaşam döngüsü olarak tasavvur edilmektedir. Bu açıdan çok önemli bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçiş dönemlerinden biri olan bu uygulamaya katılmayanlar toplum içerisinde lanetlenir ve dışlanır. Üremenin bu yolla gerçekleşmesi evliliğin değerini kat kat arttırmıştır. Afrika yerel toplumlarının bazılarında yaşayan ölülerin bu yolla reenkarne olduklarına ve bu şekilde fiziksel özelliklerinin torunlarında yeniden doğduklarına inanılır. Eğer bir kişi evlenmez, çocuk sahibi olmaz ise o kişinin sonsuza kadar öldüğü düşünülür.⁶

Evlilik ile ilgili başka bir inanç da yaşayan ölülerin hatırlanma meselesidir. Aile içerisinde ölen kişileri hatırlayan birileri olduğu sürece ölen kişiler, gerçekten ölü sayılmazlar. Ata ruhları ile bağlantılı olan bu durum, bazı Afrika halklarında önemli bir inanç olarak ön plana çıkar. Bu yaşayan ölülerin kişisel hafızalarda tutulmasının kendi aileleri sayesinde olduğuna inanılır. Dolayısıyla evlilik kurumu bu düşüncenin nesilden nesille aktarılmasında etkilidir. Özellikle yerel halk arasında yaygın şu söz, konunun ehemmiyeti açısından önem arz etmektedir: "Eğer evlenmez ve çocuk yapmazsan öldüğünde mezarına kim içki (şarap) döker?" Ölen kişilerin kişisel özelliklerini canlı tutan birilerinin olmaması büyük bir talihsizlik ve ceza olarak tasavvur edilir.⁷ Ayrıca Afrika yerel inançlarında evliliğin ve çocuk sahibi olmanın tanrılar⁸ tarafından insanlara emredilen kutsal bir görev olduğu düşünülür. Bu görevi yerine getirmemenin

¹ E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People* (Oxford: At the Clarendon Press, 1940), 3.

² <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/anthropology-and-archaeology/people/nuer> (Erişim: 28 Nisan 2022)

³ Sedat Veyis Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971), 11.

⁴ Ama Mazama, "Marriage", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante- Ama Mazama (California: SAGE Publications, Inc., 2009), 409.

⁵ Farklı dini geleneklerde evliliğe dair bir örnek için bkz., Hammet Arslan, "Manu Kanunnamesi'nde Evlilik", *Milel ve Nihal: İnanç, Kült ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10, sy 1 (2013): 91-129.

⁶ John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (New York: Anchor Books, 1970), 174-75.

⁷ Mbiti, 174-75.

⁸ Geleneksel Afrika Dininde tanrı algısı için bkz., Hammet Arslan, "Geleneksel Afrika Dini'nde Tanrı Tasavvuru", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2, sy 4 (2015): 7-25.

insanlığın neslinin son bulmasına sebep olacağına inanılır. Böyle bir durumun ortaya çıkması için mücadele edilir. Evliliği reddeden kişi, topluma karşı büyük bir suç işlemiş gibi görülür.⁹

Nuer toplumu arasında *exogamy* (grup dışı evlenme) yaygın bir kuraldır. Bu kural, klan olmanın ana ilkesi kabul edilir. Klan üyeleri arasındaki *exogamy* tabusu, klanın temel işlevlerinden biri ve klan üyeleri arasındaki ortak değerlerin de bir sembolüdür.¹⁰ Ayrıca Nuerlerde yaş grubu uygulamasına göre bir erkeğin yaşatlarının kızıyla evlenmesi ve flört etmesi gibi eylemler yasak kabul edilir.¹¹

Güney Sudan'daki evlilik kurumunu olumsuz anlamda etkileyen birtakım faktörler bulunmaktadır. Bunlardan biri de savaşlardır. Hayatın her aşamasında olduğu gibi evlilik kurumunu da derinden etkileyen faktörlerden başında gelir. Bununla birlikte kadın ve erkeğin toplum içindeki rolleri, aile içi şiddet, erken (çocuk) evlilikler, çok eşlilik ve başlık parası gibi faktörler de evlilik kurumunun temellerini derinden sarsmıştır. Özellikle genç bireylerin evlilik esnasında karşılaştıkları maddi zorluklar evlilik kurumunun sarsılmasında etkili olmuştur. "Hayatlar, inekler, evlilik ve çocuklar etrafında şekillenir: İnekler size evlilik, evlilik ise çocuk verir." şeklindeki anlayış, Nil havzasındaki etnik gruplarda öne çıkan durumlardan biri olarak kabul edilir.¹²

Afrika yerel kültüründe evlenme gelenekleri bölgeden bölgeye değişkenlik gösterir. Örneğin evlenecek erkek, arkadaşlarıyla beraber daha önce belirlediği kızın ailesine saldırı düzenleyerek onu kaçıır. Bazı yerlerde ise kız damada kaçırılmış gibi düzenlenen düğün adetleri görülür. Evlilik ister düğün töreni isterse de kız kaçırma yoluyla olsun, aileler arasında yeni sosyal ilişkiler ve akrabalık bağları tesis eder.¹³

Nuer toplumunda normal evlilikler haricinde hayalet evlilik adı verilen bir tür uygulamada görülür.¹⁴ Genel evlilik törenleri üç aşamadan meydana gelir. Bunlar da *larcieng* (nişan veya söz kesme), *ngut* veya *kwin* (düğün) ve tamamına erdirmeye aşamalarıdır. Bu törenlerin hepsi halka açık bir şekilde icra edilir. Evlilik sürecindeki bu aşamalar için uzun bir süre hazırlıklar yapılır. Genelde düğün törenleri için rüzgârlı mevsimler, nişan törenleri için yağmurlu mevsimler tercih edilir.¹⁵

Nil havzası yerel inançlarında evlilikle birlikte göze çarpan bir diğer uygulama da hayalet evlenme geleneğidir. Ata ruhları ile bağlantılı olan bu evlilik çeşidi aynı bölgede yaşayan Nuer ve Atuohtar arasında görülen uygulamalardan biridir.

1.1. EVLİLİK ÖNCESİ İNANÇ VE UYGULAMALAR

Afrika kıtasındaki toplulukların birçoğunda olduğu gibi Nuerler arasında da insanları evliliğe hazırlamak ve evliliğe teşvik etmek için çeşitli yollara başvurulur. Hayatta kalmanın tek yolu evlenmektir. Dini bir zorunluluk olarak da görülen bu durum, çocukları doğmadan önce bile ailelerinin onların adına eş seçimi yapmasıyla başlar. Genel olarak eş seçimi aileler ve akrabalar tarafından yapılır. Bazen de evlenecek olan gençler eş seçimini kendileri yapar. Gençlerin eş seçimi yapmalarında kalabalık gruplardaki danslar, ortaklaşa yapılan faaliyetler ve kutlamalar etkili olur. Birbirlerini tanımalarında ve etkilenmelerinde bu tür aktiviteler olumlu katkı sağlar.¹⁶ Eş seçimi ile ilgili başka bir yöntem de sağdıcın kırsalı gezerek uygun eş bulma yoludur. Evlenecek kişinin eş bulma veya seçimindeki en önemli etken sahip olduğu mal varlığı yani sığırlarıdır. Genç kızın, sığırlara ve iyi bir üne sahip olması halinde, kendisi ile evlenecek olan

⁹ John S. Mbiti, *Introduction to African Religion* (London: Heinemann Educational Books Ltd, 1975), 98.

¹⁰ E. E. Evans-Pritchard, "The Nuer: Tribe and Clan", *Sudan Notes and Records* 17, sy 1 (1934): 4,7.

¹¹ E. E. Evans-Pritchard, "The Nuer: Age-Sets", *Sudan Notes and Records* 19, sy 2 (1936): 264.

¹² http://www.orlystern.com/wp-content/uploads/2016/08/This-is-how-marriage-happens-sometimes_.pdf (Erişim: 07 Nisan 2022)

¹³ Mbiti, *Introduction to African Religion*, 102,104.

¹⁴ E. E. Evans-Pritchard, "Economic Life of the Nuer: Cattle", *Sudan Notes and Records* 20, sy 2 (1937): 212.

¹⁵ E. E. Evans-Pritchard, "Nuer Marriage Ceremonies", *Journal of the International African Institute* 18, sy 1 (1948): 29,31.

¹⁶ Mbiti, *Introduction to African Religion*, 98-99.

genci reddetme olasılığı yoktur. Nuerler arasındaki eş seçimi genel olarak bu yollardan geçilerek yapılır. Evlenecek erkek için aday gelin bulunduktan sonra belirlenen bir günde aile üyeleri bir araya gelir. Genç erkek, akrabaları, sağdıç ve arkadaşları kız evine gider. Genç erkeğin ailesindeki ileri gelenler, gençlerin niyetini kızın ailesine açıkça bildirir. Bu esnada kızın ailesindeki yaşlılar, erkeğin sığırları olup olmadığını sorar. *Rietghok* adı verilen bu konuşmaya bir tür sığır görüşmesi adı verilir. Bu tür konuşmaların muhatabı genelde sağdıçtır. Sağdıç, genç erkeğin ne kadar sığırı olduğunu kızın ailesindeki yaşlılara söyler. Evliliğin çoğu aşamasında damada, sağdıç ve diğer iki arkadaşı eşlik eder. Bazen kızın ailesine verilecek sığırlar ile ilgili konuşmalar uzun bir sürece de yayılabilir. Genç erkeğin vereceği sığır sayılarının belirlenmesi ile verilecek başlık parası ve hediyeler de belirlenir. Bu aşamada çoğu zaman talepler kabul edilir. Olumlu geçen bu süreçten sonra belirlenen bir günde nişan sığırı olan *ghok lipa'nın* (*ghok luom*) getirilmesi istenir. Damat ve ailesinin yapacağı bu evlilik töreni hayli maliyetli olarak kabul edilir. Evlilik öncesi bu durum, Afrika'nın birçok yerel kabilesinde genelde birbirine benzer.¹⁷ Kız aileleri için hayli önemli bir kazanç yolu olan evlilik, Güney Sudan toplulukları için en önemli geçim kaynaklarından biridir.¹⁸

Toplumlarda başlık parası yaygın olarak görülen bir uygulamadır. İlkel toplumlar ile ortaya çıkan bu uygulama günümüzde de geçerliliğini korur. Başlık parası; "evlenecek erkeğin veya akrabalarının kız babası veya akrabalarına yaptığı, toplumlara göre değişen, hukuksal ve toplumsal uygulamaları içeren hediye niteliğindeki bir ödemedir. Bu ödeme genellikle para, hayvan (sığır, at, keçi vs.), çeşitli süs eşyaları veya törensel değerler gibi şeylerden oluşur." Nuer toplumunda boşanma durumunda başlık parası (sığırlar) erkeğin ailesine geri verilir. Ayrıca boşanma durumunda çocukları genellikle anneleri yanına alır.¹⁹

Nuer toplumunda genç kızların nişanlılık (*larcieng*) süresinin uzun tutulması pek hoş karşılanmaz. Olası olumsuz durumların ortaya çıkabileceği düşünülüğünden kardeşler bu durumu kabul etmemek için ısrarcı olur. Nişan törenindeki amaç, geçici bir süreliğine de olsa bu izdivacın iki aile arasında resmi olarak kararlaştırıldığı bir göstergesi olarak görülmesidir. Gelinin ailesine, damat tarafından verilmek üzere *ghok lipa* (*ghok luom*) adı verilen üç-beş baş nişan sığırı hediye edilir. Nişan töreni bitmeden önce bu sığırların teslim edilmesi gerekir. Tören genelde kız evinde yapılır. Tören sabahı damat ve ailesi süslenmiş nişan sığırları ile kız evine varır. Gelin evine giderken nişan topluluğu, savaş düzeni şeklinde yürüyerek gider. Özellikle damat tarafı gelinin annesinin kulübesinin önünde saygı gösterir, yol boyunca ve gelin evi önünde şarkılar söylenir. Gelinin evinin olduğu yerde her iki topluluktaki gençler, davullar eşliğinde dans ederek eğlenir. Gençler arasındaki nişan aktiviteleri gece geç saatlere kadar devam eder. Nişan töreninin ilerleyen saatlerinde gelinin babası, ölmüş atalarının ruhları için adanmış bir sığırı getirir. Törende yer alan *gwan buthni*²⁰, törendekileri rahat bırakmaları karşılığında bu öküzü alıp gitmeleri için ruhlara konuşmalar yapar. Ruhlar için bu sığır bir tür ayin eşliğinde kesilir ve bir sonraki gün de tören devam eder. Kendi köyüne dönmeden önce damat, gelinin annesinin evinin önüne doğurganlığı uzatmak için (henüz menopoza girmemişse) *yang pal* adı verilen bir ip atar. Bununla birlikte gelin annesine bir inek hediye edilir. Nişan töreni, icra edilen bu aktivitelerle tamamlanır. Nişan töreninden birkaç hafta sonra düğün töreni yapılır. Nişan ve düğün arasında geçen zaman diliminde, nihai şekliyle olmasa da sığır sayısında

¹⁷ E. E. Evans-Pritchard, "Nuer Marriage Ceremonies", 31.

¹⁸ http://www.orlystern.com/wp-content/uploads/2016/08/This-is-how-marriage-happens-sometimes_.pdf (Erişim: 07 Nisan 2022)

¹⁹ Mahmut Tezcan, "İlkel Toplumlarda Başlık Parası Geleneği", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 9, sy 1 (1976): 415, 423, https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000453.

²⁰ Gwan Buthni, birçok törende önemli işlevlerde bulunan kutsal bir kişi olarak görülür. Evlilik törenlerinde gelin ve damadın ailelerinin ruhlarına hitap eder. Evlilik törenlerinde her iki tarafın gwan buthnisi yer alır. Gwan Buthni, tören esnasında sol elinde bir mızrak, sağ elinde ise bir su kabağı dolusu içeceği damadın ve gelinin akrabaları arasına serpiştirerek bir tür ayin icra eder. Su kabağındaki içeceğin bir kısmını ata ruhları için havaya fırlatır. Daha sonra sağ eline aldığı mızrağı havaya atacakmış gibi elinde titretir. Bu esnada gelinin soy atalarına hitap ederek mızrağı çağırır. Aynı şekilde damadın gwan buthnisi de bu ayindeki hareketleri tekrarlar. Gwan buthni düğün törenlerindeki bu ritüeller haricinde bir koyunu ve su kabağını ikiye bölme, akrabalık kesme, enest durumlarda ritüeli yönetme gibi görevleri de üstlenir. E. E. Evans-Pritchard, "The Nuer: Tribe and Clan", 33-34.

bir anlaşmaya varılmalıdır. Çünkü bu konuda uzlaşmaya varılamaması halinde düğün yapmak, her iki taraf için de riskli bir durum olarak görülür. Her iki ailenin ortak kararıyla düğün töreni için bir gün belirlenir. Düğün törenleri genel olarak gelin ailesinin ikamet ettiği yerde yapılır. Düğün günü öncesi damat ve gelin/erkek ve kız evinde hazırlıklar yapılır. Damat evinde şarkılar söylenir ve eğlencelere başlanır. Kız evinde aynı şekilde düğün için içecekler hazırlanır ve eğlenceler başlar. Nuer düğünündeki temel özellik, sabah saatlerinde sığırlar hakkındaki tartışmalar ve düğün dansı, öğleden sonra ve akşam ise düğün kurbanı ile ilgili yapılan konuşmalardır. Sığırlarla alakalı bu konuşmalar, damat tarafından verilecek sığırların nasıl toplanacağı, kız ailesinde ise alınacak sığırların nasıl tahsis edileceği hakkında olmaktadır. Bazen sığırlar konusundaki anlaşmazlıklardan dolayı düğün danslarının sabote edileceği ile ilgili tehditler de ortaya atılır.²¹

1.2. DÜĞÜN VE NİHAYETE ERDİRME

Damadın ailesi düğün günü öğleye doğru veya öğleden sonra gelin evine gider. Avluda gelinin ve damadın akrabaları karşılıklı oturur. Gelin için verilecek başlık parası karşılığındaki sığırlar için tartışmalar devam eder. Bu iki grup arasında *leopard postu şefi* (*leopard skin chief: ritüel lideri*²²) aracılık yapar. Bu ritüel esnasında damat ile gelin, *gwan buthnileri* ile çıplaklıklarını gizlemek için bellerine yaban kedisi derisi giyer. Damadın *gwan buthnisi* bu ritüel esnasında dizleri üzerinde bir düğün sopası tutar. Bu esnada tütün parçalarının üzerinde olduğu bir tepsinin gelinin akrabalarına verilmesi ile ritüel tamamlanır. Tütün içilerek sığırlar hakkındaki konuşmalar tekrar devam ettirilir. Diğer taraftan damadın köyünün gençleri şarkılar söyleyerek çiftliğe hücum eder. Damat, gelinin annesinin kulübesinin önünde yer alan *buor'a* mızrağını fırlatır. *Buor*, kadın kulübelerinin önünde yer alan çamurdan yapılan bir çeşit ön camdır. Bu yer aynı zamanda kocanın soyunun ruhunu ve eş statüsünü belirlemek için kullanılır. Bu kulübenin kızı gelin olunca bu cam yükseltilir veya mızraklanabilir. Bu mızrak gelinin ailesine aittir. Damat gelin ailesine bir mızrak veya tütün verebilir. İcra edilen bu uygulamaların yanı sıra gelinin köyünün kızları damadın köyünden gelen gençlere alaycı bir şekilde saldırır. Damadın elindeki düğün sopası davetliler tarafından alınmaya çalışılır. Bu oyun gereği damadın elindeki sopa alınırsa damat, onlara bir buzağı vermek zorunda kalır. Düğün günü boyunca danslar, eğlenceler, sığır tartışmaları, Nuerlere has oyunlar, danslar ve ritüeller geç saatlere kadar devam eder. Dans öncesi ata ruhlarının çağrıldığı bir ritüel daha yapılır. Bu ritüel esnasında gelin ve damadın soyunun mızrak isimleri söylenerek ve ata ruhları çağrılarak icra edilir. Bu ritüelle gelinin ata ruhlarının bu duruma tanık olması sağlanır. Bu tanıklıkla ata ruhlarının bu durumu onayladıklarına inanılır. Her iki tarafın *gwan buthnisi* bu ritüel²³ esnasında aktif rol oynar. Orada hazır bulunanlara her iki *gwan buthni* bazı konularda konuşmalar yapar. O, bu tür durumlarda çoğunlukla kullanılan şu sözleri söyler: “Gelinin elli sığıra karşılık evli olduğu duyurulur.” Ayrıca kocasına bir erkek çocuk doğuracağı ifade edilir. Bu arada *gwan buthni* yere biraz bira döküp, kurban olarak tütün serper. Tören, yapılan bu ritüelle birlikte şiirler okunarak sonlandırılır.²⁴

Afrika yerel kabilelerinin birçoğunda olduğu gibi Nuerlerde de dans birçok uygulama ve ayinde karşımıza çıkmaktadır. Dans öncesi süslenme, boncuklar takma, sığır işaretlerini taklit ederek vücudun boyanması önem arz etmektedir. Ayrıca dans etme, gençlerin birbirlerini tanımalarına ve kur yapmalarına da imkân tanımaktadır.²⁵ Düğün törenindeki dans esnasında icra edilen uygulamalardan biri de gelin babasının *kraaldaki*²⁶ mandallardan birinde bir bağlama kordunu (zincir, urgan veya ip) çıkarması ile başlar. Gelinin babası çıkardığı bu kordunu gelin ve

²¹ E. E. Evans-Pritchard, “Nuer Marriage Ceremonies”, 32-34.

²² Leopard postu şefini E. E. Evans-Pritchard, güçsüz ve dindar bir görevli olarak tasvir etmiştir. Detaylı bilgi için bkz., Peter J. Greuel, “The Leopard-Skin Chief: An Examination of Political Power Among Nuer”, *American Anthropologist*, 1971, 1115-20.

²³ E. E. Evans-Pritchard, “The Nuer: Tribe and Clan”, 33.

²⁴ E. E. Evans-Pritchard, “Nuer Marriage Ceremonies”, 34-35.

²⁵ <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/anthropology-and-archaeology/people/nuer> (Erişim: 30 Mart 2022)

²⁶ Bir sığır ağılımının etrafında birkaç kulübeden oluşan evler grubu şeklinde tanımlanabilir. <https://www.britannica.com/topic/kraal> (Erişim: 30 Mart 2022)

damat akrabalarının dizildiği yerin ortasına atar. Amaç, bunu her iki taraftakilerin mızrak ve sopaları yardımı ile havaya asmaya ve yakalamaya çalışmaktır. Bir tür yarışma olan bu etkinliği tamamlayan taraf, bir buzağı veya keçiyi karşı taraftan talep etme hakkına sahip olur. Düğün akşamı veya diğer gün sabah vakti yapılan başka bir uygulama da gelin babasının evlilik öküzü kurbanıdır. *Gwan Buthni*, öküzün sırtına kül sürer ve öküze şöyle der: “Seni kötü bir iş için öldürmeyiz, seni iyi bir iş için öldürürüz. İyi düş.” Bu ifadelerle öküzün cenaze öküzü olmadığı, bunun sadece bir düğün öküzü olduğu söylenir. Kurban edilen bu hayvan, bir kısmı damadın akrabalarına, bir kısmı düğüne gelemeyen yaşlılar ve düğüne katılamayan sığır çobanlarına paylaştırılmak üzere gönderilir.²⁷

Nuer toplumunda sığırlar (Nuer toplumundaki evlilik aşamalarında, “gelinin babaannesi, büyükannesi, büyükbabası, anneannesi ve büyükbabası, babası, annesi, amcası, teyzesi, teyzesi, babanın ruhu, annenin ruhu, rahim kardeşi ve baba tarafından üvey kardeşi için belirli sayıda sığır sağlanmak zorundadır.)²⁸, hayatın her aşamasında önemli bir yer tutar. Sığırlar hane halkındaki fertlerin ortak malı olarak kabul edilir. Aynı zamanda hane halkındaki kadınlar inekleri kullanma hakkına sahiptir. Evlenmek için sırası gelen erkek çocuk, daha önce evlenen kardeşinin sürüden eksilen sığırlarının tekrar çoğalmasını beklemek zorundadır. Bu yüzden Nuerler, sürülerinin erkek çocuklarının tümünün evlenmesi ile bölünmesini asla kabul etmezler. Evlenen erkek çocuklar, ailelerinin bitişiğinde kuracakları çiftliklerde yaşayarak hayatlarını devam ettirirler. Kardeşler arasındaki sığır bağı uzun bir süre devam eder. Özellikle aileden birinin kız çocuğu evlendiği zaman diğer aile fertleri evlenmiş olsalar bile karşı taraftan gelecek sığır ve hediyelere ortak olur. Hatta dayılar, halalar, büyükbabalar ve uzak akrabalar bile bu onlardan pay alır. Bazı toplumlarda evlilik birliği genel olarak sığırların karşı tarafa ödenmesi ile sağlanır. Bu süreçteki aşamalar bazı ritüeller ile yapılır.²⁹

Doğru Nuer toplumu arasındaki yasal olarak bağlayıcı olan evliliğin son aşaması *Mut*'tur. *Mut*, genelde tamamlama ve nihayete erdirme anlamında kullanılır. *Mut* günü öncesi biralar demlenir. Sabahın erken saatlerinde damat ve köyün gençleri gelin almaya gider. Yolda şarkılar söylenir, dans edilir. Gelini almadan önce kızın ailesi tarafından pipo, tütün, mızrak gibi hediyeler istenir. Genç erkekler bu hediyeleri vereceklerine söz verir. Bu arada gelin ve kız arkadaşları (bir çeşit sağdıç) yağlanıp süslenir. Gelin alındıktan sonra damat ve gelin kafilesi damadın köyüne doğru geri döner. Dönüş esnasında da şarkılar söylenir, danslar icra edilir. Köye varınca köyün gençleri tarafından gelin ve beraberindekiler karşılanır. Damadın annesinin evinin önünde gelin alayı tarafından şiirler/deyişler okunur. Buradaki uygulamalar genelde kadınlar tarafından yapılır. Erkekler genellikle bu esnada izleyici konumundadır. Damat kendi köyünde akrabaları tarafından bir uygulamaya tabii tutulur. Damadın bir akrabası, kulübenin iç eşliğine bir ip bağlar. Evliliğin verimliliğini arttırdığına inanılan bu ritüel esnasında damat, gelin ve ikisinin sağdıçları sırayla o ipin üzerinden sürünür. Böylece bu evliliğin bolluk ve bereket içerisinde geçeceğine inanılır. *Mut* günü akşamı gelin, keçi derisinden yapılmış bir şapka ile kulübeye girer ve damat da ona eşlik eder. Bu esnada bazı uygulamalar yapılır. Kadına bağlama ipi ile vurulur. Başına taktığı şapka çıkartılır, kuşak kırılır. Böylece ilk günkü *Mut* ayını sona erer.³⁰

Mut günü gecesi gençler ve misafirler gece boyu eğlenir. Ertesi sabah, kurban, aklanma ve gelinin başının tıraş edilmesi şeklindeki üç ayın sırasıyla yapılır.

Ayinlerin ilki kurban ritüelidir. Kurban edilecek hayvanın³¹ öküz olması gerekir. Eğer damadın babası fakirse kesilecek bu hayvan bir keçi de olabilir. Damadın *gwan buthnisi*, sığırın

²⁷ E. E. Evans-Pritchard, “Nuer Marriage Ceremonies”, 35.

²⁸ D. D. Nsereko, “The Nature and Function of Marriage Gifts in Customary African Marriages”, *The American Journal of Comparative Law* 23, sy 4 (1975): 685.

²⁹ E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People*, 17.

³⁰ E. E. Evans-Pritchard, “Nuer Marriage Ceremonies”, 37.

³¹ Afrika’da yaygın olan hayvan kültürü için bkz., Hammet Arslan, “Afrika Topluluklarında Tabiat Kültü ve Tabii Unsurlara Atfedilen Güçler”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4, sy 8 (2017): 2-16; Mustafa Alıcı,

sırtına bir kül sürer. Damadın soyunun mızrak adını söyler ve gelinden bahseder. Ayrıca bu kurban törenine tanık olmaları için ata ruhları çağrılır. Ata ruhlarının bu kurban ayinine şahitlik etmeleri ve bu evliliği oğullar ile kutsamaları söylenir. Yapılan bu ritüelle damadın soyunun kesilmeyip uzun bir süre devam edeceğine inanılır. Ayrıca *gwan buthni*, kurban esnasında ata ruhlarına hitaben, “Şimdi öküzünü görüyorsun; evlenmemiş bu genç kızı da görüyorsun. İyi bir eş olsun. Çokça çocuk ve oğul doğurmasına izin verin. Kocasının evinde iyi çalışsın; inekleri sağılsın, sığır gübresini kurutsun; müsrif değil sadık bir eş olsun.” sözleri ile bu evliliğin mutlu ve devamlı olması temennilerinde bulunur. Daha sonra öküz mızraklanır. Et parçalara ayrılarak dağıtılır. Davetlilere ikram edilir. İkincisi aklanma/arınma ayinidir. Bu ayine *lak teetni ka ciik* adı verilir. Aklanma ayini gelini ziyarete gelen bekar arkadaşları için yapılır. Bu ayine göre ellerin bileziklerle yıkanması gerekir. Şöyle ki kızlar kulübede oturur ve onlara içine ılık su konulan çömlek verilir. Kulübede bulunan kızlardan biri elini çömleğe daldırır, yıkar ve sonra da kolundaki bileziği çıkarıp, çömleğin içine koyar. Daha sonra dışarıda bekleyen eşinin akrabalarına çömlek verilir. Aynı şekilde dışardakiler ellerini bu su ile yıkar ve bileziği dışarı çıkarır. Çömlek tekrar kulübenin içine götürülür. Bir bakire ve farklı bir akraba bu olayı tekrarlar. Bu tören esnasında damadın tüm akrabaları bilezik almak zorundadır. Çömleğe elini koyan erkeğe zayıf bir bilezik çıkarırsa, onu oraya koyan kızı azarlayabilir ve kızın kolundaki daha iyi bileziği seçebilir. Üçüncü ve son ritüel ise gelinin eşinin bir akrabası tarafından tıraş edilmesi ayinidir. Bu ayin, aile içi yapılan bir uygulama olup gelinin arkadaşlarının ayrılmasından sonra yapılır. Saçın tıraş edilmesi uygulaması gelinin statüsünün değiştiğini gösterir. Böylece gelin bekaret kıllarından arınır. Toplum içerisinde “O, bir eş oldu” denilir. Bu uygulama ile birlikte gelin süslerinden de sıyrılır ve kocası tarafından yeni alınan elbiseler ile tekrar süslenir.³²

Nuer toplumunda yeni evli kadın belli bir süre babasının evinde kalır. Genç eşe, *cek ma kau* ismi verilir. Bu süre zarfında ailesi ona bir kulübe, yatacak bir post, birkaç su kabağı verir. Kadının kocası ile birlikte sürekli yaşamasına izin verilmez. Kocasını, kadının köyüne onu ziyarete geldiğinde onun kulübesinde kalır. Evli kadın kocasının kendi köyüne dönmesi ile beraber bekarlığındaki hayatına geri döner. Geceleri kız kardeşleri ile uyur. Evli kadın yalnızken rahat olmasına rağmen yanında birileri olunca utangaç bir şekilde hareket eder. Kocasını eşini görmeye geldiğinde kayınvalidesi ile karşılaşmamaya özen gösterir. Kayınvalidesi damadının mızraklarını kulübe dışında görürse onları alıp saklar. Bu durumda damat, bunları tekrar istemeye çekinir.³³

Evlilik aşamaları boyunca damat kayınvalidesine saygılı olmak zorundadır. Çocuk doğduktan sonra damadın statüsü değişir ve gelinin ailesi tarafından bir akraba olarak kabul edilir. Damat belli bir süre kayınvalidesi ile açıkça konuşmaz, onun evinde yemek yemez ve asla onun önüne çıplak çıkmaz.³⁴ Çocuk doğana kadar erkek eş, kadının halkı tarafından tam anlamı ile benimsenmez. Özellikle düğün sığırları evliliğin bu aşaması tamamlamadan verilmez. Erkek eş de bekarlığındaki gibi ailesi ile beraber yaşar. Kadının eşini, köyde ziyaret etmesi ve işlerde kocasına yardım etmesi olağan bir durumdur. Fakat kadın eş, hasat zamanında ne kadar çalışmışsa hasadı kendisi ile birlikte ailesine götürür.³⁵ Kadın, çocuğun doğumundan süttan kesilene kadar ailesiyle birlikte kalmaya devam eder. Bu süre içerisindeki birliktelikler sığır ödenerek kurallarla esnetilebilir. Kısırlık nedeni ile evlilikler bozulursa sığırlar iade edilir.³⁶ Ancak kadının kısır olması veya kadının evliliği bozacak herhangi bir duruma sebep olması durumunda sığırların toplanmasında çok büyük sıkıntılar ortaya çıkabilir.

“Özgür Serengeti: Afrika Yerel Dinlerinde Hayvan Hakları”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8, sy 22 (2020): 63-82.

³² E. E. Evans-Pritchard, “Nuer Marriage Ceremonies”, 38-39.

³³ E. E. Evans-Pritchard, 40.

³⁴ https://lailima.hawaii.edu/access/content/user/millerg/ANTH_200/A200Unit2/NuerMarriage.html (Erişim: 28 Mart 2022)

³⁵ E. E. Evans-Pritchard, “Nuer Marriage Ceremonies”, 39.

³⁶ https://lailima.hawaii.edu/access/content/user/millerg/ANTH_200/A200Unit2/NuerMarriage.html (Erişim: 28 Mart 2022)

Nuer toplumunda çocukların dünyaya gelmesi mutluluk verici bir durum olarak kabul edilir. Çocukların bakımı ve yetiştirilmesinden hane halkı sorumludur. Çocuğun doğumu ile birlikte koca, eşinden uzak durur. Hatta çocuk süttten kesilene kadar bu durum devam eder. Ayrıca kürtaj pek hoş karşılanmayan bir durumdur. Ama nadir vakialarda da rastlanır.³⁷

Gelinin doğurduğu ilk çocukla ilgili *nongpuka* olarak bilinen küllere getirme ayini gerçekleştirilir. Bu ayine göre *pai dai* adı verilen emziren anne, bebeği kocasının evine getirir. Kocasının büyükbabasının ahırının ortasındaki ocağın küllerine bırakır. Hane halkı arasında gerçekleştirilen bu ayin esnasında içecekler hazırlanır ve içilir. Doğan ilk çocuğun süttten kesilmesinden sonra kadın bir boynuz kaşık ve su kabağı ile kocasının evine gider. Sembolik olarak getirilen bu kaşık ile birlikte bu kadın artık kocasının evinde yaşar. Bahçelerini çapalar, ineklerini sağıar, kendine ait bir kulübesi olur. Atalarının ruhu artık yeni hanesinde yaşar. Nuerler arasında farklı uygulamalar görölse de evlilik törenlerinde nişan, düğün, tamamlama, ilk çocuğun doğumu, ilk doğan çocuğun babasının yanına getirilmesi, kaşık sunulması gibi aşamalar ile birlikte tamamlanır.³⁸

1.3. ERGINLEME (ÇOCUKLUKTAN YETİŞKİNLİĞE GEÇİŞ)

Erginleme, ilkel topluluklarda belli bir yaştan sonra çocuğu hayata hazırlamak amacı ile birtakım sınav ve uygulamalardan geçirilmesiyle icra edilen bir uygulamadır. Ergenlikten yetişkinliğe geçiş aşaması olarak adlandırılan erginleme, adaylara kendi kültürlerini, kült araçlarını, ritüellerini benimsetme ve bunları gelecek nesillere aktarma açısından önemlidir. Aday çocukların veya gençlerin bir tür eğitime ve zorlu sınavlara tabii tutulması, toplum içerisinde statü kazanmalarında önemli bir araçtır. Erginleme süreci, adayın gelecekteki yaşantısında karşılaşıacağı tüm sorunların çözümünde de bir tür ön hazırlık aşaması olarak görülür.³⁹

Nuer toplumunda erginleme denilince bazı fiziki ve eğitimsel ritüeller akla gelir. Kızlar için yetişkinliğe geçiş, kız annesinin annelik ve ev yönetimi hakkında bilgiler vermesi ve kızı bazı aşmalardan geçirmesi ile tamamlanır. Erkek çocuklar da ise erginleme, bazı fiziksel uygulamalar ve testlerden geçirilerek yapılır. Yapılan bu uygulamalar karmaşık ritüeller şeklindedir. Genelde 9-13 yaşları arasında yapılan bu törenler, yaşa, zamana ve duruma göre değişkenlik gösterir.⁴⁰ Erginleme öncesi çocuklar inekleri sağıar; keçi, koyun, buzağı bakar.⁴¹

Nuer toplumunda Erginleme, "Erginleme öncesi dönem" ve "Erginleme dönemi" olmak üzere ikiye ayrılır. Bu sürecin başlangıcı bıçak çıkarıldığında (*ngom kam rar*), sürecin sonu ise bıçak asıldığında (*ba ngom ngaj*) şeklinde bilinir. Başlangıç aşamasında sığır uzmanı bir sığırı öldürür ve orada büyük bir dans yapılır. Daha sonra sığır uzmanı bir konuşma yapar.⁴²

Nuer toplumunda erginleme denilince farklı uygulamalar da karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulamalardan biri de kişinin alnında birbirine paralel altı yara izi alması şeklinde yapılan bir ayindir. Keskin bir bıçak ile yapılan bu izlere *gaar* adı verilir. Bu paralel çizgiler haricinde noktalı çizgiler şeklinde de *gaar* yapılır. Yapılan bu inisiyasyon (erginleme) ayini ile kişi yetişkin statüsüne ulaşır. *Gaar* almadan kişi çocuk olarak görülür, ona göre muamele edilir.⁴³ Yapılan bu uygulama çok acı verici olmasına rağmen, çocukların gösterdiği cesaret ve acıya dayanıklılık onların takdir edilmesinde büyük öneme sahiptir. Kesim sonrası gençler iyileşene kadar تنها bir yerde sırt üstü yatarak dinlenir. Bu süre içerisinde anneleri ve akrabaları tarafından ziyaret edilir. Yemek verilir ve ihtiyaçları giderilir. İyileştikten sonra inziva süreleri dolduktan sonra

³⁷ E. E. Evans-Pritchard, "The Nuer Family", *Sudan Notes and Records* 31, sy 1 (1950): 35.

³⁸ E. E. Evans-Pritchard, "Nuer Marriage Ceremonies", 40.

³⁹ Ayhan Aslanoğlu, "Afrika Yerel İnançlarında Erginleme Törenleri", *Gençlik ve Din*, ed. Banu Gürer (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022), 447-50.

⁴⁰ <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/anthropology-and-archaeology/people/nuer> (Erişim: 30 Mayıs 2022)

⁴¹ E. E. Evans-Pritchard, "The Nuer: Age-Sets", 234.

⁴² E. E. Evans-Pritchard, 235.

⁴³ Molefi Kete Asante, "Nuer", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama (California: SAGE Publications, Inc., 2009), 461.

nehre yıkanmaya gidilir. Daha sonra erginlenen çocuklar evlerine döner ve erkek olmaları tüm topluluğa ilan edilir. Erginlemenin bitimi ile ziyafetler verilir. Şarkılar söylenip, dans edilir.⁴⁴ Erkek çocuğun alınanda çizgilerin kesilmesi ebeveynleri tarafından büyük sevinç kaynağıdır. Çünkü erginleme ritüelleri ile genç, aile kurmak ve soyun devamını sağlamak için hazırdır. Aynı zamanda erginleme evliliğin eşiği ve atalarını hatırlatacak oğulların doğumunun da bir göstergesidir. Erginleme ayinlerinin sona ermesi ile gençler için evlilik ile devam edecek bir süreç başlar.⁴⁵

Erginlenmemiş çocuğun sığırlarla temas etmesi, tabu olarak görülür. Erginlemeden sonra çocuğun inekleri sağması yasaktır. Artık o, yetişkinliğe erişir ve sığırlara çobanlık yapar. Babası tarafından kendisine birkaç sığır verilir. Böylece öküzlerin arkasında dans edip şarkı söyleme hakkı elde eder.⁴⁶ Afrika yerel inançlarının büyük bir çoğunluğunda olduğu gibi Nuer toplumunda da erkek ve kız çocuklarının erginlenme aşamalarını başarı ile tamamlaması sonucunda evlilik yapmaları ve aile kurmalarında herhangi bir engelin olmadığı kabul edilir.

2. HAYALET EVLENME GELENEĞİ

Afrika yerel inançlarında insanların ruhsal dünyası, ruhlar ve yaşayan ölümler çerçevesinde şekillenir. İlahi dinler haricinde Afrika halkları yüce varlığa inanmanın yanı sıra diğer manevi güçlere de inanır. Bu inançlardan biri de ata ruhlarıdır. Afrika topluluklarında yaşamın amacı, ölümden sonra ata olmaktır. Ölüm ile birlikte yaşam süreci tamamlanır. Ölen kişi için yapılan cenaze törenleri, ölen kişiyi güvenli bir şekilde öte tarafa geçişini sağlamaktan ziyade geride kalanları koruma düşüncesi üzerine kurulur. Çünkü Afrika yerel inançlarında ölümlerin yaşayanlar üzerinde gücü olduğuna inanılır.⁴⁷

Atalar kültü, bir kabilenin veya ailenin ölmüş fertlerine duyulan saygı, hürmet ve korkuyu ifade eden bir husustur. Bu kültür, geleneksel yaşamın gelecekteki nesillere ulaştırılmasında önemli bir rol oynar. Yerel kabilelerin birçoğunda ölen ataların kendileri ile birlikte yaşadığına dair inançlar görülür. Ataların yerel halk üzerinde bazen koruyucu özelliği olduğuna, bazen de bolluk ve bereketin vuku bulmasında etkili olduğuna inanılır. Fakat yaşanan bazı olumsuz durumlardan da ataların sorumlu tutulduğu bilinen bir gerçektir. Her daim ataları memnun etme düşüncesi, onlara karşı bazı inanç ve pratiklerin geliştirilmesinde etkili olmuştur. Onlara sunulan kanlı ve kansız kurbanlar bunun en güzel örneğidir.⁴⁸

Afrika yerel inançlarında aile kavramı hem yaşayan üyelerden hem de atalardan meydana gelir. Ataların yanı sıra başlarında olduklarına ve kendilerini sürekli gözetlediklerine inanılır. Onların klanların bir parçası olduğu düşünülür. Atalar sayesinde yaşayanlar ile ruhlar dünyası birbiri ile ilişki halindedir.⁴⁹ Nuer toplumunda atalarıyla sürekli iletişim halinde olmalarını topluluğun devamlılığında etkili olduğuna inanılır. Onlarla iletişime geçmenin yollarından biri de sığırların derisine kül yayma şeklindedir. Bu amaçla yapılacak ayinlerde bir inek kurban edilir. Kurban yoluyla ulaşılan ataların eylemlerinin, yüce varlığın (Kwoth) bir alameti olduğuna inanılır.⁵⁰

Hayalet evlilik, Nuer toplumunun yanı sıra Afrika yerel halklarından biri olan Atuotlar, Çinliler, Japonlar ve Antik Yunanlılar arasında ortaya çıkmış bir uygulamadır. Yukarıda adı verilen tüm topluluklardaki hayalet evlilik uygulamaları aynı şekilde değildir. Özellikle Japon ve Çinlilerde hem erkek hem de kadınların hayalet evlilik yapmasına izin verilir. Genelde hayalet evliliklerinin yapılmasında aile adının devamının sağlanması amaçlanmıştır. Sadece bu konuda

⁴⁴ <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/anthropology-and-archaeology/people/nuer> (Erişim: 30 Mayıs 2022)

⁴⁵ E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (London: Oxford University Press, 1956), 257-58.

⁴⁶ E. E. Evans-Pritchard, "The Nuer: Age-Sets", 234.

⁴⁷ Elizabeth Onyedinma Ezenweke, "The Cult of Ancestors: A Focal Point for Prayers in African Traditional Communities", *Journal of Religion and Human Relations* 1, sy 1 (2008): 1,3.

⁴⁸ Hammet Arslan, "Afrika Topluluklarında Atalar Kültünün Önemi ve İşlevi", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3, sy 6 (2016): 7, 9-10, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buiifd/issue/26878/281335>.

⁴⁹ Simeon Abiodun Ige, "The Cult of Ancestors in African Traditional Religion", *An Encyclopaedia of the Arts*, 2006, 27.

⁵⁰ Asante, "Nuer", 461.

Japonların böyle bir kaygıları olmadığı belirtilmektedir. Ayrıca yapılan hayalet evlilik uygulamalarının ortak noktalarından biri de ölen kişinin intikamcı ruhunu yatıştırmak olduğu görülür.⁵¹

Nuer toplumundaki inanç ve uygulamalardan en göze çarpanı hayalet evlenme geleneğidir.⁵² Ata ruhları ile bağlantılı olan bu ritüel, Afrika yerel inançlarında nadiren de olsa görülen bir uygulamadır. Nuer toplumunda ölümlerin sosyal hayatta adından söz ettirmelerinde hayalet evlilik ile birlikte levirat uygulamaları da etkilidir. Nuer toplumu ile ilgili birçok araştırma yapan E. E. Evans-Pritchard konu ile alakalı olarak şu ifadeleri kullanır: “Vekaleten evlilik yapan koca, başkası adına sığırlara para ödediği ve bir başkasının adına da olsa evlilik törenlerini yerine getirdiği sürece bir kadınla evlenebilir.”⁵³

Hayalet evlenme geleneği, genel olarak evlenmeden önce ölen erkek çocukların veya erkek çocuğu olmadan ölen kişilerin adını yaşatmak için yapılan bir çeşit evlilik olarak bilinir. Bu genel tanımın yanı sıra Nuerler, ölen kişinin soyunu devam ettirecek bir kimsenin olmaması durumunda erkek kardeşinin eşlerinden birinin ölen kardeşin hayaleti ile evlenmesi sonucu vuku bulan bir evlilik biçimi olarak tanımlar. Hayalet evlilikteki amaç, “babasoylu” bir soy şeceresi ortaya koymak ve hatırlanmaktır. Hayalet evlilik sisteminde hem maddi hem de manevi olarak ölen kişinin haklarını devam ettirmek ana etken olarak ele alınır.⁵⁴ Hayalet evlilik aynı zamanda ölen kişinin kardeşinin veya yakın akrabalarından birinin onun adına evlenmesiyle de gerçekleşebilir. Ölen kişinin hayaleti bu evlilikteki yasal kişidir. Doğan çocuklar onun adına anılır.⁵⁵

Hayalet evlenmede çocuğu olmazsa bile eşin sığırlar üzerinde varis olması doğal bir davranış olarak görülür. Hayalet evlilikte geride bırakılan hayalet sığırları (*ghok jookni*) kutsal kabul edilir. Bu sığırların başka amaçlarla kullanılması doğru bir davranış olarak görülmemektedir.⁵⁶ Hayalet evlilikle kadının durumu, “Evlilik sığırlarına katkıda bulunan insanların soyunun karısı olur.” sözü ile tanımlanır.⁵⁷ Hayalet evlilik, ölen kişinin yerine erkek kardeşinin durması dışında genelde normal evlilik gibi yapılıdır. Bu evlilik şekli ile kadın toplumda saygı görür ve evli bir kadın olarak kabul edilir. Ölen kişinin erkek kardeşi bu evlilikle beraber kocalık vazifelerini yerine getirecek şekilde yaşamını sürdürür. Hayalet evlenme geleneğinin devam etmesinde hayalet eşten kalan malların el değiştirmesine müsaade edilmemesi etkili olmaktadır.⁵⁸

Hayalet evlenme geleneğine ata-çocuk ilişkisi açısından bakıldığında William Lakos’un şu sözleri dikkat çekicidir: “Birey, atalara saygıyla desteklenen bir dünyada, torunları sayesinde var olur ve ataları sadece onun aracılığı ile var olur.” Bu düşünce aile-akrabalık-atalar ağının devamında etkin bir rolü oynar. Aynı zamanda ata ruhlarının yaşayanlar ve yakın zamanda ölenlerin üzerinde etkili bir otorite kurduğu görüşü benimsenmektedir.⁵⁹ Nuer toplumunda yaşayanların, ölümlerine borçlu olduklarına inanılır. Bu borcun ödenmesi için de onlar için bazı ritüeller gerçekleştirilir. Eğer ölümler için bir şey yapmazlar ise onların intikam (*cien*) almak için kendilerine musallat olacağına inanılır. Bu intikamın kendileri için bir hastalık veya talihsizlik

⁵¹ Lucas J. Schwartz, “Grave Vows: A Cross-Cultural Examination of the Varying forms of Ghost Marriage among Five Societies”, 2010, 85-93.

⁵² Asante, “Nuer”, 460.

⁵³ John W. Burton, “Living with the Dead: Aspects of the Afterlife in Nuer and Dinka Cosmology (Sudan)”, *Anthropos* 73, sy 1/2 (t.y.): 149-50.

⁵⁴ John W. Burton, “Ghost Marriage and the Cattle Trade among the Atuat of the Southern Sudan”, *Journal of the International African Institute* 48, sy 4 (1978): 402; Schwartz, “Grave Vows: A Cross-Cultural Examination of the Varying forms of Ghost Marriage among Five Societies”, 85.

⁵⁵ https://lailima.hawaii.edu/access/content/user/millerg/ANTH_200/A200Unit2/NuerMarriage.html (Erişim: 28 Mart 2022)

⁵⁶ Burton, “Living with the Dead: Aspects of the Afterlife in Nuer and Dinka Cosmology (Sudan)”, 151.

⁵⁷ John W. Burton, “Ghost, Ancestors and Individuals Among the Atuat of the Southern Sudan”, *Man* 13, sy 4 (1978): 612.

⁵⁸ <https://www.ssozinha.com/post/marryingthedeath> (Erişim: 01 Haziran 2022)

⁵⁹ Nicola Harrington, “Ancestors and Ancestor Worship”, *Vocabulary for the Study of Religion*, ed. Robert A. Segal-Kocku von Stuckrad (Leiden/Boston: Brill, 2015), 1/74-75.

şeklinde ortaya çıkacağı inancı mevcuttur. Bu tür inançların temelinde tanrı Kwoth aracılığı ile vuku bulacağına inanılır.⁶⁰ Ölen kişiler için hayalet evliliklerin yapılmaması durumunda geride kalan tüm ailenin yok olacağına inanılır. Bu durumda hayalet, “Benim eşyalarım la kaldın ama benim için bir eşle evlenmedin.” der. Ardından yemek pişiren ve çocuk doğuran bir eşinin kalması halinde hayaletin mutlu olacağına inanılır.⁶¹

Nuer toplumunda çocuk, tanrı Kwoth’un bir nimeti olarak kabul edilir. Çocuklar, ebeveynleri ve akrabaları için gelecekte onların aracılığı ile alacakları maddi olanakların bir nişanesi olarak görülür. Nuerler “Biz çocukları yiyoruz.” sözü ile çocuklardan bu şekilde yararlandıklarını kastederler. Erkek çocukları avlanmaya, balık tutmaya ve yiyecek getirmeye; kız çocuklarının ise evlilik yolu ile kazanç getirmeye başlaması ile çocuklar toplum içerisinde yer edinir. Çocuklar bu aşamalardan sonra kendi akrabaları arasında gerçek bir akraba olma seviyesine gelir. Çocukların bu şekilde önemli olması, sosyal ve fiziksel babalığın ne denli önemli olduğunu gösterir. Çocuğun her iki babalık şeklinde de aynı kişiye ait olması, bir çocuğun gerçek soy çizgisini ön plana çıkarır. Dolayısı ile erkeğin bu konudaki bakış açısı, çocukları doğuranın kadınlar değil sığırlar olduğu şeklindeki anlayışının önemine vurgu yapar.⁶²

Hayalet evlenme geleneğine benzer bir durumda Levirat evliliğidir. Bu evlilik biçiminde ölen kişinin, eş ve çocukları hayatta ise uygulanır. Ölen kişinin erkek kardeşi, ölen kişinin çocuklarının ve eşinin sorumluluğunu üstlenir. Onlara ayrı bir kulübe yapar ve onları her anlamda korur. Dul kadın ile tam anlamı ile bir evlilik yapılmaz.⁶³ Levirat evlilikte ölen kişinin erkek çocuğu var ise sığırlar oğluna geçer. Fakat ölen kişinin erkek çocuğu yoksa bu sığırlar erkek kardeşe geçer. Ancak bu uygulama insiye (erginlenmiş) olmuş erkekleri kapsar.⁶⁴ Levirat evlilik uygulamasında kocaları ölen dul kadınlar ne yeniden evlenir ne de mirasçı olarak kabul edilir. Ölene kadar ölen kocaları ile evliliğe devam ederler. Fakat dul kadının kocasının erkek kardeşleri ile yaşamazsa, istediği herhangi bir erkekle evlenmeden yaşayabilir. Bu durumda dul cariyein beraber yaşadığı erkekle doğurduğu çocuklar ölen kocasına ait olur.⁶⁵

Nuerlerin savaş ile birlikte Hıristiyanlığı benimsemesi sonucu bazı konularda değişimlerin olduğunu gözlemlendiği belirtilmektedir. Özellikle Hıristiyanlığın kabulü ile evlilik biçimlerindeki uygulamaların olumsuz yönde etkilendiği kabul edilmektedir.⁶⁶

SONUÇ

Evlilik, tarihi çok eski dönemlere kadar uzanan ve tüm toplumlarda benimsenmiş bir uygulamadır. Bu uygulama, Afrika yerel inançlarından biri olan Nuer toplumu arasında da ön plan çıkmıştır. Erginleme aşaması ile onay verilen evlilik süreci, çocuğun süttten kesilmesine kadar süren bir dönemi içine alır. Uzun bir zaman dilimini kapsayan evlilik aşamaları, Nuer toplumunda düzenlenen çeşitli ayin ve pratikler sonucunda tamamlanır.

Nuer toplumunda evlilik denilince akla gelen en önemli unsur sığırlardır. Sığırlar Nuer toplumu için hayatın her aşamasında ihtiyaç duyulan bir varlıktır. Evliliklerin gerçekleşmesinde büyük bir öneme sahip olan sığırlar hem inanç hem de pratikler açısından özel bir yere sahiptir. Evlenmek isteyen gençlerin sığır beslemeleri ve onların sayılarını arttırmaları gerekir. Çünkü sığır olmadan evliliklerin gerçekleşmesi zor bir durum gibi görünür. Bir tür kazanç yolu olarak görülen sığır alış-verişleri daha çok evlilik yolu ile gerçekleşmektedir. Sığırların başlık parası olarak kullanıldığı Nuer toplumunda çocuk yaşta kız çocuklarının zorla evlendirilmesi bu alış-verişin olumsuz sonuçlarından biri olmuştur.

⁶⁰ Burton, “Living with the Dead: Aspects of the Afterlife in Nuer and Dinka Cosmology (Sudan)”, 144-46.

⁶¹ John W. Burton, “Ghost, Ancestors and Individuals among the Atuat”, *Anthropos* 75, sy 1/2 (1980): 56.

⁶² Sharon Elaine Hutchinson, *A Guide to the Nuer of Jonglei State* (Madison, 2012), 19-21.

⁶³ https://lailima.hawaii.edu/access/content/user/millerg/ANTH_200/A200Unit2/NuerMarriage.html (Erişim: 28 Mart 2022)

⁶⁴ Schwartze, “Grave Vows: A Cross-Cultural Examination of the Varying forms of Ghost Marriage among Five Societies”, 85.

⁶⁵ E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, 163.

⁶⁶ Hutchinson, *A Guide to the Nuer of Jonglei State*, 27.

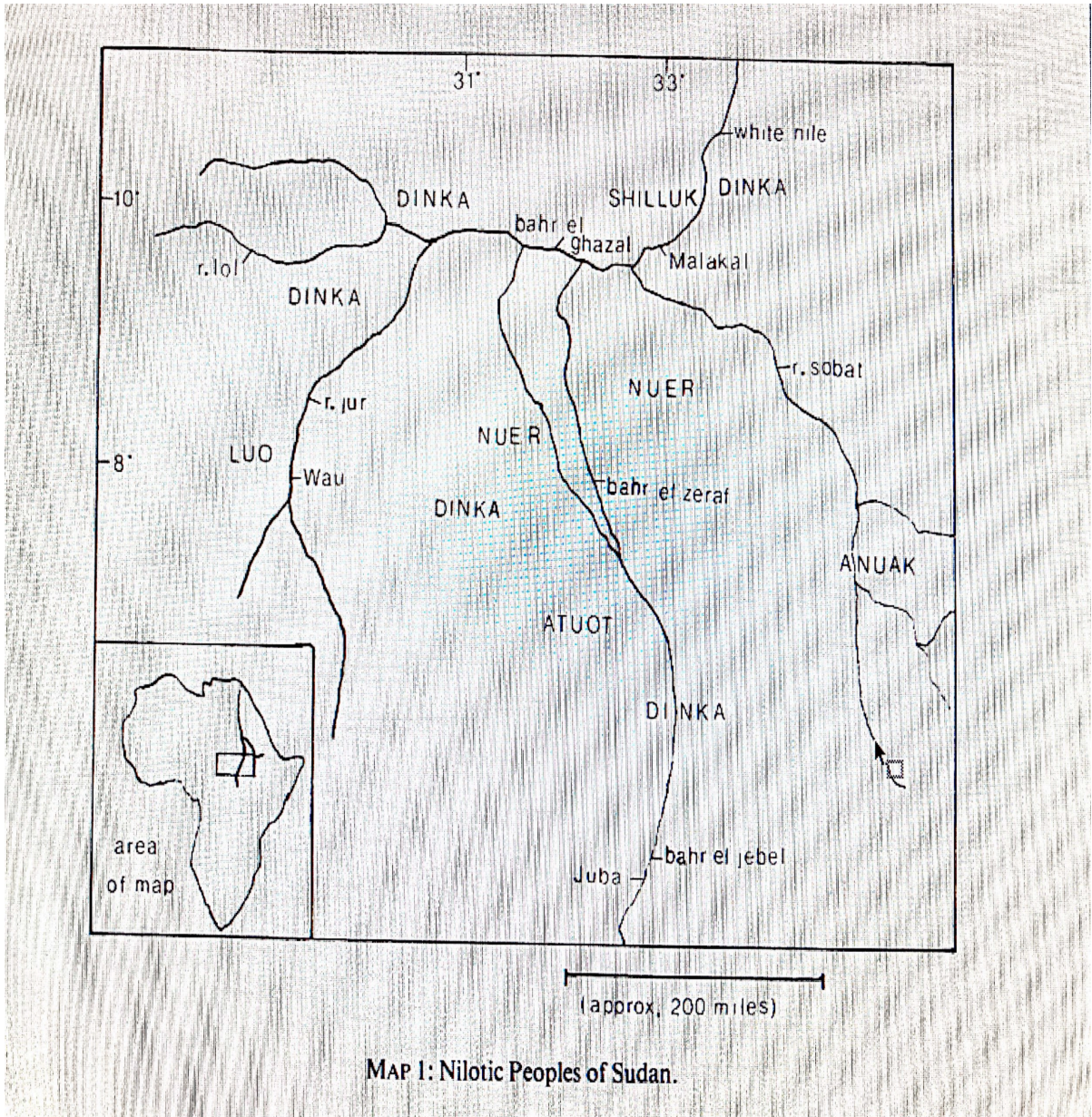
Hayalet evlenme geleneği ile birlikte atalar ruhunun yaşatılması, Nuer toplumu açısından büyük bir öneme sahiptir. İsimlerinin bu şekilde bir evlilikle ön plana çıkarılması ve doğan çocuğun hayalet ataya atfedilmesi, Nuer toplumunda göze çarpan inanç ve uygulamalardan birisidir. Ata ruhlarının memnun edilmesi için yapılan bu tür pratikler, ayinler ve kurbanlar birçok toplumda da görülmektedir.

Nuer toplumunun zamanla Hıristiyanlığı benimsemiş olması bu toplumdaki bazı inanç ve uygulamaların eskiye nazaran azaldığı sonucuna varılmıştır. Hayalet ve levirat evlenmelerindeki düşüşün de bu durumdan etkilendiği söylenebilir. Kadınların zorla evlendirilmesinin devam ettirilmesinin yanı sıra ölen kişinin eşinin ve kardeşlerinin elde ettikleri malları koruma endişesi, hayalet ve levirat evlenme biçimlerinin yaşatılmasındaki en önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alici, Mustafa. "Özgür Serengeti: Afrika Yerel Dinlerinde Hayvan Hakları". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8, sy 22 (2020): 63-82.
- Arslan, Hammet. "Afrika Topluluklarında Atalar Kültünün Önemi ve İşlevi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3, sy 6 (2016): 7-27.
- Arslan, Hammet. "Afrika Topluluklarında Tabiat Kültü ve Tabii Unsurlara Atfedilen Güçler". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4, sy 8 (2017): 1-16.
- Arslan, Hammet. "Geleneksel Afrika Dini'nde Tanrı Tasavvuru". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2, sy 4 (2015): 7-25.
- Arslan, Hammet. "Manu Kanunnamesi'nde Evlilik". *Milel ve Nihal: İnanç, Kült ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10, sy 1 (2013): 91-129.
- Asante, Molefi Kete. "Nuer". *Encyclopedia of African Religion*, editör Molefi Kete Asante ve Ama Mazama, 460-61. California: SAGE Publications, Inc., 2009.
- Aslanoğlu, Ayhan. "Afrika Yerel İnançlarında Erginleme Törenleri". *Gençlik ve Din*, editör Banu Gürer, 447-68. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022.
- Burton, John W. "Ghost, Ancestors and Individuals among the Atuat". *Anthropos* 75, sy 1/2 (1980): 49-64.
- Burton, John W. "Ghost, Ancestors and Individuals Among the Atuat of the Southern Sudan". *Man* 13, sy 4 (1978): 600-617.
- Burton, John W. "Ghost Marriage and the Cattle Trade among the Atuat of the Southern Sudan". *Journal of the International African Institute* 48, sy 4 (1978): 398-405.
- Burton, John W. "Living with the Dead: Aspects of the Afterlife in Nuer and Dinka Cosmology (Sudan)". *Anthropos* 73, sy 1/2 (t.y.): 141-60.
- D. D. Nsereko. "The Nature and Function of Marriage Gifts in Customary African Marriages". *The American Journal of Comparative Law* 23, sy 4 (1975): 682-704.
- E. E. Evans-Pritchard. "Economic Life of the Nuer: Cattle". *Sudan Notes and Records* 20, sy 2 (1937): 209-43.
- E. E. Evans-Pritchard. "Nuer Marriage Ceremonies". *Journal of the International African Institute* 18, sy 1 (1948): 29-40.
- E. E. Evans-Pritchard. *Nuer Religion*. London: Oxford University Press, 1956.
- E. E. Evans-Pritchard. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People*. Oxford: At the Clarendon Press, 1940.

- E. E. Evans-Pritchard. "The Nuer: Age-Sets". *Sudan Notes and Records* 19, sy 2 (1936): 233-69.
- E. E. Evans-Pritchard. "The Nuer Family". *Sudan Notes and Records* 31, sy 1 (1950): 21-42.
- E. E. Evans-Pritchard. "The Nuer: Tribe and Clan". *Sudan Notes and Records* 17, sy 1 (1934): 1-57.
- Elman Service, Nuer Marriage, https://lailima.hawaii.edu/access/content/user/millerg/ANTH_200/A200Unit2/NuerMarriage.html (Erişim: 28 Mart 2022)
- Ezenweke, Elizabeth Onyedinma. "The Cult of Ancestors: A Focal Point for Prayers in African Traditional Communities". *Journal of Religion and Human Relations* 1, sy 1 (2008): 1-13.
- Greuel, Peter J. "The Leopard-Skin Chief: An Examination of Political Power Among Nuer". *American Anthropologist*, 1971, 1115-20.
- Harrington, Nicola. "Ancestors and Ancestor Worship". *Vocabulary for the Study of Religion*, editör Robert A. Segal ve Kocku von Stuckrad, 1:73-76. Leiden/Boston: Brill, 2015.
- <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/anthropology-and-archaeology/people/nuer> (Erişim: 28 Nisan 2022)
- <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/anthropology-and-archaeology/people/nuer> (Erişim: 30 Mart 2022)
- <https://www.britannica.com/topic/kraal> (Erişim: 30 Mart 2022)
- <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/anthropology-and-archaeology/people/nuer> (Erişim: 30 Mayıs 2022)
- <https://www.ssozinha.com/post/marryingthedead> (Erişim: 01 Haziran 2022)
- Hutchinson, Sharon Elaine. *A Guide to the Nuer of Jonglei State*. Madison, 2012.
- Ige, Simeon Abiodun. "The Cult of Ancestors in African Traditional Religion". *An Encyclopaedia of the Arts*, 10:26-31, 2006.
- Mazama, Ama. "Marriage". *Encyclopedia of African Religion*, editör Molefi Kete Asante ve Ama Mazama, 409-11. California: SAGE Publications, Inc., 2009.
- Mbiti, John S. *African Religions and Philosophy*. New York: Anchor Books, 1970.
- Mbiti, John S. *Introduction to African Religion*. London: Heinemann Educational Books Ltd, 1975.
- Orly Stern, "This is how marriage happens sometimes': Women and marriage in South Sudan http://www.orlystern.com/wp-content/uploads/2016/08/This-is-how-marriage-happens-sometimes_.pdf (Erişim Tarihi: 07/04/2022)
- Örnek, Sedat Veyis. *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971.
- Schwartz, Lucas J. "Grave Vows: A Cross-Cultural Examination of the Varying forms of Ghost Marriage among Five Societies", 2010, 82-95.
- Tezcan, Mahmut. "İlkel Toplumlarda Başlık Parası Geleneği". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 9, sy 1 (1976): 415-26. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000453.

Ek: Nuerler'in Yaşadıkları Bölgenin Haritası

Kaynak: John W. Burton, "Ghost Marriage and the Cattle Trade among the Atuot of the Southern Sudan", *Journal of the International African Institute* 48, sy. 4 (1978).

STRUCTURED ABSTRACT

In this study, we aim to evaluate the marriage beliefs of the Nuer community in the Nile basin and the ghost marriage tradition that they continue in connection with their ancestor spirits from various perspectives. The article data obtained with the documentation technique were written down with the descriptive method of the History of Religions.

The Nuer are a people living in the Bahru'l-gazal and Sobat regions of the Nile river. Today, their population is estimated to be considered one of the largest known ethnic groups in the South Sudan region, the Nuer have long been subject to the assimilation of the Western colony and internal conflicts in the region. The Nuer society, whose history is based on ancient times, has come to the fore with its unique beliefs and traditions and has attracted the attention of researchers today.

In many societies, the first stage of being a family is marriage. The institution of marriage is accepted as the common point of African peoples with its religious, social and economic aspects. In African indigenous communities, marriage is conceived as a life cycle in which the living and the dead must participate. Among the Nuer, apart from normal marriages, practices consisting of partnerships such as ghost marriage, leviratic marriage, widowed concubine are also seen. Initiation plays an important role in the marriage phase. When it comes to initiation, some physical and educational rituals come to mind. This is different for girls and boys. For example, for girls, the transition to adulthood is completed by the girl's mother giving information about motherhood and household management and passing her through some phases. In boys, on the other hand, initiation is done by passing some physical applications and tests. Marriage stages, which cover a long period of time, are completed as a result of various rituals and practices organized in Nuer society.

Another prominent belief about marriage, which is one of rite of passage, is the remembrance of the living dead. As long as there is someone in the family who remembers the deceased, the deceased are not truly dead. This state, which is associated with ancestral spirits, occupies an important place in African peoples. It is believed that these living dead are kept in personal memories thanks to their own families. Thus, the institution of marriage is passed on from generation to generation. Ghost marriage is seen among the Nuer community as well as the Atuots, one of the African indigenous peoples, the Chinese, the Japanese, and the Ancient Greeks. Ghost marriage practices in all communities are not the same. In general, it is aimed to ensure the continuation of the family name in the making of ghost marriages.

There are a number of factors that negatively affect the institution of marriage in South Sudan. The wars in the region have been one of the factors that deeply affected the institution of marriage, as in every other sense of life. In addition, factors such as the roles of women and men in society, domestic violence, child marriages, polygamy and bride price can be counted among the factors that deeply shake the foundations of the institution of marriage. It has been concluded that the Nuer society has adopted Christianity over time, and some beliefs and practices in this society have decreased compared to the past. It can be said that the decline in ghost and levirate marriages was also affected by this situation. Continuing the forced marriage of women, as well as the concern of protecting the property acquired by the spouse and siblings of the deceased, is one of the most important factors in the survival of ghost and levirate marriages.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 107-123

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1148166

OSMAN NURİ ERGİN'İN ÇALIŞMALARINDA BAHÂİLİK HAREKETİ

Bahaism Movement In Osman Nuri Ergin's Works

Süleyman ÇAM

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Osmaniye, Türkiye

Asst. Prof., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Osmaniye, Turkey

suleymancam@osmaniye.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4588-8491>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 24.07.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 14.10.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Süleyman Çam)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

OSMAN NURİ ERGİN'İN ÇALIŞMALARINDA BAHÂİLİK HAREKETİ

Bahatism Movement In Osman Nuri Ergin's Works

Öz

Bahâilik, 19. yüzyılın sonlarında İran'da Mirza Hüseyin Ali (ö. 1309/1892) tarafından kurulan, görüşleri itibariyle İslâm kültürüne dayanan ancak Müslümanların genel çoğunluğuna göre batıl kabul edilen bir mezheptir. Bahâilik, Şîa içinde doğan Bâbîlik ile başlamış, Mirza Hüseyin Ali'nin büyük oğlu Abbas Efendi ile şekillenmiş, Şevki Efendi ile dünyaya yayılarak günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Bu hareket, propagandalar yoluyla Cumhuriyetin ilk dönemlerinden itibaren özellikle de 1945 ve sonrasında Türkiye'de yayılmıştır. Osman Nuri Ergin, Bahâilik propagandasının yaygın şekilde yapıldığı dönemde Müslüman Türk halkını, özellikle de gençliğini, onların zararlı düşüncesinden korumak amacıyla araştırmalar yapan ve Bahâiliğin bir din olup olmadığını ele alan aydın bir mütefekkindir. Onun araştırmaları Sebülürreşâd mecmuasında "Sapık Fırkalar: Bahâiliğin İçyüzü" başlığıyla makale şeklinde yayımlanmıştır. Mezhepler Tarihçisi olmamasına rağmen Ergin'in, Bahâilere yönelik yaptığı çalışmalar birçok açıdan önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, Ergin'in Bahâiliğe yönelik değerlendirmeleri ele alınmıştır. Ergin'in araştırmalarında Bahâiliğin bir din olmadığı ancak batıl ve sapık bir tarikat olduğu sonucuna ulaştığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Şîa, Bâbîlik, Bahâilik, Mirza Hüseyin Ali.

Abstract

Bahatism is a sect founded by Mirza Hussein Ali (d. 1309/1892) in Iran at the end of the 19th century, based on Islamic culture in terms of views, but considered superstitious by the general majority of Muslims. Bahatism started with Babism born in Shia, was shaped by Abbas Efendi, eldest son of Mirza Hussein Ali, and continued its existence until today by spreading to the world with Shawqı Efendi. This movement, spread through propaganda, especially in Turkey from the first periods of the Republic, in 1945 and later. Osman Nuri Ergin is an enlightened thinker who made researches to protect the Muslim Turkish people, especially the youth, from their harmful thoughts during the period when Bahá'í propaganda was widespread, and discussed whether Bahá'í was a religion or not. His researches were published in the form of an article in the journal Sebülürresâd, with the title "Perverted Sects: The Inside of Bahá'í Faith." Although he is not a historian of sects, Ergin's studies on Bahá'ís are important in many respects. Therefore, in this study, Ergin's evaluations of Bahatism are discussed. In Ergin's research, it was seen that Baha'í was not a religion, but a superstitious and perverted sect.

Keywords: Keywords: History of Sects, Shia, Babism, Bahatism, Mirza Hussein Ali.

GİRİŞ

19. Yüzyılın son çeyreğinde Malatya Pütürge ilçesinin İmran köyünde dünyaya gelen Osman Nuri Ergin (1883-1961), önde gelen Türk kültür tarihçilerinden biridir. Ömrünün ilk dokuz yılını doğduğu köyde geçiren Ergin, 1892 yılında İstanbul'a geldi ve hayatının geri kalan kısmını burada geçirdi. 1901'de Dâruşşafaka'dan mezun olan Ergin, Arapça öğrenerek dinî konularda eserler mütalaa edebilmek için cami derslerine katıldı. Bu amaçla 1901-1904 yılları arasında Şehzâdebaşı Camiinde Çarşambalı Hacı Ahmed Efendi'den başta Arapça dersi aldı ve din bilimleri eğitimi gördü. Daha sonra İstanbul Dârulfünûn Edebiyat Fakültesine yerleşti ve bu fakülteyi 1907'de birincilikle bitirdi. Ayrıca öğrencilik yıllarında Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, Abdülaziz Mecdi, Muallim Cevdet, Babanzâde Ahmed Naim, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmet Avni, Elmalılı Hamdi Yazır, Mehmed Akif Ersoy, Şerafeddin Yaltkaya ve İsmail Hakkı İzmirli gibi dönemin tanınmış simalarının sohbetlerine katıldı. İstanbul Belediyesine memur olarak giren Ergin, çeşitli bölümlerde başkâtiplik, mümeyyizlik ve şube müdürlüğü görevlerinde bulundu. Ayrıca İstanbul'da başta Dâruşşafaka ve Vefa Lisesi olmak üzere çeşitli okullarda Türkçe, edebiyat, felsefe, sosyoloji ve tarih dersleri okuttu. Kırk altı yıllık memuriyet hayatı boyunca muharrirlik, öğretmenlik, kütüphanecilik ve matbaacılık alanında çok büyük hizmetler verdi. "Hayatta en büyük emelim ya kitapçı ya da kütüphaneci olmaktı, fakat memuriyet bağları maişet derterini beni bunlara tamamıyla bağlayamadı" diyen Ergin, 5 Temmuz 1961 yılında İstanbul'da vefat etti.¹

Okumak, öğrenmek ve öğrendiklerini mümkün olduğu kadar başkalarına aktarmak çabasında olan Ergin, Türk ilim ve kültür hayatına sayısız eserlerle katkıda bulundu. O, biriktirdiği kitaplar, yazdığı eserler ve çıkardığı dergilerle gelecek kuşaklara büyük bir miras bıraktı. Hayatını dürüstlük ve tevazu içinde geçiren Ergin, her türlü fikirden istifade etmeyi de bildi.² Dil öğrenmeye önem verdi, bunun için gençlere, batı dillerinden birini mutlaka öğrenmeleri tavsiyesinde bulundu. Bunun yanında, mazi ile irtibatlarını sağlamak amacıyla gençlere, Arapça ve Farsça öğrenmelerini salık verdi.³

Ergin, II. Abdülhamit dönemi eğitim kurumlarında yetişti, bunların müspet ve menfi yönlerini analiz edebilecek bir ilmî seviyeye ulaştı. Böyle bir donanım seviyesi ile de Türk toplumunun karşısına çıktı.⁴ Dolayısıyla II. Abdülhamit, II. Meşrutiyet, I. Dünya Savaşı ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerini tecrübe eden Ergin, bu dönemlerde toplumun maruz kaldığı kültür değişimlerinin bizzat şahidi oldu. Çevresindeki bir grup münevverle birlikte bir nevi köprü vazifesi görerek Osmanlı bilgi ve kültürünü tasavvufî ahlakla birlikte yeni nesillere aktarmak için çalıştı. Türk ilim ve kültür hayatına sayısız eserlerle katkıda bulunan Ergin'in hayatı süresince biriktirdiği kitaplar, gelecek nesillere bıraktığı bir hazine konumundadır.⁵ Ergin'in hayat felsefesini şu şekilde özetlemek mümkündür: Milletten gelen yine millete dönmeli ki bu dolabın suyu tükenmesin. Devlet ve millet hazinesi yalnız başka maksatlar için soygunculuk kaynağı değildir. Mademki millet bizi yetiştirdi, biz de onu yetiştirmeliyiz."⁶

Eserlerinden ve arkadaşlarının görüşlerinden hareketle onun şahsiyeti hakkında genel olarak şu şekilde bir değerlendirme yapılır: "Osman Nuri Ergin, yayımladığı eserlerle Türk

¹ Ergin'in hayatı, tahsili, şahsiyeti, eserleri ve memuriyeti hakkında geniş malumat için bk. Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 5 cilt (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1/V-VI; Orhan Durusoy, *İstanbul Belediye Kütüphanesi Alfabetik Kataloğu Osman Ergin Kitapları (Arapça ve Farsça Basma Eserleri)*, İstanbul: Belediye Kütüphanesi, 1953, 6; Süheyl Ünver, "Osman Ergin, Çalışma Hayatı ve Eserleri 1883-1961", *Belleten* 26/101 (1961), 163-178; Orhan Okay, *Silik Fotoğraflar*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2001), 178-179; Ahmet Güner Sayar, "Osman Nuri Ergin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/297-298; Müslüm Yılmaz, "Osman Nuri Ergin: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *Türkiyat Mecmuası*, 23 (Bahar, 2013), 143-181.

² Yılmaz, "Osman Nuri Ergin: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", 152.

³ Bedi Şahsuvaroğlu, *Osman Ergin Biyografisi, Tıp ve İlim Tarihimizden Portreler*, (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1958), 15.

⁴ Ali Âdem Yörük, "Eğitim Tarihimizin Kırkanbar Müellifi: Osman Nuri Ergin", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6/12 (2008), 689.

⁵ Çiğdem Kıranşan-İlhan Erdem, "Eğitim Tarihçisi, Aydın ve Âlim: Osman Ergin (1883-1961)", *Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/162.

⁶ Süheyl Ünver, "Osman Ergin, Çalışma Hayatı ve Eserleri 1883-1961", *Belleten* 26/101 (1961), 169.

toplumunda tarihî kopukluğa, nesiller arası yozlaşmaya ve yabancılaşmaya engel olmaya çalışmıştır. Türk kültür ve irfan hayatının inançlı bir savunucusu olan Ergin'de içe dönük bir inanç adamlığıyla, maddeyi insana hizmet için yeniden biçimlendiren olgun bir demokrat insan kimliği iç içedir. Osman Nuri, taassubun iki yanlı olduğunu söylemiş, aşırı yenilikçi Batıcılarla aşırı muhafazakârları birbirinin fikrine saygı duymaya çağırmıştır. O, sahip olduğu hoşgörüyü tasavvuf terbiyesinden, demokrat kimliğini de iş ve ticaret adamlığından almıştır. Aynı zamanda o, bir Türk Tarihi aşığı, İstanbul'a severek hizmet vermiş bir hemşeri, belediye hizmetleri ile insanlığa ulaşmayı amaç edinmiş bir halk adamıdır."⁷

Ergin'in belediye ve şehircilik tarihi, eğitim ve eğitim tarihi, biyografi, edebiyat ve dinî alanlarda yazma, matbu ve gayr-ı matbu olan birçok eseri ve makalesi bulunmaktadır. Bu eserlerin başında; *Türk Maarif Tarihi*, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, *Beledî Bilgiler*, *Kolay Elifba*, *İstanbul Tıp Mektepleri enstitüleri ve cemiyetleri*, *İstanbul Şehreminleri*, *Dârüşşafaka*, *Türkiye'de İlk Halk Mektebi*, *Türklerin Medeniyet ve Sanat Tarihlerinden Notlar*, *İslâm'da Temellük ve Tasarruf Hakkının Dokunulmazlığı*, *Sadreddin Konevî ve Eserleri*, *Hanlar ve Kervansaraylar*, *Hakikat Nurları*, *Fatih'in Hoşgörülülüğü*, *İbni Sîna Bibliyografyası* ve *İnsan Hakları Beyannamesi'nin İslâm Hukukuna Göre İzahı* gelmektedir.⁸

Ayrıca Ergin'in kendi kurduğu *İstanbul Şehremâneti Mecmuası*'nda, *Tarih Dünyası Dergisi*, *Resimli Tarih Mecmuası*, *Siyasî İlimler Dergisi*, *Sırâtıüstakîm*, *Sebîlürreşâd*, *Akşam*, *Hayat*, *Cumhuriyet*, *Tan*, *Hürriyet*, *Dünya* ve *Vakit* gibi birçok dergi ve gazetede çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.⁹

Birçok alanda birbirinden kıymetli eserler veren Ergin'in Bahâîliğe yönelik araştırmaları da dikkat çekicidir. Onun, Bahâîlik hakkında belgelere dayalı etraflıca bir araştırma yaptığı ve bu hususta önemli bir donanıma sahip olduğu görülmektedir. Ergin, Bahâîlerin Türkiye, İran ve diğer bir kısım doğu ve batı ülkelerinde asıl akidelerini gizleyerek insanî, ahlâkî ve barışsever bir söylemle taraftar topladıklarına işaret etmiştir.¹⁰ Hatta o, zaman zaman Türk matbuatında Bahâîlikten bahsedildiğine ve propaganda amacıyla Türkiye'ye gelen bazı Bahâîlerin beyanat verdiği dikkat çekmiştir. Ergin, 15 Temmuz 1955 tarihli Vatan gazetesinde çıkan ve Konya İmam-Hatip mezunlarıyla yapılmış olan bir konuşmada Bahâîlik propagandasının okullarda ve özellikle de din eğitimi veren İmam-Hatiplerde etkili olduğunu görünce sorumluluk duygusuyla hareket etmiş, Bahâîliğin içyüzü ve hakiki mahiyeti ile ilgili araştırmalar yapmıştır.¹¹

Ergin'in İslâm dininin sapık fırkalarından biri olarak nitelendirdiği Bahâîlik hakkındaki bu araştırmaları *Sebîlürreşâd* dergisinin dokuzuncu cildinde 203, 204, 205, 206, 207 ve 208. sayılarında bir dizi makale olarak yayımlanmıştır. Bu makaleler yayımlanış sırasına göre şu şekildedir:

1. "Bahâîlerin İçyüzü", *Sebîlürreşâd*, 9/203 (Ağustos 1955), 40-42.
2. "Sapık Fırkalar: Bahâîliğin İçyüzü-I", *Sebîlürreşâd*, 9/204 (Eylül 1955), 52-54.
3. "Sapık Fırkalar: Bahâîliğin İçyüzü-II", *Sebîlürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 75-78.
4. "Sapık Fırkalar: Bahâîliğin İçyüzü-III", *Sebîlürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 89-91.
5. "Sapık Fırkalar: Bahâîliğin İçyüzü-IV", *Sebîlürreşâd*, 9/207 (Ekim 1955), 104-106.

⁷ Sayar, "Osman Nuri Ergin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/298.

⁸ Ergin'in eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Süheyl Ünver, "Osman Ergin, Çalışma Hayatı ve Eserleri 1883-1961", *Bellelen* 26/101 (1961), 163-178; Orhan Okay, *Silik Fotoğraflar*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001), 178-179; Sayar, "Osman Nuri Ergin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/297-298; Müslüm Yılmaz, "Osman Nuri Ergin: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *Türkiyat Mecmuası*, 23 (Bahar, 2013), 153-181; Yörük, "Eğitim Tarihimizin Kırcanbar Müellifi: Osman Nuri Ergin", 689-705.

⁹ Ergin'in yayımlanmış makalelerin bibliyografisi için bk. Yılmaz, "Osman Nuri Ergin: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", 175-180.

¹⁰ 19. yüzyılda İran merkezli olarak faaliyetlerini sürdüren Şîî eksenli dini hareketlerde görülen Takıyye anlayışı için bk. Muzaffer Tan-Ömer Faruk Teber, "Gelenekselden Moderne Geçiş Sürecinde İsmâîlîlik: Ağa Hanlar Dönemi", *TARR: Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6/4 (2021), 107-124.

¹¹ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-I", *Sebîlürreşâd*, 9/204 (Eylül 1955), 52.

6. "Sapık Fırkalar: Bahâiliğin İcyüzü-V", *Sebülürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 117-119.

Bunların dışında Ergin'in Bahâilik hakkında "Eminönü İkinci Sulh Ceza Mahkemesi Reisliği"ne başlığıyla yazdığı 28 sayfalık bir raporu da bulunmaktadır. O, bu raporda Bahâiliğin bir din olup olmadığını sorgulamış ve nihayetinde bozuk bir mezhep olduğunu temel kaynaklarına atıfta bulunarak anlatmıştır. Ayrıca o, bu raporun yer aldığı dosyada dönemin gazetelerinde Bahâilik hakkında çıkan bazı haberlerin kopyalarına da yer vermiştir.¹² Dolayısıyla bu araştırmada Ergin'in yukarıda sözü edilen çalışmaları doğrultusunda Bahâilik ele alınmıştır.

1. OSMAN NURİ ERGİN'İN ÇALIŞMALARINDA BAHÂİLİK

1. 1. Bahâiliğin Kısa Bir Tarihçesi

Bahâilik, Şirazlı Mirza Ali Muhammed (ö. 1266/1850), tarafından 19. Yüzyılın ortalarında "Hakikate açılan kapı"nın kendisi olduğu iddiasıyla kurulan ve Şiîliğin temel esaslarından velâyet, hüccet, müteaddit ve mehdî kavramlarıyla şekillenen Bâbîliğin devamı olan bir akımdır.¹³ Hareketinin kurucusu Mirza Ali Muhammed, Şîa akidesine uygun olarak kendisinin beklenen mehdî olduğu iddiasıyla¹⁴ İran halkından binlerce kişiyi etrafında toplamayı başarmış ve Kaçar Hanlığına karşı çıkararak isyanın fitilini ateşlemiştir. İran yönetimi çözümü hareketin lideri olan Bâb'ın hapsedilmesinde bulmuş ancak istenilen sonucu elde edememiştir. Nihayetinde Bâbîler, ülkenin genelinde isyanlar çıkarmışlardır. Bâbîlerin, Bâb'ı hapisten kurtarmak için çözüm arayışında olduğu bir zamanda Bahâullah olarak bilinen ve aynı zamanda Bahâiliğin de kurucusu olan Mirza Hüseyin Ali (ö. 1309/1892) sahneye çıkmış, Bâbîliğin İslâm ile bütün bağlarını kopardığını ilan etmiştir.¹⁵ Bu olaydan kısa süre sonra Nâsırüddin Şah (ö. 1313/1896) Bâbîler sorununu temelden çözmek için Şiî ulemanın katline dair fetva vermesi üzerine 1850'de Bâb'ı idam ettirmiştir.¹⁶

Ergin'in araştırmalarına göre Bâbîlerin İran yönetimine karşı yaptığı ihtilal neticesinde İran yönetiminin başında bulunan Nâsırüddin Şah binlerce Bâbîyi öldürmüştü,¹⁷ geri kalanların ise tövbe ve istiğfar ettirmek suretiyle Şiîliğe dönmelerini sağlamış, dönmeyenleri ise İran'ı terk etmeleri şartıyla serbest bırakmıştır. Ancak İhsan Mahfi'nin iddialarına göre Bâbîler, Bâbîlikten dönmek yerine idam edilmeyi tercih etmişlerdir.¹⁸ Bu dönemde Mirza Muhammed Ali, bütün sözlerinde ve yazılarında "zuhur"unu daha büyük bir zuhurun takip edeceğini sürekli gündemde tutmuştur. Böylece Bahâiliğin kurucusu olarak bilinen Mirza Hüseyin Ali de Bâb'ın bu sözlerinden etkilenmiş, büyük bir zuhurun gerçekleşeceğini sık sık dile getirmiş ve sonunda "Benim zuhurum o büyük Tanrı zuhurunun bir müjdecisidir" diyerek bütün milletler tarafından beklenen mehdînin kendisi olduğunu ilan etmiştir. Bahâullah lakaplı Mirza Hüseyin Ali ile Suph-i Ezel lakaplı Mirza Yahya Nuri (ö. 1331/1912 adında iki kardeş İran ve Irak'ta doktrinlerini yaymaya başlayınca İran hükümeti, onların Şiîler ve Sünnîler için tehlike oluşturdukları düşüncesiyle Osmanlı'dan yardım istemiştir. Bunun üzerine Bâbîler önce İstanbul'a sonra

¹² Bk. Osman Nuri Ergin, *Bahâilik Hakkında Rapor*, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Bölümü Katalog No: OE_Yz_001848.

¹³ Sabri Hizmetli, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbîlik-Bahâilik", *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği (Kutlu Doğum Haftası 1993)*, Ankara 1995, 219; Abid Taherzadeh, *H. Bahâullah'ın Zuhuru*, 4 cilt, trc. Süreyya Güler, (İstanbul Kazancı Matbaacılık, 1995), 1/5.

¹⁴ Ergin'e göre Mirza Ali Muhammed, Şiîler arasında on asırdır beklenen Mehdî'nin bir kurtarıcı olarak gelip kendilerini İran yönetiminin zulüm ve işkencelerinden kurtaracağı inancını kendi çıkarları için kullanmıştır. Ergin, bu inancın Zerdüştlükteki Şah Behram Çûpin akidesinden ileri geldiğini belirtmektedir. Ergin'in tespitlerine göre mehdîlik iddiasında bulunan Mirza Ali Muhammed, idam edilmeden önce Şiî ulema tarafından yargılanırken şu ifadelerle yer vermiştir: "Ben senelerden beri, adını çağırduğunuz, artık gel görün diye yalvardığınız, mülakatına can attığınız ve bir an önce teşrifini beklediğiniz, Allah'dan niyaz eylediğiniz Mev'üd benim". Bk. Ergin, "Sapık Fırkalar: Bahâiliğin İcyüzü-I", *Sebülürreşâd*, 9/204 (Eylül 1955), 53.

¹⁵ Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, trc. Suna Bozkır, (İstanbul: Baha Yayınları 1995), 33; Sufi A. Q. Niyaz, *The Babi and Bahai Religion*, (Surrey: Islam International Publications, 1960), 28.

¹⁶ Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, 53-54.

¹⁷ Bâbîler, onun hükümdarlığının ilk dönemlerinde Tebriz'de kurşuna dizildiler. Bâbîler ise intikamlarını almak amacıyla 15 Ağustos 1852'de Nîyâverân'da Şaha karşı suikast girişiminde bulundular. Ancak bu girişim başarısızlıkla sonuçlandı. Bu olay üzerine Bâbîler tutuklanarak öldürüldü. Bk. Suâd Pîrâ-Osman Gazi Gözüdenli, "Nâsırüddin Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/405-406 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 405.

¹⁸ İhsan Mahfi, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/23 (1340/1922), 206.

Edirne'ye gönderilmişlerdir.¹⁹ Oradan da Mirza Yahya ve taraftarları Kıbrıs'a, Mirza Hüseyin Ali ve taraftarları ise Akka'ya sürgün edilmiştir. Ergin'in tespitlerine göre bu ayrılıktan sonra anarşistlik ve Hasan Sabbahlık karakterini terk eden Mirza Hüseyin Ali "Bahâullah", Mirza Yahya Nuri ise "Suph-i Ezel" mahlaslarını kullanmıştır. Dolayısıyla Suphi Ezel ve taraftarları "Ezeliler",²⁰ Bahâullah ve taraftarları ise "Bahâîler" olarak isimlendirilmiştir.²¹ Kısacası Bahâîlik, başlangıçta yani Bâbilik döneminde İslâm dinine bağlı bir hareket iken Bedeşt toplantısından sonra Mirza Hüseyin Ali'nin girişimleriyle İslâm'dan bağımsız bir din olarak ilan edilmiştir. Bâb'ın ölümünden sonra Mirza Hüseyin Ali, Allah tarafından insanlara gönderilen yeni bir peygamber ve kendisinin kaleme aldığı *Kitâbü'l-Beyân* adlı eserin ise bu yeni peygamberliğin kutsal kitabı olduğunu ileri sürerek Bahâîliği kurmuştur.²²

Ergin'in tespitlerine göre, Bahâîliğin ilk ortaya çıktığı zamanlarda Bahâullah ve kardeşi Mirza Yahya arasında yaşanan kavga ile Bahâullah'ın ölümünden sonra Abbas Efendi ile kardeşi Mirza Muhammed Ali arasında yaşanan itirazlar Bahâîliğin mahiyetini ortaya koymaktadır. Çünkü Bahâî kaynaklarına göre Bahâullah, kendisinden sonra yerine Abdülbahâ'yı vasiyet etmiş ancak diğer oğlu Mirza Muhammed Ali babasının vasiyetnamesini tanımayarak ona ihanet etmiştir. Ergin'in belirttiğine göre Mirza Muhammed Ali'nin bu itirazı amcası Mirza Yahya'nunki gibi siyasî amaç taşımayıp tamamen mezhebîdir. Dolayısıyla Ergin'e göre Mirza Muhammed Ali, Şiîlik dışına çıkmak istemediği gibi İslâm dinini de tamamen terk etme taraftarı da olmamıştır.²³ Bu durumu siyasî olarak değerlendiren Bahâî yazarların iddialarının aksine Ergin, bunun siyasî olmadığını, siyasî olması durumunda Osmanlı hükümetinin Bahâîleri²⁴ tekrar Akka'ya geri göndermekle yetinmeyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla Bahâîlerin İstanbul, Edirne ve oradan da Akka'ya sürgün edilmeleri nedeniyle Osmanlı halifelerine karşı yaklaşımlarının olumsuz olması kaçınılmazdır.²⁵

Ergin'in ileri sürdüğü iddialara göre Suph-i Ezel, kardeşi Bahâullah'a zarar vermek için Şiîlerle iş birliği yapmıştır. Ergin, Suph-i Ezel'in Şiîlik yani İslâm dairesi içinde kalmayı tercih ettiğini ve aynı zamanda mutedil bir yol izlediğini belirtmiştir. O, Bahâullah'ın ise İslâm ile alakasını keserek yepyeni bir doktrin kurmak istemesi sonucu Bahâîliğin zuhur ettiği görüşündedir. Dolayısıyla Kıbrıs'taki Ezeliler, zamanla tarih sahnesinden silinirken Akka'daki Bahâîler çalışarak ve gerçek hedeflerini Osmanlı'dan takıyye yoluyla gizleyerek varlıklarını devam ettirmişlerdir.²⁶

Ergin'in tespitlerine göre Bahâîlik, Bâb'ın mehdîlik iddiasından sonra özellikle de Akka'ya yerleşinceye kadar geçen sürede Şiî akidesi içinde bir mezhep görünümündedir. Ancak daha sonra Bahâullah, kendisini Allah veya hiç olmazsa Hıristiyanlarda olduğu gibi Allah'ın oğlu Hz. İsa rolünü oynamıştır. Çünkü Ergin'e göre Bahâî kaynaklarda Abbas Efendi'nin (ö. 1844/1921) açıklamalarında bu durum açıkça görülmektedir. Abbas Efendi, Hıristiyan inancına göre iki bin yıl önce dünyaya gelmiş olan Allah'ın oğlu Hz. İsa'nın yerine Bahâullah'ın ikinci defa nasıl geldiğini, niçin Allah'ın bırakılıp Bahâullah'a teveccüh edilmesi gerektiğini şu ifadelerle anlatmıştır: "Allah'ı tanımak isteyen Onu İsa ve Bahâullah gibi ulûhiyetin mükemmel aynalarında aramalıdır. Ulûhiyet güneşi bu aynalarda münceľdir."²⁷

¹⁹ Edirne Bahâîleri hakkında detaylı bilgi için bk. Fahri Türk vd. "Geçmişten Günümüze Edirne Bahâî Toplumu", *Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Ocak 2017)26-34.

²⁰ Geniş Bilgi için bk. Yasin İpek, "Suphi Ezel Mirza Yahya ve Ezeliler", *Bilimnâme*, 45 (2021/2), 62-70.

²¹ Ergin, "Bahâîliğin İcyüzü-I", *Sebülürreşâd*, 9/204 (Eylül 1955), 53-54; Ayrıca bk. Yasin İpek, "Yeni bir Dinî hareket olan Bahâîlikte Tebliğ Anlayışı ve Türkiye'de Bahâîler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/59 (2018), 1328-1330.

²² Ali Albayrak-Ömer Faruk Teber, Yusuf Gökalp, "Anadolu'da Bahâî Faaliyetlerinin Bir Yansıması: Emin Ali'nin 'Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu' Adlı Makalesi", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5/4 (2020), 561.

²³ Ergin, "Sapık Fırkalar: Bahâîliğin İcyüzü-III", *Sebülürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 91.

²⁴ Osmanlı Döneminde Bahâîler hakkında bk. Fahri Türk vd. "Geçmişten Günümüze Edirne Bahâî Toplumu", 24-29.

²⁵ Ergin, "Bahâîliğin İcyüzü-III", *Sebülürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 91.

²⁶ Ergin, "Bahâîliğin İcyüzü-I", *Sebülürreşâd*, 9/204 (Eylül 1955), 54.

²⁷ Ergin, "Sapık Fırkalar: Sapık Fırkalar: Bahâîliğin İcyüzü-V", *Sebülürreşâd*, 9/207 (Ekim 1955), 104-105.

Bahâiliğin kurucusu, Bahâullah adıyla anılan Mîrzâ Hüseyin Ali'den sonra yerine büyük oğlu Abdülbahâ, daha sonra da büyük torunu Şevki Rabbanî Efendi (ö. 1376/1957) geçmiştir. Bahâilik, kurumsallaşma sürecini Şevki Efendi ile tamamlamış ve taraftarlarına inançlarını gittikleri yerlerde tebliğ etme görevini dinî bir görev olarak yüklemiştir.²⁸ Buna bağlı olarak Şii gelenek içerisinde İran'da zuhur eden Bahâilik, son dönemlerde Türkiye'de ve Avrupa'da yayılma eğilimi göstermiştir.²⁹ Dolayısıyla doğuşundan itibaren yayılcı bir politika izleyen Bahâiler başta Amerika olmak üzere birçok Avrupa ülkesinde Amerikan Bahâî topluluğu önderliğinde yapılan tebliğ faaliyetleri neticesinde dünyanın dört bir tarafına yayılmıştır.³⁰ Her ne kadar Bahâilik, Türkiye'de yayılma eğiliminde olsa da Yargıtay'ın 13.10.1962 tarih ve 1252 esas ve 2345 sayılı kararıyla bir din olarak kabul görmemiştir. Dolayısıyla da onlar kapalı bir cemaat olarak yaşamaya devam etmişler ancak din konusu söz konusu olduğunda, kimliklerini açıklamaktan da geri kalmamışlardır.³¹

1. 2. Abbas Efendi (Abdülbahâ) ve Bahâilikteki Rolü

Bütün Bahâî eserlerin açıklayıcısı ve yorumlayıcısı olarak önemli bir role sahip olan Abbas Efendi, Bahâullah'ın vefatından sonra Bahâîlerin reisi olmuştur. Abbas Efendi, Mirza Hüseyin Ali'nin yani Bahâullah'ın büyük oğludur. 1844'te Tahran'da doğmuş, 1921'de Hayfa'da vefat etmiştir.³² Babası kendisini "Aka" diye çağırılmış olsa da Osmanlılar arasında daha çok Abbas Efendi olarak bilinmektedir. Babasının ölümünden sonra kendisine Bahâullah'ın kulu ve kölesi anlamına gelen "Abdülbahâ" mahlası verilmiştir. Çünkü kendisi Abdülbahâ olarak çağrılmayı tercih etmiş ve hayatı boyunca da Bahâullah'ın doktrinlerinin savunucusu olarak da bu isimle anılmıştır.³³ Başta Mısır ve Amerika olmak üzere birçok ülkeyi dolaşarak verdiği vaazlarla Bahâiliğin doktrinlerini anlatmıştır.³⁴ Ergin'e göre o, Bahâiliğin asıl ve biricik yayıcısıdır. O, Abbas'ın Bahâilikteki rolünü Hıristiyanlığın kuruluşunda hizmetleri olan Saint Paul veya Saint Pierre'ye benzetmektedir.³⁵ Ergin'in araştırmalarına göre Bahâî yazarları, Abbas Efendi'nin aynen Bâb Mirza Ali Muhammed ve babası Bahâullah gibi mektep ve medresede okuma yazma öğrenmediğini fakat aynı zamanda Farsça, Arapça ve Türkçeyi okuyup yazdığına hatta tasavvuftaki kudretini ispat etmek için 15 ile 16 yaşlarında bir risâle kaleme aldığına dair bilgiler vermişlerdir.³⁶

Ergin, Abbas Efendi'nin yani Abdülbahâ'nın mezhep içinde oynadığı rolleri, hüviyetini ve mesleğini özellikle de Bahâilik doktrinini kendi çevresinden ve Osmanlı hükümetinden ustalıkla gizlediğini, hayatta iken onunla görüşen dört Türk muharririn verdiği bilgilerden öğrenildiğini bildirmektedir.³⁷ Ergin, bu muharrirlerden Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1337/1918), Mehmet Refik (ö. 1814/1871), Mehmet Behçet (ö. 1296/1879) ve Süleyman Nazif'ten (ö. 1869/1927) nakillerde bulunmuştur.³⁸ Ergin'in Bereketzâde'den naklettiği bilgiye göre Abbas Efendi, âlim, faziletli ancak dini yönünden çok siyasî yönü ön planda olan, aynı zamanda Akka'da zengin, fakir, Müslüman olsun olmasının herkes tarafından sevilen misafirperver biri olarak bilinir. Ayrıca Abbas Efendi, hem Peygamberimiz Hz. Muhammed'i hem de Hulefâ-yi Râşidîn'den Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'i (ö. 23/644) saygıyla anmaktadır. Bunların dışında Ergin, Abbas

²⁸ Fatih Topaloğlu, "Bahâiliğin Gençliğe Yönelik Faaliyetleri", *İslâm Modernite ve Gençlik*, ed. Seyfullah Kara vd., (Ankara: İlâhiyât Yayınları 2021), 362.

²⁹ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 226-227.

³⁰ İpek, "Yeni bir Dinî hareket olan Bahâilikte Tebliğ Anlayışı ve Türkiye'de Bahâiler", 1329.

³¹ Mustafa Öz, "Türkiye'de Bahâilik ve Bahâî Faaliyetleri", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, ed. Ömer Faruk Harman (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 319-320.

³² Ergin, "Bahâiliğin İcyüzü-II", *Sebilürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 77; Ethem Ruhi Fığlalı, "Bahâilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/464-468 (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 1991), 464.

³³ Türkiye Bahâî Toplumu Dış İlişkiler Temsilciliği, *Bahâî Dini, Tarihi, Öğretileri ve Toplumsal Çalışmaları*, (İstanbul: Bahâî Eserleri Basım Dağıtım, 2016), 26.

³⁴ Neyir Özsuca, *Bahâî Dini, Tarihi, Prensipleri ve Dinî Hükümleri* (Ankara: Ant Matbaası, 1989), 10.

³⁵ Ergin, "Bahâiliğin İcyüzü-II", *Sebilürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 77.

³⁶ Ergin, "Bahâiliğin İcyüzü-II", *Sebilürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 77.

³⁷ Ergin, "Bahâiliğin İcyüzü-II", *Sebilürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 77-78.

³⁸ Bu nakillerin bir kısmı için bk. Ergin, "Bahâiliğin İcyüzü-III", *Sebilürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 89-90.

Efendi'nin babası yani Bahâîliğin kurucusu Mirza Hüseyin Ali'yi ilahlık derecesine çıkarması nedeniyle Bereketzâde tarafından eleştirildiğini belirtmektedir.³⁹

Ergin, Abbas Efendi ile yüz yüze yapılan konuşmalarda onun Bâbîliği, bir tarikat olarak gördüğünü, Bahâullah ile Mirza Ali Muhammed'in muasırı olsa da aralarında bir âşinalığın olmadığını bizzat şu ifadelerle aktarmaktadır: "Tarikat-ı Bâbîye Şirazlı Ali Muhammed tarafından 1840'ta tesis olunmuştur. Bu zat Bahâullah remzini taşıyordu. Bahâullah ile bu zat arasında bir âşinalık bile yoktur; ancak onlar muasırdır."⁴⁰ Abbas Efendi'nin belirtmesine göre Bâb Mirza Ali Muhammed'in kurduğu Tarikat-ı Bâbîye'nin amacı Şiîler ile Sünnîler arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmaktı.⁴¹

Ergin'in naklettiğine göre Abbas Efendi, maksat ve mesleklerinin yanlış yorumlanmasından çok şikâyetçi olan biridir. Abbas Efendi, İslâm'ın temel esaslarına muhalif hiçbir inançları olmadığı gibi bilakis içtihatlarının İslâm'ın ruhuna uygun olduğunu savunmuştur.⁴²

Diğer taraftan Ergin, Abbas Efendi'yi sözlerinde tutarlı olmamakla tenkit etmektedir. Çünkü Ergin'in araştırmalarına göre Abbas Efendi, babası Bahâullah'ı Müslüman mütefekkirlere karşı evliya diye tanıtırken kendisinde böyle bir kudretin olmadığını yemin ederek söylemiştir. Ancak kız kardeşinin oğlu Şevki Efendi'ye bıraktığı vasiyetnamede ise kendisini manevî bir memuriyet, ilah veya peygamber olarak görmüştür. Ergin'in belirttiğine göre vasiyetnamesinin sonunda şu ifadeler yer vermiştir: "İlâhî, İlâhî! sen şahitsin, senin nebîlerin, resullerin ve velîlerin güzîdelerin de şahittir ki dinini, doğru yolunu, nurlu şeriatını koruyabilmek için bütün dostlarına yol gösterdim. Sen vâkıfsın, sen bilicisin."⁴³ Ergin, daha öncesinden babası Bahâullah'ın bu yolları açtığını, genişlettiğini hatta tamamladığını taraftarlarına söylediğini belirtir. Ancak Ergin'e göre Bahâîlerin doktrinlerinde birtakım noksanlıklar ve eksikliklerden dolayı Abbas Efendi, vasiyetnamesinde bu noksanlıkları gidermiştir. Dolayısıyla Ergin, Bahâullah'ın mı doğru söylediğini yoksa Abbas Efendi'nin mi yalan söylediğini kestiremediğini belirterek onları eleştirmiştir.⁴⁴

Abdûlbahâ'nın Bahâîler arasındaki rolünü Şevki Efendi'nin değerlendirmesi ise şu şekilde olmuştur: "O, ilk başta ve her şeyden önce Hz. Bahâullah'ın emsalsiz ve her şeyi kapsayan misakının merkezi ve eksenidir. En büyük eseridir. Işığın lekesiz aynasıdır. Öğretilerinin kusursuz örneğidir. Sözlerinin yanılmaz yorumcusudur. Tüm Bahâî ideallerinin somut halidir, tüm Bahâî erdemlerinin canlı örneğidir."⁴⁵

1. 3. Bahâî Doktrininin Yayılmasında Takıyye Metodu

Ergin, araştırmalarında Bahâîlerin Doğuda ve İslâm ülkelerinden daha çok Amerika gibi gelişmiş Hıristiyan bir ülkede, yirminci yüzyılda çıkan bir dergide asıl gaye ve maksatlarını, saldırma sebeplerini, gerçekleri hangi nedenlerle gizlediklerini açıklamaya çalışmıştır. Ergin'e göre Bahâîler, iman ve itikadını yerine ve zamana göre saklayarak takıyye yapmışlardır. Bahâîler, Şiîlerden ayrılıp kendi doktrinlerini kurduktan sonra takıyyeyi mezhepler arasında en çok kullanan Şiîlerden alıp uygulamışlardır. Çünkü Bahâîliği yayan Abdûlbahâ, Bahâîliğin ne olduğunu öğrenmek isteyen Türk-İslâm düşünürlerine karşı amaçlarını büyük bir ustalıkla gizleyerek takıyye yapmıştır. Çünkü onlar bazı yerlerde Bahâîliğin İslâm'ın ruhuna uygun olduğuna dair ifadeler kullanmışlardır. Ergin'e göre Bahâîler, mümkün olduğu kadar kanaat ve mezhebe dair konularda münakaşadan kaçınırlar ve şiddetle taraftarlarına takıyye yapmayı tavsiye etmektedirler. Ergin, Bahâîlerin hareket noktalarını gösteren kırk sekiz vesâyânın

³⁹ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-III", *Sebîlürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 89-90.

⁴⁰ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-III", *Sebîlürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 90.

⁴¹ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-III", *Sebîlürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 90.

⁴² Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-III", *Sebîlürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 90.

⁴³ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-III", *Sebîlürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 91.

⁴⁴ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-III", *Sebîlürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 91.

⁴⁵ Şevki Efendi, *Hız. Bahâullah'ın Dünya Düzeni Hakkında Mektupları*, (Ankara: Bahâî Eserleri Basım Dağıtım, 2012), 132.

birinde; kimseye itiraz edilmemesi, niçin ve neden diye sorulup sözün uzatılmaması özellikle de “Emir bi'l-Ma'rûf Nehy ani'l-Münker”den kaçınılması gerektiğine dair açıklamaların olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶

Ergin'e göre İslâm mezhepleri ve cemaatleri içerisinde takıyyeyi en ustalıkla kullanan Şîiler olmuştur. Şîilerden ayrılarak onların takıyye anlayışının etkisinde kalan Bahâîler, yeni bir doktrin oluştururken bu metodu devam ettirmişlerdir. Böylece onlar uzun süre gerçek çehrelerini gizleyerek sinsice çalışmışlardır. Ergin'in iddialarına göre İran'da doğan ve Osmanlı ülkesinde büyüyen Bahâîler, takıyyeye sığınarak uzun süre inançlarını gizlemişlerdir. Ancak onlar Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Suriye'den çekilmesiyle devletin nüfuzu Bahâîlerin üzerinden kalkması sonucunda takıyye yapmayı gerekli görmeyerek akidelerini serbestçe söylemeye başlamışlardır.⁴⁷

Ergin, Bahâîler içinde takıyyeyi en iyi ve en ustaca uygulayan kişinin Bahâîliğin kurucusu Mirza Hüseyin Ali'nin oğlu Abdülbahâ lakaplı Abbas Efendi olduğunu delillerle ispatlamaya çalışır. Bu konuda onun ileri sürdüğü delillerden birine göre Bahâullah'ın ilahlık iddiası Akka'da yayıldığı sıralarda bölgede bulunan Bereketzâde İsmâil Hakkı Bey, Bahâîliğin aslını Abbas Efendi'ye sorunca ondan; “Şâfi mezhebine yakın bir mezheptir” cevabını alması ile babası Mirza Hüseyin Ali için de “Evliyâullahdan bir zattır” ifadesini kullanması açıkça onun takıyye yaptığını göstermiştir.⁴⁸

Ergin, “Bahâîlik İslâm'a benziyor veya ona yakındır” diyenlere karşı, Bahâîliğin İslâm diniyle kesinlikle hiçbir alakasının olmadığını kendi eserlerinden deliller göstererek cevap vermiştir. Aynı zamanda Ergin, Bahâîler'in, artık takıyye yapmaya ihtiyaç kalmadığını bizzat belirttiklerine ve Bahâîlik doktrinini yaymak amacıyla İngilizce yazdırılıp başka dillere tercüme ettirilen eserlere dikkat çekmektedir. Ayrıca “Bahâîliğin Birinci Yüzyılı” adıyla Türkçeye tercüme edilen eserde artık başka dine mensup olanların Bahâîliğe bir tarikat, bir mezhep veya İslâm'ın bir dalı olarak bakmamaları gerektiği, ancak takıyyenin bir dönem Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde zaruri olduğu belirtilmiştir.⁴⁹

2. OSMAN NURİ ERGİN'İN ÇALIŞMALARINDA BAHÂİLİĞİN BAZI İTİKÂDÎ ESASLARI

2. 1. Tanrı İnancı

Ergin, Bahâîlerin asıl inançlarının neler olduğunu sorgulamış, onların dinî bir hareket olup olmadığını anlayabilmek için dünyaya yönelik idare ve ibadet şekillerinden ziyade Allah tasavvurlarının neler olduğunun bilinmesi gerektiğini belirtmiştir. O, Bahâîlerin Allah hakkındaki görüşlerini kendi kaynaklarından örnekler vererek anlatmıştır. Ergin'in açıkladığına göre Bahâîler, insanın Allah diye tasavvur ettiği şeylerin bir vehimden, hayalden, suretten ve bir aldanıştan başka bir şey olmadığına, Vucud-i Bârî ile bu gibi tasavvurlar arasında kesinlikle bir münasebet bulunmadığına işaret etmektedir. Onlara göre Allah'ı tanımak isteyen bir kimse onu Hz. İsâ ve Bahâullah gibi ulûhiyetin mükemmel aynalarında aramalıdır. Yani Allah, güneşin parlak bir aynada yansması gibi nebî ve resûllerinde tecelli eder.⁵⁰ Dolayısıyla ibadetlerin Allah'a değil de onun mazharı yani zuhuru olan Bahâullah'a karşı yapılması gerekir. Ergin, Bahâîlerin İslâm'daki tanrı tasavvurunu tamamen zıt olması nedeniyle onların bu şekildeki Allah tasavvurlarına karşı çıkmaktadır.⁵¹

Ergin, tanrı olarak görülen Bahâullah'a sonradan “Cemâlullah” ve “Cemâl-i Mübârek” gibi mahlasların verildiğine, bu nedenle de kendisini halktan gizlediğine, evinde münzevî bir hayat yaşadığına, özellikle de yüzünü cemaatten başka hiç kimseye göstermediğine dikkat çekmektedir. Ancak Ergin, böyle bir inancı; mümkün olduğu kadar halka görünmekten sakınan, kendilerini ağır ve pahalı bir şekilde taraftarlarına satmaya çalışan güneşin oğlu olduğu sanılan

⁴⁶ Ergin, “Sapık Fırkalar: Bahâîliğin İcyüzü-V”, *Sebîlürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 119.

⁴⁷ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü”, *Sebîlürreşâd*, 9/203 (Ağustos 1955), 40.

⁴⁸ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü”, *Sebîlürreşâd*, 9/203 (Ağustos 1955), 41.

⁴⁹ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü”, *Sebîlürreşâd*, 9/203 (Ağustos 1955), 41.

⁵⁰ Fığlalı, “Bahâîlik”, 4/467.

⁵¹ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü”, *Sebîlürreşâd*, 9/203 (Ağustos 1955), 41.

Japon imparatoruna, ilkel dinlerin reislerine, Türkiye'nin doğu illerindeki bazı şeyhlere ve hatta Alevîlerin lideri olan Çelebilerin yaklaşımına benzetmektedir. Ergin, doğuda Cemâl-i Mübârek'i göstermemenin çok yaygın olduğuna dikkate çekerek Şîileri örnek göstermektedir. Onun tespitlerine göre Şîiler tarafından muhterem ve mukaddes olan Hz. Ali ve oğulları Hasan ile Hüseyin'in minyatüristler tarafından yapılan portrelerinde bile yüzleri örtülü olarak gösterilmiştir. Ergin, Bahâullah'ın da bu durumu kendine örnek alarak yüzünü kendi dostları ve özellikle de Avrupalılardan menfaat umdukları kimselerin dışında hiç kimseye göstermediğini örneklerle ortaya koymuştur.⁵² Bu konuda Ergin, Bahâullah'ın Avrupalı meşhur müsteşrik Pr. Brown ile görüşmesini delil olarak göstermiştir. Ergin, Avrupalı müsteşrik Pr. Brown'ın Bahâullah ile karşılaşmasını bizzat onun ağzından şu şekilde anlatmaktadır:

"...Divanın duvarla birleştiği köşede mehabetli ve vakarlı birisi oturuyordu. Başında dervişlerin taç dedikleri, fakat normalden yüksek ve ince bir sarıkla çevrili bir külah vardı. Nazarımın mün'atıf olduğu bu simayı tasvire muktedir değilsem de ömrüm oldukça unutamayacağım. O geniş alnına iktidar ve azamet oturmuştu. Beline kadar sarkan simsiyah saç ve sakal, alnında ve yüzünde görünen derin kırışıklıkların ifşa ettiği geçkin yaşını yalanlıyordu. Kimin huzurunda bulunduğumu söylemeye hacet yok; kralların gıpta edip imparatorların beyhude hasret çektikleri bir aşk ve merbutiyetin hedefi olan bu zatın önünde hürmetle eğildim. Tatlı ve vakarlı bir surette oturmamı emretti..."⁵³

Ayrıca Ergin, delil olarak Bahâî yazarların yine bir Avrupalının Bahâullah ile görüşmesini Oğlu Abbas'ın ağzından şu ifadelerle anlatır:

"Bir defasında Akka mutasarrıfı, mafevkinden telakki ettiği emir üzerine bir general ile birlikte Cemâl-i Mübârek-i görmek istedi. İzin çıkınca Cemâl-i Mübârek'in büyük ve ihtisamlı huzuru bu Avrupalı şişman generale o derece tesir etti ki hemen kapının önünde diz çöktü. Her iki ziyaretçi o derece korku içinde idiler ki takdim olunan nargileyi içebilmek için Bahâullah'ın iki defa "Buyurun" demesine lüzum görüldü. Bununla beraber nargileye ancak dudaklarını dokundurarak bir tarafa koydular ve kollarını savuşturarak, hazirûnun taaccübünü mucip vaz'ı huşu ve ihtiramla oturdular. Dostlarının aşkına ihtiramı bütün ayan ve memurinin gösterdiği tazîm-ü tekrîm çerçevesindeki hizmet ve ubudiyet halesi, o haşmetli ve mülûkâne sima emrinin (din) nafizliği sadık ve fedakâr bendelerinin çokluğu, bütün bunlar Cemâl-i Mübârek'in hakikat-i halde bir padişahlar padişahı olduğuna delâlet ederdi."⁵⁴

Ayrıca Ergin, Bahâî yazarların Bahâullah'ın görülmesini abartarak anlattıklarını şu cümlelerle dile getirmektedirler: *"İki müstebit sultan, iki şevketli mutlak hükümdar birisi Osmanlı padişahı ötekisi İran Şahı onun aleyhinde bulunuyordu. Bununla beraber Bahaullah onlara ferman ferma bir Şahinşahın kendi tebaasına hitabı gibi hitap ediyordu. Böyle bir hal, şüphesiz dünya yaratılışta görülmemiştir."* Bu sözlerden hareketle Ergin, "Şeyh uçmaz, müritleri uçurur" sözünün hatırlanması gerektiğini belirtir.⁵⁵

Abbas Efendi'ye göre bütün ilimlerin temeli Allah'ı tanımaktadır. Bunun, Allah'ın mazharını tanımaktan başka bir suretle olması mümkün değildir. Ergin'e göre Abbas Efendi'nin bu görüşünden maksadın ibadetlerin Allah'a değil onun mazharı olan yani zuhur mahalli olan Bahâullah'a karşı yapılması demektir. Dolayısıyla Bahâîler, bir beşer olan Bahâullah'a ibadeti insanlar kabul etmekte zorlanacağı için Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki telakkisinden medet ummuşlardır. Hıristiyanlara göre Hz. İsa'nın hem tanrılık hem de olağanüstü olan insanî yönü vardır. Ergin ise İslâm'daki Allah'ın eşi ve benzeri olmadığı, O'ndan başkasına ibadet edilmeyeceği inancından hareketle Bahâîlerin bu inancını tenkit eder.⁵⁶

Diğer taraftan Ergin, Hintlilerin dininde güneşten gelme Brahma, Vişnu, Şiva, Mısırlıların dininde yine güneşle ilgili Oziris, İzis, Horus, Hıristiyanlıkta ise Bab, Oğul ve Rûhulkudüs

⁵² Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-II", *Sebilürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 77.

⁵³ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-II", *Sebilürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 77.

⁵⁴ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-II", *Sebilürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 77.

⁵⁵ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-II", *Sebilürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 77.

⁵⁶ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-IV", *Sebilürreşâd*, 9/207 (Ekim 1955), 105.

şeklinde birer teslis inancının bulunmasından hareketle Bahâîlerin de Bâb, Bahâullah ve Abdülbahâ üçlemesiyle Bahâî teslisi oluşturduklarına dikkat çeker.⁵⁷ O, Bahâî kaynaklardan yararlanarak konuyla ilgili şu cümlelere yer verir: “*O günün sabahyıldızı Bâb; güneşi Bahâullah'ın zuhuru azamı, Ayı da Abdülbahâ'dır. Öyle bir yıldız, öyle bir güneş, öyle bir ay ki onlar için batmak yoktur. Onlar şimdiki medeniyetin bütün asarı yeryüzünden silindikten sonra da ruhanî âlemde ebediyen parlayacaklardır.*”⁵⁸

Bahâî inancına göre Bahâîler, Bahâullah'ın beşerî şahsiyetine değil, o şahsiyette bulunan münceli ilâhî nura tapmaktadır. Fakat Bahâullah'ı Allah'ın yeni döneme ait bir elçisi olarak tanırlar. Ergin, Bahâîlerdeki bu inancın Hıristiyanlıktaki ile benzerliğin olduğuna işaret eder. Çünkü Hıristiyanlar da Hz. İsa'nın Tanrılık cevherine ibadet etmişlerdir.⁵⁹

Ergin'e göre Bahâîler, Bahâullah ile Abdülbahâ'yı Allah'a ve Hz. İsa'ya benzetmekle kalmamışlar, Bahâî teslisini Bâb, Bahâullah ve Abdülbahâ şeklinde oluşturmuşlardır.⁶⁰ Dolayısıyla Bahâîlerdeki Bâb, Bahâullah ve Abdülbahâ üçlemesinin Hıristiyanlardaki teslis inancına benzeten Ergin, aynı zamanda böyle bir teslis inancının Kızılbaş, Alevî ve Bektaşilerde de Allah, Muhammed, Ali şekline olduğuna dikkat çekmektedir.⁶¹ Ergin'in araştırmalarında Bahâîler, Bahâullah'ı Allahlık, Abdülbahâ'yı da Mesihlik yani Saint Paul mertebesine çıkardıkları görülmektedir.⁶² Ergin'e göre onların bu doktrini batı dünyasında birçok insanın dikkatini çekmesinden dolayı Abdülbahâ kendisinin Hz. İsa rolünü oynayışını görüntüde reddetmiş gibi olsa da aslında kendisini Bahâullah'ın oğlu olarak göstermekle de iddiasını onlara kabul ettirmiş olmaktadır.⁶³ Diğer taraftan Ergin, İlâhî mazharların Tanrılık, Rablık, peygamberlik, nebîlik, velîlik, imamlık ve kulluk şeklinde olduğu iddialarını tamamen doğru olduğunu itiraf eden Bahâîler konusunda Müslümanların daha dikkatli olmaları gerektiğini vurgular.⁶⁴

Ergin, Bahâullah'ın Allah, Abdülbahâ'nın da Saint Paul olup olmadığı konusunu “kompleks” olarak yorumlamaktadır. Ergin, Bahâullah'ın Allah, Abdülbahâ'nın da bir sembol olup olmadığı hususunda bazı deliller sunmaktadır. Ergin'in tespitlerine göre Bahâîliğin propagandasını yapan eserlerde Bahâullah'ın resmine asla rastlanılmamakta sadece Abdülbahâ'nın resimleri görülmektedir. Ona göre bu durum Bahâullah'ın beşer üstü bir varlık olarak görülmesi nedeniyle böyle bir varlığın resimle fotoğrafla tespit olunamayacağı anlamına gelmektedir.⁶⁵ Yine Ergin, çalışmalarında Amerika'da en çok okunduğunu söylediği Life Mecmuasının 11 Mayıs 1950 tarihli nüshasında Bahâîlik'ten bahseden bir yazıya dikkat çekmektedir. O, bu yazıda bütün din nâşirlerinin resim ve isimlerinin konulduğunu ancak Bahâullah'ı Allah olarak telakki etmeleri nedeniyle de onun yerine Abdülbahâ'nın resminin yer aldığını belirtmektedir.⁶⁶ Ergin Bahâîliği; “Dokuz Rakamına Bağlanan Din” başlığıyla tanıtan bu yazıyı önemine istinaden şu şekilde aktarmaktadır:

“Bahâî dini kendisine mahsus belli âyinleri, kaideleri olmadığı halde, birden ona kadar sayılar arasındaki en yüksek rakam olan dokuza son derece ehemmiyet verir. Bu sayı, Bahâîlere göre insanın tekâmülünü ifade eder. Mahallî veya bütün bir cemiyet halinde bu inancı yaşatan ve idareyi ele alanlar daima dokuz imam veya dokuz idarecidir. Dokuz kenarlı mabed, dokuz dönümlük arazi üzerine kurulmuştur. Bahâîler burada da gösterildiği gibi Allah'ın insanlara çeşitli

⁵⁷ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-III”, *Sebîlürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 91.

⁵⁸ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-III”, *Sebîlürreşâd*, 9/206 (Ekim 1955), 91.

⁵⁹ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-V”, *Sebîlürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 117.

⁶⁰ Ergin, *Bahâîlik Hakkında Rapor*, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Bölümü Katalog No: OE_Yz_001848, 19.

⁶¹ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-V”, *Sebîlürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 117.

⁶² İslâm düşüncesindeki mehdîlik kavramının içeriğinin şekillenmesinde büyük ölçüde sonradan eklenen İsrâîlî geleneğin etkili olduğu bilinmektedir. Bahâî dinî geleneğinde ise beklenen kurtarıcı için yaygın olarak kullanılan isim, mesîh olmuştur. Bk. Ömer Faruk Teber, “Mehdîlik İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepler”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı, Ed. M. Ali Büyükkara, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 192.

⁶³ Ergin, “Sapık Fırkalar-V: Bahâîliğin İcyüzü”, *Sebîlürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 117.

⁶⁴ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-V”, *Sebîlürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 117.

⁶⁵ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-V”, *Sebîlürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 118.

⁶⁶ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-V”, *Sebîlürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 118.

dinlerin peygamberleri tarafından tanıtıldığına inanırlar... Bundan seksen yedi sene evvel bir din olarak doğan Babizm'den sonra Bahâullah tarafından kurulan ve oğlu Abdülbahâ tarafından asrımıza kadar Bahâîlik takip etmiştir. Bahâîlerin de kabul ettiği bütün büyük peygamberler cemaatlerine Allah'ın birliğini ve insanların kardeşliğini tarihin değişik zamanlarında öğretmişlerdir. Bunlar İlâhî ilhamın tekâmülünü de açıklamışlardır. Abdülbahâ'nın bir peygamber olmadığı halde buraya resminin alınmasının sebebi Bahâîlere göre onun hem Bâbizm hem de Bahâizm mümessili oluşudur. Bahaullah şöyle demiştir: Allah'ın sözü tektir. Bunu söyleyenler ise pek çoktur.”⁶⁷

Ergin'e göre Bahâîlerin iddia ettiği gibi Bahâullah eğer Allah ise onun sözünü ancak kendisinden sonra gelen oğlunun söylemesi gerekir. Ancak kendisinden önce gelen peygamberleri Bahâullah'ın da kabul ettiği iddia edildiğine göre acaba o peygamberler hangi Allah'ın sözünü söylemeye gelmişlerdir? Ergin, Bahâîlerin bu durumunu anlamanın mümkün olmadığını söylemektedir.⁶⁸

Diğer taraftan Ergin, İslâm'da Allah'ın mütekellim, muhatapın ise Hz. Muhammed ve ümmeti olduğuna vurgu yaparken bunun tam aksini iddia eden Bahâîlerin, Bahâullah'ın mütekellim, Allah'ın ise muhatap olduğuna ve ayrıca Bahâullah'ın bu konuda peygamberleri ve evliyaları şahit tutarak Allah'a yol göstermelerini tenkit etmektedir. Ergin'e göre bu durum İslâm inancına tamamen aykırıdır. Çünkü Ergin, İslâm inancına göre Allah'ın, İslâm dinini doğru yol olarak seçtiğini belirtir.⁶⁹

2. 2. Peygamber İnancı

Bahâîler, Bahâullah için peygamber kavramı yerine genellikle daha çok “Tanrı zuhuru” veya “Tanrı mazharı” kavramlarını kullanırlar. Onlara göre peygamberler, Tanrı tarafından insanları doğru yola yönlendirmek ve onlara mutlu bir düzen sağlamak için görevlendirilmiş kimselerdir. Bu durum Tanrı'nın hiçbir zaman değişmeyen ve değiştirilemeyecek olan ve eskiden beri devam eden bir geleneğidir.⁷⁰ Tanrı kullarını Tanrı'ya, ancak Tanrı mazharları ulaştırabilir. Onlara göre Tanrı zuhurlarını tanımak, Tanrı'yı tanımak anlamına gelmektedir.⁷¹ Dolayısıyla Bahâîlere göre Hz. Âdem'den sonra gelmiş bütün nebiler ve resuller, sadece Tanrı Zuhuru olan Bahâ'yı müjdelemek için gönderilmişlerdir. Çünkü o, bütün dinlerin bahsettiği “Mev'ûd”dur.⁷²

Kur'an'da geçen bütün peygamberleri kabul eden Bahâîler, Hz. Âdem'den sonra gelmiş bütün peygamberlerin Allah'ın zuhuru olan Bahâullah'ı müjdelemek için gönderilmiş olduğunu iddia ederler. Ayrıca Bahâullah'ın tüm dinler ve peygamberler tarafından vaad edildiğine inanırlar. Vaad edilen “Mev'ûd” un gelişi ile tüm dinleri tamamlandığına⁷³ dolayısıyla da peygamberliğin hiçbir zaman son bulmayacağına ve Bahâullah'ın da Allah tarafından yeni döneme ait gönderilen son peygamber olmadığına inanan Bahâîler, Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi Allah'ın gönderdiği bütün peygamberlere saygı gösterirler.⁷⁴ Hatta onlar İslâm inancına göre peygamber olmayan Buda, Zerdüş't ve Krişna gibi kişilerin de peygamber olduğuna inanmaktadırlar.⁷⁵ Ancak Ergin, Bahâîlerin, Allah'ın gönderdiği bütün peygamberlere saygı gösterdiklerini belirtse de Bahâullah'ı Allah'ın yeni bir elçisi olarak görmelerini hatta onu Allah mertebesine çıkarmalarını dolayısıyla da nübüvvet anlayışlarını tenkit etmektedir.⁷⁶ Ergin'e göre Bahâîler, Hz. Muhammed öncesi gönderilen bütün peygamberlerin peygamberliğini kabul etmiş

⁶⁷ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-V”, *Sebilürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 118.

⁶⁸ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-V”, *Sebilürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 118-119.

⁶⁹ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-II”, *Sebilürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 76.

⁷⁰ Özşuca, *Bahâî Dini*, 112.

⁷¹ Husmand Fatheazam, *Yeni Bahçe*, çev. Mehmet Niyazi (Adana: Nadir Kitap, 1977), 12-13.

⁷² Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-I”, *Sebilürreşâd*, 9/204 (Eylül 1955), 53; Fığlalı, *Bâbilik ve Bahâîlik*, 62.

⁷³ Fığlalı, *Bâbilik ve Bahâîlik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 62.

⁷⁴ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-V”, *Sebilürreşâd*, 9/208 (Kasım 1955), 117.

⁷⁵ Geniş bilgi için bk. Fatheazam, *Yeni Bahçe*, 27-34.

⁷⁶ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü”, *Sebilürreşâd*, 9/203 (Ağustos 1955), 41.

ve saygı göstermiş olsalar da Peygamberimiz Hz. Muhammed'e asla değer vermemektedirler. Onu Hz. Musa ve Hz. İsa peygamberle bile bir arada tutmamaktadırlar.⁷⁷

2. 3. Kutsal Kitapları

Kutsal kitapların hiçbir zaman son bulmayacağına inanan Bahâîlere göre Allah tarafından Bâb ile Bahâullah'a gönderilen kitaplar da kutsaldır. Vahiy sonucu Bâb tarafından yazılan *Kitâbü'l-Beyân* ve Bahâullah tarafından yazılan *Kitâbu'l-İkan*, *Kitâbu'l-Akdes* ile *Kelimât-i Mekkûne* bunlardan birkaçıdır. Ergin, onların vahiy mahsulü olarak gördükleri bu kitaplar hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ergin'in tespitlerine göre Bâbî lideri Mirza Ali Muhammed, İslâm dini içinde yeni bir doktrin oluşturup onu yayınlamak kadar âlim biri olmadığını bizzat kendisi söylemiştir. Buna rağmen Mirza Ali Muhammed tarafından Kur'an'a nazire olarak Arapça olan *Kitâbü'l-Beyân* adlı kitabın nasıl yazıldığını sorgulamıştır. Ergin, yaptığı araştırmalar sonucunda bu kitabın Seyyid Hasan ve Seyyid Hüseyin adında iki kardeş tarafından Bâb adına yazıldığını tespit etmiştir.⁷⁸

Diğer taraftan Bahâullah, peygamberlik iddiasında bulunduğu dönemlerde İran Şahına yazmış olduğu mektupta kendisinin ümmî olduğunu ancak Hz. Muhammed gibi vahiy ile hareket ettiğini ve dolayısıyla da peygamberden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Ergin, Bahâullah'ın İran Şahına yazdığı mektubunda şu ifadelerle yer verdiğini belirtir:

*“Ey Sultan; Ben beşiklerde uyuyan insanlardan birisi gibiydim. Sühba'nın nesimi üzerimden geçti, olmuş ve olacak şeylerin hepsini bana öğretti. Bu iş benden değil aziz ve âlim olan Allah'tandır. Bana yerle gök arasında nida etmemi emretti. Ben bir kimse yanında okumadım, mektebe gitmedim. O'nun (yani Allah'ın) mübrem fermanı geldi ve beni bütün cihanda zikriyle söyletti. Ben O'nun fermanı karşısında bir ölüden başka bir şey değilim. Bir kimse tasavvur edilebilir mi ki, küçük büyük bütün insanların itiraz edeceği bir şeyi kendiliğinden söylesin? Muktedir ve kâdir olan Allah'ın teyit etmediği hiçbir kimse buna cesaret edemez.”*⁷⁹

Aynı zamanda Bahâullah Hz. Muhammed gibi peygamberliğini, şahsından başka diğer hükümdarlara ve Osmanlı Padişahı Abdülaziz ve onun veziri Ali Paşa'ya varıncaya kadar mektup göndererek bildirmiştir.⁸⁰

Bu bilgilerden hareketle Ergin, ümmî olduğunu ve hiç kimseden bir şey okuyup öğrenmediğini bizzat söyleyen Bahâullah'ın bu mektupları, kendisinin yazdığını iddia ettiği *Kitâbu'l-İkan* ve *Kitâbu'l-Akdes* ile *Kelimât-i Mekkûne*'nin nasıl yazıldığını sorgulamıştır. Onun araştırmalarına göre Bahâî bazı yazarlar da Bahâullah'ın ümmî olduğunu ve ümmî olan birisinden çeşitli dillerde yazdığı olağan üstü eserlerine dikkat çekmişlerdir. Bahâî yazarlara göre Bahâullah, mektep ve medrese tahsili görmemiş, edebiyat dersi almamış olduğu halde Kur'an'ın şivesine benzer Arapça ve Farsça eserler yazmıştır. Ergin'e göre Bahâîlerin bu iddialarından maksatlarının Kur'an'ın ilâhî bir kelâm değil de beşerî bir söz olduğudur. Onlara göre Bahâullah, bu eserlerinde peygamberlerin felsefesini ve mukaddes kitapların anlaşılması noktalarını izah etmiştir. Ergin ise Bahâî yazarların bu görüşlerine karşı çıkarak Bahâullah'ın özellikle Kur'an'da önceki peygamberlere dair âyetleri kendi çıkarına uygun gelecek şekilde tefsir ettiğini belirtir.⁸¹ Dolayısıyla Ergin, Bahâullah'ın kaleminden çıkan eserlerin, bir vahiy veya ilham mahsulü olmadığını, isimlerini hangi sûre ve âyetten aldığını belirtmeyerek geçmişteki kutsal kitaplardan kısaltarak arzu ettiği şekle soktuğu suretler olduğuna inanır. Ergin'e göre onun eserleri; ilahî kaynaklı olmayıp cümlelerin değiştirilmesiyle veya uydurma görüşlerinin önceki peygamberlere isnat edilmesiyle oluşmuştur.⁸² Ergin'in iddiasına göre Bahâullah, yazdığı

⁷⁷ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-IV”, *Sebîlürreşâd*, 9/207 (Ekim 1955), 105.

⁷⁸ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-I”, *Sebîlürreşâd*, 9/204 (Eylül 1955), 53.

⁷⁹ Ergin, *Bahâîlik Hakkında Rapor*, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Bölümü Katalog No: OE_Yz_001848, 5.

⁸⁰ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-I”, *Sebîlürreşâd*, 9/204 (Eylül 1955), 54. İhsan Mahvî'nin iddialarına göre de Arapça yazılan “Kitâbü'l-Beyân” adlı eser Arapçayı konuşacak kadar dahi vakıf olmayan Bâb tarafından değil de Seyyid Hasan ve Seyyid Hüseyin kardeşler tarafından yazılmıştır. İhsan Mahvî, “Bâbîlik”, *Mahfil* 12/24 (1340/1922), 233.

⁸¹ Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-II”, *Sebîlürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 75.

⁸² Ergin, “Bahâîliğin İcyüzü-II”, *Sebîlürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 75-76.

eserlerinde kendisini ilah, oğlunu ise Abdülbahâ olarak nitelendirmiş ve bu durumu Hıristiyanlardaki Allah ile oğlu Hz. İsa inancına benzetmeye çalışmıştır.⁸³

2. 4. Ahiret İnancı

Bahâîlere göre Bahâullah'tan önceki peygamberlere indirilen kutsal kitaplarda anlatılan kıyamet, cennet ve cehennem gibi ahiret hayatına ilişkin kavramlar yanlış anlaşılıp yorumlanmıştır. Dolayısıyla Bahâîler, ahiret ve ahiret ahvali, kıyamet, cennet ve cehennem vb. kavramları zahiri manalarından daha çok bâtinî anlamlarına vurgu yaparak, hakikatin bâtinde gizli olduğunu savunurlar. Ergin de Bahâîlerin, cennet, cehennem, ölüm ve kıyamet gibi semiyât hususundaki inançlarının bâtinî yönüyle farklılığına işaret etmektedir. Onlara göre cennet; Allah'ın iradesiyle ve hemcinslerle ahenk anlamına gelmektedir. Cehennem ise bu ahengin yokluğu demektir. Cennet, ruhanî hayat; cehennem ise, ruhanî ölüm demektir. Bir insan henüz dünyada iken cennet ile cehennemde olabilir. Cennetin zevkleri ruhanî zevkler olup cehennem azabı ise bu zevklerden mahrum kalmaktır. Ölüm ise bir doğum yani nefsin beden zindanından kurtularak geniş ve yeni bir hayata intikal etmesi anlamındadır. Dolayısıyla Bahâîler, ölümü bir yok olarak değil, Tanrıya olan yolculuğun başlangıcı olarak görmektedirler.

Yine Ergin'in araştırmalarında Bahâîler, kıyamet kopmasından sonra gerçekleşecek olan yeniden dirilişin cismanî olmayacağına inanmaktadırlar. Onlara göre ruh, hâlâ canlı olduğu için bedenlerinin yeniden diriltilmesi söz konusu olamaz. Çünkü Bahâî inancına göre ölen birisinin vücudu yok olup gidecektir. Ayrıca vücudu oluşturan atomlar ayrıştıktan sonra aynı vücudu meydana getirmek üzere bir daha bir araya gelmeleri imkânsızdır.⁸⁴

SONUÇ

Türk Kültür Tarihi araştırmacılarından biri olan Osman Nuri Ergin'in Bahâîliğe dair çalışmaları, bazı araştırmacıların gözünden kaçmamıştır. Ergin, araştırmalarında Bahâîlerin, Türkiye, İran ve diğer bir kısım doğu ve batı ülkelerinde asıl akidelerini gizleme yoluyla insanî, ahlâkî barışsever bir söylemle hareket ederek taraftar toplamalarına ve tehlikelerine işaret etmiştir. Dolayısıyla Ergin, Türkiye'de Bahâîlik propagandasının yapıldığı bir dönemde Müslüman Türk halkını ve özellikle de gençliğini onların zararlı düşüncesinden korumayı kendisine bir vazife addederek onlar hakkında araştırma yapmayı gerekli görmüştür. Ergin, Bahâîliğin kısaca tarihçesine değinmiş, teşekkülünde önemli rolü olan Abbas Efendi'den bahsetmiş, Bahâî doktrinini yayılmasında kullandıkları takıyye metodu ve bazı inançlarını ele almıştır. Ayrıca, zaman zaman Türk matbuatında Bahâîlikten bahsedildiğine ve propaganda amacıyla Türkiye'ye gelen bazı Bahâîlerin beyanatına da dikkat çekmiştir.

Ayrıca Ergin, *Sebîlürreşâd*'da yayımlanan "Sapık Fırkalar: Bahâîliğin İçyüzü" adlı makalelerini tamamen ilmî belgelere dayanarak ele almıştır. O, bu yazılarında Bahâîliğin bir din olup olmadığını araştırmış ve neticede onları batıl, sapık, kıpkızıl bir dalâlet, zulmet ve karanlık bir tarikat olarak nitelemiştir. Ayrıca o, Bahâîlerin, ortaya yeni bir şey koymadıklarını ve beşeriyete yeni bir şey getirmediklerini ancak asırlar öncesi Sabiîlerin, Zerdüştlerin ve Hıristiyanların inançlarını birer kelime değişikliğiyle aldıklarını belirtmiştir. Özellikle de Hıristiyanlardaki teslis inancının Bahâîlerde; Bâb, Bahâullah ve Abdülbahâ şeklinde Bahâî teslisini teşkil ettiğine vurgu yapmıştır.

Ergin, Bahâîliğin İslâm'a benzediğini veya ona yakın olduğunu söyleyenlere karşı, Bahâîliğin İslâm diniyle kesinlikle hiçbir alakasının olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Aynı zamanda Ergin, İslâm'la bağlarını kopardığı için Bahâîliği İslâm mezheplerinden bir mezhep olarak da tanımamıştır. Kendisi bir Sünnî olan ve Bahâîlik tehlikesine karşı Ehl-i Sünnet düşüncesini savunmak gayesiyle araştırma yapan Ergin, Bahâîlerin hiçbir yönünün İslâm'a benzemediği hatta İslâm'la taban tabana zıt düştüğü sonucuna varmıştır. Ayrıca Mezhepler Tarihçisi olmadığı halde alana büyük katkı sağlayan Ergin'in, Bahâîlik ile ilgili belgelere dayalı kapsamlı bir araştırma yaptığı ve bu konuda önemli bir donanımına sahip olduğu görülmüştür.

⁸³ Ergin, "Bahâîliğin İçyüzü-II", *Sebîlürreşâd*, 9/205 (Eylül 1955), 76.

⁸⁴ Ergin, *Bahâîlik Hakkında Rapor*, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Bölümü Katalog No: OE_Yz_001848, 20-21.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Ali vd. "Anadolu'da Bahâî Faaliyetlerinin Bir Yansıması: Emin Ali'nin 'Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu' Adlı Makalesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5/4 (2020), 559-573.
- Durusoy, Orhan. *İstanbul Belediye Kütüphanesi Alfabetik Kataloğu Osman Ergin Kitapları (Arapça ve Farsça Basma Eserleri)*. İstanbul: Belediye Kütüphanesi, 1953.
- Ergin, Osman Nuri, *Türkiye Maarif Tarihi*. 5 cilt, İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Ergin, Osman Nuri. "Sapık Fırkalar-III: Bahâîliğin İcyüzü". *Sebilürreşâd* 9/206 (Ekim 1955).
- Ergin, Osman Nuri. "Sapık Fırkalar-IV: Bahâîliğin İcyüzü". *Sebilürreşâd* 9/207 (Ekim 1955).
- Ergin, Osman Nuri. "Bahâîliğin İcyüzü". *Sebilürreşâd* 9/203 (Ağustos 1955).
- Ergin, Osman Nuri. "Sapık Fırkalar-I: Bahâîliğin İcyüzü". *Sebilürreşâd* 9/204 (Eylül 1955).
- Ergin, Osman Nuri. "Sapık Fırkalar-II: Bahâîliğin İcyüzü". *Sebilürreşâd* 9/205 (Eylül 1955).
- Ergin, Osman Nuri. "Sapık Fırkalar-V: Bahâîliğin İcyüzü". *Sebilürreşâd* 9/208 (Kasım 1955).
- Ergin, Osman Nuri. *Bahâîlik Hakkında Rapor*, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Bölümü Katalog. No: OE_Yz_001848.
- Fatheazam, Husmand. *Yeni Bahçe*. çev. Mehmet Niyazi Adana: Nadir Kitap, 1977.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Bahâîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/464-468 İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 1991.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Bâbîlik ve Bahâîlik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Hizmetli, Sabri. "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbîlik-Bahâîlik". *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği (Kutlu Doğum Haftası 1993)*, Ankara 1995, 215-222.
- İhsan Mahvî. "Bâbîlik". *Mahfil* 2/23 (1340/1922).
- İhsan Mahvî. "Bâbîlik". *Mahfil* 12/24 (1340/1922).
- İpek, Yasin. "Suphi Ezel Mirza Yahya ve Ezeliler". *Bilimnâme* 45 (2021/2), 43-78.
- İpek, Yasin. "Yeni bir Dinî hareket olan Bahâîlikte Tebliğ Anlayışı ve Türkiye'de Bahâîler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/59 (2018), 1328-1330.
- Kıranşan, Çiğdem-Erdem, İlhan. "Eğitim Tarihçisi, Aydın ve Âlim: Osman Ergin (1883-1961)". *Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017)*, 1/162.
- Niyaz, Sufi A. Q. *The Babi and Bahai Religion*. Surrey: Islam International Publications, 1960.
- Okay, Orhan. *Silik Fotoğraflar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. "Türkiye'de Bahâîlik ve Bahâî Faaliyetleri". *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*. ed. Ömer Faruk Harman. 317-324. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Özşuca, Neyir. *Bahâî Dini, Tarihi, Prensipleri ve Dinî Hükümleri*. Ankara: Ant Matbaası, 1989.
- Pîrâ, Suâd-Gözüdenli, Osman Gazi. "Nâsırüddin Şah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/405-406 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 405.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Sayar, Ahmet Güner. "Osman Nuri Ergin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11/297-298, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Şahsuvaroğlu, Bedi. Osman Ergin Biyografisi, Tıp ve İlim Tarihimizden Portreler. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1958.
- Şevki Efendi. Bahâî Dininin I. Yüzyılı. trc. Suna Bozkır, İstanbul: Baha Yayınları 1995.
- Şevki Efendi. Hz. Bahâullah'ın Dünya Düzeni Hakkında Mektupları. Ankara: Bahâî Eserleri Basım Dağıtım, 2012.
- Taherzadeh, Abid. Hz. Bahâullah'ın Zuhuru. 4 cilt, trc. Süreyya Güler, İstanbul Kazancı Matbaacılık, 1995.
- Tan, Muzaffer-Teber, Ömer Faruk. "Gelenekselden Moderne Geçiş Sürecinde İsmâîlîlik: Ağa Hanlar Dönemi", Türk Akademik Araştırmalar Dergisi, 6/4 (2021), 107-124.
- Teber, Ömer Faruk. "Mehdîlik İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepler", İslâm Mezhepleri Tarihi, Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı, ed. M. Ali Büyükkara, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Topaloğlu, Fatih. "Bahâîliğin Gençliğe Yönelik Faaliyetleri". İslâm Modernite ve Gençlik. ed. Seyfullah Kara vd., 361-372. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Türk, Fahri vd. "Geçmişten Günümüze Edirne Bahâî Toplumunu", Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi, 8/1 (Ocak 2017), 18-38.
- Türkiye Bahâî Toplumunu Dış İlişkiler Temsilciliği. Bahâî Dini, Tarihi, Öğretileri ve Toplumsal Çalışmaları. İstanbul: Bahâî Eserleri Basım Dağıtım, 2016.
- Ünver, Süheyl. "Osman Ergin, Çalışma Hayatı ve Eserleri 1883-1961". Belleten 26/101 (1961), 163-178
- Yılmaz, Müslüm. "Osman Nuri Ergin: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri". Türkiyat Mecmuası, 23 (Bahar, 2013), 143-181.
- Yörük, Ali Âdem. "Eğitim Tarihimizin Kırkanbar Müellifi: Osman Nuri Ergin". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 6/12 (2008), 685-706.

STRUCTURED ABSTRACT

Bahaism is a sect founded by Mirza Hussein Ali (d. 1309/1892) in Iran at the end of the 19th century, based on Islamic culture in terms of its views, but generally accepted as superstitious. Bahaism began with Babism, a product of the mystical movement, which was born within the Shia and called the Shaykhiyye. The founder of Bahaism is Mirza Hussein Ali al-Mazenderani en-Nuri, who was born in Tehran. Mirza Hussein Ali emerged within the Bâbism with the claim of being “Men yuzhirullah” and formed the Baha’i movement by gathering all the Babis around him. Later, Bahá’í faith was shaped by Abbas Efendi, known as Abdülbaha, the eldest son of Mirza Hüseyin Ali, and spread to the world with Shawqi Efendi, the eldest grandson of his eldest daughter, and passed down to the present day. From the first periods of the Republic, especially in 1945 and later, Baha’iism was wanted to spread in Turkey and propagandas were made for this purpose. Osman Nuri Ergin, a great thinker and an enlightened researcher, made researches in order to protect the Muslim Turkish people, especially the youth, from their harmful thoughts at a time when Bahá’í propaganda was being made, and also discussed whether Bahá’ís is a religion or not. Therefore, Ergin’s researches on Bahaism, which has produced valuable works in many fields, are also noteworthy. In his research, Ergin pointed out that the Baha’ís in Turkey, Iran and some other eastern and western countries, concealing their true creeds, gathered supporters with a humanitarian, moral and peace-loving discourse. He even pointed out that Bahá’ís are mentioned in Turkish press from time to time and that some Bahá’ís who came to Turkey for propaganda purposes made statements. His researches were published in the form of an article in the journal *Sebîlürresâd*, with the title “Perverted Sects: The Inside of Bahá’í Faith”. Although he is not a historian of sects, Ergin’s studies on Bahá’ís are of considerable importance in many respects. Therefore, the aim of this study is; Ergin’s views and evaluations on Bahaism in the context of his articles published in the journal *Sebîlürresâd* with the title of “Perverted Sects: The Inner Side of Bahaism.”

In his articles in question, Ergin briefly mentioned the history of Bahaism, mentioned Abbas Efendi, who had an important role in its formation, and discussed some of his beliefs such as the method of taqiyya, God, the Prophet, the holy books and the hereafter, which they used in the spread of the Baha’i doctrine. According to Ergin’s determinations, Bahá’ís elevated Bahá’u’lláh to the rank of Godhead and Abdul-Baha to the rank of Messiah, that is, Saint Paul. Therefore, Bahá’ís worship Bahá’u’lláh and ‘Abd al-Bahá They are likened to Jesus. Bahá’ís practiced taqiyya by hiding their faith and creed according to place and time. Since the Shiites use this taqiyya the most among the Islamic sects and communities, Bahá’ís also preferred this way after leaving the Shiites and establishing their own doctrines. In his research, Ergin tried to explain the main purpose of the Baha’ís in the East and in a developed Christian country such as America, rather than Islamic countries, in a magazine published in the twentieth century, the reasons for their attacks, and the reasons why they concealed the truth.

Ergin emphasized that Muslims should be more careful about Bahá’ís, who admit that their claims that divine manifestations are in the form of deity, Lordship, prophethood, guardianship, imamate and servitude are completely true. Ergin also drew attention to the mention of Baha’ism in Turkish press from time to time and the statements of some Baha’ís who came to Turkey for propaganda purposes. In addition to these, he investigated whether Bahá’ís is a religion and as a result, he described them as a false, perverted, crimson heresy, oppression and a dark sect. On the other hand, Ergin stated that the Bahá’ís did not introduce anything new and did not bring anything new to humanity, but took the beliefs of the Sabians, Zoroastrians and Christians centuries ago with one word change. Ergin concluded that none of the Bahá’ís resembled Islam, or even diametrically opposed it. In his research, he emphasized that Baha’ism is not a religion, but a superstitious and perverted sect. In addition, it has been determined that he explained his views on Baha’is by giving examples from his own sources. On the other hand, it can be said that Ergin, who is not a historian of the sects, dealt with his research on Bahá’ís in detail based entirely on scientific documents and was well-equipped in this regard.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık /December 2022 • 124-146

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1189349

الاستحسان عند الحنفية والمالكية مدخل لرعاية المقاصد

Hanefî ve Mâlikilerde İstihsan ve Makâsîd İlişkisi

Relationship Between İstihsân and Maqâşid in Hanafî and Mâlikî

Ümmügülsüm DAKKAK

Doktora Öğrencisi, 2. Hassan Üniversitesi Kazablanka, Edebiyat ve İnsani İlimler Fakültesi, İslâmî İlimlerde Bahisler ve Araştırmalar Bölümü, İslam Hukuku, Kazablanka/Fas

Phd. Student, Hassan II University of Casablanca, Faculty of Art and Humanities, Department of Studies in Islamic Sciences, Islamic Law, Casablanca/Morocco

ates.ummugulsum@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8752-168X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 14.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 19.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

Bu çalışma, "el-İmam Ebî Bekr el-Cessas el-Hanefî (ö.370) ve el-İmam Ebî Bekr İbn el-Arabî (ö.543)'nin Ders el-Makâsîd Mukâyesesi" başlıklı devam etmekte olan doktora tezinden üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Ümmügülsüm DAKKAK)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

الاستحسان عند الحنفية والمالكية مدخل لرعاية المقاصد

Hanefî ve Mâlikilerde İstihsan ve Makâsîd İlişkisi

Relationship Between İstihsân and Maqâşid in Hanafî and Mâlikîs

الملخص: يستهدف هذا المقال تبين نظرية الاستحسان عند كلٍّ من الحنفية والمالكية ومدى صلة مباحث الاستحسان بمقاصد الشريعة، ويستهدف إبانة دور الحنفية في التأصيل المقاصدي في مقابل دور المالكية المشهور، وخدمةً لهذه الأهداف عمّد المقال إلى تبين مفهوم المقاصد في اللغة والاصطلاح أولاً، ومن ثم تبين مفهوم الاستحسان عند كل من الحنفية والمالكية، معتمداً ذلك على التسلسل التاريخي لعلماء المذاهب؛ ليظهر تطور المفهوم والأبعاد التي تُنظر إليه منها، وكذلك عرّج على أدلة حجّية الاستحسان في كلا المذاهب، ومن ثم بيّن أقسام الاستحسان في كلا المذاهب بحسب آراء المتقدّمين والمتأخرين، ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ الأقسام بين المذاهب تتشابه مع جعل الحنفية لاستحسان النصّ كقسم تاهياً في إثبات الحجّية، وعقّب ببيان مواضع الصلة بين أبحاث الاستحسان ومقاصد الشرع، وختم بذكر أمثلة من فروع المذاهب يظهر من خلالها مدى اعتماد الاستحسان على مقاصد الشرع وخدمته إياها، وثمرة ذلك كله أن الاستحسان هو عبارة عن عدول عن الاطراد في القواعد التشريعية العامة إلى مقاصد الشرع المتمثلة بالمصالح والعدل، وذلك عند جنوح تلك القواعد عن مقاصدها وأهدافها.

الكلمات المفتاحية: الفقه، المقاصد، الحنفية، المالكية، الاستحسان.

Öz

Bu çalışma hem Hanefilere hem de Mâlikilere göre istihsân teorisini ve istihsânın konularının Makâsîdu's-Şerî'a ile bağımlı olduğunu açıklamayı amaçlamaktadır. Ayrıca Mâlikî Mezhebinin bu alandaki meşhur rolü yanında, hüküm verirken Makâsîd düşüncesini esas alma hususunda Hanefî Mezhebinin (hakettiği şekilde öne çıkarılmayan) rolü gösterilmeye çalışılmıştır. Bu yüzden ilk olarak makâsîd kelime ve terim manaları üzerinde durulmuş, ardından her iki mezhep alimlerinin tarihsel kronolojisi de dikkate alınarak, Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde istihsânın zaman içerisinde kazandığı anlam ve boyutların gelişimi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Mâlikî ve Hanefî mezheplerinin hem ilk dönem hem de daha sonraki dönem alimlerinin, istihsânın hücciyeti ile ilgili olarak ileri sürdükleri deliller değerlendirilmiş ve istihsânın kısımlarından bahsedilmiştir. Son olarak, İstihsân bahisleri ve makâsîdu's-Şerî'a arasındaki ilişkinin mahiyeti beyan edilmiş, her iki mezhebin furu' fıkhdan, istihsânın makâsîdu's-Şerî'aya ne denli dayalı olduğunu ve ona hizmet ettiğini gösteren örneklerle çalışma bitirilmiştir. Bu çalışmanın sonucu ise şudur: İstihsan, genel ve yerleşik kuralların tatbik edilmesi halinde Şeriat'ın maksat ve hedeflerinden sapmanın söz konusu olacağı durumlarda; maslahat ve adaletin tezahürü mahiyetindeki makâsîdu's-Şerî'aya dönmektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Makâsîd, İstihsan, Hanefî Mezhebi, Mâlikî Mezhebi.

Abstract

In this study, it is aimed to explain the theory of istihsân according to both Hanafîs and Mâlikîs and the connection of the subjects of istihsân with Maqâşidu al-Sharî'a. In addition, although the role of the Mâlikî Sect in the issue of rooting and influencing the Maqâşid is famous, its role in rooting the Maqâşid has been tried to be shown in the Hanafî Sect. Therefore, firstly, the meanings of the words and terms of maqâşid and istihsân in the Hanafî and Mâlikî sects were emphasized, and then the development of the meanings and dimensions of these terms over time was tried to be revealed by taking into account the historical chronology of the scholars of the two sects. Finally, the position of the relationship between istihsân bets and Maqâşidu al-Sharî'a has been declared, and the study has been concluded with examples from the furu' fiqh of both sects, showing that istihsân is based on Maqâşidu al-Sharî'a and serves it. The result of this study is as follows: In case of any deviation from the existing and ongoing general Sharî'a rules, this deviation is eliminated with the evidence of istihsân and the Maqâşidu al-Sharî'a is returned to the path of maslahat and justice.

Keywords: Fiqh, Maqâşid, İstihsan, Hanafî Sect, Mâlikî Sect.

المدخل

ليست المقاصد غريبة عن المذهب الحنفي والمالكي، إذ أول مدوّن لعلم المقاصد قد أقام مؤلفه في علم المقاصد على التوليف والتوفيق بين مذهب الحنفية ومذهب المالكية¹، ويّين كذلك أن الحنفية والمالكية هم من أصحاب الاتجاه الثالث في التعامل مع النص، إذ يتعاملون مع ظواهر النصوص ومعانيها بوجه لا يخجل فيه المعنى بالنص ولا العكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض²، وهذا الاتجاه الوسطي هو توجه للمذاهب الأربعة على تفاوت بينها، فالشافعية قالوا بالظاهر والقياس مع اضطراب في الاستصلاح، أما الحنفية والمالكية فقد زادوا على الظاهر والقياس الاستدلال، وهذا القول منهم يجعلهم أقرب إلى نظرية المقاصد، لأنّ القول بالاستدلال يشمل الاستحسان والاستصلاح وسد النرائع.

وفي هذا المقال حاولنا دراسة نظرية الاستحسان في المذهبين الحنفي والمالكي وتبين علاقة الاستحسان بالمقاصد، وذلك من خلال النظر في مفهوم المقاصد، وتبين مفهوم الاستحسان وحيثيته وأنواعه عند أصحاب المذهبين، وكذلك من خلال الاطلاع على بعض الفروع التطبيقية في كلا المذهبين التي ظهر من خلالها كيفية رعاية المذهبين للمقاصد الشرعية من خلال نظرية الاستحسان.

وتأتي أهمية هذه الدراسة من خلال الإجابة عن سؤال دور الحنفية في علم المقاصد أمام دور المالكية، فالمالكية وإن اشتهروا بالاستصلاح لكنهم يقولون بالاستحسان أيضًا كما الحنفية، ولذلك اخترنا دليلًا مشتركًا يمكن من خلاله إظهار رعاية المقاصد في كلا المذهبين.

بالنسبة إلى الدراسات السابقة التي أعدت باللغة التركية نجد العديد من الرسائل العلمية والمقالات تشترك مع هذا المقال في العنوان وبعض المضامين، وذلك كقالب بعنوان: "نظرية الاستحسان والاستصلاح في الفقه الإسلامي من جانب مفهوم الحق الطبيعي، من إعداد علي بردق أوغلو، نشر في مجلة كلية الإلهيات جامعة أرجيس، العدد الثالث، سنة 1986م. وآخر مقال بعنوان: "مفاهيم المصلحة والاستحسان في القرن الثاني الهجري"، من إعداد شكري أوزان، نشر في مجلة المعرفة، العدد الأول، سنة 2003م.

وأطروحة علمية أعدت لنيل درجة الماجستير بعنوان: "علاقة المصلحة المرسلّة والاستحسان في أصول الفقه الإسلامي" من إعداد: مصطفى ياموك، أعدت في جامعة أنقرة، معهد العلوم الاجتماعية، سنة 2007م. وأطروحة علمية أعدت لنيل درجة الماجستير بعنوان: "نظرية الاستحسان في أصول الفقه الإسلامي عند الحنفية والمالكية"، من إعداد: مصطفى بولوك باشي، أعدت في جامعة كهرمان مرعش سوتلو إمام، معهد العلوم الاجتماعية، سنة 2012.

ولكن عند تدقيق النظر في مضامينها نرى أنها تشترك مع هذا المقال في ذكر بعض التعريفات وذكر بعض أنواع الاستحسان والأمثلة عليها، وتختلف عما جاء في هذا المقال من ناحية ذكر تسلسل تطور مفهوم الاستحسان عند الحنفية والمالكية، وعدم ذكر أنواع الاستحسان التي خرّجها المتأخرون من الحنفية والمالكية، وكذلك تركيز هذا المقال على إظهار الخلفية المقاصدية للاستحسان ومدى العلاقة بين العلمين، وكذلك ما خلص إليه من مقارنة بين نظرية الاستحسان في كلا المذهبين ومدى البعد المقاصدي.

1. المقاصد لغةً واصطلاحًا

لغةً: المقاصد جمع مقصد، وهو الفعل قصد يقصد قصدًا ومقصدًا بفتح الصاد على أنها مصدر ميمي، وبكسر الصاد على أنها اسم مكان، وجاء في كتب اللغة أن القصد يطلق على معان متعدّدة، جاء في المعجم الوسيط: "قصد الطّريق قصدًا استقام، والشاعر أنشأ القصائد، وله وإليه توجه إليه غامدًا، ويُقال قصدته وفي الأمر تَوَسَّطَ لم يُفْرِطْ ولم يَفْرِطْ، وفي الحكم عدل، ولم يمل ناحية، وفي التّفقّه لم

¹ المقصود هنا الإمام الشاطبي، حيث بيّن في مقدمة كتابه الموسوم *بالمواقفات*، أنه وفق فيه بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة، واختار له اسم الموافقات لذلك، بعد أن كان قد ساءه "التعريف بأسرار التكليف".

ينظر: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، *المواقفات*، (تحقيق: مشهور آل سلجان، الناشر: دار ابن عفا، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م)، 10/1 - 11.

² ينظر: المرجع السابق، 132/3 وما بعدها.

يسرف ولم يقتر، وفي مَشْيِهِ اعتدل فيه، والشَّيْءُ قطعه قصداً³، وربَّما يكون معنى التوجُّه وما يرادفه من معانٍ كالاعتماد والاعتزام هو الأصل في هذا الباب.

اصطلاحاً: بالنظر إلى المراحل – الإرهاصات والولادة والتَّمثِيل والتأصيل والاستقلال – التي مرَّ بها علم المقاصد فإن أول تعريف لمصطلح المقاصد نجده في مرحلة الاستقلال والنهضة جاء من المنظر الثاني لعلم المقاصد ابن عاشور (ت1393هـ) رحمه الله، وأما ما قبل ذلك فلا نجد سوى عبارات وإشارات من متقدِّمي الأصوليين بشيرون بها إلى بعض أفراد المقاصد، حتى إن منظر المقاصد الأول وهو الشاطبي (ت790هـ) لم يذكر تعريفاً حديثاً لعلم المقاصد، ولعلَّ السبب في ذلك أنه اعتبر الأمر واضحاً، ويزداد وضوحاً بقراءة ما كتبه في كتابه، وكذلك أن من يطالع هذا العلم لا بدَّ أن يكون من الراسخين في العلوم الشرعية، فتكون المفاهيم عنده واضحة⁴.

وأما تعريف ابن عاشور للمقاصد فيقول فيه: "أما علم مقاصد الشريعة فهو عبارة عن الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظِّمها"⁵. فالملاحظ أن تعريفه قد ركَّز على المقاصد العامة، وجعل استنباطها استقراء عاماً أو أغلبياً، لكن جوهر تعريفه أن المقاصد معانٍ وحكم، والمعاني هي التفسير فهو أعمُّ من المقاصد، وكذلك الحكم هي أشمل من المقاصد إذ قد تكون الحكمة مقصداً وقد لا تكون.

ويطالعنا كذلك تعريف للمقاصد لأحد المعاصرين لابن عاشور وهو علال الفاسي (ت1394هـ) إذ يقول: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"⁶، وتعريفه أشمل من تعريف ابن عاشور، حيث يتضمن فيه المقاصد العامة والخاصة، ولكن جعل المقاصد هي الأسرار، والأسرار أوسع من المقاصد وأشمل.

وقد كثرت التعاريف بعد ذلك، وكانت الكثير من المحاولات لوضع حدٍّ للمقاصد، وبعد الاطِّلاع على أغلبها يمكن القول بأنَّ المقاصد هي: الغايات والأهداف التي أنزل الله من أجلها الشريعة إجمالاً وتفصيلاً، لتحقيق مصالح الناس في الدارين.

٢. المقاصد عند الحنفية من خلال الاستحسان

لما كان الالتزام بالقواعد القياسية العامة للشريعة في بعض أحواله مؤدِّ إلى الحرج والضييق والمفسدة، كان العدول عن هذه الأوضاع إلى التيسير والسعة والمصلحة هو مقصد الشريعة الغراء، وقد لاحظ العلماء ذلك وخاصة من أكثر استخدام الاجتهاد والقياس والفتحة الافتراضي وعاش في بيئة تتلاقى فيها الثقافات كالإمام أبي حنيفة وتلامذته، ولذلك شرعوا في استخدام مسلك جديد في الوصول إلى أحكام الشرع التي تراعى فيها مقاصد الشرع من رفع للحرج وتوسيع الضيق وانتقال من المفسدة إلى المصلحة، وكان هذا المسلك هو أصل سمَّوه الاستحسان، ونحن نتحدث عن الاستحسان هنا في مذهب الحنفية لتتجلى لنا العلاقة الرابطة بينه وبين مقاصد الشرع، ونرى تأثير المقاصد في صناعة هذا المسلك وصياغة مسأله.

الاستحسان في اللغة: الاستحسان هو استفعال من حَسَنَ، والحاء والسين والنون أصل واحد يدلُّ على الحُسْن والجَمال ضدَّ القبح، فالاستحسان هو عدُّ الشيء واعتقاده حسناً، ويكون بطلب ما فيه حُسن وجمال، والانصراف عن كلِّ قبيحٍ وسيءٍ⁷.

الاستحسان في اصطلاح الحنفية: من المعلوم أن الإمام أبا حنيفة وتلامذته لم يكتبوا أصولهم، وإنما كانت أصول الحنفية مستنبطة من فروع أئمة المذهب من قِبَل طبقة متأخرة عن طبقة الأصحاب، وكان أول تعريف نُقِل لنا بين المقصود بالاستحسان هو ما ورد عن الكرخي (ت340هـ) شيخ الجصاص (ت370هـ) حيث قال: "الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل

³ مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، (الناشر: مجمع اللغة العربية، القاهرة)، باب القاف، مادة: قصد، 738/2.

⁴ ينظر: أحمد الرسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (الناشر: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1412هـ/1992م)، 5.

⁵ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ/2004م)، 21/2 و 121.

⁶ علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، (الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، 1993م)، 7.

⁷ ينظر: أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (تحقيق: عبدالسلام هارون، الناشر: دار الفكر، 1399هـ/1979م)، كتاب الحاء، باب الحاء والسين وما يتلها، مادة: حسن، 57/2 – 58. وأبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزيآبادي، القاموس المحيط، (تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة، 1426هـ/2005م)، باب النون، فصل الحاء، مادة الحسن، 1189 – 1190. وجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (الناشر: دار صر، الطبعة الثالثة، 1414هـ)، حرف النون، فصل الحاء المهملة، مادة: حسن، 114/13 وما بعدها.

ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول⁸، وهذا تعريف عام يلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى الخصوص وعن المنسوخ إلى الناسخ استحسانًا.

ثم إذا انتقلنا إلى تعريف تلميذه الجصاص نجد أنه قد بين أن الاستحسان يطلق على معنيين:

الأول: "استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا نحو تقدير متعة المطلقات...."

والثاني: فهو ترك القياس إلى ما هو أولى منه⁹. فكأن المعنى الأول هم الاستحسان اللغوي المطلق الذي من خلاله يختار الفقيه أحسن ما يمكن أن يختاره مما تركه الشارع لاختيارنا، والمعنى الثاني من المعاني التي ذكرها الجصاص هو ما يطلق عليه الاستحسان كأصل يستمد منه الأحكام في اصطلاح الحنفية، وهو ما يقابل القياس بالمطلق من غير تقييد.

وبالانتقال إلى عالم آخر من علماء الحنفية نجد الإمام **الدبوسي (ت430)** يعرف الاستحسان بأنه: "اسم لضرب دليل يعارض القياس الجلي¹⁰، فالدبوسي كأنه يجعل الاستحسان دليلًا مستقلًا يستنبط منه أحكام الشرع، وسمي استحسانًا - كما يرى - لأن ترك القياس أو وقف العمل به يكون حسنًا؛ لوجود دليل آخر مساوٍ للقياس أو أولى منه في التأثير.

ثم إذا انتقلنا إلى **البرزوي (ت482هـ)** نرى أنه قد بين المقصود بالاستحسان عند الحنفية فقال: "العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه"¹¹، فقصر الاستحسان على القياس.

وعلى خطى الجصاص أيضًا يضي الإمام **السرخسي (ت483هـ)**، ويذكر أيضًا نوعين للاستحسان، الأول: "العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا إلى آرائنا نحو المتعة.... والنوع الآخر هو الدليل الذي يكون معارضًا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهاها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوفقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب فسموا ذلك استحسانًا للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل، على معنى أنه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنًا لقوة دليبه"¹². وكان السرخسي قد جعل الاستحسان قياسًا أدق وأولى من القياس الظاهر، فجعل ما يعدل إليه أيضًا قياسًا وإن سُمي بالاستحسان، إذ لا مشاحة في هذه الاصطلاحات كما عبر بعد التعريف، إذ هذه الاصطلاحات ما هي إلا للتمييز.

وفي موضع آخر يذكر السرخسي تعريفات للاستحسان، يظهر من خلال تعريفاته تلك مدى ارتباط الاستحسان بمقاصد الشريعة فهو يقول: "الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يتبلى فيه الخاص والعام وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة وقيل: الأخذ بالساحة وابتغاء ما فيه الراحة وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر وهو أصل في الدين"¹³. فمن خلال هذه التعاريف التي ذكرها السرخسي في مبسوطه للاستحسان يتبين أن حاصل الاستحسان ما هو رعاية لمقاصد الشرع الكبرى التي هي التيسير على الناس والتسهيل عليهم، ثم استدلت على ذلك بما ورد من نصوص تطلب من الناس التسهيل والتيسير، وأن الدين كله يسر لا عسر فيه، وبعد ذكره لهذه الأدلة عاد ليؤصل للاستحسان بما أصل له في أصوله من أنه قياس خفي قوي له أثر في حياة الناس، ولذلك أخذ به لأثره القوي الخفي.

وبعد هذه الاستعراضة القصيرة لمفهوم الاستحسان عند علماء الحنفية يظهر لنا أنهم في تعريفاتهم على ثلاثة أقسام:

الأول: يرى أن الاستحسان دليل مستقل، يتأتى من خلال العدول عن القياس المتبادر إلى الأفهام إلى دليل خفي سواء كان هذا الخفي نصًا أو إجماعًا أو قياسًا خفيًا أو حاجةً أو ضرورةً أو غير ذلك.

⁸ عبدالعزيز البخاري، كشف الأسرار، (الناشر: دار الكتاب الإسلامي)، 3/4.

⁹ أحمد بن علي الجصاص، الفصول في الأصول، (الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1414هـ/1994م)، 233/4 وما بعدها.

¹⁰ أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، تقويم الأدلة، (تحقيق: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ/2001م)، 404.

¹¹ البخاري، كشف الأسرار، 3/4.

¹² أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي، (تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد، الهند)، 200/2 وما بعدها.

¹³ أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، (الناشر: دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1414هـ/1993م)، كتاب الاستحسان، 145/10.

الثاني: يرى أن الاستحسان جزء من القياس، يتأني من خلال العدول عن قياس ظاهرٍ جليٍّ ضعيفٍ إلى قياسٍ خفيٍّ دقيقٍ قويٍّ.

الثالث: يرى بأن الاستحسان هو العودة إلى تفعيل مقاصد الشرع الكبرى من السهولة والساحة والسعة واليسر ورفع الحرج والضيق في مقابل الأحكام المتبادرة، ويكون هذا القسم الثالث قد عرّف الاستحسان بمقاصد هذا الدليل الكلي، إذ أحكام الشرع كلها مبنية على مقاصد كبرى مرعية في كل أجزاء الشريعة، ولكن هذا التعريف قد أوضح لنا مدى صلة دليل الاستحسان بمقاصد الشريعة الكبرى، وأنه ما هو إلا تحقيق لها.

3. أدلة حجية الاستحسان في المذهب الحنفي

استدلّ الحنفية لحجّية دليل الاستحسان بالكتاب والسنة والإجماع والعقل؛ أما الكتاب: فاستدلّوا بقوله تعالى: {فبشّر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه} [سور الزمر: الآية: 17 – 18]، فقد بيّن سبحانه في هذه الآية صفة العباد المثني عليهم بأنهم الذين يعرض عليهم القول الحسن والأحسن فيتبعون الأحسن¹⁴.

واستدلّوا كذلك من السنة بما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه أنّه قال: (إنّ الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد ρ خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ¹⁵). فالاستحسان لو لم يكن دليلاً معتبراً في الشرع، لما كان معتبراً عند الله حسناً.

واستدلّوا أيضاً بالإجماع، ومنه ما ذكروا من جواز الاستصناع، إذا الأصل فيه وهو القياس عدم الجواز، لأنه بيع معدوم للحال حقيقة، وهو معدوم وصفاً في الدّمة، إلا أنه جاز استحساناً لإجماع الناس على التعامل به من غير نكير¹⁶.

واستدلّوا أيضاً بالمعقول، واستدلّواهم بالمعقول من وجهين:

الأول: أن استمرار العموم أو تعميم الكلي أو اطراد القياس قد يؤدي في بعض الوقائع إلى جلب المفسدة وتفويت مصالح الناس، وهذا قد ثبت باستقراء الوقائع وأحكامها، فمن العدل والرحمة بالناس أن يكون مشروفاً للمجتهد العدول في هذه الوقائع عن الحكم العام أو الكلي أو حكم القياس إلى حكم آخر يدفع المفسدة ويجلب المصلحة، وهذا العدول هو الاستحسان.

الثاني: أنه من خلال استقراء النصوص الشرعية نرى أن الشارع قد عدل في بعض الوقائع عن تعميم الحكم أو عن موجب القياس إلى حكم آخر؛ وذلك من أجل تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، وهذا التصرف المعهود من الشارع ما هو إلا استحسان تحقيقاً لمصلحة الناس ودرءاً للمفسدة عنهم¹⁷.

وبالنظر إلى ما احتجّ به الحنفية لإثبات الاستحسان يظهر عمق صلة الاستحسان بمقاصد الشريعة، إذ الاستحسان ما هو إلا عودة إلى مقاصد الشرع الكبرى وتفعيلها في مقابل غلواء العموم والكلي والقياس، ولهذا العدول عن عادة الأدلة أقسام وأنواع، وهذا ما سنتحدث عن تالياً.

وقد خلص بعض العلماء المعاصرين إلى أن الاستحسان لا ينبغي أن يُعدّ أصلاً من أصول الاستنباط؛ لأن في ذلك خلط منهجي ينبغي أن لا يقع به الباحثون في علم أصول الفقه، ويوصي أيضاً أن يخرج مبحث الاستحسان من الأدلة الشرعية؛ لأنه على حقيقته

¹⁴ ينظر: البخاري، كشف الأسرار، 13/4.

¹⁵ أخرجه الإمام أحمد في مسنده، (الناشر: جمعية المكنز الإسلامي - دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1431هـ/2010م)، في مسند عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، 3651/837/2.

¹⁶ ينظر: البخاري، كشف الأسرار، 5/4.

¹⁷ ينظر: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، (الناشر: دار القلم، عمّان، الطبعة السادسة، 1414هـ/1993م)، 77 – 78.

ليس بدليل ولا أصل من أصول الاستنباط، وأن تُرجع مسائل الاستحسان إلى مباحثها الأصلية التي كان يعبر بها أئمة المذهب المتقدّمين عن الاستحسان كالتخصيص والاستثناء والترجيح بين الأدلة¹⁸.

ويمكن القول أن الاستحسان قد جعله الحنفية أصلاً من أصول الاستنباط كونه تصرف ملحوظ من الشرع اعتباره، فهو وباقي الأدلة من قياس وشرع من قبلنا وغير ذلك يشتركون في هذا الاعتبار الشرعي، ويشتركون أيضاً بأنهم أجزاء من أدلة أخرى أو إن صحَّ التعبير هم متداخلون مع الأدلة الأخرى، فالقياس يتداخل مع النصوص من ناحية العموم، كون القياس هو من عموم المعنى، إذ يجمع الفقيه بين الأصل والفروع من خلال معنى يعمُّ ويجمع بين كل تلك الجزئيات، وكذلك شرع من قبلنا هو شرع لنا إن جاء في شرعنا وقرره ولم ينكره، والحنفية إنما استقلوا بالاستحسان وجعلوه أصلاً ودليلاً وذكروا أنواعه ومواضعه؛ لأنه يكثر استعمال مثل هذا الطريق خاصة عند غلو القواعد القياسية وخروجها عن تحقيق مقاصد الشرع، فكان لا بدَّ لأهميته وكثرة استعماله من جعله دليلاً برأسه مؤصلاً يلجأ إليه الفقيه عند تعارض القواعد العامة مع مقاصد الشريعة ومناهجها في التشريع.

٤. أقسام الاستحسان عند الحنفية

من خلال النظر في كتب أصول السادة الحنفية نجد أنهم قد قسموا الاستحسان باعتبار ما يستند إليه إلى أربعة أقسام¹⁹، وهذه الأقسام هي:

١.٤. القسم الأول: الاستحسان بالنص؛ وهذا القسم يشمل نوعان:

الاستحسان بالكتاب: ومثلا لهذا النوع بالوصية، إذ القياس يأبي جوازها؛ لأن الوصية ما هي إلا تملك مضاف إلى ما بعد الموت، ولو أن التملك أضيف إلى الغد بأن يقول: ملكتك غداً، كان هذا باطلاً، فبطلاها في الوصية من باب أولى، إلا أنه غُدل عن هذا القياس لحاجة الناس إلى الوصايا، إذ الإنسان مغرور بأمله، مقصر في عمله، فإذا عرض له المرض وخاف البيان يحتاج إلا تلافياً بعض ما قَصَّر فيه، وبالأخص الناحية المالية، وفي شرع الوصية تلبية لهذه الحاجة، ولهذا جاءت الآيات: {من بعد وصية يوصى بها أو دين} [سورة النساء، من الآية: 12]²⁰.

ثبتت بها أن الاستحسان هو تصرف قرآني، وأن الغاية من هذا العدول هو مراعاة حاجات الناس ومصالحهم، وهو مقصد رئيس من مقاصد الشريعة ومناهجها.

الاستحسان بالسنة: وقد ضربوا لهذا القسم مثال السَّلم²¹، حيث القياس الظاهر يدلُّ على عدم جواز السلم؛ لفقدان المعقود عليه الذي هو محل العقد، إذ هو معدوم حقيقة عند العقد، وهذا غير جائز لحديث: (ولا تبع ما ليس عندك)²²، أي ما ليس بمملوك لك ولا ولاية لك على بيعه، فعُدل عن العمل بهذا النص إلى نص آخر وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (من أسلف في شيء فيلسف في كيل معلوم إلى أجل معلوم)²³.

فهذا العدول من النبي صلى الله عليه وسلم في استثناء السَّلم من حكم الأصل إنما هو مراعاة لحاجة الناس، حيث وجد الناس يتبايعون به، فرخَّص به واستثناه، وبهذا يظهر أن الاستحسان منهج نبوي تشريعي يقوم على مراعاة مصالح الناس والتيسير عليهم ورفع الحرج عنهم.

¹⁸ ينظر مقال: نعمان جعفي، "دراسة تحليلية لمفهوم الاستحسان في المذهب الحنفي بين مرحلتَي التأسيس والتدوين"، (مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية القانون)، 166.

¹⁹ ينظر: الدبوسي، تفهيم الأدلة، 405. وأصول السرخسي، 202/2. والبخاري، كشف الأسرار، 5/4.

²⁰ ينظر: المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، (تحقيق: طلال يوسف، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت)، كتاب الوصايا، 513/4.

²¹ ينظر: محمد بن محمد بن أمير الحاج، التقرير والتحرير، (الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1403هـ/1983م)، 222/3.

²² أخرجه أبو داود في سننه، (الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت)، من حديث حكيم بن حزام، في كتاب الإجارة، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، 3503/302/3.

²³ أخرجه الترمذي في سننه، (الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996-1998م)، من حديث ابن عباس، في أبواب البيوع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في السلف في الطعام والشر، 1311/579/2.

الاستحسان بالإجماع؛ ومثّلوا لهذا القسم بالاستصناع الذي هو طلب صنعة لما فيه تعامل كأن يقول للحدّاء: اصنع لي حداءً من جلد كذا صفتنه ومقداره بكذا، ولا يذكر له أجلاً، ويسلم الثمن أو لا يسلمه، فإن القياس الظاهر يدل على عدم جوازه، وذلك لأنه بيع معدوم في الحال حقيقة ووصفاً في الزمة، وهو غير جائز كما في البيوع الأخرى لقوله صلى الله عليه وسلم: (لا تبع ما ليس عندك)²⁴، إلا أنه عُذِلَ عن هذا الأصل في مسألة الاستصناع للإجماع العملي للأمة من غير تكبير²⁵. وهذا الإجماع ما هو إلا رعاية لحاجة الناس، إذ الناس محتاجة إلى مثل هذه التعاملات، والشريعة ما جاءت إلا رافعة للحرج والضيق عن الخلق، وهذا العدول ما هو إلا مراعاة لمقصد الشارع الحكيم.

الاستحسان بالضرورة؛ وأتوا بمثال لهذا القسم بطهارة الآبار بعد تنجّسها، فالقياس أن لا تطهر؛ لأن الدلو ينجس بملاقاة الماء، وتستمر النجاسة بملاقاة الماء، إلا أن الشرع عدّل عن هذا حكم القياس إلى طهارتها للضرورة بعذر العجز، فإن الله تعالى جعله عذراً في سقوط العمل بكل خطاب، تيسيراً للناس ورفعاً للضيق عنه²⁶.

ومن أمثلتهم لقسم الاستحسان للضرورة يظهر أنهم يقصدون بالضرورة ما يشتمل على الضروري والحاجي، أي ما لا بدّ منه للحياة وما لا بدّ منه لرفع الحرج.

الاستحسان بالقياس الحفي؛ ومثّلوا له ببائعين اختلفا في الثمن والسلعة غير مقبوضة، فالقياس الظاهر على أن القول قول المشتري مع يمينه؛ لأنها اتفقا على حق المشتري وهو المبيع، واختلفا في حق البائع، فالبائع يدعي زيادة ثمن والمشتري ينكرها، فيكون القول قول المشتري مع يمينه، والبينة على المدّعي بناء على السنة الثابتة.

لكنّ القياس الحفي يوجب التحالف؛ لأن المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم السلعة بتسليم الثمن الذي يدعيه، والبائع ينكر الوجوب عليه بذلك القدر حتى يوفيه ما يدعيه، فهذا إنكار باطن لا يعرف إلا بضرب تأمل.

والقياس الأول ظاهر بديهي، لكنهم استحسنا العمل بالإنكارين جميعاً، لأنه لا تعارض بينهما؛ لاختلاف محلي اليمين²⁷.

وهذه الأنواع الأربعة للاستحسان عند الحنفية هناك من المعاصرين من قصرها على نوعين فقط، وهما استحسان الضرورة والقياس الحفي، وسبب اقتصرهم هذا هو التفريق بين استحسان الشارع واستحسان الفقيه المستنبط، ويُعززون سبب إضافة علماء الحنفية لاستحسان الشارع إلى رغبتهم في قطع حجة مخالفهم الذين يعتبرون الاستحسان قولاً بالرأي المجرد عن دليل شرعي، فأرادوا أن يثبتوا للمخالفين أن الاستحسان منبج تشريعي²⁸.

٢.٤. القسم الثاني: وهناك أيضاً من المعاصرين من يرى خلال بحثه للاستحسان عند الحنفية أن أنواعه عندهم تربو على الثمانية²⁹، فأضاف إلى الأقسام الأربعة المتقدّمة أربعة أخرى وهي:

١.٢.٤. الاستحسان بالعرف؛ ويبيّن أن العرف على ثلاثة أنواع:

العرف الشرعي، ومثّل له بالرجل القائل: مالي في المساكين صدقة، فالقياس يلزمه التصدق بجميع أنواع ماله، لدخولها تحت عموم اسم المال، ولكن عُذِلَ عن ذلك إلى قصر التصدق على مال الزكاة فقط؛ وذلك تقييداً لإيجابه بإيجاب الله، إذ الله قد أطلق المال في الزكاة³⁰.

²⁴ سبق تخريجه.

²⁵ المرجع السابق، المكان نفسه.

²⁶ ينظر: الدبوسي، تفهيم الأداة، 405.

²⁷ ينظر: المرجع السابق، 406.

²⁸ ينظر: مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، 1425هـ/2004م)، 95.

²⁹ محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، (مطبعة الأزهر، 1947م)، 337.

³⁰ المرجع السابق، 354.

العرف العملي: ومثّل لهذا النوع بمن استعار دابة فردّها إلى بيت مالكها، فهلكت، لم يضمن استحساناً، وذلك لتعارف الناس إرجاع العارية على هذا الوجه، وإن كان القياس في المال المستعار أن يردّ إلى مالكة في يده³¹.

عرف التخاطب: ومثّل له بقول الرجل: كل حلّ عليّ حرام، فالقياس فيه أنه يحث بمجرد النطق؛ لأنه باشر فعلاً حلالاً مباحاً، ولكن الاستحسان يقيدّه بالطعام والشراب للعرف³².

٤.٢.٤.٤. الاستحسان احتياطاً مراعاة للخلاف، ومثّل لذلك بالسفيه المحجور عليه لو أراد العمرة مرة واحدة، فإنه يمنع منها في القياس لأنها تطوع، ولكن الاستحسان أنه لا يمنع منها لقول بعض العلماء بوجودها، فخرجوا من الخلاف استحسنا الإذن له بعمرة واحدة³³.

٤.٢.٤.٣. ترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته، تيسيراً وإيثاراً للتوسعة، ورفعاً للمشقة، ومثّل لهذا القسم برجل له على آخر مئة، فحلف لا يقبض منها درهماً دون درهم، ثم وزن له خمسين درهماً فدفعها إليه، ثم وزن له خمسين أخرى فدفعها إليه، ففي القياس يحث، والاستحسان أنه لا يحث؛ لأن ترك مقتضى الدليل في ذلك القدر اليسير تيسيراً وتوسعة، لأنه قد لا يتيسر أمر وزنها دفعة واحدة، ولو أخذ بالقياس لوقع الحرج على الخالف، والشرع يقصد إلى رفعه³⁴.

٤.٢.٤.٤. الاستحسان بالمصلحة؛ ومثّل لذلك باستحسان أبي يوسف توريث زوج المرتدة منها إذا ارتدت في المرض، مع أن مقتضى الدليل يفيد عدم توريثه، لكنه استحسّن توريثه من مالها زجراً للمرتدة ولأمثالها، ولعاملتها بنقيض مقصودها، وهذا من باب العدول عن النص للمصلحة³⁵.

ومن خلال النظر في هذا الأقسام نرى بأن الاستحسان يستند في جميع أقسامه المتقدمة إلى مبدأي العدل ورعاية مصالح العباد، فحيث خرجت الأحكام عن العدل إلى الجور، وعن مصالح العباد إلى ضدها، رأينا العدول عن ذلك إلى العدل والمصلحة، وقد عبّر عن ذلك ابن رشد الحفيد في بداية المجتهد إذ قال: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل"³⁶.

٥. صلة الاستحسان بالمقاصد عند الحنفية

لما كانت المقاصد تعني تحقيق مصالح الآخرة والدنيا للعباد، وذلك برفع الحرج والضيق عن الخلق، وتيسير أمورهم، وجلب مصالحهم ودفع المفاسد عنهم، وكان الاستحسان هو العدول عن الحرج إلى اليسر، وعن الضيق إلى السعة، وعن المفسدة إلى المصلحة، وعن الجور إلى العدل، كانت الصلة بين الاستحسان والمقاصد واضحة، إذ هي في الاستحسان - كما رأينا - عدول عن القواعد العامة الناطقة للآلات التشريعية إلى مقاصد الشريعة.

وقد لاحظ الإمام أبو حنيفة التصرف الشرعي في مثل هذه الحالات، فأصل له واستخدمه في كثير من الفروع التي اجتهد فيها، وسمّى هذه العملية التي قام بها بالاستحسان، وبرع فيه واشتهر حتى قال أحد تلاميذه: "كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه، حتى إذا قال أستحسن، لم يلحقه أحد منهم، لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل، فيذعنون جميعاً ويُسلمون له"³⁷.

³¹ المرجع السابق، 355.

³² المرجع السابق، 355.

³³ المرجع السابق، 356.

³⁴ المرجع السابق، 356 - 357.

³⁵ المرجع السابق، 357.

³⁶ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (الناشر: دار الحديث، القاهرة، تاريخ النشر: 1425هـ/2004م)، كتاب البيوع، 201/3.

³⁷ شلبي، تعليل الأحكام، 331.

وقد بينَ الريسوني صلة تأصيل الاستحسان عند الإمام أبي حنيفة بمقاصد الشرع فقال: "كان الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - قد نفذ بصره إلى إدراك المقاصد المصلحية لشرعية الإسلام، فعبرَ عنها بكثير من تعليقاته، وعبرَ عنها بفكرة الاستحسان"³⁸.

وبينَ الريسوني أيضًا أنَّ الاستحسان الحنفي يستند إلى نظرية المصلحة، وأن الإمام أبا حنيفة بقوة نظره الشرعي قد توصل إلى نظرية الاستحسان هذه، وفي ذلك يقول: "الاستحسان الحنفي إنما هو قَبس من نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية، ولست أعني -بالضرورة- أنه مأخوذ من مذهب معين أو اجتهاد معين، بل الظاهر أنه فهم أوتيه الإمام الأعظم، مباشرة لنصوص الشريعة وأحكامها"³⁹.

وإذا كانت المصلحة هي أساس نظرية الاستحسان الحنفي، فلا شك أن المصلحة هي الأساس لعلم المقاصد، إذ الشريعة بأكملها قاصدة جلب المصالح ودفع المفاسد، فالاستحسان بهذا خادماً لمقاصد الشرع محقق لها، وقد عبّر عن هذا ابن عبدالسلام (ت660هـ) فقال: "أعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملاسته مشقة شديدة أو مفسدة تربي على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين أو في أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربي على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس، وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات"⁴⁰.

وقد تقدّم أنَّ الاستحسان ما هو إلا جلب للعدل والمصلحة، وتحقيق العدل مقصد من مقاصد الشارع، وجلب المصلحة ودفع المفسدة لبُ المقاصد، فإذا كانت بعض القواعد النازمة للشرعية في بعض الحالات تؤدي إلى الجور أو المفسدة، فالعودة إلى مقاصد الشرع وتحقيقها من خلال الاستحسان هو خدمة لمقاصد الشرع بشكل مؤصل، وفي ذلك يقول الريسوني: "معنى الاستحسان هو مراعاة المصلحة والعدل، هذا يعني أن على الفقيه ألا يغيب عنه الالتفات إلى مقصود الشارع، وهو المصلحة والعدل: فإذا وجد مصالح مضملة ومضیعة، فالاستحسان يقتضيه أن يجتهد ويقرر ما يعد لها اعتبارها ويحقق حفظها، وإذا رأى أضرارًا قائمة، فالاستحسان أن يجتهد ويفتي بمنع تلك الأضرار، وإذا رأى نصوصًا شرعية تفهم على نحو يفضي إلى حصول ضرر محقق، أو إلى تفويت مصلحة محترمة في الشرع، استحسن إعادة النظر في ذلك الفهم، وإذا وجد قياسًا خرج على خلاف مقصود الشارع في العدل والمصلحة، فليعلم أنه قياس غير سليم، أو في غير محله، فيستحسن ألا يتقيد به، وأن يرجع إلى القواعد العامة للشرعية"⁴¹.

وقد تبينَ بما سبق كيف كان التأصيل الحنفي للاستحسان، وكيف أن أنواع الاستحسان التي ذكرها الحنفية بشكل مؤصل تهدف إلى خدمة مصلحة المكلف، وأن الحنفية قد تنبّهوا لهذا التصرف الشرعي وطبقوه في اجتهاداتهم، فكان استحسان الضرورة الذي من خلاله تتأسس نظرية المقاصد الضرورية الخمسة والحاجية والتحسينية، وكان استحسان القياس الذي من خلاله يترك القياس الظاهر للحنفي بناء على ميزان المصالح والمفاسد.

6. تطبيقات فقهية تبين رعاية المقاصد من خلال الاستحسان عند الحنفية

تقدّم الكلام عن علاقة الاستحسان بمقاصد الشرع عند السادة الحنفية، وكان الكلام في الجانب النظري أكثر منه في الجانب العملي، ولا بدّ من إيراد الحقيقة الواقعية؛ وهي الأمثلة الفقهية من المذهب الحنفي التي كان المستند فيها الاستحسان المرتبط بمقاصد الشرع.

وأول الأمثلة التي نوردتها هي مسألة الشهادة على الشهادة، فقد ذكر الحنفية أن الشهادة على الشهادة لا تجوز؛ لأن الشاهد لا يجوز له أن يشهد بشيء لم يعاينه، غير أنه استثنوا من هذا العموم الشهادة على النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضي، ويتنوا أن الشاهد على هذه الأشياء يمكنه أن يشهد بها إذا أخبره من يثق به، ودليلهم في هذا هو الاستحسان، إذ القياس عدم جواز الشهادة على شهادة الغير؛ لأن الشهادة مشتقة من المشاهدة، وذلك بالعلم ولم يحصل فصار كالبيع، وقد ذكر المرغيناني (ت593هـ) وجه

³⁸ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 69.

³⁹ المرجع السابق، 70.

⁴⁰ للفر بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (تحقيق: طه عبدالرؤف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ/1991م)، 161/2 - 162.

⁴¹ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 70 - 71.

الاستحسان الذي عُيِّل به عن القياس فقال: "هذه أمور تختص بمعاينة أسبابها خواص من الناس، ويتعلق بها أحكام تبقى على انقضاء القرون، فلو لم تقبل فيها الشهادة بالتسامح أدى إلى الحرج وتعطيل الأحكام"⁴².

فوجه الاستحسان الذي يَبِّئُه المرغيناني يظهر فيه أن مستنده هو مراعاة حاجة الناس، وأن عدم مراعاة هذه الحاجة يؤدي إلى الحرج والضيق، وهذا مرفوع من قبل الشريعة، وأيضًا يَبِّئُ المآل الذي يمكن أن يصل إليه هذا الحرج وهو تعطيل أحكام الشريعة، ففي وجه الاستحسان هذا نرى صلة المقاصد بالاستحسان من خلال مراعاة حاجة الناس التي هي مصلحة لهم، ومن خلال رفع الحرج عنهم بدفع المفسدة عنهم.

ومن الأمثلة التي وردت في كتب الحنفية على الاستحسان المستند إلى المقاصد مسألة قبول الإشارة من الأخرس الذي لا يكتب، فإنهم ذكروا أنه إن كانت للأخرس إشارة يعرف من خلالها طلاقه ونكاحه وبيعه وشرائه فنصُرُه بهذه الإشارة جازر استحسانًا، إذ القياس أنه لا يقع شيء بهذه الإشارة؛ لأنه لا يتبين بإشارته حروف منظومة، فيبقى عند ذلك مجرد قصده الإيقاع، وبهذا لا يقع شيء، ووجه الاستحسان في هذا كما ورد في مبسوط السرخسي: "الإشارة من الأخرس كالعبارة من الناطق، ألا ترى أن في العبادات جعل هكذا حتى إذا حرك شفثيه بالتكبير، والقرآن جعل ذلك بمنزلة القراءة من الناطق، فكذلك في المعاملات؛ وهذا لأجل الضرورة؛ لأنه محتاج إلى ما يحتاج إليه الناطق، فلو لم يجعل إشارته كعبارة الناطق أدى إلى أن يموت جوعًا، وهذه الضرورة لا تتأني في حق الناطق"⁴³. فالسرخسي يَبِّئُ هنا أن مستند الاستحسان في هذه المسألة هو الضرورة، ثم يَبِّئُ أن الضروري هنا هو حفظ النفس، لأنه لو جعل إشارة الأخرس الذي لا يكتب مساوية لعبارة الناطق؛ لأدَّى ذلك إلى موت هذا الإنسان وزوال نفسه، إذ لا يستطيع أن يقوم بحاجات نفسه ومتطلباتها، وفي ذلك ضيق شديد، وهذا مرفوع بالشريعة.

ومن المسائل التي وردت في كتب الحنفية وكان دليلها الاستحسان المستند إلى رعاية مقاصد الشرع مسألة الأرض المعارة للزراعة، فلو أن صاحب أرض أعار أرضه لأحد آخر ليزرعها ويستفيد منها، وسواء في ذلك أكانت إعارته إياها إلى وقت معين أو من غير توقيت، ثم لما دنا وقت الحصاد أراد المعير إخراج المستعير، فالاستحسان أن المعير لا يمكن له استرداد الأرض حتى يحصد الزارع ما زرعه، والقياس أن للمعير إخراج المستعير في أي وقت كما في البناء والغرس، وذلك لأن الزارع زرع الأرض من غير حقٍّ لازم له فيها، فيكون لصاحبها أن يستردّها متى أراد، ووجه الاستحسان أنه: "لا يأخذها صاحبها إلى أن يحصد المستعير زرعها؛ لأنه ما كان متعديًا في الزراعة بجهة العارية، ولإدراك الزرع نهاية معلومة، فلو تمكّن المعير من قلع زرع كان فيه إضرار بالمستعير في إبطال ملكه، ولو تركت في يد المستعير كان فيه إضرار بالمعير من حيث تأخير حقه، وضرر الإبطال فوق ضرر التأخير، فإذا لم يكن بد من الإضرار بأحدهما ترجح أھون الضررين"⁴⁴. فمستند الاستحسان في هذه المسألة هو دفع المفسدة والضرر، ودفعها هو أساس مقاصد الشرع، إذ الشريعة جالبة للمصالح دافعة للمفاسد والمضار، ثم إنَّ الحنفية يَبِّئُوا هنا أيضًا أن المفاسد على مراتب، وأنه إن كان لا بدَّ من ارتكاب مفسدة فيرتكب أقل المفسدتين، وكانت المفسدة المرتكبة هنا مفسدة التأخير، وفي هذا رعاية للمآل وبعد نظر.

والأمثلة على رعاية المقاصد من خلال الاستحسان كثيرة في كتب الحنفية، تشمل أبواب الفقه جميعها، ولكن تقتصر على هذه الثلاثة خشية التطويل.

١. المقاصد عند المالكية من خلال الاستحسان

تميّز المذهب المالكي بكثرة التعويل على دليل الاستحسان، وناقسوا في ذلك السادة الحنفية، حتى نسب للإمام مالك قوله: "الاستحسان تسعة أعشار العلم"⁴⁵، والاستحسان له علاقة عميقة مع مقاصد الشرع، إذ هو عدول عن الحرج والضيق والمفسدة إلى

⁴² المرغيناني، الهداية، كتاب الشهادات، 120/3.

⁴³ السرخسي، المبسوط، كتاب الطلاق، باب طلاق الأخرس، 144/6.

⁴⁴ السرخسي، المبسوط، كتاب العارية، 142/11.

⁴⁵ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، (تحقيق ودراسة: محمد الشقير وسعد آل حميد وهشام الصيني، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008م)، 48/3.

الساحة واليسر والمصلحة، ولما كانت هذه الصلة عميقة بين الاستحسان والمقاصد، كان لا بدّ من النظر إليها عن قرب عند السادة المالكية، لتتلّمس جذور فكرة المقاصد عندهم وتطلّع إليها.

1.1. تعريف الاستحسان في اصطلاح المالكية

اختلفت عبارات المالكية في تعريفهم للاستحسان باختلاف الحنفية، ومصدر هذا الخلاف أنّ مالك أيضاً لم يقدّم بوضع أصوله بنفسه، وإنما كان استنباط الأصول من قبيل من أتوا بعده، ولذلك اختلفت الرؤى بحسب الجهة المنظور منها، خاصة وأنّ مسلك الاستحسان من أدقّ المسالك وأعقدها، ومن أوائل التعاريف التي وصلتنا من المالكية ما نقلوه عن ابن خويز منادٍ البصري (ت390هـ) أن معنى الاستحسان عند بعض أصحاب مالك هو: "القول بأقوى الدليلين"⁴⁶. وهذا التعريف يبيّن أنه هناك تعارض بين دليلين، ولكنه عامٌ يدخل فيه كل ترجيح يقوم به المجتهد، كذلك لم يبيّن فيه صاحبه الدليل الراجح من المرجوح وسبب الترجيح.

وقد قام أبو الوليد الباجي (ت474هـ) ببيان المقصود بالاستحسان، فذكر أن الاستحسان المذكور في كتب المالكية هو على وجهين:

الأول: "ترك القياس والعدول عنه لما يعتقده القائل في الفرع أنه أضعف في تعلقه بالحكم من الأصل"⁴⁷. فالاستحسان في تعريفه هذا ما هو إلا عدول عن قياس ضعيف إلى قياس قوي، وهذا العدول إنما يتأتى من تخصيص العلة المتعدية أو الوقوف على علة أخرى أقوى من علة الأصل⁴⁸.

وأما الوجه الثاني الذي ذكره الباجي هو: "وهو أن يحكم في مسألة بما يوجب القياس، ويستحسن في مثلها على غير ذلك المحكوم عليه غير ذلك الحكم لمعنى يظهر له في المحكوم له والمحكوم عليه"⁴⁹. فتعريفه هذا أعم من تعريفه السابق، حيث الاستحسان عنده هنا هو العدول عن حكم إلى حكم لمعنى يظهر للمجتهد، ولكنه لم يبيّن هذا المعنى، وكأنه يقصد به الاستحسان ترك القياس بالتشهي من غير دليل، وقد بيّن في ختام كلامه أن هذا النوع لا يصح التعلّق به⁵⁰.

وإذا تقدّمنا في سلسلة علماء المالكية نجد تعريف أحد علماء المالكية وهو الأبياري (ت616هـ) يرى الاستحسان من منظور مختلف فيقول: "والذي يظهر من مذهب مالك رحمه الله القول بالاستحسان على غير هذه التأويلات، ولكنه يرجع حاصله إلى استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي، فهو كتقديم الاستدلال المرسل على القياس"⁵¹. فالاستحسان عنده هو العدول عن القياس الكلي وهو القواعد العامة للشريعة والعودة إلى المصلحة، وهذا التعريف هو من أظهر التعاريف التي تبين صلة الاستحسان بالمقاصد عند المالكية.

ونجد في المالكية كابن جزري الكلبي (ت741هـ) من ذهب إلى تعريف الاستحسان بقوله: "وأشبه الأقوال إنه ما يستحسنه المجتهد بعقله"⁵². وهذا تعريف للاستحسان بقريب من المعنى اللغوي، إلا أنه أضيف إليه عقل المجتهد، وعقل المجتهد ليس بحجة على من سواه، فيكون هذا الاستحسان مردوداً، لأنه يكون قولاً بالتشهي.

وأما شيخ المقاصد وهو الشاطبي (ت790هـ) المالكي فإنه أيضاً قد تعرّض لتعريف الاستحسان، وعبر عنه بتعبير الأبياري أنه: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل القواعد العامة، ثم بيّن سبب العدول وطريقته فقال: "ومما ينبغي على هذا الأصل قاعدة الاستحسان، وهو - في مذهب مالك - الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس"⁵³. فالشاطبي هنا لم يكتف ببيان أن الاستحسان هو العدول عن الدليل الكلي إلى المصلحة، بل بيّن أن هذا العدول هو عن دليل، والدليل في ذلك

⁴⁶ أبو الوليد الباجي، الإشارة في أصول الفقه، (تحقيق: محمد علي فركوس، الناشر: المكتبة المكية، مكة المكرمة - دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ/1996م)، 312.

⁴⁷ المرجع السابق، 119.

⁴⁸ المرجع السابق، المكان نفسه.

⁴⁹ المرجع السابق، 120.

⁵⁰ المرجع السابق، المكان نفسه.

⁵¹ علي بن إسحاق الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، (تحقيق: علي الجزائري، الناشر: دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى، 1434هـ/2013م)، 409/3.

⁵² ابن جزري الكلبي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، (تحقيق: محمد حسن إسحاق، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م)، 191.

⁵³ الشاطبي، الموافقات، 193/5 - 194.

هو مقاصد الشرع، فعندما يكون في اتباع طرد القواعد العامة تفويت مصلحة وجلب مفسدة، فذلك يؤدي إلى الحرج والمشقة، فعند ذلك يكون الاستحسان مجلب المصلحة ودفع المفسدة تيسيراً للناس ورفعاً للحرج عنهم.

وحاصل مذاهب المالكية في تعريف الاستحسان - كما بين ذلك الشيخ الشنقيطي (ت1235هـ) في شرحه على مراقي السعود⁵⁴ - يمكن إرجاعه إلى أربع إطلاقات:

الأول: الأخذ بأقوى الدليلين.

الثاني: تخصيص الدليل العام بالعادة لمصلحة.

الثالث: استعمال مصلحة جزئية.

الرابع: دليل ينقذ في نفس المجتهد تقصر عبارته عنه.

والجديد الذي أتى به الشنقيطي هو التعريف الثاني، وقد نسبه لأشهب (ت204هـ) من المالكية⁵⁵، وهو وإن كان تخصيصاً للعام بالعرف، إلا أن العرف عائد إلى المصلحة، وأما بقية التعاريف فقد تقدمت أقوال القائلين بها، ومن خلال التعريف الثاني والثالث يمكن لنا أن نلاحظ رجوع الاستحسان عند المالكية إلى نظرية الاستصلاح، ولا شك أن المقصد الأكبر للشريعة يتمثل في تحصيل مصالح الناس ودفع المفاسد عنهم.

والخلاصة مما تقدم أن الخلاف قد وقع بين المالكية في تبين معنى الاستحسان كما هو الخلاف عند الحنفية، ويمكن القول بأن الاستحسان ما هو إلا عبارة عن استثناء يقوم به المجتهد لصورة من عموم نظائرها لدليل يقتضي ذلك من عرف أو مصلحة، توسيعاً على الناس ودفعاً للمشاق عنهم.

٢. أدلة حجة الاستحسان عند المالكية

انقسم المالكية في حجة الاستحسان بين معتبر ومنكر له، وهذا الانقسام قد عبّر عنه أئمة المالكية أنفسهم، فمن هذا ما ذكره القرافي (ت684هـ) فقال: "وهو حجة عند الحنفية وبعض البصريين منا، وأنكره العراقيون"⁵⁶. فبين القرافي بأن مالكية العراق اختلفوا في حجة الاستحسان، فبعض المالكية من البصريين قائلون بحجته، وأما أغلب العراقيين فعلى نفي حجته، وفي ذلك يُنقل عن القاضي عبدالوهاب البغدادي (ت422هـ) عند حديثه عن الاستحسان قوله: "ليس بمخصوص عن مالك، إلا أن كتب أصحابنا مملوءة بذكره، والقول نص عليه ابن القاسم وأشهب، وغيرهما"⁵⁷.

قول القاضي عبدالوهاب يفيد نفي القول بالاستحسان عن الإمام مالك فقط وليس في المذهب المالكي ككل، ويمكن أن يردّ عليه بما تقدم نقله عن الإمام مالك من أن الاستحسان تسعة أعشار العلم⁵⁸، وأيضاً فإذا كان لفظ الاستحسان لم يرد عن الإمام مالك فلا يعني ذلك أنه غير قائل بمعناه وبمضمونه، وقد بين ابن العربي (ت543هـ) أن الإمام مالك قد قال بالاستحسان فقال: "أنكره الشافعي وأصحابه وكفروا أبا حنيفة في القول به تارة وبدعوه أخرى، وقد قال به مالك... وأما أصحاب مالك فلم يكن فيهم قوي الفكر ولا شديد المعارضة بيده إلى الوجود"⁵⁹، فابن العربي هنا يصرح بقول الإمام مالك بالاستحسان، وعزا تشتت صياغة مفهوم الاستحسان في المذهب إلى علماء المذهب.

⁵⁴ ينظر: عبدالله بن إبراهيم الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، (تقديم: الذي ولد سيدي بابا وأحمد رمزي، الناشر: مطبعة فضالة، المغرب)، 261/2 وما بعدها.

⁵⁵ وقد أورد الباجي في المنتقى عبارة أشهب في مسألة الوصية للقرابة، فقال الباجي: "وما قاله أشهب أنه استحسان وليس بقياس إنما يريد بالاستحسان التخصيص بعرف الاستعمال".

أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ، (الناشر: مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1332هـ)، الوصية للوارث والحيازة، 177/6.

⁵⁶ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول، (تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393هـ/1973م)، 452.

⁵⁷ محمد بن عبدالله الزركشي، تصنيف المسامع بجمع الجوامع، (تحقيق: سيد عبدالعزيز وعبدالله ربيع، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1418هـ/1998م)، 438/3.

⁵⁸ ينظر: الشاطبي، الاعتصام، 48/3.

⁵⁹ أبو بكر ابن العربي، المحصول، (تحقيق: حسين علي الحيدري وسعيد فودة، الناشر: دار البيارق، عمان، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م)، القول في الاستحسان، 131.

والقرافي أيضًا عزا القول بالاستحسان إلى الإمام مالك، على عكس ما قاله القاضي عبد الوهاب البغدادي، فقال: "وقد قال به مالك - رحمه الله - في عدة مسائل"⁶⁰.

وأيضًا الشاطبي قال باعتبار الإمام مالك للاستحسان فقال: "إن الاستحسان يراه معتبرًا في الأحكام مالك وأبو حنيفة، بخلاف الشافعي فإنه منكر له جدًا..."⁶¹.

فهؤلاء ثلاثة من أشهر علماء المالكية يرون قول الإمام مالك بالاستحسان واعتباره له، وأما ما يراه بعض المعاصرين من أن ما ورد عن الإمام مالك في كتب كالمدونة وأنه ليس من عبارته⁶²، فيردُّ عليه بأنه وإن لم يكن اللفظ قد استعمل من طرف الإمام مالك، إلا أن المعنى والمضمون قد كان حاضرًا عنده وفهمه منه طلبته المباشرون وعبروا عنه.

ومن الأدلة التي استدلت بها المثبتون السنة⁶³، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: (ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن)⁶⁴. وكذلك استدلتوا بأقوال التابعين، ومن ذلك قول القاضي أياس بن معاوية: "قيسوا القضاء ما علم الناس، فإذا فسدوا فاستحسنوا"⁶⁵.

واستدلوا أيضًا بالمعقول، وهو أن الاستحسان لما كان عبارة عن ترجيح بين الأدلة المتعارضة، كان الاستحسان هو الدليل الراجح على ما يقابله فيعمل به كسائر الأدلة الراجحة⁶⁶.

وأما المانعون فردوا الحديث المستدل به وقالوا بأنه دليل على الإجماع وليس على الاستحسان، وإلا لزم أن يكون استحسان العوام أيضًا داخل⁶⁷. ولكن هذا يرد عليه بأنه الحديث يمكن أن يكون دليلًا للإجماع والاستحسان، فاللفظ يسعها.

واستدلوا بالمعقول أيضًا فقالوا: أن الاستحسان لم يتحقق له حقيقة من الحقائق الشرعية ليعمل به، إنما هو شيء يهجنس في النفوس، وكذلك ليس هو قياسًا ولا مما دلت النصوص عليه حتى يتبع⁶⁸. وهذا يرد عليه بأن الاستحسان إن كان تشهنيًا ومن غير دليل فهو ممنوع، فأما الاستحسان المقصود هنا فهو ما كان عن دليل، وهذا الدليل هو تحقيق مقصود الشرع في موضع يمكن أن يسبب الاستمرار باطراد القواعد العامة إلى حرج وضيق، والاستحسان إنما هو العدول إلى السعة والتيسير والمصلحة.

٣. أقسام الاستحسان عند المالكية

كثير من كتب المالكية لم تذكر تقسيمًا أو تنويحًا للاستحسان، والتي وقفت عليه من تقسيمات المالكية للاستحسان ثلاث تقسيمات:

الأول: لابن العربي؛ وقد قسمه لأربعة أقسام، فقال: "وقد تتبعناه في مذهبنا وألفيناه أيضًا منقسمًا أقسامًا، فمنه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل للتيسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق"⁶⁹. وقد نقل عنه القرافي هذا التقسيم⁷⁰.

⁶⁰ القرافي، شرح تنقيح الفصول، 452.

⁶¹ الشاطبي، الاعتصام، 47/3.

⁶² ينظر: مقال: نعان جعيم، "تحرير القول في مسمى الاستحسان عند المالكية"، 149 وما بعدها.

⁶³ عبدالله بن إبراهيم الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، 262/2.

⁶⁴ أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، (الناشر: دار الحرمين، القاهرة، الطبعة الأولى، 1415هـ/1995م)، من حيث عبدالله بن مسعود، في باب الزاي من اسمه زكريا، زكريا بن يحيى بن سليمان الأهوازي العدل، 3607/85/4.

⁶⁵ المرجع السابق، المكان نفسه.

⁶⁶ ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، 452.

⁶⁷ ينظر: ابن الحاجب، مختصر المنتهى مع شروحه، (تحقيق: محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ/2004م)، الكلام في الاستحسان، 575/3.

⁶⁸ القرافي، شرح تنقيح الفصول، 452.

⁶⁹ ابن العربي، المحصول، القول في الاستحسان، ص 131.

⁷⁰ ينظر: شهاب الدين القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، (الناشر: عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ)، 146/4.

الثاني: لابن عاشور؛ وقسمه إلى خمسة أقسام، وهي كما قال: "وقد استقرت لهم من هذا معاني خمسة وهي: الأخذ بالعرف، أو بالاحتياط، أو ما استقر عليه عمل أهل العلم كالصحابية والتابعين، أو ترجيح أحد الأثرين على الآخر، أو عدول عن قياس وإن كان جليلاً إلى آخر وإن كان أخفى منه؛ لأن المعدول إليه أولى بالاعتبار لمعضدات".

الثالث: وهو لأحد المعاصرين وقد جعل أقسام الاستحسان عشرة، وأضاف إلى ما تقدّم عند الإمامين: الاستحسان بسد الذريعة، وبالضرورة، وباعتبار القرينة، وبمراعاة الخلاف⁷¹.

فخلص مجموع التسميات الثلاثة تلك أن الاستحسان عند المالكية اثنا عشر قسمًا، وهي:

القسم الأول: الاستحسان بالعرف؛ ومثّلوا له برّد الأيمان إلى العرف⁷²، حيث لو حلف لا يأكل لحمًا، فاللغة تقتضي دخول كل أنواع اللحوم الحمراء والبيضاء، ولكن العرف يحددها باللحوم الحمراء، ولذلك لو أكل لحم دجاج أو سمك فلا يحنث استحسانًا للعرف، ووجه الاستحسان أنّ العرف قد قصر استعمال اللحم على اللحوم الحمراء دون البيضاء، فعدل عن عموم اللغة إلى تخصيص العرف.

القسم الثاني: الاستحسان بالمصلحة؛ ومثّلوا له بتضمين الأجير المشترك، والدليل يقتضي أنه مؤتمن⁷³، فعدل عن الدليل للمصلحة العامة، إذ لو لم يضمّن الأجير المشترك لأدى ذلك إلى فتح الباب له للتعدّي على أموال الناس، فلذلك رغم أن يدهم يد أمانة، إلا أنهم ضمّنوا رعاية للمصلحة العامة، وفي ذلك رعاية لمقصد الشارع من خلال النظر في المال وجلب المصلحة.

القسم الثالث: الاستحسان بإجماع أهل المدينة، ومثّل لذلك ابن العربي بإيجاب عموم القيمة على من قطع ذنب بغلة القاضي⁷⁴، ويريدون بذلك غرم قيمة الدابة لا قيمة النقص الحاصل فيها، إذ الأصل أن لا يغرّم القاطع إلا قيمة ما نقص منها، ولكنهم استحسّنوا أن يدفع القيمة كلها، وذلك أن الغرض من بغلة القاضي الركوب، ويقطع الذيل يمتنع الركوب لفحش العيب، فصارت البغلة بعد قطع ذنبها في حكم العدم لامتناع القاضي عن ركوبها لفحش العيب فيها، واستناد الاستحسان إلى إجماع أهل المدينة فيه نظر كما بين الشاطبي⁷⁵.

القسم الرابع: الاستحسان بالتنيسير على الخلق، ومثّل لذلك ابن العربي بإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكبيرة⁷⁶، وسند الاستحسان هنا ليس هو كون التفاضل يسير، وإنما هو رفع الحرج والتوسعة على الناس، وفي ذلك يقول الشاطبي: "التافه في حكم العدم، ولذلك لا تصرف إليه الأغراض في الغالب، وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلف"⁷⁷.

ولا يخفى صلة هذا النوع من الاستحسان بمقاصد الشرع، إذ مستند الاستحسان في هذا القسم هو رعاية مقاصد الشرع من جلب المصلحة ورفع الحرج عن الناس، وهو أيضًا يدخل ضمن الاستحسان بالضرورة.

القسم الخامس: الاستحسان بالاحتياط، ومثّل لذلك ابن عاشور بمسألة جعل الشاهد الواحد مع القسامة موجبًا للقصاص، مع أنه عدول عن بابه؛ لأن القصاص ليس من الأموال لكن ذلك لدليل وهو الاحتياط في حفظ الدماء⁷⁸، فابن عاشور يبيّن هنا أن المالكية عدلوا عن نظائر مسائل الشهادة، وقبلوا بإثبات القصاص بشهادة الواحد مع أيمان القسامة، وذلك تشديدًا واحتياطًا في مسائل حفظ النفس، وهذا الاستحسان يستند الاحتياط فيه إلى أمور ضرورية قصدت الشريعة مراعاتها، فهذا الاحتياط يكون لمزيد من رعاية حفظ هذا الكلي المقصود للشرع.

⁷¹ ينظر: مسعود صبري، حجية الاستحسان عند الإمام مالك، (الناشر: دار البشير للثقافة والعلوم، الطبعة الأولى، 1440هـ/2018م)، 49 - 50.

⁷² ينظر: ابن العربي، المحصول، القول في الاستحسان، 131.

⁷³ المرجع السابق، المكان نفسه.

⁷⁴ المرجع السابق، المكان نفسه.

⁷⁵ الشاطبي، الاعتصام، 52/3.

⁷⁶ ينظر: ابن العربي، المحصول، 132.

⁷⁷ ينظر: الشاطبي، الاعتصام، 52/3 - 53.

⁷⁸ ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، (الناشر: مطبعة النهضة، تونس، الطبعة الأولى، 1341هـ)، 229/2.

القسم السادس: الاستحسان بعمل الصحابة والتابعين، ومثّل له ابن عاشور بقول مالك رحمه الله: "استحسن في جنين الحرة عُرّة تَقُومُ بخمسين دينارًا أو ستائة درهم، وتكون من البيض لا من السود"⁷⁹. واستناد هذا الاستحسان إلى عمل الصحابة والتابعين لم أجد - بعد بحثي - مستندًا له في كتب المالكية.

القسم السابع: الاستحسان بتزجيج أحد الأثرين على الآخر، ومثّل له ابن عاشور بـ "قول ابن الحاجب (ت646هـ): "وتقديم يديه في الهوي للسجود أحسن، ومن هذا قول مالك رحمه الله في مواضع من الموطأ: وهذا أحسن ما سمعت"⁸⁰. والذي ورد من الآثار في هذه المسألة ما رواه وائل بن حجر رضي الله عنه قال: (رأيت رسول الله ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه)⁸¹، والأثر الآخر رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (إذا سجد أحدكم فلا يركب كما يركب البعير، وليضع يديه قبل ركبتيه)⁸²، والظاهر من كلام ابن عاشور أن الإمام مالك استحسن تزجيج الأثر الثاني على الأول، وربما حصل التزجيج للسند أو للمتنب أو لكليهما.

القسم الثامن: الاستحسان بالقياس الخفي، ومثّل ابن عاشور لهذا القسم بمسألة اختلاف المتراهنين فقال: "قول أصبغ في اختلاف المتراهنين أن القول قول المشبه منها مع يمينه قاسها على المتبائن، مع قول أشهب القول قول المرتب مطلقاً قاسه على المستعير والمودع؛ لأنه أمين مثلها، فقياس أشهب وإن كان أجلى إلا أن قول أصبغ أحسن؛ لأنه معضود بضعف الأمارات، وبأن الراهن سلم للمرتب الرهن بسبب أنه محتاج إلى تسليم الرهن إليه فليس كالمودع، ولهذا قال ابن رشد في البيان: قول أصبغ استحسان وقول أشهب إغراق في القياس يعني طردًا للقياس"⁸³.

ففي هذه المسألة قد عُذِلَ عن قول أشهب الذي هو قياس ظاهر على: البينة على المدعي واليمين على من أنكر إلى قول أصبغ الذي هو قياس خفي، حيث أن الأمارات تفيد صدق كل منها، وأن يكون كل منها مدّع ومنكر في الوقت نفسه، فقياس أصبغ حالها على المتباينين، وقدم قول أصبغ في هذه المسألة؛ لأن قول أشهب هو طرد للقياس المسبب للغلو في الحكم والمبالغة فيه، حيث لو جعلت يد الراهن المرتب هنا يد أمانة، وقُبلَ من أحدهما البينة ومن الآخر اليمين، لكان هناك إهدار للأمارات الكثيرة، وفي ذلك ظلم، ولذلك قال ابن رشد الجد في ختام هذه المسألة: "الاستحسان في العلم أغلب من القياس، فقد قال مالك: تسعة أعشار العلم الاستحسان، وإذ أدّى طرد القياس إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، كان العدول عنه إلى الاستحسان أولى، ولا تكاد تجد التعرُّق في القياس إلا مخالفاً لمنهاج الشريعة"⁸⁴، وأقول: العدول هذا ما هو إلا رعاية لمقاصد الشرع من العدل والمصلحة.

القسم التاسع: الاستحسان بسد الذريعة، ومثّلوا لهذا القسم بمسألة وضع اليد اليمنى على اليسرى في الصلاة، حيث ورد فيها عند المالكية ثلاثة أقوال:

الأول: قول مالك أنه لا يرى بأسًا في عقد اليدين في الفريضة والنافلة من غير تفصيل.

الثاني: رواية ابن القاسم عن مالك أن ترك عقد اليدين أفضل من فعله.

الثالث: رواية مطرف وابن الماجشون عن مالك أن عقد اليدين أفضل من تركه.

وقال ابن رشد الجد بعد إيراده الأقوال في المسألة: "أن قول مالك لم يختلف في أن ذلك من هيئة الصلاة التي تستحسن فيها، وأنه إنما كرهه ولم يأمر به استحسانًا مخافة أن يعد ذلك من واجبات الصلاة"⁸⁵. فستنده في عدم الأمر بعقد اليدين أن لا يؤدي الأمر

⁷⁹ المرجع السابق، المكان نفسه.

⁸⁰ المرجع السابق، 229/2 - 230.

⁸¹ أخرجه ابن حبان في صحيحه، (الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م)، في كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، ذكر ما يستحب للمصلي وضع الركبتين على الأرض عند السجود قبل الكفين، 1912/237/5.

⁸² أخرجه أبو داود في سننه، (الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت)، في كتاب الصلاة، باب كيف يضع ركبتيه قبل يديه، 840/311/1.

⁸³ ابن عاشور، حاشية التوضيح، 229/2 - 230.

⁸⁴ ابن رشد الجد، البيان والتحصيل، (تحقيق: محمد حجي وآخرون، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ/1988م)، 120/11.

⁸⁵ المرجع السابق، 395/1.

بذلك إلى الاعتقاد بأن هذا الأمر من واجبات الصلاة، إذ هو من هيئاتها، فلذلك استحسان عدم الأمر به، وفي هذا نظر في المال ورعاية له.

القسم العاشر: الاستحسان بالضرورة، ومثّل لذلك بمسألة معاصر الزيت، حيث تجتمع أرادب أناس مختلفين وتعتبر جميعاً، فكره مالك ذلك، لأن بعض الأردب تخرج أكثر من البعض الآخر، ثم يبين أن الناس إذا احتاجت إلى ذلك فلا بأس به، لأنه لا بدّ للناس مما يصلح أحوالهم. وأما سخنون فقال: لا خير فيه.

وقد يبيّن ابن رشد الجد (ت520هـ) دليل مالك وسخنون فقال: "قول سخنون هو القياس، وقول مالك استحسان دفعه للضرورة إلى ذلك، إذ لا يتأتى عصر اليسير من الجلجلان والفجل على حدته مراعاة لقول من يميز التفاضل في ذلك من أهل العلم"⁸⁶.

فمستند استحسان مالك في هذه المسألة إنما هو ضرورة حاجة الناس إلى مثل هذه التعاملات، فقال بجوازه تخفيفاً ودفعاً للمشقة عنهم.

القسم الحادي عشر: الاستحسان باعتبار القرينة، ومثّلوا لذلك بالوديعة التي تكون عند المودع عنده، ثم يستفسر عنها المودع أمام نفر، فيقرّ المودع عنه بوجودها من غير أن يُشهد عليه، فقد قال مالك: لو تقادم الزمن على هذه الوديعة حتى مرّ عليها عشرون سنة، ثم مات المودع عنده، فقام المودع يطلبها، يقول مالك: لا أرى له شيئاً، ولكن إن كان الزمن قريباً فيكون له المطالبة بها، ويبيّن ابن رشد الجد سبب التفرقة بين الزمن القريب والبعيد فيقول: "تفرقت بين القرب والبعيد استحسان، ووجهه: أن الذي يغلب على الظن في البعد أنه ردها، وفي القرب أنه استسلفها؛ لأن الودائع في أغلب الأحوال لا تترك عند المودع الدهور والأعوام"⁸⁷. فقريئة تُعدّ زمان المطالبة هي ما جعلت مالك يستحسن أن لا يكون للمودع حق في المطالبة بالوديعة، إذ العادة في الودائع أنها لا تترك سنين طويلة، وقريئة قرب الزمان جعلت يحكم له بحق المطالبة بالوديعة، وكأن هذا المثال راجع إلى مراعاة العرف والعادة، فالعادة أن الودائع لا تترك عند المودع عنده الأزمنة المتطاولة.

القسم الثاني عشر: الاستحسان بمراعاة الخلاف، ومثّلوا لهذا القسم بمسألة إمامة الصبي للناس في الصلاة، فقد سُئل عنها مالك فقال بعدم جواز إمامة الصبي في الصلوات المكتوبات، وأما في النوافل فقال بجواز إمامته، ويبيّن ابن رشد الجد دليل الحكم فقال: "أجاز في هذه الرواية أن يؤم الصبي في النافلة وقيام رمضان، وهو استحسان على غير قياس، مراعاة لقول من يرى صلاة المأموم غير مرتبطة بصلاة إمامه، فيجوز إمامة الصبي في الفريضة والنافلة، وللرجل أن يصلي الفريضة خلف من يصلي نافلة"⁸⁸. فدليل مالك في إجازة الإمام مالك إمامة الصبي في النوافل رعاية قول من يميز إمامة الصبي في الفرض والنفل، وهذا يُعدّ استثناءً أو عدولاً عن الدليل الراجح في المذهب إلى دليل المخالف، وهذا القول يرجع إلى التيسير على الناس ورعاية مصلحة وحدة الأمة من خلال اعتبار الدليل المخالف.

وبالنظر إلى أنواع الاستحسان عند الحنفية والمالكية، يظهر أن الحنفية قد أدخلوا فيها استحسانات الشرع، على عكس المالكية، إذ لم يذكروا استحسانات الشارع ضمن الأقسام عندهم، وغالب الأقسام المتقدمة عند المالكية يمكن إرجاعها إلى رعاية المصلحة والعدل كما هي عند الحنفية.

٤. صلة الاستحسان بالمقاصد عند المالكية

مرّ فيما تقدّم قول الإمام مالك أن الاستحسان تسعة أعشار العلم⁸⁹، وهذا يعني أنّ للاستحسان مكانة كبرى في نظر الإمام مالك، وتبيّن فيما تقدّم جهد المالكية في تحديد المراد من الاستحسان، واستدلّهم على اعتبار الاستحسان دليلاً من أدلة الأحكام، وإيرادهم أقساماً وأنواعاً له، وهذه الأنواع والأقسام والتعريفات يمكن تلخيصها بقول ابن رشد الحفيد (ت595هـ): "ومعنى الاستحسان في

⁸⁶ المرجع السابق، 16/12.

⁸⁷ المرجع السابق، 290/15.

⁸⁸ المرجع السابق، 396/1.

⁸⁹ الشاطبي، الاعتصام، 48/3.

أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل⁹⁰، فالاستحسان عند المالكية ما هو إلا عدول إلى قواعد المصلحة وقواعد العدل التي عُهد من الشرع رعايتها في تشريعته، وهذا الالتفات أو العدول عن قواعد الشرع العامة المعهودة لا يمكن أن يكون تشهياً أو تدوفاً من قبل الفقيه، والأكان قولاً في الدين من غير سند، وإنما سند الفقيه في ذلك مراعاة معهود مقصود الشرع عند التشريع في جلب المصالح ودفع المفاسد.

والمقاصد لما تلخّصت في جلب المصالح والمفاسد، وتلخّص الاستحسان بمفهومه وأنواعه عند المالكية برعاية المصالح والعدل، كانت العلاقة بين المقاصد والاستحسان كبيرة، خاصة في المذهب المالكي الذي يفرد مساحة كبيرة للمصالح داخل الاستحسان وخارجه، وقد حاول شيخ المقاصد الشاطبي تبين هذه العلاقة وحدودها بقوله: "فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاحي والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاحي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر"⁹¹.

فالإمام الشاطبي لم يكتف في هذا النص بتبيين العلاقة بين المقاصد والاستحسان، بل حاول تأصيل الاستحسان من خلال المقاصد والعكس، فبيّن كيف يمكن أن يكون تفويت المصلحة جلباً لمشقة داخل مراتب الضروري، مما يسبب مفسدة للضروري الأعلى، وهكذا في الحاحي والتحسيني، فالاستحسان عنده يكون من خلال مراعاة المقصود الأهم للشارع، بحيث إذا تعارضت مقاصد الشارع نفسها قديم مقصود الشارع الضروري الأعلى على الضروري الأدنى، وقدم الضروري على الحاحي والتحسيني، والحاجي على التحسيني، وهكذا داخل مراتب المقاصد كلها، فيكون بهذا الاستحسان عنده هو الترجيح بين المقاصد.

وبهذا الفهم الشاطبي يكون الاستحسان مؤصلاً لكل فتوى يقوم بها المجتهد، إذ هو صلة الوصل بين الأحكام والمقاصد، ولذلك وجدنا أنواعه يدخل فيها أغلب أنواع الأدلة الأصولية من الاحتياط والعرف وسد الذريعة ومراعاة الخلاف والمال وغير ذلك، فكل حكم يكون فيه ميل عن مقاصد الشرع الكبرى يعدل عنه إلى المصلحة والعدل، وبهذا يكون الاستحسان ممثلاً لما قاله مالك من أنه تسعة أعشار العلم، وقد عبّر عن حال الاستحسان هذا الشيخ الريسوني فقال: "فإذا كان الاستحسان -في نظر الإمام مالك- يمثل تسعة أعشار الاجتهاد الفقهي، وكان معنى الاستحسان هو مراعاة المصلحة والعدل، فهذا يعني أن على الفقيه ألا يغيب عنه الالتفات إلى مقصود الشارع، وهو المصلحة والعدل: فإذا وجد مصالح مضملة ومضیعة، فالاستحسان يقتضيه أن يجتهد ويقرر ما يعد لها اعتبارها ويحقق حفظها، وإذا رأى أضراراً قائمة، فالاستحسان أن يجتهد ويفتي بمنع تلك الأضرار، وإذا رأى نصوصاً شرعية تفهم على نحو يفضي إلى حصول ضرر محقق، أو إلى تفويت مصلحة محترمة في الشرع، استحسن إعادة النظر في ذلك الفهم، وإذا وجد قياساً خرج على خلاف مقصود الشارع في العدل والمصلحة، فليعلم أنه قياس غير سليم، أو في غير محله، فيستحسن ألا يتقيد به، وأن يرجع إلى القواعد العامة للشرعية"⁹².

وبهذا ظهرت صلة الاستحسان بالمقاصد في المذهب المالكي، وكيف أن الاستحسان ما هو إلا رعاية لمقاصد الشارع من خلال جلب المصالح ودفع المفاسد، ومن خلال التيسير ودفع العسر، ورفع الضيق والحرج، وأنه بغير الاستحسان يكون الغلو المؤدي إلى العسر والحرج والضيق.

5. تطبيقات فقهية تبين رعاية المقاصد من خلال الاستحسان عند المالكية

صلة الاستحسان بالمقاصد تتجلى بأبهى صورها في الفروع الفقهية التي امتلأت بها كتب المالكية، فمن خلال الفروع الفقهية تصبح النظريات حقيقة، والغرض هنا إظهار الصورة الحقيقية لعلاقة الاستحسان بمقاصد الشرع، ولذلك سنكتفي بثلاثة أمثلة منغاً للإطالة.

⁹⁰ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، كتاب البيوع، 201/3.

⁹¹ الشاطبي، الموافقات، 193/5 - 194.

⁹² الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 70 - 71.

من الأمثلة التي تظهر علاقة الاستحسان بالمقاصد عند المالكية مسألة قراءة القرآن للحائض، إذ منع مالك قراءة الجنب على كل حال، وأجاز للحائض القراءة القليلة استحساناً، وذلك لطول مقامها حائضاً⁹³.

فالقياص أن الحائض كالجنب في عدم الطهارة، ولذلك لا يجوز لأي منها قراءة القرآن، إلا أن مالكاً عدل عن هذا القياص إلى التفريق بين الحائض والجنب، لأن الجنب قادر على إزالة جنابته في كل وقت، أما الحائض فيعسر عليها ذلك؛ لأن لها أياماً معلومة لا يمكنها تجاوزها، ومع مكوثها الأيام الطويلة ربما حصل لها حرج بعدم قراءتها للقرآن، فأجاز لها القراءة القليلة رفعا للحرج عنها وتيسيراً عليها.

من أمثلة المالكية أيضاً مسألة الشفعة في دور أو أرضي الوقف، فقد عرضت مسألة على الإمام مالك، وهي أن أرضاً أوقفت على عدد من الإخوة، ثم إن هؤلاء الإخوة بنوا في هذه الأرض داراً، ثم مات أحد هؤلاء الإخوة، وأراد بعض ورثة الميت أن يبيع نصيبه من ذلك البنين، فقال له شركاؤه في الإرث: نحن نأخذ بالشفعة، فسئل مالك عن حقي هؤلاء شركاء الميراث في الشفعة فقال: "ما الشفعة إلا في الدور والأرضين، وإن هذا الشيء ما سمعت فيه شيئاً، وما أرى إذا نزل مثل هذا إلا ولهم في ذلك الشفعة"⁹⁴.

وهذا الاستحسان من مالك معلل، حيث ذكر في المدونة بعد ذكر المسألة المتقدمة: "لأن مالكاً قال في الشركاء الذين بنوا في حبسهم فباع بعضهم: أنه رأى لهم الشفعة لأن ذلك يدخل على الباقي منهم إذا تركه صاحب الأرض مضرة إذا صار هذا يهدم نصف كل بيت؛ فيدخل في ذلك فساد، قال: وإنما أصل الشفعة إنما جعلت للمضرة"⁹⁵.

فالأصل في هذه المسألة أنه لا شفعة للورثة هنا؛ لأن من شروط الشفعة أن يكون الشفيع مالكاً لرقبة الأصل، وهذا الشرط لا يتحقق في مسألتنا كون أن الأرض أرض وقف، والذين وقفت عليهم هذه الأرض لا يملكون إلا منافعها، لكن الإمام مالك عدل عن طرد هذا الشرط في هذه المسألة؛ وأثبت الشفعة حتى وإن كانت الأرض في أصلها موقوفة، لأن أطراد الشرط هنا يسبب مفسدة وضرراً كما ذكر في التعليل، والشريعة جالبة للمصالح دافعة للمفاسد والمضار، ولذلك استحسنت الإمام مالك ثبوت الشفعة هنا دفعاً للضرر والمفسدة، وجلباً للمصلحة المقصودة في الشرع من قطع الخصام بين الناس، ورفع الحرج عنهم.

ومن أمثلة المالكية أيضاً مسألة الإجارة على ثمن مجهول، فقد سئل الإمام مالك عن الخياط الذي بينه وبين الزبون خلطة ولا يخالفان بعضهما، فيستخيطه الثوب من غير أن يتفقا على أجرة، فإذا فرغ من الثوب راضه الزبون بشيء يدفعه إليه، فقال: لا بأس بذلك، وقد عقب ابن رشد الجد على فتوى الإمام مالك وبين دليله في هذه المسألة فقال: "وهذا كما قال؛ لأنه مما قد استجازته الناس ومضوا عليه، وهو من نحو ما يعطى الحجام من غير أن يشارط على عمل قبل أن يعمل، وما يعطى في الحمام، والمنع من مثل هذا وشبهه تضيق على الناس، وحرج في الدين وغلو فيه؛ قال الله عز وجل: {وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: 78]، وقال: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ} [المائدة: 77]"⁹⁶.

فالأصل أن من شروط الإجارة أن يكون الثمن فيها معلوماً⁹⁷، فالإجارة إذا كانت الأجرة فيها مجهولة كانت باطلة، لكن الإمام مالك عدل عن هذا الأصل واستحسن جواز الإجارة في المسألة المتقدمة رفعا للحرج ودفعاً للمشقة، ولأن في منع مثل هذه المعاملات تضيق على الناس، والشرع قاصد إلى رفع الحرج والتيسير ونفي الغلو.

والأمثلة التي تبين صلة الاستحسان بالمقاصد وعلاقته بها كثيرة في كتب المالكية، ولكن نكتفي بما مرّ لنقول: الاستحسان عند الحنفية والمالكية هو أصل في إظهار رعاية علماء المذهبين لمقاصد الشريعة، وأن مقاصد الشريعة لم تغب عن عقول علماء المذهبين، وأن الاستحسان كدليل هو في كلا المذهبين بنفس الوتيرة تقريباً، وخلاصة الكلام أن الاستحسان هو رعاية المقاصد عند جور القياص الكلي في كل الأدلة.

⁹³ ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد، كتاب الغسل، 55/1.

⁹⁴ مالك بن أنس رواية سخنون، المدونة، (الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ/1994م)، كتاب الشفعة، 216/4.

⁹⁵ المرجع السابق، المكان نفسه.

⁹⁶ ابن رشد الجد، البيان والتنصيل، 423/8 - 424.

⁹⁷ ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد، كتاب الإجازات، 11/4.

الخاتمة

في الختام بعد الثناء والشكر لله يمكن القول: أنه قد ظهر لنا من خلال هذا البحث أن أول تعريف للمقاصد كان من ابن عاشور، وأن العلماء قبله قد صدرت منهم إشارات حول المقاصد؛ وربما ذلك لوضوح المعاني في نفوسهم.

أن المقاصد هي: الغايات والأهداف التي أنزل الله من أجلها الشريعة إجمالاً وتفصيلاً، لتحقيق مصالح الناس في الدارين.

أن علماء الحنفية اختلفوا عند تعريف الاستحسان وكذلك علماء المالكية، والسبب في ذلك عدم وضع إمامي المذهبين أصولها بنفسها، وإنما وضعت أصول المذهبين من خلال استنباط علماء المذهبين مما نقل عنها، ولذلك اختلفت العبارات بحسب أنظار العلماء.

أن الاستحسان في كلا المذهبين هو: عبارة عن عدول المجتهد عن اطراد القواعد العامة لتشريع الأحكام إلى رعاية مقاصد الشرع المتمثلة في العدل والمصلحة.

أن حجّية الاستحسان لم يشكك بها أحد من الحنفية، على عكس المالكية فقد كان هناك فريق منهم لا يقول بالاستحسان.

أنواع الاستحسان عند الحنفية أدخلوا فيها ما استحسنه الشارع، وذلك إثباتاً منهم للاستحسان على أنه نهج شرعي، وأن كل الأنواع - سواء ما أثبتته العلماء المتقدمون أو المعاصرون - تهدف إلى رعاية مقاصد الشرع، جلباً للمصالح ودفعاً للمفاسد.

أنواع الاستحسان عند المالكية تتقارب مع أنواعه عند الحنفية، مع انفرادهم بالاستحسان استناداً إلى إجماع أهل المدينة وإضافة بعض الأنواع من قبل بعض المعاصرين، وأن الأنواع كلها عندهم أيضاً تهدف إلى جلب المصالح ودفع المفاسد.

أن الاستحسان له علاقة وثيقة بالمقاصد، حيث يقوم الاستحسان بضبط العملية الاجتهادية عند المجتهدين من خلال جعل الأصول الكلية للشرعية والفروع متناغمة متوازنة غير مضطربة وخالية من التناقض.

أن ترك العمل بالاستحسان يؤدي إلى الضيق والحرج، وهذا مخالف لمقاصد الشرع، فالعمل بنظرية الاستحسان إنما هو عمل بالمقاصد وخدمة لها.

اتضح من خلال التطبيقات الفقهية بأن الاستحسان شامل لجميع الأبواب الفقهية من عبادات ومعاملات، وأنه يقوم بصلة الوصل بين القواعد العامة للأحكام والفروع المستمدة منها من جهة وبين مقاصد الشرع المتمثلة في جلب المصالح واليسر والسهولة والساحة، ودفع المفاسد والعسر والضيق والحرج.

المصادر والمراجع

ابن الحاجب، عثمان بن عمر، مختصر المنتهى مع شروحه، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ/2004م.
ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي الجيدري وسعيد فودة، الناشر: دار البيارق، عمان، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م.

ابن أمير الحاج، شمس الدين محمد بن محمد، التقرير والتحبير، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1403هـ/1983م.
ابن جزئي الكلبي، محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ/2004م.

ابن رشد الجد، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، تحقيق: محمد حجي وآخرون، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ/1988م.
ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الناشر: دار الحديث، القاهرة، تاريخ النشر: 1425هـ/2004م.

ابن عاشور، محمد الطاهر، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، الناشر: مطبعة النهضة، تونس، الطبعة الأولى، 1341هـ/1923م.
ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الحوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ/2004م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، الناشر: دار الفكر، 1399هـ/1979م.
أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الناشر: جمعية المكنز الإسلامي - دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1431هـ/2010م.

- الأياري، علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: علي الجزائري، الناشر: دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى، 1434هـ/2013م.
- الإفريقي، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، الناشر: دار صار، الطبعة الثالثة، 1412هـ/1991م.
- الإمام مالك بن أنس رواية سمخون، المدونة، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ/1994م.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الإشارات في أصول الفقه، تحقيق: محمد علي فركوس، الناشر: المكتبة المكية، مكة المكرمة - دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ/1996م.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، الناشر: مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1332هـ/1914م.
- البخاري، عبدالعزيز، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.
- البستي، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة، جامع الترمذي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1416هـ/1996م - 1418هـ/1998م.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، الفصول في الأصول، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1414هـ/1994م.
- الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ/2001م.
- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الناشر: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1412هـ/1992م.
- الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، 1425هـ/2004م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبدالعزيز وعبدالله ربيع، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1418هـ/1998م.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، الناشر: لجنة إحياء المعارف النعانية مجيد آباد، الهند.
- السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد، المبسوط، الناشر: دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1414هـ/1993م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق ودراسة: محمد الشقير وسعد آل حميد وهشام الصيني، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور آل سليمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م.
- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقبي السعود، تقديم: الذي ولد سيدي بابا وأحمد رمزي، الناشر: مطبعة فضالة، المغرب.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، الناشر: دار الحرمين، القاهرة، الطبعة الأولى، 1415هـ/1995م.
- الغز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1412هـ/1991م.
- الفاسي، غلال، مقاصد الشريعة ومكارمها، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، 1414هـ/1993م.
- الفيروزآبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة، 1426هـ/2005م.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق، الناشر: عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393هـ/1973م.
- المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- جعيم، نجان، "تحرير القول في مسمى الاستحسان عند المالكية"، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية القانون، السنة الثانية والعشرون، العدد الثالث والثلاثون، ذو الحجة، 1428هـ/2008م.
- خلاف، عبدالوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، الناشر: دار القلم، عمان، الطبعة السادسة، 1414هـ/1993م.
- شليبي، محمد مصطفى، تحليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، مطبعة الأزهر، 1367هـ/1947م.
- صبري، مسعود، حجية الاستحسان عند الإمام مالك، الناشر: دار البشير للثقافة والعلوم، الطبعة الأولى، 1440هـ/2018م.

KAYNAKÇA

- el-Bâcî, Ebû el-Velîd. *el-İşâratu fî Uşûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed 'Ali Ferkûs. Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkîyye- Beyrut: Dâr el-Beşâiri'l- İslâmiyye, 1.Baskı, 1416/1996.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd. *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*. Mısır: Maḩba'atu's-Sa'âde, 1. Baskı, 1332/1912.
- el-Buḩârî, 'Abdulaziz. *Keşfu'l-esrârî Şerh Uşûli el-Pezdevî*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî. t.y.
- el-Ced, İbn Rüşd. *el-Beyân ve't-Taḩşîl*. thk.: Muhammed ḩacî vd., Beyrut: Dâru'l- ğarbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1408/1988.
- el-Ceşşâş, Ebû Bekr Aḩmed b. 'Ali. *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 2. Baskı, 1414/1994.
- Çelebî, Muhammed Muştafâ. *Ta'îlu'l-aḩkâm 'arḩun ve taḩlîlun liḩarîkati'l-ta'îli ve taḩavvurâtiḩa fî 'uşûri'l-içtiḩâdi ve't-taklîdi*. Kahire: Maḩba'atu'l-Ezher, 1367/1947.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullahb. 'Amr. *Takvîmu'l-edilleti fî Uşûli'l-Fıkh*. thk: ḩalîl Elmîs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1421/2001.
- el-Ebyârî, 'Ali b. İsmâ'îl. *et-Taḩkîk ve'l-Beyân fî şerḩi'l-Burḩân fî Uşûl el-Fıkh*. thk.: 'Ali el-Cezâ'irî. Kuveyt: Dâru'l-Beyḩâ, 1.Baskı, 1434/2013.
- el-Fâsî, 'Allâl. *Maḩâşidu's-Şerî'ati ve mekârimiḩe*. Beyrut: Dârül-ğarbi'l-İslâmî, 5. Baskı, 1414/1993.
- el-ḩafîd, İbn Rüşd. *Bidâyeti'l-Müctehid ve Nihâyeti'l-Muḩteşid*. Kâhire: Dâr el-ḩadîs, 1425/2004.
- ḩilâf, 'Abdulvehâb. *Maşâdiru't-teşrî'i'l-İslâmî fimâ lâ naşşa fîḩi*. Amman: Dâru'l-ḩalem, 6. Baskı, 1414/1993.
- İbn el-ḩâcib. *Muḩtaşaru'l-Müntehâ ma'a şurûḩiḩi*. thk.: Muhammed ḩasan İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1424/2004.
- İbn Fâris, Ebû'l-ḩüseyin Aḩmed. *Mu'cem maḩâyîsu'l-luğat*. thk.: 'Abdusselâm ḩârûn. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn ḩanbel, el-İmâm Aḩmed. *Müsned*. Kahire: Cem'iyeti'l-meknezi'l-İslâmî- Dâru'l-Minhâc, 1. Baskı, 1931/2010.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerram. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Şâr, 3. Baskı, 1414/1993.
- İbn 'Abdisselâm, Ebû Muhammed 'İzzeddîn 'Abdulazîz. *ḩavâ'idu'l-aḩkâm fî meşâliḩi'l-enâm*. thk.: ḩaha 'Abdu'r-Ra'ûf Sa'ad. Kahire: Mektebetu'l-Küllîyyât el-Ezheriyye, 1414/1993.
- İbn 'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh. *el-Maḩşûl fî Uşûli'l-Fıkh*. thk.: ḩüseyîn 'Ali el-ḩaydarî ve Sa'îd Fûde. Amman: Dâru'l-Beyârîḩ, 1. Baskı, 1420/1999.
- İbn 'Âşûr, Muhammed eḩ-ḩâḩir. *Maḩâşidu's-Şerî'ati'l-İslâmîyyeti*. thk.: Muhammed el-ḩabîb b. el-ḩüce. Katar: Vizâratu'l-evkâf ve's-Şû'ni'l-İslâmîyye, 1425/2004.
- İbn 'Âşûr, Muhammed eḩ-ḩâḩir. *Maḩâşidu's-Şerî'ati'l-İslâmîyyeti*. thk.: Muhammed el-ḩabîb b. el-ḩüce. Katar: Vizâratu'l-evkâf ve's-Şû'ni'l-İslâmîyye, 1425/2004.
- İbn 'Âşûr. Muhammed eḩ-ḩâḩir. *ḩâşiyetu't-tavḩîḩ ve't-taḩşîḩ limüşkilâti Kitâbu't-Tenḩîḩ*. Tunus: Maḩba'atu'n-Naḩḩah, 1. Baskı, 1341/1921.
- el-ḩarâfi, Ebû'l-'Abbâs Şihâbe'd-Dîn Aḩmed b. İdrîs. *Envâru'l-Burûḩ fî envâi' el-Furûḩ*. Kâhire: 'Âlemu'l-Kutub, t.y.
- el-ḩarâfi, Şihâbe'd-dîn Aḩmed b. İdrîs. *Şerḩu tenḩîḩi'l-fuşûl*. thk.: ḩaha 'Abdu'r-Ra'ûf Sa'ad. Beyrut: Şirketu eḩ-ḩbâ'ati'l-fenniyyeti el-mutteḩideti, 1. Baskı, 1393/1973.
- el-Kelbî, İbn Cüzey'. *Takrîbu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-Uşûl*. thk: Muhammed ḩasan İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1424/2003.

- er-Reysûnî, Aḥmed. *Nazzriyyetu'l-Maqâşidi 'inde'l-Îmâm eş-Şâtîbî*. Riyad: ed-Dâru'l-âlemiyye li'l-kutubi'l-İslâmî, 2. Baskı. 1412/1992.
- es-Seraḥsî, Şemsu'l-Eimme Muḥammed b. Aḥmed. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993/1414
- es-Sicistânî, Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenu Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, t.y.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-İ'tişâm*. thk. Muḥammed eş-Şakîr, Sa'ad Âl ḥamîd ve Hişâm es-Şîmî. Mısır: Dâr ibn el-Cevzî, 1.Baskı, 1429/2008.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. thk.: Meşhûr Â'li Süleymân. Kahire: Dâr İbn 'Affân, 1. Baskı, 1417/1997.
- eş-Şenķîṭî, li'Abdillah b. İbrâhîm. *Neşru'l-Benûd 'alâ meraķiyi's-Su'ûd*. Takdim: Eldî Veled, Seyyid Baba, Aḥmed Remzî. Fas: Maṭba'atu Faḍâle, t.y.
- ez-Zerķâ, Muşṭafa. *el-Medḥalu'l-Fıķhiyyi'l-âm*. Dimeşķ: Dâru'l-ķalem, 2. Baskı, 1425/2004.
- ez-Zerķîşî, Bedru'd-Dîn Muḥammed b. 'Abdillah. *Teşnifu'l-Mesâmi'i bi cem'i'l-cevâmi'i*. thk.: Seyyid 'Abdu'l-'Azîz ve 'Abdullah Rebî'. Kâhire: Mektebetu Ķurṭuba li'l-baḥşî'l-'ilmî ve iḥyâ'it-Turâş, 1. Baskı, 1418/1998

STRUCTURED ABSTRACT

This article aims to clarify the theory of maqâşid for both the Ḥanafî and Mâlikî schools, and the extent to which the discussion of istiḥsân relates to the Maqâşidu al-Sharî'a and it aims to clarify the role of the Ḥanafîs in rooting the objectives in contrast to the well-known role of the Mâlikîs, especially since the Ḥanafîs and the Mâlikîs are the owners of a common vision in dealing with the texts of revelation, as they deal with the texts with a balance between the literal texts and their meanings, and therefore, even if they said that there are meanings, they controlled these meanings through inference investigations. These investigations of reasoning include sedd-i zerâ'i, istiḥlâḥ and istiḥsân bridging pretexts, and we have chosen from the investigations of reasoning the research of istiḥsân to discuss it, to see how they root this topic and the way it serves the meanings.

In service of these goals, the article first clarified the concept of Maqâşid in language and terminology, and then clarified the concept of istiḥsân according to both Ḥanafîs and Mâlikîs, relying on the historical sequence of the scholars of the two schools of thought. To show the development of the concept and the dimensions from which it was viewed, as well as the authoritative evidence of istiḥsân in both schools. Then, the article is explained the categories of istiḥsân in both schools of thought according to the opinions of the earlier and later scholars, to reach the conclusion that the sections between the two schools are similar to the Ḥanafîs making the istiḥsân of the text as an identification section in proving the authenticity, after that followed by explaining the points of connection between research on istiḥsân and the Maqâşid al-Sharî'a. The article is concluded by mentioning examples from the branches of the two schools. Through it, the extent to which approval depends on the purposes of the Sharî'a and its service to them.

As for the types of istiḥsân of the Mâlikîs, they converge with the types of the Ḥanafîs, with their uniqueness of approval based on the consensus of the people of Medina and the addition of some types by some contemporaries, and that all types also aim to bring interests and ward off harm.

It can be said that istiḥsân has a close relationship with the Maqâşid, as it is one of the investigations of inference that refer to the meanings that came with the Sharî'a, and working to serve them, whether by involving them in the meanings that came with the Sharî'a, or by preserving finding these meanings in all the rulings. Likewise, abandoning the act of istiḥsân leads to hardship and embarrassment, and this is contrary to the objectives of the Sharî'a. Acting on the theory of approbation is only an act of purpose and a service to it. It is clear from what was mentioned in the jurisprudential applications that approval is inclusive of all the jurisprudential chapters of acts of worship and transactions. And that it establishes a link between the general rules of rulings and the branches derived from them on the one hand.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 147-163

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1178070

ERİL TOPLUMUN DIŞIL DİNDAR DİNAMİKLERİ: İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE KIZ ÖĞRENCİLERİN İSLAM ANLATISI (SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Female Religious Dynamics of Male Society: Islamic Narrator of Female Students at Faculties of Theology (Sivas Cumhuriyet University Example)

Şaban ERDİÇ

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

Assoc. Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Sivas/Türkiye.

serdic07@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-9453-2072>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 20.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 19.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Şaban Erdiç)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ERİL TOPLUMUN DIŞIL DİNDAR DİNAMİKLERİ: İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE KIZ ÖĞRENCİLERİN İSLAM ANLATISI (SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Female Religious Dynamics of Male Society: Islamic Narrator of Female Students at Faculties of Theology (Sivas Cumhuriyet University Example)

Öz

Bu yazı ilahiyat fakültesinde okuyan kız öğrencilerin topluma eril katkıları bağlamında İslam anlatılarını incelemektedir. Konu katılımcıların İslam'da kadının mirası, şahitliği, erkek karşısındaki statüsü ve erkeğin aynı anda çok eşle evliliğine yönelik olarak verdiği cevaplardan hareketle anlaşılmasına çalışılmıştır. Çalışmada kız öğrencilerin eril topluma sağladıkları katkı ile onların toplumsal kökenleri, aile çevreleri, okullaşma süreçleri, dinsel ve politik etkileşimleri arasında ilişkiler kurulmuştur. Bu hipotezler çerçevesinde makalenin temel amacı ilahiyatçı kadının eril topluma din üzerinden sağladığı katkının arka planındaki ontolojik ve epistemolojik kurguları açığa çıkarmaktır. Bu sebeple yarı yapılandırılmış sorular üzerinden bir örneklem grupla görüşme yapılarak yönetilen araştırma, metodolojik olarak tarihsel sosyoloji bağlamında bir "örnek olay incelemesi" şeklinde ele alınmıştır. Veriler kuramsal olarak mikro-sosyolojinin toplumla ilgili farklı perspektifleri üzerinden bir tartışmaya tabi tutulmuştur. Çalışma sonucunda, ilahiyat okuyan kızların benliklerini ve özel alanlarını güçlü bir şekilde kamusal ve toplumsal alanlara göre belirledikleri, çok büyük oranda eril bir toplum tasarımı ile gündelik hayata katıldıkları görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din sosyolojisi, ilahiyat fakültesi, modernleşme, toplumsal cinsiyet, eril toplum, dışil dindarlık.

Abstract

This article examines the Islamic narratives of female students studying at the faculty of theology in the context of their masculine contributions to society. The subject has been tried to be understood from the answers given by the participants about the inheritance of women in Islam, their testimony, their status against men and the man's polygamous marriage at the same time. In the study, relations were established between the contribution of female students to the masculine society and their social origins, family circles, schooling processes, religious and political interactions. Within the framework of these hypotheses, the main purpose of the article is to reveal the ontological and epistemological fictions in the background of the contribution of the theologian woman to the masculine society through religion. The research is methodologically handled as a "case study" in the context of historical sociology. As a result of the study, it was seen that the girls studying theology determined their selves according to public and social areas.

Keywords: Sociology of religion, faculty of theology, modernization, gender, male society, feminine religiosity.

GİRİŞ

Akıl, bilim ve rasyonalite bağlamında yaydığı değerlerle modernite, ilerlemeci bir toplum paradigması altında geleneği ortadan kaldırma gibi görelî hedefler üzerinde yürürken çoğu zaman geleneksel olanla modern olan arasında farklı mecralar, karmaşık ve yerine göre iç içe görüntüler ortaya çıkarmıştır. Soruna din özelinden yaklaşırsa örneğin çok genel olarak Türkiye’de İslam’ın aynı kategoriler, gruplar özelindeki izdüşümlerine yüzeysel bir bakış bile dinin burada ideolojik anlamda liberalizmden muhafazakârlığa, kimlik bağlamında bireyselleşmeden toplumsallığa, toplumsal cinsiyet yönünden erillikten dişillığe zengin içerikler ve tasarımlarla kendisini sunduğu açıkça görülebilir. Fakat bu dinsel farklılaşma söz konusu toplumsal kategorilerde süreksiz, gelişî güzel bir tavır yansıtmamış; bilakis kendi bilgi arklarından taşıdıkları birikimler ile gündelik hayatlarıyla bütünleşik, kendi içinde anlamlı ve sürekliliği olan bir yaşama deseni sunmuştur.

Problemin örgütlü bir din alanı olarak ilahiyat fakülteleriyle ilişkisine bakıldığında burada da dinin, modernitenin gerilimli ikliminde yeşeren ideolojilerden post-geleneksel toplumdaki neo-kapitalist duraklara, geleneksel tavır alışlardan bir tüketim ahlakı içinde metalaşmasına ve hatta sosyal hareketlerin yeni sivil mekânlarına kadar geniş bir çevre ile etkileşimde bulunduğunu belirtmek gerekir. Daha yakından bakıldığında bu ilişkiler etrafında ilahiyat fakültelerinin bugün metodolojik anlamda apriori, disiplinler anlamda sekteryan, ideolojik anlamda ise muhafazakâr, sade “bizim ilahiyat” bakış açısının ötesinde dayanışmadan çatışmaya, uyarlanmadan rekabete yeni sosyal süreçlerin, toplumsallaşma ağlarının ve doğal olarak bir dizi paradoksların etkisi altında kendisine bir çıkış bulmaya çalıştığı açıkça görülmektedir. Durum böyle olunca ilahiyat fakültelerinde dinin bu farklı bileşenler ve desenlerle gelenek, modernite ve post-geleneksel toplum ilişkiselliğinde aynı anda her biri kendi sosyal hinterlandı içinde anlamlı farklı dinsel tasarımlar inşa etmiş olduğunu söylemek zor değildir. Sonuçta ilahiyat fakültelerinde din bugün yerine göre geleneksel İslami kod ve kalıpların sorgulanması, yeni ontolojik ve epistemolojik açılımlarla geleneğin göreceleştirilmesi, modernleşmenin İslami bilinçte yarattığı bu türden tahribatlara karşı tepki gösterme ve bununla ilişkili olarak siyasi, dinî, sosyal farklı çıkar gruplarının ideolojileri etrafında yeni türden kabilelerle bütünleşme ya da bunları daha bireyci hayat stratejileri içinde reddetme şeklinde bir dizi farklı formlar ortaya koymuştur.

Bir sosyal farklılaşma ve din olayı olarak modernite, ilahiyat, din ilişkisinde buraya kadar anlatılanlar madalyonun bir yüzünü ortaya koymaktadır. Burada üzerinde durulacak problemin aynı şekilde, kadının gündelik hayata belirsiz ve iğreti tutunan rolü ve statüsü ile ilgili başka bir yüzü daha vardır. Bu, genel anlamda bir kadın sorunu ve toplumsal cinsiyet meselesiyle ilişkili bir durumdur. Türk toplumunda kadının eril topluma katkısı belli bir kurum, grup, kategori ve çevre ile sınırlı gözükmemektedir.¹ İster insani talepler ister toplumsal sorunlar etrafında tartışılmış olsun Türkiye’de kadın sorunu hızlı sosyal değişmelerin açığa çıkardığı yeni sorun alanlarıyla gündemdeki sıcaklığını korumaya devam etmektedir. Kadınlar her ne kadar gündelik hayatta kendileri için belirlenmiş sınırları aşma konusunda bir bilinç ortaya koymuş görülyörlarsa da bu eylem kümesini amaca ulaştırmak için onlar bugün hâlâ bireysel, toplumsal kültürel, ekonomik, dinî ve siyasi pek çok engelle karşı karşıyadırlar. Dolayısıyla bu durumda dindar kadını sorunsallaştıran bir çalışma için modernite ve neo-kapitalizm gibi daha dışardan evrensel ögeler ile onun içinde yaşadığı toplum ve kültür tarafından özelleştirilmiş gündelik hayat deneyimleri dışında meselenin metodolojiye bakan başka bir yüzü daha olduğu görülmektedir.

Dişil dindarlığın bir süreklilik içinde eril toplumu her defasında yeniden üreten ideolojisini anlamak ancak oradaki gündelik hayata bakmakla mümkün olabilir. Çünkü toplumlar bugün tek başına coğrafya, ekonomi, antropoloji, nüfus, bilinç olayları, teknik gelişmeler, hukuk, töreler ve ahlak olayları ile anlaşılıp açıklanamayacak kadar karmaşıklaşmıştır. Bu sebeple topluma gündelik hayat içinden tarihsel bir eleştiri bağlamında yaklaşmak daha kuşatıcı bir değerlendirme için gereklidir.² Çünkü genel anlamda değerlerle ilişkiler; özelde de kadının

¹ Nurseli Yeşim Sünbüloğlu, “Ulusun Umudu ve Felaketi Erkekler: Milliyetçi Kadın Yazarların Romanlarında Erkeklik Kurguları (1918-1951)”, *Türk Sağı*, ed. İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 509-537.

² Henry Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

değersel yaklaşımı elbette roller, statüler gibi evrensel gerçekliklerle ilişkili olduğu gibi gündelik hayatta kültürel olarak deneyimlenmekte olan ögelere karşı tavır alışlardaki bilgilerle de iç içedir.

İlahiyat fakültelerinde okuyan kız öğrencilerin derslerde en az erkek öğrenciler kadar ağırlıklı bir şekilde eril bir din dili kullanmakta istekli oldukları her zaman göze çarpmıştır. Bu yaklaşımın tereddütsüz şekilde kadın sorunu, toplumsal cinsiyet ve gündelik hayata uzanan ciddi temas alanlarının olduğu da hep fark edilmiştir. Bu çalışma modernleşmenin, ilahiyat okuyan kızlar üzerinde yarattığı bireyci hayat stratejilerine rağmen onların patriarkal toplumu bir din dili etrafında yeniden üretme konusunda yaşadıkları paradoksun arkasındaki özleri anlama isteğinden ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede bu yazı Sivas Cumhuriyet Üniversitesi örnekleminde ilahiyat fakültesinde halen eğitim ve öğretim görmekte olan -çalışma yayına girdiğinde mezun olmuş olacak- son sınıf kız öğrencilerin İslam anlatısını incelemektedir. Yukarıda işaret edildiği gibi ilahiyatın dinle ilişkisi çeşitli varoluşsal problemler üzerinde paradigmatik bir çeşitlilik göstermektedir. Fakat konu burada erkek egemen toplumun inşasında ilahiyatçı kadının dışıl dindar katkılarını anlama ile sınırlandırılmıştır.

Her ne kadar ilahiyat fakülteleri kurumsal karakteri ve entelektüel rolü itibarıyla teorik olarak "halk dini"nden farklı bir şekilde İslami büyük geleneğe eklenmektedir³ ise de din, siyaset ve eğitim bağlamında genel olarak toplumun son çeyrek asırda üzerine oturduğu yeni tarihsel bağlam pratikte her iki kategorideki değerleri hızla birbirine yaklaştırmıştır. Dolayısıyla tıpkı sokaktaki gibi din, ilahiyat fakültelerinde de bir taraftan bireysel kimlikle ilişkili olarak tüketim toplumunun değer yargılarıyla uyum içinde bir görüntü sunarken diğer taraftan grup kimliği bağlamında ilkiyle paradoksal ve aynı zamanda karşıtlık ve öteki algısına dayalı katı sivil bağlılık ve dayanışma üniteleri üretmiştir. Bu kabuller üzerine oturtulan araştırmada ilahiyat fakülteleri özelindeki dışıl dindarlığın eril topluma sağladığı katkı ile onun dayandığı toplumsal, kültürel, siyasi, dinî, ailevi çevre arasında ilişkiler olduğu hipotezlerinden hareket edilmiştir. Buna göre çalışmada ilahiyat fakültelerinde dinin sivil; fakat öteki formlara göre daha muhafazakâr bir görüntüsünü temsil eden bu şeklinin hangi anlam bagajları ile ilişkili olduğu problematize edilmiştir. Bu çerçevede makalenin amacı ilahiyat özelinde dışıl dindarlığın erkek egemen topluma sağladığı girdilerin toplumsal ilişkiler, aile, din, siyaset ve eğitim kurumları ile temas noktalarını açığa çıkarmaya çalışmaktır. Bunun için nitel bir yaklaşım ve yarı yapılandırılmış sorular kapsamında tesadüfi örnekleme seçilmiş son sınıf kız öğrencileriyle yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler ve katılımlı gözlem tekniğiyle elde edilen veriler bir "örnek olay" incelemesi çerçevesinde kuramsal olarak olgu merkezli tarihsel, fenomenolojik bir çözümlemeye tabi tutulmuştur.

1. KIZ ÖĞRENCİLERDE CİNSİYETÇİ YAKLAŞIMIN EPİSTEMOLOJİSİ ÜZERİNE KAVRAMSAL BİR TARTIŞMA

Din bireylerin ortaklaşa bir faaliyeti olarak sürekli bir kırılma ile karşı karşıya olan toplumsal alanı şu ya da bu tarzda yasal bir düzenliliğe kavuşturma hedefi ile toplum için hayati katkılar sunmaya devam etmektedir.⁴ Clifford Geertz'in; bireylerde uzun süreli, kapsamlı, güçlü güdüler meydana getiren, genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formülleştiren, bunlardan kaynaklı ruhsal durumlar ve güdülenimleri gerçekçi görünümlere yerleştiren semboller sistemi⁵ veya Thomas Luckmann'ın "görünmeyen din" kavramsallaştırmaları altında yaptıkları değerlendirmeler de⁶ ilkindeki gibi dinin bir dünya görüşü, ideoloji ve kimlik oluşturma stratejisi konusunda aynı kapıya çıkan yaklaşımlar içermektedir. Dolayısıyla bu çerçevede din her zaman bireylere basit gündelik rutinlerden estetik algılara, iktisadi tutumlardan politik davranışlara kadar bütün toplumsal alanla ilişkilerini belirleyen bir dünya görüşü, ideoloji ve kimlik sağlamıştır. Ancak bir toplum ve kültür olayı olarak din söz konusu dünya tasarımlarını her zaman sosyal kategorilerin kendi bileşenleri içinde inşa etmiştir. Bu sebeple denilebilir ki bireysel ve toplumsal anlamda sürekli bir dengelenme arayışındaki bireylerin oluşturdukları kategorilerin

³ Ali Murat Yel, "İslâm'da Büyük ve Küçük Gelenekler", çev. Ali Coşkun, *Bilgi ve Hikmet* 10 (Bahar 1995), 40-62.

⁴ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (Middlesex: Penguin Books, 1973).

⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 90.

⁶ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (London: The Macmillan Company, 1970).

farklı kimlik ve ideolojik görünimleri temelinde onların -anamlı bulunsun ya da bulunmasın- kendi gerçeklikleri ile dinin zengin anlam dünyası arasında kurdukları farklı ilişkilerle şekillenmiştir.

Din ideolojiler ve kimlik açısından önemli bir anlamsal araçtır ve bireyin dünyayı anlaması ve kendisini o dünyada bir yere yerleştirmesi bakımından hayati bir modeldir.⁷ Bu teorik çerçeveye karşı daha pratik düzeyde dinin -aşağıdaki satırlarda detaylandırılacağı üzere- ilahiyatın sosyoekonomik, mesleki ve ailevi karakterleri bakımından ortak özelliklere sahip eğitim kitlesini ortak deneyimler ve dünya görüşünde bir araya getirdiğı iddia edilebilir. Ancak bu dinsel kategorinin toplumsal alana ait değerlerinin ontolojik ve epistemolojik dayanaklarını anlamak için bu çevrede dinin bir değışim ve süreklilik bağlamında tarihsel izleklerini gözden geçirmeye ihtiyaç vardır. Osmanlı toplumundaki halk kültürü ile aydın kültürü arasındaki farklılık Cumhuriyet Dönemi'nde de sürdürölmüş olup seçkinler dine önem veren kişiler olsa bile halk İslam'ını kural dışı saymışlardır. Onlar geniş halk kitleleri arasında bu dinsel gerçekliğin kendi içinde anlamlı bir bütün olduğunu idrak edememişler ve hatta kültürel bir optimizm yaratarak buradaki hurafeleri(!) kolayca başka yapılara devredebileceklerini düşünmüşlerdir. Tam bu noktada cumhuriyetçi seçkinler yine halk dinini kural dışı gören İslami ortodoksi ya da onu temsil eden şeyhülislamlarla aynı tutum üzerinde birleşmişlerdir. Siyasi ve dinî olarak "merkez" in din konusundaki bu tavrı Osmanlıdan Cumhuriyet'e halk kesimlerini "çevre"ye karşı daha duyarlı hale getirmiştir.⁸ Fakat bununla birlikte özellikle son çeyrek asırda modernleşme ve küreselleşme bağlamında yaşanan değışimlerin yarattığı yeni gerçeklikler buradaki tarihsel dikotomik bakış açılarını etkilediğı gibi gelenek ve ortodoksi bağlamında yapılan tipolojik dinî ayrımların kimi donuk ve katı parametrelerini akışkanlaştırmıştır. Bu sebeple başta kitle iletişimi ve medya olmak üzere modernitenin sunduğı olanaklar, siyaset ve yeni kamusal talepler bu çevrelerde dini yeni bir konseptle ilişkili hale getirmiştir. Fakat bu süreçte bilişsel, psikolojik ve sosyolojik faktörler altında popüler dinin gündelik hayatla politik sahadaki ilişkilerinin farklı bir seyir izlediğı söylenebilir.⁹ Buna göre Osmanlı ve yakın dönemlere kadar Cumhuriyet'in "kural dışı" saydığı halk kesimlerine ait dinselilikler, içinde bu çevrelerin ve dini grupların daha farklı şekilde temsil edildiğı bu yeni kamusal alanda "birlik", "kardeşlik" gibi yeni ümmetçilik normları etrafında bir kuralsallığa dönüştürölmüş veya en azından benzer politik amaçlar için bir dinsel kutuplaşma aracı olmaktan çıkarılmıştır. Bu yeni bileşim ise dinin bu çevrelerde popüler ve pratik olma bağlamında belli zihin dünyalarını korumakla birlikte gittikçe tercihler anlamında bireysel; fakat kamusal alana çok daha fazla açık hale gelmesiyle politik yeni unsurlar kazanarak farklı bir ideolojiye yönelmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu durum sadece dinin değıl; aynı zamanda eril ideoloji ve kimliğin dönüşümü bakımından da bazı ipuçları sağlayabilir. Fakat bu, ilahiyat çevresinde ağırlıklı olarak modern dönemde de ideoloji ve kimliğin, bireyin dışında toplumsallaştırılmış; başka bir ifadeyle "atfedilmiş" rol ve statülerle belirlenmiş olduğı ve yanı sıra bu içeriklerin yeni dinselilikler kazanarak sadece başka otorite figürlerine teslim edildiğı gerçeğini değıştirmemiştir. Yani din bu çevrede geleneksel toplumdaki tartışmasız rolünü daha sivil alanlarla paylaşma ve böylece buralarda yeni anlamlar üretme yönünde bir yönelim ortaya koymuştur.

İlahiyatın esaslı bir farklılaşmaya gitmemiş sosyal kökenleri için de benzer bir durum vardır. Bu çevrede kadın yine dinle ilişkisini bir şekilde koruyan; fakat özgül bir alan olarak da görölebilecek sosyal çevrenin verili ve atfedilmiş statülerinin etkisindedir. Patriarkal kodlar altında belirlenmiş ve az konuşan, yerini bilen, çok talepkar olmayan, eşine saygılı, iyi bir ev hanımı, sevecen bir anne, destekleyici kadın olma rol örüntüleri etrafında şekillenmiş kadın algısı¹⁰ ile dinsel anlamda "ümmet" şemsiyesinin¹¹, ekonomik anlamda çift-hane geleneğine¹² dayalı cemaat ilişkilerine sahip geleneksel çevrenin ideolojileri arasında ilişkiler vardır. Kırsal Türkiye'de ideolojik olarak sosyal grupları besleyen hâkim zihniyet çevresi özellikle toplumsal

⁷ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 29-30.

⁸ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 146-148.

⁹ Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 110-156.

¹⁰ Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik* (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 12.

¹¹ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 152.

¹² Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009), 1/245.

kimliğe konu olan alanlarda referanslarını önemli ölçüde gelenekten almaya devam etmektedir. Hatta daha çok sosyoekonomik şartların zorlamasıyla kendi sosyolojisi içinde kırsallığın kentsel bölgelere taşınmaya devam etmesinden dolayı ideolojik anlamda bir kır-kent birlikteliğinden söz ederek bu etkileşimi kentlere kadar genişletmek de mümkündür.¹³ İlahiyat çevresi bu bağlamda sanayileşmenin çekim alanında değil; fakat kırsalın iş gücü fazlası nüfusunu kentlere taşırmak suretiyle demografik bir kentleşme olgusu yaşamıştır. Bu nüfus kente ancak kenar mahalleler üzerinden tutunmuş, kendi danışma çevresi ile ilişkilerini kentte yeniden üretmeye yönelmiş ve Türkddoğan'ın deyişiyle orada bir yoksulluk kültürü inşa etmiştir.¹⁴

İlahiyatta okuyan kız öğrencilerin eril tavırlarını belirleyen kimliğin en önemli bileşenlerinden biri olarak içinde toplumsallaştıkları aile de önemlidir. Daha önce tartışılan sosyoekonomik, mesleki karakteri içinde bu aile 2000 öncesi olduğu gibi sonraki yıllarda da bir değişim ve dönüşüm içinde bazen bugünkü orta sınıfı da içine alacak şekilde İslami yeniden canlanmanın önemli bir tarafı olmuştur. Bu sosyal ve mesleki çevrelerin, başta kızlar olmak üzere çocuklarını sağ iktidarların özel ilgisi ve kaynak aktarımlarıyla genişlettikleri imam hatip liseleri ve ilahiyatlar yoluyla kamusal alanlara taşıma talepleri konusunda yarattıkları bu tarihsel süreklilik bunun bir göstergesidir. Elbette bunun modern dönemlerdeki toplumsallığın inşasında erkeklik ve kadınlığın dayandığı epistemolojiyi açığa çıkarıcı başkaca anlamları vardır. Bu çerçevede erkekliğin gücü ve buna bağlı olarak ataerkil düzenin yeni durumda erkekler tarafından nasıl mobilize edileceği, sürdürüleceği kamusal alan yoluyla kurulurken kadınlığın değeri de genel anlamda erkekler tarafından yine bu kamusal alanda saptanmıştır. Bu değer toplumsal olarak belirlenmiş biçimler, annelik örüntüleri ve onun ev içi ilişkisine göre anlam ifade etmiştir. Dolayısıyla bu durumda annelik ve ev işleri bireysel bir alan değil; aksine toplumun değeri, milletin geleceği sayılan çocukların yetiştirilmesi için yeniden örgütlenmiş toplumsal inşalar olup modernite ile kadınların bu ulusal görevleri, içinde ödül ve cezanın bulunduğu bir sosyalizasyon süreciyle yeniden belirlenmiştir.¹⁵

İlahiyatçı kızların üzerinde durulan sosyal kökenlerinin ve bu aile ortamında yarattıkları yeni kamusal ahlakın bilinç çevresi, iktidarların genel siyasetleri ile de bağlantılı olarak buralarda aranmak durumundadır. Genel olarak içinde toplumsallaşan bu çevre, aile ve sonraki sınıflarda değinileceği gibi okul, kimliğin özel alanına karşı ideolojilerin -Althusser'in vurguladığı gibi- hiç olmazsa ikna ve rızaya dayalı dayatmaları¹⁶ için daha elverişlidir. Nitekim Aynur İlyasoğlu İslamcı kadın kimliği üzerine yaptığı çalışmasında¹⁷ kadının kamusal alanda yer almasına paralel olarak özel alanda bir değişim yaşayacağını; roller ve aile içi ilişkilerde de bunun bir karşılık bulacağını değerlendirdikten sonra süreç içinde dindar kadının özel alana ait değerleri kamusal alana taşımalarının gündeme geldiğini belirtmiştir. Aynı şekilde o, sonuç olarak başörtülü kadınların yeni sosyalizasyon ağları içinde "nötrleştirilmiş", öznel anlamda kamusal alandaki erkekliğin erişemediği bir dolayım gerçekleştirilmeye yönelmiş olduğunu da ifade etmiştir.

Kimliğe bir tasnif ve idare etme aracı¹⁸ olarak bakıldığında sorunun siyasetle bağlantılı yönlerine de eğilmek gerekir. Şerif Mardin'in dediği gibi yönetenlerle yönetilenler arasında ideolojilerin kesiştiği bir alan her zaman mevcuttur.¹⁹ Genel Türk siyasetine bakıldığında İslamcılık ve milliyetçilik gibi yerine göre birbirine karşıt ideolojilerin, halkın psikososyal talepleri ile kesişen çıkarlarında dini bir ideolojik etkinlik aracı olarak işlevselleştirdikleri bilinmektedir. İslam'ın bu ideolojik çağrışımları bireyin kutsalla ilişkisini düzenleme disiplininin ötesinde siyaset için zengin içerikler ve fırsatlar sunmuştur. Bu çerçevede İslam siyaset tarafından her zaman geniş bir dünyaya entegrasyonun, toplumu bir arada tutmanın, ulus devlet sınırları içinde ve dışında bir

¹³ Hilmi Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 154.

¹⁴ Orhan Türkddoğan, *Yoksulluk Kültürü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1974), 78-84; Celalettin Çelik, *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013).

¹⁵ Meltem Ahıska, "Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar", *Defter Dergisi* 27 (Bahar 1996), 17-18.

¹⁶ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 32-72.

¹⁷ İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, 123.

¹⁸ Ahıska, "Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar", 13.

¹⁹ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 29.

yer edinmenin, yerine göre ideolojik kutuplaşmalarda konum alma ve kimlik belirlemenin bir aracı olarak kullanılmıştır.²⁰

Siyasi yaklaşımların hepsi, örtük de olsa belli toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine temellendirilmişlerdir. Bu sebeple buralarda stereotipik kadın ve erkeklik tiplerini yaratacak bakış açılarına rastlamak sıradan bir durum kabul edilebilir.²¹ Yukarıdaki makro görüntüler ışığında eril toplumun bugünkü dişil dindar dayanaklarını anlamak için gerilimli bir modernleşme sürecinde Türkiye’de özellikle 1980 sonrası kadının teo-stratejilerle siyasete yeniden eklenirken üzerine oturduğu varoluşsal, epistemolojik ve etik temelleri tartışmaya ihtiyaç vardır. Bu yıllarda başörtülü kadın kimliği, “kadına rağmen” çağdaşlıkla maskelenerek siyasi ve askeri bürokrasi başta olmak üzere akademi, bilim ve hukuk çevrelerinin de üzerinde görüş bildirdikleri bir konu olmuştur. Bu ideolojik savrulma gittikçe doğal olarak toplumda, birincisinde olduğu gibi kadına dışardan ve tarihsel pek çok tortunun kuşatması altında yaklaşan ideolojik başka bir bakış açısını güçlendirmiştir. Bu ideolojik kutuplaşmaların dindar kadınlar açısından Türkiye’de marjinal, otoriter, kısıtlı toplumsal ve siyasal katılım anlamında engelleyici tutumlara yol açmış olduğunu görmek zor değildir. Bu tarihsel politik bağlamda muhtemelen çağdaş dönemde dindar kadının, kimliğini yasladığı anlam setinin en sorunlu yanı ideolojik karşıtlık; yani “öteki” üzerine inşa ettiği bu halka olmalıdır. Fakat durum ne olursa olsun gerçek şu ki cumhuriyetin kurucu iradesi tarafından kahraman, eşit, aydın, büyük, çalışkan gibi seküler anlam şemalarıyla “ulus” kimliğinin inşasında katkıları amaçlanan kadınlar, 1990’lar boyunca siyasete kaynak bağlamında önemli girdiler sağlayan İslamcı kadın hareketleri ve 2000’lerde iktidarını yeni muhafazakâr, mütedeyyin çevrelerin kimlik talepleri üzerine kuran siyasetin yeni elitleriyle bu kez “dindar”, “başörtülü” retoriğinde yeni güzergâhlara taşınmışlardır.²²

Modernitenin kendi kalıplarında inşa ettiği reçete bilgilerle başörtülü kadının 1980’lerden 2000’lerin ilk yıllarına kadar kamusal alanın dışına itilerek ötekileştirilmesinin yarattığı bireysel ve toplumsal gerilimlerde şekillenen bu değişim Türkiye’de din ve siyaset ilişkilerinde yeni bir arz-talep ilişkisi gündeme getirmiş ve bu süreç dinseliliğin; daha özelde de kadın dindarlığının ontolojik düzlemde yeniden kurgulanmasına yol açmıştır. Böylece Cumhuriyet tarihi boyunca liberal değerler etrafında siyasetten uzak tutulan din söz konusu değişimle birlikte gittikçe siyasal iktidarla daha da özdeşleştirilmiştir. Sonuçta İslam düşüncesinde varlık hiyerarşisinin ters-yüz edilmesiyle ulaşılan nassçı statik din-siyaset modelinin siyasal bellekteki kimi deneyimlerinin hatırlatması²³ ve aynı zamanda Türk sağının İslamcılık, milliyetçilik ve muhafazakârlık gibi kendine özgü tarihsel mitleri etrafında²⁴ sivil iktidar yeniden inşa edilmiştir.

Başlangıçta değişik platformlar altında ve “dindar kadınlar” gibi daha kapsayıcı adlandırmalarla kadının sesi olma temasıyla örgütlenen kadınlar siyaset başta olmak üzere sembolik görünüm dışı kamusal alanda yeterli ve eşitlikçi temsillerinin sağlan(a)madığı eleştirilerini sıkça gündeme getirmişlerdir. Ancak bu talepler bizzat siyasi otorite tarafından “zamanlaması hatalı, isabetsiz, yakışsız” ve erkek medya çevresi tarafından da “geçmiş katkıları karşılığında bir rant talebi”, “casusluk, derin devlet işi” olarak karşılanmıştır. İslamcı kadın gruplarının siyasal anlamda önlerine çizilen bu otoriter ve eril sınır hatlarının açığa çıkardığı gibi yeni yüzyılda Türkiye’de siyaset dindar kadınlarla ilişkisini sadakat bağları ötesinde pragmatist bir politika üzerine kurmuş ve bu muhafazakâr politikalar için onlara ataerkilliğin baskıcı kodları altında edindiği edilgen ve boyun eğen rolüyle uyumlu bir kadın dindarlığı önermiştir. Bu

²⁰ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 16-21.

²¹ Sünbuloğlu, “Ulusun Umudu ve Felaketi Erkekler: Milliyetçi Kadın Yazarların Romanlarında Erkeklik Kurguları (1918-1951)”, 509.

²² bk. Elifhan Köse, “Türk Sağının Başörtüsü Mecrası: Modernliğin Sembolik Duvarlarının Restorasyonu”, *Türk Sağı*, ed. İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 543-582.

²³ Şaban Erdiç, “Bir Politik Teoloji Örneği Olarak Ehl-i Hadis Ya da İslam Düşüncesinde Muhafazakâr Siyaset”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 613-638.

²⁴ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018); Elisabeth Özdalga, “Örtüşen İdeolojiler Olarak İslamcılık ve Milliyetçilik: Uzun Dönemli Bir Tarih Bakış Açısıyla İslam’ın Siyasallaşması Üzerine”, çev. Sevgi Tuncel, *Kimlik Denklemleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 9-38; Mehmet Akıncı, *Türk Muhafazakârlığı* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2012), 97-129.

politikanın geliştirdiği yeni epistemoloji bağlamında söz konusu kadın hareketleri öncülerinin bugün yazılı ve görsel medyada sorunları dünya ve ülke gündemi içinde çoktan beri arka plana itmeleri²⁵ ve muhafazakâr siyasetin karşılaştığı sorunlar, dindar kadınların siyasetle ilişkisinin yeni varlık-bilgi ilişkiselliğinde yeni bir değere yöneldiği anlamına gelmektedir. Bu durum iktidarın, dindar kadınların kamusal görünürlüklerini emniyet altına alma, öteki hemcinsleriyle eşit bir statüde tanınma ve hatta belli ölçüde kamusal alanı örgütlenme karşılığında kolayca ideolojisini dindar kadınlara aktardığını ve kadınların da ikna ve rıza gibi değişik yollarla muhafazakâr eril siyasete dışıl katkılar için hazır hale getirildiğini göstermektedir.

Kavramsal tartışmalar başlığı altında son kez sorunun eğitim boyutuna da temas edilmelidir. Araştırma evreninin; yani ilahiyat öğrencilerinin, içinde sosyalleştikleri çevrenin sosyoekonomik ve kültürel gerçeklikleri ile toplumsallaşma pratikleri hakkında yukarıda bazı ipuçları yakalandı. Fakat burada onların hâlihazırda hayatlarının en olgun beş yılını verdikleri örgün eğitim daha odak bir nokta olarak görülebilir. Her şeyden önce ilahiyat fakültesinde okumakta olan kızlar daha kısıtlı eğitim olanakları yakalayabilmiş annelerden sonra çok büyük oranda ailede yükseköğretim gören ilk kişi ya da kişilerden biridir. Fakat kızlar için bu yeni toplumsallaşma çevresinin geleneksel danışma çevresinden farklı olarak onlara ne önerdiği meselesi oldukça önemlidir.

Eleştirel kuramın üzerinde durduğu şekliyle okulu her zaman egemenlerin kendi çıkarları için manipule ettikleri bir alan olarak görmek doğru olmaz. Bununla birlikte okulun, öğrencilerde bir karşıt kültür inşa etme potansiyelini de düşünmek gerekir.²⁶ Fakat bu neredeyse tamamen yaşam deneyimleri, sosyokültürel ve ekonomik özellikleri bakımından homojen sayılabilecek ilahiyat fakülteleri için şimdilik oldukça zor gözükmektedir.

Yorumcu yaklaşımlar ve eleştirel pedagojinin varsayımları, temel ilkeleri ve kavramları ile²⁷ konuya bakıldığında eğitimin, makro bakış açılarının öne çıkardığı dış güçlere/toplumsal güçlere bağlı şekillenen sosyal bir olay olmaktan daha fazla insanların tek tek merkezde oldukları bir sosyalizasyon süreci inşa etme potansiyeli vardır. Dolayısıyla burada bireylerin ortaya koydukları gündelik etkinlikler, kişilerin kendileri ve başkalarının/toplumun eylemlerine yükledikleri anlam ile bunların arka planını şekillendiren bilgiler ve toplumsal özler eğitimi anlamak ve üzerinde değerlendirme yapabilmek açısından oldukça önemlidir. İster "sınırlandırılmış" ister "ayrıntılılandırılmış" bir konuşma biçimi ile olsun gündelik dil bu bağlamda söz konusu toplumsal gerçekliğin anlaşılması bakımından kilit rodedir. Bunlar çoğunlukla sınıf içi etkileşimler bağlamında olumsal bir değer ifade edebilir. Öte yandan eğitim konusunun; teorik olarak belirlenmiş amaçlarıyla açıkça çelişen, bireyi çeşitli yollarla pragmatik ve politik toplumsal muhasaraya alan esaslı başka bir yönü daha vardır. Şayet bireyler sınırlı toplumsal katılıma sahip sosyal çevrelerden gelerek okullaşma sürecine katılmışlarsa bu toplumsal kuşatmalar altında onlar bu sefer farklı bir sosyokültürel ortamda benzer deneyimleri yaşama gibi bir durumla yüz yüze gelmiş olacaktırlar. Bu sebeple okulun, kendi tarihsel bağlamı içinde egemen toplumu karakterize eden mevcut sosyal ve siyasal gerçekliğin bir parçası olduğunu ve aynı şekilde eğitim müfredatlarının ise politik ilgilere göre şekillendiğini söylemek için her zaman gerekçeler vardır. Durum böyle olunca eğitim -daha fazla- kültürel ve siyasal bir girişime, egemenlik için üzerinden sosyal sınıfların mücadele yürüttükleri bir vesayet alanına, öğrencilerin toplumsal cinsiyet de dâhil olmak üzere ayrıştırılıp sınıf bilinci inşa ettikleri bir etkileşime kolaylıkla yönelebilmştir. Aynı şekilde bu bakış açısından eğitim, -örneğin kız öğrenciler için, evde kalmanın daha kadınsı olduğu ifade edildiğinde (KK8, KK9, KK10)- kültürel politığın bir biçimidir ve bireyleri sürekli olarak hayatın istendik kalıplarına hazırlayan, bu verili sosyal ve politik uygulamaları geçmiş ve gelecek vizyonu içinde sürekli meşrulaştıran bir işlevle ilişkili görülebilir. Dolayısıyla bu bağlamda okul öğrencilere tercihler sunmak, olanaklar yaratmaktan çok onları hazır seçenekler ve

²⁵ İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, 9-12.

²⁶ Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 53.

²⁷ Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi*, 35-57.

kimliklere yönelten ve bunlara intibak etme kabiliyetlerine göre onlara değer atfeden bir mekanizmaya dönüşme potansiyeli de taşımaktadır.

2. İLAHİYATÇI KIZLARIN ERİL BAKIŞ AÇILARININ DİN VE TOPLUM ÇEVRESİ

Bugün ilahiyat fakültelerinde okuyan kız öğrencileri genel din sınıfının karakteristiklerine paralel olarak²⁸ ilk toplumsallaşmalarını çok büyük oranda sosyoekonomik olarak alt, alt-orta sınıf tabanları içindeki çiftçilik, işçilik, esnafılık, serbest meslekler ve düşük gelir gruplarına mensup memurluklar gibi mesleki çevrelerde gerçekleştirmişlerdir. Bu çalışmaya katılan örneklem grup da tamamen bu özellikleri taşımaktadır. Sosyal köken olarak bu kategorilerin coğrafi alanları ağırlıklı bir şekilde kırsal çevreler (KK2, KK3, KK4, KK5, KK9, KK10) ile bunların daha kenar mahallelerdeki kentli karşılıklarına (KK1, KK6, KK7, KK8) denk gelmektedir. Basit bir toprak, emek, sermaye ilişkisi ile yetersiz teşebbüs gücüne sahip bu sosyal çevreler tabiat ve diğer fiziksel şartlar altında, asgari veya alt gelir düzeyleriyle ekonomik baskıların etkisinde (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6, KK8, KK9, KK10) gündelik bir yaşam deneyimine sahiptirler.

İlahiyat okuyan kızların bu sosyoekonomik ve mesleki çevresi Goffman'ın günlük yaşamda benliğin sunumu ile ilgili kavramsallaştırmasına dayanarak²⁹ ifade etmek gerekirse kendileri ve toplumla olan etkileşimleri çerçevesinde özel bir benlik sunumu inşa etmiştir. Bu sunum, derslerde ve söyleşilerde açıkça gözlemlendiği üzere kendilerini ötekilerden ayırt etmeyi kolaylaştıran bazı sınıfsal özgümlükler de taşımaktadır. Kızların kendi rollerini ve özel alanlarını çok büyük oranda "öteki"nin onayı üzerinden meşrulaştırma tasarımlarından kaynaklı psikososyal tavır alışları ile bahse konu sosyoekonomik şartların başkalarıyla etkileşimde yarattığı güvensizlikler arasında ilişkiler görülmektedir. Bu sebeple en azından sosyoekonomik olarak diğer sosyal sınıflara göre daha dezavantajlı bir toplumsal katılım üzerinden gündelik hayatlarını kurgulayan kızlar kendi sosyal kökenlerindeki kadınlar gibi özel alanlarını ve benliklerini erilliğin farklı sembolleriyle muhkemleştirilmiş toplumsal alana terk etme konusunda açık bir manipölasyonla karşı karşıyadırlar. Dolayısıyla kız öğrencilerin toplumsal bir etkileşimle böyle bir psikososyal ortamda yarattıkları benlikleri sadece kendilerinin toplumsal rol ve statülerini anlama konusunda değil; bununla birlikte onların din, dünya, toplum, aile, siyaset gibi daha makro alanlardaki ideolojilerini de belirleyen bir bakış açısı sağlamıştır.

Daha pratikte kızlar, varoluşsal gerçekliklerini "kendilik"lerinden değil; toplumsal atıf ve inşalarla elde ettikleri bu danışma çevresi ile ilişkilerini güçlü şekilde sürdürmeye devam etmektedirler (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6, KK7, KK8, KK9, KK10). Fakat bununla birlikte onlar bu çevrenin kendileri için yeter olmadığını fark ettikleri oranda modernleşmenin yarattığı belirsizlikler altında, sürekli ilişkili oldukları asli çevrelerine paralel başka sembolik alanlara da yönelmişlerdir. Bu yeni çevre kısmen dinî gruplar gibi geleneksel bir danışma çevresini ve bu yerleşik ideolojinin sosyal medyadaki karşılıklarını (KK3, KK2) ve yine aynı ölçüde kendisini keşfetmeye dönük daha özgün bir çaba ve yönelim içinde özel gelişim kursları gibi "başarılımış statüler"e kaynaklık eden mekânları (KK1, KK5) içine almaktadır. Buna karşılık daha çoğunluktaki diğer öğrenciler genel anlamda yeterli koşulları sağlamaları durumunda kendilerini geliştirmelerine katkı sağlayacak bir çevre ile etkileşim kurma arzularını belirtmişlerdir. Şimdilik onlar söz konusu belirsizlik içinde benzer gerekçelerle gönüllü de olmadıklarını açıkça ifade ettikleri eğitim çevrelerinin sosyal ve kültürel faaliyetleri ile sosyal medyanın popülist ağları etrafında daha iğreti bir çevre oluşturmuş gözükmektedirler.

İlahiyat okuyan kızların dünya görüşlerinin yaslandığı genel ideolojileri anlamak açısından sosyoekonomik ve kültürel çevre bağlamında buraya kadar yapılan betimleme dışında gerçekliğin gündelik rutinler içinde inşa ettiği anlam şebekelerine de bakmak gerekir. Öğrenciler büyük oranda, kendi aile ve diğer yakın toplum çevrelerinde mirastan kadına erkek kardeşin payının yarısının verildiğini ve yerine göre bundan kaynaklı akraba kırgınlıklarına şahit olduklarını ifade etmişlerdir. Örneğin onlardan birisi baba ve amcalarının kız kardeşlere kendi

²⁸ Şaban Erdiç, *Din Görevlilerinin Sosyoekonomik ve Kültürel Tabanı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2012), 186-187.

²⁹ Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2021).

paylarının yarısı oranında miras vermek istediklerini, halalarının buna karşı çıktığını ve bundan kaynaklı bazı sorunlar yaşandığını (KK2), bir diğeri ise halalarının, herhangi bir talepte bulunmaksızın miras haklarını tamamen erkek kardeşlerine devrettiğini belirtmiştir (KK3). İstisnalar dışında (KK5, KK9) araştırmaya katılan kız öğrenciler de dinî kültürün miras konusundaki bu uygulamasını doğru bulmuşlardır.

Öte yandan kaynak öğrenciler aynı zamanda çoğunlukla ailelerinde ve yakın çevrelerinde aile içi kararlarda babaların etkin ve tartışmasız rolüne dikkat çekmişler (KK1, KK2, KK3, KK6, KK7, KK8, KK9, KK10), erkek kardeşler karşısında kendilerini ikincil bir pozisyonda hissettiklerini söylemişlerdir (KK2, KK3, KK5, KK9). Araştırma çevresindeki bu tutumun aksine kız olmasından dolayı babalarının kendilerine özel bir ihtimam gösterdiğini ve bu arada mirasla ilgili olarak kardeşler arasında eşitlikçi bir tutuma sahip olduğunu ifade edenler de belli bir görünürlüğe sahiptir (KK1, KK4, KK6, KK10). Bunların ortak özelliği işçi ve memur çocuğu olmalarıdır.

Araştırma çevresinin açıkça tanımladığı bu geleneksel toplum ilişkileri içinde topluluk değerleri her zaman kutsal bir anlam seti üzerinde yorumlanmıştır. Bu sebeple din orada topluluğun kimlik ve ideolojisi için sembolik evrenler inşa eden ve aynı zamanda bunu koruyan en önemli kurumdur. Bu anlamda gündelik hayat bu çevrede bir dinsel toplumsallaşma ile eşgüdümlü akmıştır. Sonuçta sosyoekonomik çevre ve dinin buradaki geleneksel statüsü göz önüne alınarak denilebilir ki kız öğrenciler bugün eril bir kültür çevresinin belirli dinsel formüller ve basitleştirilmiş kalıp yargılar etrafında tartışmasız ve müsamahaya kapalı; hatta bu konformizmin kutsallaştırıldığı bir dinsel ortamla etkileşimlerini güçlü şekilde sürdürmeye devam etmektedir. İlerleyen satırlarda bu eril toplum karşısında onların benliklerini ve özel alanlarını nasıl konumlandıkları meselesine tekrar dönülecektir. Ancak şimdiden söylemek gerekirse söz konusu dinî sosyolojik gerçekliğin, birtakım çelişkiler ile onların dinsel bakış açılarına rengini veren baskın bir form ve önemli bir referans çevresi olduğu ifade edilmelidir.

İlahiyat okuyan kızların, eril bir toplumu yeniden üretirken yaşadıkları başka bir kültür ortamı aile değerleridir. Oldukça nadir olmakla birlikte kendi sosyal sınıfının karakteristikleriyle uyumlu yükseköğretim (KK5) ve ortaöğretim programlarından mezun olanların (KK3, KK4.) dışında kızların babaları çok büyük oranda temel eğitim düzeyinde bir okullaşmaya sahiptirler (KK1, KK2, KK6, KK7, KK8, KK9, KK10). Anneler de büyük oranda ilkökul mezunudur ve onların içinde okur-yazar olmayanlar da bulunmaktadır (KK8, KK9, KK10). Sosyoekonomik çevrenin yukarıda belirtilen genel karakteristiklerine paralel olarak deneyimlenen bu aile içi ilişkilerde kızlar daha önce de işaret edildiği gibi -neredeyse tamamen ev hanımı olan- annelerini büyük oranda babalarına bağımlı gördükleri, son sözü babaların söylediği, yerine göre erkek kardeşler karşısında cinsiyetçi bakışa maruz kaldıklarını hissettikleri bir ortamda sosyalleşmişlerdir. Tıpkı toplumsal ilişkilerde ve gündelik hayatta olduğu gibi anneler ve kızlar bu aile ilişkilerinde büyük ölçüde bağımlı bir sosyal katılıma sahiptirler. Kızlar aile içindeki bu eril kültürü aşma konusunda ikinci bir toplumsallaşma alanı olarak okulla görece bir imkân yakalamış gözükmederler. Fakat erkek sınıflara göre kız sınıflarının oluşturduğu yoğunluk bu ebeveynlerin, kız ve erkek çocuklarıyla ilgili meslek beklentileri yanı sıra onlara yaklaşımları hakkında bazı ipuçları vermektedir. Öte yandan önceden beri gözlemlendiğine göre kızlar önemli ölçüde içinde yaşadıkları şehirden ve yakın çevreden ilahiyata katılmışlardır. Bunlar aile değerleri ve cinsiyetçi çekinceler etrafında kız öğrencilerin eril kültürle yakın bir etkileşim içinde olduğu yönünde kanaatleri güçlendirmektedir.

Ataerkil tavırlar ve diğer geleneksel kodların bu aile çevresinde her defasında yeniden üretilip yasallaştırılmasında doğal dinî grubun orada üzerine oturduğu pratik, şekilci ve ritüalist anlam repertuarının belirleyici bir özelliği vardır. Şerif Mardin'in "yumuşak ideoloji" kavramsallaştırmasından³⁰ yaklaşıldığında öteki toplumsal faktörler yanında halk dininin eril toplumu meşrulaştırma konusunda kendi hesabına düşen katkısı çok yüksektir. İslam'ın Hicaz bölgesi şartlarına bağlı, ahlaki bir temel ve sosyoloji içinde kadınla ilgili ortaya koyduğu değerleri, Türk halkının kendi kültür süzgecinden geçirerek yeni ahlaki ve hukuki bir anlam

³⁰ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 26-27.

kompartmentine bağladığında kuşku yoktur. Bu çevredeki bu dinsel estetik sadece aile ve sosyal çevredeki eril değerlerin korunması açısından değil; aynı zamanda okul başta olmak üzere kitle iletişimi, arkadaşlık grupları gibi ikinci toplumsallaşma çevrelerinde karşılaştıkları yeni değer mekanizmalarına rağmen kızlar bakımından da onları aile değerlerine bağlayan güçlü bir ideoloji ve kimlik yaratmıştır.

Hâlihazırda ailede ilahiyatçı kızların eril kültürü dönüştürmek için alternatif bir referans çevresine yönelme koşulları bulunmamaktadır. Kendisini, toplumu ve bunların dışında şeyayı/gerçekliği tanıyarak bilgiye ulaşan, değişime açık, yenilikçi, çözümleyici birey yetiştirme hedefi içinde eğitimin; sosyal, ekonomik, siyasi vb. alanlarda hızlı ve doğru kararlar alma işlevi için araçsallaştırdığı okulun da bu konuda kızlara farklı dönüştürücü anlamlar sunduğunu söylemek şimdilik zor gözükmemektedir. Bunun teorik ve pratik anlamda karşılıkları vardır. Geleneksel ve popüler kalıpları ile yeni politik eklentileri bağlamında ilahiyat eğitim çevresinde din, üzerine oturduğu bilgi ve anlam repertuarı ile gelenek ve toplumsallığı yeniden üretmeye yüksek bir psikososyal motivasyon içinde devam etmektedir. Kızlar entelektüel bağlamından kopuk olarak erkeklerin bilgi çevrelerine yaslanıp kadınların duygusal oldukları gerekçesiyle, kadının mirastaki payı konusundaki değerlendirmelerine paralel bir şekilde kadının şahitliği (KK1, KK2, KK3, KK4, KK6, KK7, KK8, KK9, KK10), erkeğin kadın karşısında üstünlüğü (KK1, KK2, KK3) tartışmasında da tamamen eril bastırılmışlığın güçlü varoluşsal ve epistemolojik referanslarına yönelmişlerdir. Kız öğrenciler gündelik hayatlarında “kitabî İslam” a ait bilgi çevresini temel alan bir değer mekanizmasını realize etmek için rasyonel eğitim, demokratik katılım, özgürlük gibi yeni motivasyon alanları içinde bulunmalarına rağmen bununla ilgili bir “içe dönük” dinî yönelime karşı toplumsal kabul gibi amaçlara yönelmiş “dışa dönük” bir dinsel eğilimi öne çıkarmışlardır. Bu genel tavır alış “bilgi yönelimli” değil; “norm yönelimli” bir kimlik arayışı³¹ ile ilişkilidir. Şüphesiz dinin bu şekilde topluma tutunma stratejisi ve kimlik denklemi olarak araçsallaştırılması bir taraftan geleneğin “kural dışılık” eleştirisine sebep olan epistemolojik şartlarının yürürlükte olduğunu ima ederken diğer taraftan modern Türkiye’de geleneksel İslam’ın siyaset ve eğitim başta olmak üzere pek çok faktör altında örgütlü dini de içine alan bir matrise yerleştiğini göstermiştir.

Daha pratik düzeyde ilahiyatta eril dindar insanın daha yüzeyde bazı görüntüleri vardır. Katılımcı öğrencilerin tamamı, farklı derslikler ve kantinlerle sınırlarını erilliğin çizdiği bir mekânda okullarını tamamlamışlardır. Öğrenciler birtakım kalıp ifadelerle zaman zaman kendi dışlarındaki bu kurallara göndermeler yapmışlardır. Yanı sıra bu tutum öğretim kadrolarının sınıf içi etkinliklerinin güce bağlı şartlandırılmasının da bir öncülü olabilmektedir. Nitekim bütün katılımcılara göre kadınların mirası, şahitliği, erkekler karşısında statüleri konularında sınıf ortamında sorun genellikle kadının psikolojisine indirgenmiştir.

Mekânın erilliği dışında konunun zihniyet ve müfredatla da yakın ilişkisi görülmektedir. İsim olarak son 10 yılda görülen farklılıklar bir tarafa Türkiye’de ilahiyat fakültelerinde temel İslam bilimleri yanında müfredatta felsefe ve din biliminin temsili uzunca süre tartışılmıştır. Bu alandaki kimi derslerin kredileri son yıllarda düşürülmüştür. Bu durum ilahiyatın programı ile ilgili bir veri sağlamanın ötesinde müfredatın eril din diline daha fazla alan açma konusunda önemli dışa vurumlar sunmaktadır. Bütün bunlar eğitimin amaçları dışında, arzu edilmeyen işlevlerinin ortaya çıkması anlamında kız öğrenciler için “gizli müfredat” anlamı taşımaktadır. İslam’ın “makbul bir vatandaşlık” diskuru ile politik hedefler için işlevsel kılınması kurumlarda sürekli görülen bir durumdur.³² Bu çerçevede politik bir yoğunlukta ve çok büyük oranda sınıfa alternatif bir taleple organize edilen konferans ve panellerle birlikte sınıf içi etkinliklerde dinin politik hedefler için araçsallaştırılması şeklinde ortaya çıkan tutumlar (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK7) bu müfredatı sürekli kılmıştır. Bu yönüyle din yerine göre eril toplumun anlamsal konforuna kızları adapte eden daha sert bir ideolojik rol de oynamıştır (KK3, KK4). Böylece kutsal bir şemsiye

³¹ Arthur L. Greil, Lynn Davidman, “Kimlik ve Din”, çev. Abdullah Özbolat, Saffet Kartopu, *Kimlik ve Din*, ed. Abdullah Özbolat, Mustafa Macit (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 6.

³² Büke Koyuncu, “Ak Parti: Devlete Sadakat Olarak Laiklikten Devlete Sadakat Olarak Dindarlığa”, *Kimlik ve Din*, ed. Abdullah Özbolat - Mustafa Macit (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 75-105.

altında inşa edilen eril mekânlar -gerçekte eril bir dünya- söz konusu müfredat ve programlarla büyük oranda korumaya alınmıştır. Bütün bunlar eğitimin, bireyin kendisini ve çevresindeki olayları anlama, tanıma ve kararlarını özgün bir şekilde yönetebilme hedefini geri plana itmiştir. Bu durum kendi aile ve sınıf karakteristiklerinden, kadının statü konusunda taşıdığı birtakım değerler ve alt eğitim basamaklarına sahip olmak bakımından da bazı gerçekliklerle zaten dezavantajlı bir şekilde yükseköğrenime gelmiş toplumsal bir kategorinin, kalıp yargıları ve ideoloji duvarını aşacak epistemolojik bir farklılık ortaya koyması için ciddi engeller yaratmış ve hatta gerçekçi alternatif bir anlam inşa edememesi sebebi ile doğrudan ve dolaylı şekilde okulun yeni şartlarda geleneksel kültürü yeniden üretmesine neden olmuştur.

Katılımcılar, dinî bilgileri en çok nereden elde ettikleri sorusuna neredeyse tamamen “ilahiyat” karşılığını vermişlerdir (KK1, KK2, KK4, KK5, KK6, KK7, KK8, KK9, KK10). Gerçek şu ki onlar sözü edilen bu eğitim gerçekliği içinde her bakımdan kendilerini ve toplumu tanıyarak teorik ve pratik bir çıktı ortaya koymak yerine her adımda pragmatist ve otoriter bilgi inşasına açık bir görüntü vermişlerdir. Örneğin öğrencilerin hepsi, erkeklerin aynı anda birden fazla kadınla evliliklerinin İslam’da var olduğunu söylemiş; fakat onlar daha çok postmodernitenin bireysellik ve çoğulculuğa yüklediği anlam çerçevesi içinde çok büyük ölçüde “günün şartları” gerekçesiyle bunu doğru/uygun bulmadıklarını belirtmiştir. Görüldüğü gibi İslami olarak etik bir bakış açısının dışında; özellikle kitle kültürünün etkisinde inşa edildiği anlaşılan bu baskın pragmatist tutum yine de ilahiyatçı kızların genel eril duruşlarında eşitlikçi bir değişim için bazı ipuçları verebilir. Ancak yine görüleceği üzere okulun “çevre edinme” gibi açık olmayan işlevleri kapsamında gerçekleşen bu cılız dönüşüm işareti, beslendiği epistemoloji bakımından dinî değil; seküler bir muhteva taşımaktadır. Dolayısıyla denilebilir ki kız öğrenciler tüketim toplumunun yeni değerleri olarak bireysel çıkarları ve konforlarını yakından tehdit eden bir durumda erilliğin bu güvensiz ve belirsiz dünyasını “bugüne uymadığı” gerekçeleri çerçevesinde birtakım ara formüllerle geçirtmişlerdir. Bu durum bir anlamda gelenek ve modernlik ilişkisi kurma konusunda bir formülsüzlükle de ilgilidir. Fakat bütün bunlar diğer taraftan İslam ve bugünün yeni değerleri arasında birtakım çelişki ve gerilimler yaşayan ve bir anlam arayışı içinde oldukları da görülen kızları önümüzdeki zamanlarda, küresel din pazarlarının da etkisiyle daha seküler ve senkretik bir İslam anlatısına yönlendirebileceği ile ilgili imalar taşımaktadır.

Tüketim toplumunun etkisinde sosyal ilişkilerine alan açmaya çalışan ilahiyatçı kızlar genel eğilime paralel olarak modernitenin inşa ettiği dinî ve siyasi grup kalıplarını sosyal çevre ve okulun baskılarını aşma iradelerine bağlı olarak belli ölçüde akışkanlaştırmışlardır. Ancak onları bu tarz kendileri dışındaki otoriter oluşumlarla doğrudan ya da aşağı düzeyden etkileşime sokan güçlü psikososyal motivlerin olduğunu da belirtmek gerekir. “Fayda”, bu güdülenmenin en önemli kaynağı olarak görülmektedir. Bu bir yönden Gramsci’nin “güç ilişkileri” kavramında “toplumsal sınıfın/grubun üyeler arasında çıkar dayanışması bilincine ulaşması” olarak ifade ettiği “uğrak”³³ hatırlatmaktadır. Fakat burada durum daha çok politik adanmışlık üzerinden bu kişilerin sağladığı girdiye karşı otoritelerin ortaya koyduğu değişik türden çıktılarla yaratılmış bir bilinçlenme ile şekillenmiştir. Nitekim başörtülü kişiler olarak öğrenciler, kazanımları ve meslek kaygıları etrafında, çevrelerindeki etkileşimle de ilgili olarak politik angajmanlardan uzak değillerdir (KK1, KK2, KK3, KK4). Etraftaki diğer kızlar için de gözlem budur. Söz konusu psikososyal ve siyasal etki, destek anlamında bugün onları eril topluma bağlayan önemli çıkarsal kesişim noktasıdır. Bu bağlamda tıpkı kendi sosyoekonomik ve kültür çevrelerindeki gibi geleneksel ve popüler kalıpları altında din, kızları siyaset kanalıyla eril toplumsal üretime bağlayan ideolojik bir aygıt olmuştur. Başka bir açıdan bunun anlamı şudur: Kızlar bu yeni güzergâhta kimliklerini 2000 öncesinin ilahiyatından farklı bir dinsel-sekülerlik ilişkisi üzerine kurmuştur. Bahse konu süreçte genel anlamda ilahiyatçı kadınlar, siyasetin kendi üzerlerinde hedefler güttüğü politik nesnelere olarak konumlanmışken bugün dinî, psikososyal, ekonomik, siyasal ve kültürel farklı bileşenler altında erillik de dâhil olmak üzere mevcut şartları ve kazanımları İslamileştiren ve bu haliyle yine kaynağı itibarıyla seküler başka bir din anlatısına yönelmişlerdir. Bu ise “öteki” yaratarak “kapalı

³³ Paul Ransome, *Antonio Gramsci*, çev. Ali İhsan Başgöl (Ankara: Dipnot Yayınları, 2011), 213-214.

kolektif kimlik"³⁴ inşasını pekiştirecek sekteryan bir tutum olarak görülebilir. Bu yönden en azından onların önemli bir kısmı, ortodoks İslami kültürün taşıyıcısı olmayıp pek çok tarihsel tortu altında genel anlamda kültür emperyalizmine tepkiselliği ifade eden İslamcı diskurla³⁵ ilişkili görülmüştür. Saktanber'in Türkiye'deki yeni İslamcı gençlik üzerinde gözlemediği gibi³⁶ ilahiyatçı kızların bu İslamcılığı onların diğerlerinden daha dindar olmalarını değil; alternatif bir İslami yaşam politikasına ve yeni bir toplumsal düzen arayışına yönelmelerini ifade etmektedir. Şu farkla ki ilahiyatçı kızlar entelektüel bir İslam bilinçlenmesinin çok uzağında geleneksel ve popüler bir İslam anlayışı arasında sıkışmışlardır. Burada bir kez daha gözlemlendiği üzere İslam ve modernleşme arasında yaşadıkları gerilim de çok büyük oranda bu epistemolojik sıkışmışlıktan kaynaklanmıştır. Sonuçta durum ne olursa olsun ortada bir gerçek vardır: Kız öğrenciler belli bir sosyoekonomik ve kültürel çevrenin bilişsel temelleri üzerinden taşıdıkları eril din dilini mevcut durumda okul ve yeni sosyal çevrenin benzer kodlarını da içine alarak -her anlamda ideolojik manipülasyonlara açık, yabancılaşmaya yatkın gündelik şartlarda- yeniden üretmeye çok büyük oranda devam etmektedir.

SONUÇ

Buraya kadar yapılan tartışmalar genel olarak ilahiyatta okuyan kız öğrencilerin, hâlihazırda sahip oldukları bilgi bağlamında güce bağlı asimetriklerle dolu bir dünyada yaşadıkları, biçimsel olarak özgürleştirici bir bilgi sorunuyla karşı karşıya buldukları ile ilgili güçlü veriler ortaya çıkarmıştır. Bilginin güçle yakın ontolojik ve tarihsel ilişkisi dikkate alınırsa bunun anlaşılabilir bir şey olduğu söylenebilir. Fakat bununla birlikte meselenin toplumsal maliyet üreten bir ideoloji ile de ilişkili olduğu düşünüldüğünde konu okul olarak basit bir ilahiyat ve teoloji sorununun ötesinde toplumsal, politik ve kültürel boyutlar kazanmaktadır. İlahiyat fakültesinde okuyan kız öğrencilerin bu alandaki bilgileri güçten beslenen bütün toplumsal organizasyonlar ve kurumların meşruiyetini sağlama açısından dinle ilişkili olması sebebiyle hayati değer taşımaktadır. Dolayısıyla sorunun arka planının anlaşılması, büyük ölçüde bu durumdan hangi çevrelerin çıkar sağladığının bilinmesine bağlıdır.

İlahiyatçı kızların topluma sağladığı eril katkıları anlamaya dönük kurulan değişkenler arasında yüksek ilişkiler görülmüştür. Kız öğrencilerin eril topluma tartışmasız katkı sağlayan ideolojileri sosyolojik köken, din, aile, siyaset, eğitim alanlarını içine alan pek çok kurumsal içerikle eşgüdümlü bir şekilde bulunmaktadır. Bu durum genel olarak kültürün içinde bir aşamayı değil; onun mekân, grup gibi hatırlatıcı bileşenleri bağlamında esaslı bir özü tanımlamaktadır. İçinden geldikleri bilgi evreninin özelliği sebebiyle din bu çevrede yerine göre bu ideoloji ve kimliğin farklı tarihsel bağlamlara farklı etkileşim ağlarıyla yeniden eklememesi ve orada bir kalıcılık sağlanmasında önemli bir görev yerine getirmektedir. Bu görev, anlaşıldığı kadarıyla daha saf ve doğal ortamda, özel ve kamusal alan arasındaki mesafenin birbirine yaklaşmasına bağlı olarak dinin toplumla özdeş görülmesi; modern dönemlerde ise çoğul kimlikler, belirsizlikler, risk ve öteki pek çok faktör altında kamusal alanın özel alanı muhasara ederek yeni bir dinsel inşası ile yerine getirilmektedir.

Kız öğrencilerin topluma sunduğu eril dindar katkıda, ifade edildiği gibi onların sosyolojik kökenlerinden, ailelerinden, sosyoekonomik ve kültürel tabanlarından, dinle ilişki biçimlerinden ve okullaşma sürecindeki sosyalizasyondan kaynaklı tarihsel ve toplumsal bilgi çevresinin bütün özellikleri açıkça kendisini göstermiştir. Birey ve toplum arasındaki diyalektik ilişki düşünüldüğünde ilahiyatçı kızlar eril toplumsal üretimde bazen bu alandaki geniş tarihsel ve toplumsal hafızayı yansıtan bir silüet bazen de aynı anda bunu taşıyan ve yeniden tasarımıyan bir özne olarak roller üstlenmişlerdir. İçinden geldikleri bu epistemolojik şartların yaptığı katkılar

³⁴ Jan Berting, *Kimlik Siyaseti*, çev. Hüsamettin İnaç (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021), 200.

³⁵ Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 100.

³⁶ Ayşe Saktanber, "Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz -Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği-", çev. Zeynep Yelçe, *Kültür Fragmanları*, ed. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 262.

yanında bu süreçte din onları böyle bir muhafazakâr dünya tasarımına ikna eden önemli bir ideoloji olmuştur.

Kız öğrenciler eril topluma dindar katkılar sunarken daha baskın bir şekilde 3 ana farklı İslam anlatısı üzerinden bunu gerçekleştirmiş ve her üçünde de geleneksel ve rasyonel kalıpları altında ahlaki bakımdan seküler epistemolojiyi çıkış yolu olarak belirlemişlerdir. İlkinde onlar bireysel kimliklerini oluşturdukları talep ve değerlere dokunmadığını düşündükleri ve bu sebeple daha çok Müslüman toplum ve ümmetin bir problemi olarak gördükleri; örneğin kadının mirası ve şahitliği meselelerini, -tartışmaksızın- halk İslam'ının genel eril bakış açısına atıfla geleneksel bir İslam anlatısı sunmuşlardır. Yerine göre bazı kayıtlarla İslami olarak gördükleri; fakat zamanın ruhuna da aykırı buldukları, erkeğin çok eşle evliliği gibi bireysel konforun öne çıktığı durumlarda kızlar rasyonel, aynı zamanda pragmatik ve popüler bir din anlatısı içinde görülmüşlerdir. Bu ikincisi dışında onların diğer bir anlatım üslubunda ise daha çok psikososyal etkiler ve sosyoekonomik tabanlarından taşıdıkları kimi riskler etrafında inşa ettikleri politik bir İslam sunumu vardır. Her hâlükârda en azından şimdilik, sosyal eylem-amaç ilişkisi çerçevesinde bu çevrede İslam anlatısının geleneksel, popülist ve tepkisel karakterleri içinde uzun bir yolu olduğu anlaşılmaktadır.

Hangi şekilde olursa olsun dindar kadının bu İslam anlatıları başta İslami-etik açıdan olmak üzere sosyal, kültürel pek çok soruna işaret etmektedir. Sorunun çözümü için çok genel anlamda sosyal kurumların özgünleşmesi; okulun, bireyi topluma ve oradaki güçlere bağlama yönündeki geleneksel işlevinin birey ve olgu odaklı modernizasyonu; eğitime eylem-amaç ilişkiselliğini sağlıklı bir şekilde açığa çıkaracak yatırımlar yapılması öncelikli hedefler olmalıdır. Konu Türkiye'de kadın sorununun ilahiyata yansımış bir örnekleme gibidir. Bu yönüyle ilahiyatın bir dinsel sınıf, içinde politik hedefler de barındıran bir grup ve erkil düzenin çıkarlarını muhkemleştiren bir alan algısı yaratması kendisinden daha fazla genel toplumsal sorunun ilahiyata düşen gölgesinden başka bir şey değildir. Bu sebeple ilahiyat her dönem politik konumlanışların ötekilik üzerinden bir çatışma alanı ve toplumu politik bakımdan kontrol etmenin bir metodu olarak görülmek yerine sağlıklı bir din-toplum ilişkisinde evrenselliğin dinî-epistemolojisinin tarihi, dinî, İslami ve felsefi yaklaşımlardan tartışılabilirdiği bir alan olarak yaratılmak zorundadır.

Araştırma din ve toplum ilişkilerine örgütlü dini yapının önemli bir alanı olarak görülen ilahiyat örneğinde yaklaşması, erkek egemen topluma bu örgütlü alanın katkısını göstermesi, din sosyolojisi çalışmalarına kuramsal ve metodolojik açıdan katkı sunması, erkil toplumun güncel sorunlarını anlama ve açıklamaya din üzerinden yeni perspektifler sağlaması bakımından önemlidir.

KAYNAK KİŞİLER

- KK1: M.A, 22 yaşında, 4. sınıf. (görüşme tarihi: 09.05.2022)
- KK2: T.D, 23 yaşında, 4. sınıf. (görüşme tarihi: 09.05.2022)
- KK3: A.S, 22 yaşında, 4. sınıf. (görüşme tarihi: 09.05.2022)
- KK4: N.K, 24 yaşında, 4. sınıf. (görüşme tarihi: 10.05.2022)
- KK5: B.Y, 23 yaşında, 4. sınıf. (görüşme tarihi: 10.05.2022)
- KK6: A.K, 23 yaşında, 4. sınıf. (görüşme tarihi: 10.05.2022)
- KK7: K.Y, 31 yaşında, 4. sınıf. (görüşme tarihi: 10.05.2022)
- KK8: H.A, 24 yaşında, 4. sınıf. (görüşme tarihi: 11.05.2022)
- KK9: M.G, 23 yaşında, 4. sınıf. (görüşme tarihi: 11.05.2022)
- KK10: H.Y, 23 yaşında, 4.sınıf. (görüşme tarihi: 11.05.2022)

KAYNAKÇA

- Ahıska, Meltem. "Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar". *Defter Dergisi* 27 (Bahar 1996), 11-35.
- Akıncı, Mehmet. *Türk Muhafazakârlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2000.
- Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*. Middlesex: Penguin Books, 1973.
- Berting, Jan. *Kimlik Siyaseti*. çev. Hüsamettin İnaç. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2. Basım, 2021.
- Bora, Tanıl. *Türk Sağının Üç Hali*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Çelik, Celaleddin. *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Erdiç, Şaban. "Bir Politik Teoloji Örneği Olarak Ehl-i Hadis Ya da İslam Düşüncesinde Muhafazakâr Siyaset". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 613-638.
- Erdiç, Şaban. *Din Görevlilerinin Sosyoekonomik ve Kültürel Tabanı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Greil, Arthur L., Lynn Davidman. "Kimlik ve Din". çev. Abdullah Özbolat, Saffet Kartopu. *Kimlik ve Din*. ed. Abdullah Özbolat, Mustafa Macit. 3-38. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- İlyasoğlu, Aynur. *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2020.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 29. Basım, 2009.
- Koyuncu, Büke. "Ak Parti: Devlete Sadakat Olarak Laiklikten Devlete Sadakat olarak Dindarlığa". *Kimlik ve Din*. ed. Abdullah Özbolat - Mustafa Macit. 65-105. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Köse, Elifhan. "Türk Sağının Başörtüsü Mecrası: Modernliğin Sembolik Duvarlarının Restorasyonu". *Türk Sağı*. ed. İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan. 539-582. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Lefebvre, Henry. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion*. London: The Macmillan Company, 1970.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Basım, 1997.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 1998.
- Özdalga, Elisabeth. "Örtüşen İdeolojiler Olarak İslamcılık ve Milliyetçilik: Uzun Dönemli Bir Tarih Bakış Açısıyla İslam'ın Siyasallaşması Üzerine". çev. Sevgi Tuncel. *Kimlik Denklemleri*. 9-38. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Ransome, Paul. *Antonio Gramsci*. çev. Ali İhsan Başgül. Ankara: Dipnot Yayınları, 2011.
- Saktanber, Ayşe. "Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz -Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği-". çev. Zeynep Yelçe. *Kültür Fragmanları*. ed. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber. 259-277. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2017.

Sünbuloğlu, Nurseli Yeşim. "Ulusun Umudu ve Felaketi Erkekler: Milliyetçi Kadın Yazarların Romanlarında Erkeklik Kurguları (1918-1951)". *Türk Sağı*. ed. İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan. 509-537. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2020.

Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 19. Basım, 2019.

Türkdoğan, Orhan. *Yoksulluk Kültürü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1974.

Yavuz, Hilmi. *Türkiye'nin Zihin Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2009.

Yel, Ali Murat. "İslâm'da Büyük ve Küçük Gelenekler". çev. Ali Coşkun. *Bilgi ve Hikmet* 10 (Bahar 1995), 40-62.

Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

STRUCTURED ABSTRACT

While modernity makes definite claims on the relationship that tradition establishes with society, this attitude has built different social views, mental worlds and daily experiences at this point. Undoubtedly, it is not surprising to see the most significant results of this situation around the religious institution, on which the tradition rests completely. In this context, the contacts of the faculties of theology, which is an important representation area of intellectual Islam as an organized religion area, with the society has also revealed a very rich pattern catalog depending on many factors, especially in recent times. Considered in the context of theology in Turkey, the most dominant tone of these patterns is the interpretation of religion produced by the theology, which establishes problematic relations with tradition around an unhealthy modernization within contradictory, tense and uncertain sociopsychological attitudes.

This research tries to understand the feminine religious dynamics of the masculine society in Turkey through the Islamic narrative of female students studying in faculties of theology. Apart from modernity conceptually, the study is also concerned with the socio-cultural and economic environment of the said religiosity. The study also highlighted a historical sociology methodologically. The attitudes of female theology students in using a masculine language in lessons and the existential strategies that protect the masculine society through the language of religion can be considered as the reasons for the emergence of this study. The research is based on the assumptions that there are relations between the masculine attitudes of female students and their own social origins, economic and cultural environments, the reality on which religion and politics are based in Turkey. In this framework, the article aimed to reveal the ontological and epistemological essences in the background of the masculine attitude of girls, with the hypotheses established between the said attitude and the specified variables.

In the study, the problem was seen as a general reflection of the women's problem in Turkey. For this reason, the research was been studied around a historical sociology. For the research, 10 students still studying at Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology were selected as a sample. With the help of a semi-structured interview form, interviews were conducted with these female students. At the same time, the study, in which direct observation technique was used, was planned as a "case study". The data were evaluated with a phenomenological analysis.

Although it has some different appearances, locality and accordingly ascribed statuses are very important components of the identity, attitudes and ideology in the background of theology. In the social sense, change means the transfer of life to other authoritarian structures for the traditional environment that did not realize the comfort of meaning of the self. Although female students are seen as related to different rootless values, they tend to reproduce the masculine daily lives of their elders more and more each time. They are clearly faced with fundamental problems in the production of value that will encompass everyday life. One of their most important problems in bringing their self and private spheres to a libertarian and egalitarian baggage in the context of the action-purpose relationship is the ideologies they carry from their sociological origins. The other is the interaction they have with politics under various conditions

within the framework of socio-psychological expectations during school. With this aspect, their possibilities of forming a realistic self in a more private area have narrowed considerably. We cannot say that female students have an absolutely passive attitude towards the masculine society in this process. It can be stated that under the influence of the new value mechanisms of the consumer society such as individual identity, pleasure and comfort, they tend to a weak change compared to the general attitude. However, this change is not religious as pointed out; it was built on a secular morality contrary to the doctrine. Another secular image here has manifested itself in a harsh ideology that girls have produced through their psychosocial interaction with politics, based on “utility”. This ideology provided suitable environments for legalizing right-wing religious, political and national perspectives and myths for daily politics through religion. Even in this environment, the conditions of the Arab traditional society were made suitable for the masculine society within a Sunni paradigm. The role of politics here became more evident in Islamizing the existing situation by persuading theological girls to continue the given social knowledge. In this process, the school was seen in a role controlling the relationship of girls with this policy through masculine value judgments.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 164-173

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1094732

SADIK HİDAYET'İN KÖR BAYKUŞ ÖYKÜSÜNDE DİN VE ÖLÜM TEMALARI

Religion and Death Themes in Sadık Hidayet's Story of The Blind Owl

Faris HOCAOĞLU

Doktora Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye
Phd. Student, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Psychology
of Religion, Adana, Türkiye
hocaoglufaris@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7271-8420>

Hasan KAYIKLIK

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı,
Adana, Türkiye
Prof. Dr., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Psychology of
Religion, Adana, Türkiye
hkayiklik@cu.edu.tr <http://orcid.org/0000-0003-1755-5398>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 28.03.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 14.10.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Faris Hocaoğlu-Hasan Kayıklık)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

SADIK HİDAYET'İN KÖR BAYKUŞ ÖYKÜSÜNDE DİN VE ÖLÜM TEMALARI

Religion and Death Themes in Sadık Hidayet's Story of The Blind Owl

Öz

Modern İran edebiyatının kurucuları arasında sayılan Sadık Hidayet, 17 Şubat 1903'te Tahran'da doğmuştur. Bozorg Alevi, Ali Cemalzade ve Sadık Çubek ile beraber Hidayet, modern İran edebiyatının doğuşuna ön ayak olmuştur. Bu minvalde Hidayet'in Kör Baykuş (Bûf-i Kûr) eseri, İran'ın son dönem edebiyat çevresinde bir başyapıt olarak ele alınmaktadır. Hidayet'in hayatı boyunca farklı ülkelerde arayışlar içinde olduğu görülmektedir. İran, Belçika, Fransa ve Hindistan'da bulunan Hidayet, tekrar İran'a gelip ardından Paris'e, hayat yolculuğunun son durağı olmasına karar verdiği yere dönmüştür. Yazarın Kör Baykuş eserinin incelendiği bu çalışmanın amacı, kitabın başkahramanının yaşam, ölüm ve din olguları arasında deneyimlediği hâlleri din psikolojik açıdan incelemektir. Nitel olarak gerçekleştirilen bu çalışmada veriler, Sadık Hidayet'in Kör Baykuş eserinden toplanmıştır. Ulaşılan veriler, anlayıcı yöntem esas alınıp din psikolojik olarak çözümlenmiştir. Elde edilen bulgulara göre, ölüm ve din olguları arasında bir yerde sıkıştığına şahit olduğumuz Hidayet, eserinde okurlarına ruh hâlini açık bir şekilde yansıtmış ve yazarın biyografisiyle Kör Baykuş arasında paralellikler de tespit edilmiştir. Çalışmada yazarın, dine maneviyat odaklı yaklaştığı ve ölümü bir kurtuluş yolu olarak değerlendirdiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din, Ölüm, Sadık Hidayet, Kör Baykuş.

Abstract

Sadık Hidayet, who is considered among the founders of modern Iranian literature, was born on February 17, 1903 in Tehran. Together with Bozorg Alevi, Ali Cemalzade and Sadık Çubek, Hidayet pioneered the birth of modern Iranian literature. In this respect, Hidayet's Blind Owl (Bûf-i Kûr) is considered a masterpiece in Iran's last period of literature. It is seen that Hidayet was in search of different countries throughout his life. Hidayet, who had been to Iran, Belgium, France and India, came to Iran again and then returned to Paris, the place he decided to be the last stop of his life journey. The aim of this study which examines the author's Blind Owl is to examine the situations experienced by the protagonist of the book between life, death and religion in terms of psychology of religion. In this qualitative study, data were collected from Sadık Hidayet's Blind Owl. The obtained data were analyzed in terms of psychology of religion based on the interpretive method. According to the findings, Hidayet, whom we witnessed to be stuck somewhere between the phenomena of death and religion, clearly reflected his mood to his readers in his work, and commonalities were also identified between the author's biography and the Blind Owl. In the study, it was concluded that the author wrote a book that approached religion with a spiritual focus and saw death as a way of salvation.

Keywords: Psychology of Religion, Religion, Death, Sadık Hidayet, Blind Owl.

GİRİŞ

İran kültür coğrafyası, gerek mitolojide gerekse tarihsel kaynaklarda mistik, fantastik öğelerin yurdu; Türk dili ve edebiyatını da etkileyen kaynakların merkezlerinden biri olarak bilinir. Ferîdüddin Attâr'ın Esrarname'si, Mantıku't-Tayr'ı, Pendname'si bu coğrafyada yazılmıştır. Günümüzde canlılığını hâlâ koruyan Hayyam'ın rubaîleri bu topraklarda doğmuştur. Binbir Gece Masalları'nın önemli bir durağı da İran'dır.

20. yy'a kadar sosyal, kültürel ve siyasal anlamda birçok değişime ev sahipliği yapan İran topraklarının edebiyat alanındaki modern örgüsünü dokuyanlardan biri, Sadık Hidayet'tir. Modern İran edebiyatının nesir alanının sanatsal niteliğe varması, kısa hikâyeler ve romanlarla gerçekleşmiştir. Nesir alanında çığır açan yazarların önde gelenlerinden biri ise Sadık Hidayet'tir.¹ Kendisinden sonra gelen birçok ismi etkileyen Hidayet'in başyapıtı, Kör Baykuş olarak kabul edilir. Türkçeye ilk çevirisi Behçet Necatigil tarafından 1977 yılında gerçekleştirilen Kör Baykuş, ilk defa 1936 yılında Bombay'da yayımlanmıştır. Kör Baykuş, yazarın iç dünyasını yansıtan bir hikâye olarak değerlendirilebilir. Çalışmamızda eser, bir edebiyatçı yaklaşımıyla değil, psikolojik bir bakış açısıyla din ve ölüm bağlamında irdelenmiştir.

Başkarakterin kendini gölgesine tanıtmakla başladığı kitap, toplumdan ve hatta kendinden soyutlanmış bir adamın hikâyesini anlatır. Aniden evine gelen bir kadını misafir eden başkahraman, ertesi gün eve döndüğünde karyolaya uzanan kadının öldüğüne şahit olur. Kadının cesedinden bir şekilde kurtulması gerekiyordur ve onu parçalayarak bavullara koyar. Kitap, cesetten kurtulan başkahramanın din, yaşam, ölüm, depresyon, korku gibi temalar etrafında dönen hikâyesini anlatır.

Hidayet'in okuyucuya yoğun görsel öğeler sunduğu Kör Baykuş'ta başkahraman, içsel bir hapisanede yaşam ve ölüm sarmalında kaybolmuş bir profil görünümü çizer. Mevcut çalışma, yazarın yarı biyografik eseri olma niteliği taşıyan Kör Baykuş üzerinden okuyucuya onun ölüm ve din algısını doğal bir şekilde aktarmayı amaçlamaktadır. Her okumada okuyucuda farklı izlenimler yaratabilecek bu kitapta en fazla işlenen iki temadan ölüm ve din olgularını psikolojik olarak ele almanın, okur için yararlı olabileceği düşünülmektedir. Gotik ve karanlık bir atmosferin olduğu Kör Baykuş; başkahramanın, eşini öldürmesiyle bitmektedir. Sadık Hidayet'in ölüm temasını sıkça işlediği bu kitabında din üzerine de değerlendirmeler yaptığı görülmüştür.

HAYATI

20. yy'nin en önemli İranlı yazarlarından biri olarak görülen Sadık Hidayet, İran edebiyatına modernist teknikleri getiren kişi olarak bilinir. Zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Hidayet, ilk eğitimini Tahran'da alıp Fransa ve Belçika'da diş hekimliği ve mühendislik okumuştur. Edgar Allan Poe, Guy de Maupassant, Rainer Maria Rilke, Franz Kafka, Anton Çehov ve Fyodor Dostoyevsky gibi yazarların eserlerine büyük ilgi duymuştur.² Hidayet, aralarında *Ceza Sömürgesi* eseri de bulunan Kafka'nın birçok eserini Farsça'ya çevirerek bu kitap için Payem-e Kafka (Kafka'nın Mesajı) adında bir önsöz yazmıştır. Hidayet'in biyografisini farklı kaynaklardan okuduğumuzda Batı edebiyatına ulaşma arzusunu görmemiz mümkündür. Bashiri'nin yaptığı bir çalışmaya³ baktığımızda Hidayet'in Saint Louis Akademisinde Batı edebiyat kaynaklarına ulaşmak için yoğun bir çaba içerisine girdiğini görmekteyiz. Bu arada Hidayet'in yaptığı okumaların odağında öküizm önemli bir yer tutmaktadır.

Sadık Hidayet 1923 yılında 20 yaşında iken Ömer Hayyam üzerine ilk çalışmasını yayımlamıştır. Bu çalışmasını, ailesinin yakın ilişkilerinin olduğu siyasî iktidardaki Kaçar Hanedanı'nın (1789-1925) son yıllarına doğru gerçekleştirmiştir. 1925-1926 döneminde Saint Louis'den mezun olmuştur. Ömer Hayyam üzerine çalışmalarına devam ederken Hidayet, Zerdüş ve Budha ile de tanışmıştır. Budha'nın öğretilerinden etkilendiği için vejeteryan olmaya

¹Věra Kubíčková, "Persian Literature of The 20th Century", *History of Iranian Literature*, ed. Karl JAHN, D. (Dordrecht-Holland: Reidel Publishing Company, 1968), 410.

²The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Sadeq Hedayat", *Encyclopedia Britannica* (13 Şubat 2021).

³Iraj Bashiri, "Life of Sadeq Hedayat", *Bashiri Working Papers on Central Asia and Iran* (2019), 2.

karar vermiştir. İnsan ve Hayvan adlı eserinde, almış olduğu bu kararı işlemiştir. 1925 yılında Belçika'ya ve ardından Fransa'ya gitmiştir. Avrupa'nın önde gelen aydınlarıyla tanışması, Fransa'da okumak için geldiği mühendislikten vazgeçmesine yol açmıştır.⁴ 1930 yılında İran'a geri dönüp burada birtakım çalışmalar yaparak 1936 yılında Pehlevîce ve Hint felsefesini öğrendiği Bombay'a (Hindistan) gitmiştir. 1937'de İran'a geri dönmüştür.

1950 yılında Paris'e giden Hidayet, dört ay sonra yaşadığı psikolojik bunalımdan sonra 9 Nisan 1951'de gaz ocağını açık bırakarak evinde intihar etti. Cenazesi, Fransa'nın meşhur Père Lachaise mezarlığına gömülmüştür.

ESERLERİ

Kısa öykülerden oluşan ilk eseri Zinde Begûr'un (Diri Gömülen) dört öyküsünü Avrupa'da, kalanını ise Tahran'da yazmıştır. Sâye-i Mogul (Moğol Gölgesi), Se Katre Hûn (Üç Damla Kan), Sâye-i Rûşen, Aleviyye Hânım, Vagvag-i Sâhâb eserlerinden sonra çalışmamızın da konusu olan ve yazarla yazarın hayatı arasında paralellik gösteren Bûf-i Kûr (Kör Baykuş) öyküsünü kaleme almıştır. Bu kitabın farklı yayınevlerince baskısı bulunmaktadır.⁵ Seg-i Vilgerd (Aylak Köpek), 1942 yılında Tahran'da basılmıştır. Yedi hikâyeden oluşan bu kitabın ana teması karamsarlıktır. Yazar, bu eserinde kurtuluşun intihar olduğuna inanmaktadır. Velingârî, Âb-ı Zindegî eserlerinden sonra Türkçeye çevrilen bir başka romanı Hacı Aga, İran'da din olgusunun ekonomi ve siyaset ikilisi tarafından istismar edilmesini konu edinen bir hiciv örneğidir. Ferdâ (Yarın) ve Tûp-i Mürvârî diğer eserleridir.

Oyunları arasında Pervîn Duhter-i Sâsân, Mâziyâr, Efsâne-i Âferîneş bulunmaktadır. Diğer bazı eserleri; Rubâ'ıyyât-ı 'Ömer Hayyâm, İnsân ve Hayvân, Destân-ı Merg (Berlin), Fevâid-i Giyâhhârî (Berlin). Terânehâ-yı Hayyâm, Mehmet Kanar tarafından Hayyam'ın Teraneleri olarak Türkçeye çevrilmiştir.

Ayrıca Sadık Hidayet'in Türkiye'deki bibliyografyası olacak şekilde Şadi Aydın'ın bir makalesi mevcuttur.⁶

EDEBÎ ANLAMDA SADİK HİDAYET

Modern İran edebiyatı üzerine yazılan kaynaklara baktığımızda önümüze edebiyat alanında modernleşmeye yol açan politik, ekonomik ve kültürel nedenler çıkmaktadır. Bu nedenler ayrıntılı olduğu için burada yer vermeyeceğiz. En azından genel anlamda ifade etmek gerekirse Doğu'nun Batı'ya olan ilgisi sonucunda Batı eğitimi ve teknolojisinin etkileri, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerdeki ilerlemeler, İran edebiyatı için de bir keşif niteliği taşımış ve nihayetinde millî kimlik etrafında oluşan edebî güç, halkın özgürleşmesi ve aydınlanması yolunda bir mücadeleye girmiştir.⁷ Tam da bu noktada Sadık Hidayet'in düzyazıda, İran edebiyat sahasında verdiği mücadeleyi belirtmemiz gerekmektedir. Zira yazdığı bir başka eser olan Hacı Aga romanında, din olgusunun sermaye sahipleri ve politika yapımcılar tarafından istismar edilmesi işlenmiştir. Genel anlamda Hidayet'in eserlerinde okuyucunun edineceği izlenimler; yazarın toplumla yaşadığı gerilimler, hiçlik, ölüm, belirsizlik, kimlik karmaşaları şeklinde sıralanabilir. Yasamine C. Coulter, "Hidayet'in Kör Baykuşu'na Karşılaştırmalı Post-Kolonyal Bir Yaklaşım" adlı makalesinde kitabın başkahramanının, kendi toplumunun geleneksel yaşam tarzına dair yaşadığı hayal kırıklığının onu kendi toplumunda bir yabancı kıldığını; ama aynı zamanda Batı geleneklerine de uyum sağlayamadığını ifade etmiştir.⁸ Gerçekten de Sadık Hidayet'in Doğu ve Batı arasında arayış amaçlı bir mekik dokuması, istediğini bulamayıp

4 Saime İnal Savi "Sadık Hidayet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 35., 394-395, 2008 (Erişim 4 Ağustos 2022).

5 Kör Baykuş, şu yayınevleri tarafından da basılmıştır: İletişim Yayıncılık, Ataç Yayınları, Timaş Yayınları, Pales Yayınları, Nora, Doğu Kitapevi, Dekalog Yayınları, Ayrıntı Yayınları, Dorlion Yayınevi, Akçağ Yayınları, Kırmızı Yayınları, Zepin Kitap, İthaki Yayınları, Ötüken Neşriyat, Kırmızı Kedi, Say Yayınları.

6 Şadi Aydın, "Türkiye'de Sadık Hidayet", *Journal of Awareness*, 3/4 (Ekim 2018), 15.

7 Kubíčková, "Persian Literature of The 20th Century", 362.

8 Yasamine C. Coulter, "A Comparative Post-Colonial Approach to Hedayat's The Blind Owl", *CLCWeb: Comparative Literature and Cultures*, 2/3 (2000), 1.

sonunda Paris'te intihar etmesinin nedenini açıklayabilir. Çalışmanın özet kısmında ruh hâlini okura belli ettiğini söylediğimiz Hidayet'in bir başka romanı olan *Diri Gömülen*'de de kayboluş ve belirsizlik duyguları hâkimdir.⁹ Ağıdaki pasaj bu anlamda dikkat çekicidir:

“Artık ne arzum kaldı, ne de kinim. İçimdeki insanı yitirdim. Kaybolsun diye de bir yere bırakiverdim. Hayatta insan ya melek olmalı, ya doğru dürüst insan, ya da hayvan. Ben onlardan hiçbiri olmadım. Hayatım ebediyen kayboldu. Ben bencil, acemi ve zavallı olarak dünyaya gelmişim. Şimdi artık geri dönüp, başka bir yolu seçmem imkânsız.”

Bu olgudan sonra bir soruyla karşı karşıyayız: *Diri gömülen* nedir ya da kimdir? Bu kitabında Hidayet, diri gömülenin kendisi olduğunu dile getiriyor:¹⁰

“Şu anda ne yaşıyorum, ne de uykudayım. Bir şeyden ne hoşlanıyorum ne de nefret ediyorum. Ben ölüme aşına ve içli dışlı olmuşum. Benim tek dostumdur. Beni arayıp soran tek şeydir. Montparnasse mezarlığı aklıma geliyor. Artık ölüleri kıskanmıyorum. Ben de onların dünyasından sayılırım. Ben de onlarla birlikteyim. Mezarda yaşayan bir diri, bir hortlağın...”

Türkçe çevirisi yaklaşık 70 sayfadan oluşan bu ilk eseri, yazarın sonraki eserlerinin de ana yönelimini oluşturmaktadır.

Aslında Hidayet, bir dadaist ya da hayatı bir hiçlik olarak gören bir nihilist değildir. Andre Breton gibi o da gelenek, dinî katılık ve politik yozlaşmadan serpilene ölü bir dünyayı keşfetmek için sürrealistik teknikleri kullanmıştır.¹¹ Özellikle *Kör Baykuş* öyküsünde olmak üzere diğer eserlerinde de bu teknikleri görmek mümkündür.

Modernleşme rüzgârlarının beraberinde getirdiği özelliklerden biri de geleneksel din algılarına yönelik eleştiridir. Hidayet'in hiciv tarzında yazdığı Hacı Aga romanını bu durum için örnek vermiştik.

KÖR BAYKUŞ'TA DİN

Tıpkı diğer eserlerinde olduğu gibi *Kör Baykuş*'ta da dine yönelik yoğun eleştiriler mevcuttur. *Kör Baykuş*; zaman ve mekânın sık sık karıştığı, yazarın ölüm ile yaşam konusunda ciddî ve karamsar düşüncelerinin olduğu bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Ölüm düşüncesi konusunda geleneksel dinî öğretilerin yetersiz kaldığını belirten yazarın, din olgusu konusundaki düşüncelerini ele alacağız. Her ne kadar kitabın başkahramanı, “... ne mahkemeye yedirecek malım var ne de şeytanın götüreceği dinim!”¹² demiş olsa da bu durum, onun ruhsal ve mistik tecrübeler yaşamasına engel değildir. “Ruhanî okşayışlarla dolu dalgalara dalmıştım. Kalbimin sesini duyuyor ve damarlarımın hareketini hissedebiliyordum. ... yokluk âlemine geçerek kendimi hissetmeyeydim.”¹³ “O anda serin bir elin, yanan alınma dokunduğunu hissettim. Titredim. İki, üç kez kendi kendime ‘Bu Azrail’in eli olmasın!’ diye sordum.” “Geceleğin varlığım iki dünyanın sınırlarında çalkalanırken...” “... ellerimi kendi hâline bıraksam, meçhul ve bilinmeyen bir kuvvet vesilesiyle kendi kendine hareket edeceğini sanıyordum.” Bu açıdan, bedensel şartların dinsel duyguları bir dereceye kadar etkileyebileceği; ama aynı zamanda bu duyguların üstün, manevî değerlerini yadsımanın tamamen mantıksız ve keyfî olduğu da söylenebilir.¹⁴ Yanan alınma dokunan serin bir el karşısında duyduğu titreme ile kahramanın fizik âleme dönmeden önce bilinç ve bilinçsizlik arasında bir yerde iki dünyanın sınırlarında kalarak yokluk âlemini arzuladığına şahit olacağız.

Dinî motifler etrafında konuşturulan başkahraman, bir yandan şeytanın götüreceği bir dininin olmadığını söylerken öte yandan ise “... ben bir dostla, tanıdık biriyle sohbet eder gibi Allah'la konuşmayı seviyordum” demektedir. Fakat, Allah ile konuşmayı seven bir insanın öldükten sonra dirilmeyi değil de yokluk âlemini arzulaması, öyküdeki karakterin din esasları

9 Sadık Hidayet, *Diri Gömülen*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 33.

10 Hidayet, *Diri Gömülen*, 34.

11 Michael M. J. Fischer, akt. Jason Bahbak Mohaghegh, *New Literature and Philosophy of the Middle East The Chaotic Imaginations* (PDF: Palgrave MacMillan, 2010), 220.

12 Sadık Hidayet, *Kör Baykuş* (İstanbul: Ötüken, 2020), 34.

13 Hidayet, *Kör Baykuş*, 32.

14 William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 25.

konusunda olgunlaştıramadığı birtakım durumların olduğuna da işaret etmektedir. Kuvvetle muhtemel; yazar, deist bir din algısına sahip olduğu bu durumu eserine de yansıtmıştır. Bu nedenle Kör Baykuş'u Hidayet'in yarı otobiyografisi şeklinde okumamızda bir sakınca yoktur. Yazarın yakın arkadaşlarından Bozorg Alevî de Hidayet'in son yıllarında afyona olan düşkünlüğünün, ümitsizlikten ve hayatını yavaş yavaş ölüme teslim etmek niyetinden kaynaklandığını dile getirmiştir.¹⁵ Nitekim, Hidayet Kör Baykuş'un sonunda karısını öldürerek arzuladığı yokluk âlemine de erişmiş bulunmaktadır. Bu yüzden yazarın mevcut eserinden hareket ederek kitaptaki dinle ilgili düşüncelerin Hidayet'in dinî düşünceleri olduğu da söylenebilir.

“Allah ile bir dost gibi konuşmak” meselesine geri dönelim. Öyküdeki ana karakter; dinî hayatın kurumsal, geleneksel ve taklidî boyutuna karşı çıkıp “ama hiçbir zaman ne mescit ne ezan sesi ne abdest ne ağzı çalkalayıp tükürme ve Arapça, ... o yüce kudret ve mutlak irade sahibinin karşısında eğilip kalkmalar bende etkili olmadı”¹⁶ diyerek dinî inancını manevî bir temelde yaşadığını belirtmiştir. Ayrıca Allah ile dost olmayı başarıp bu yönde bir iletişim kurmak, doğrudan doğruya yaşanılan bir dinî deneyimdir. O hâlde şeytanın götüreceği bir dinim yok sözünü, bir yokluk ifadesi olarak görmekten ziyade ritüellere dayalı bir din olarak kabul edebiliriz. “... birkaç kez zoraki mescide gittim ve kalbimi diğer insanlarla uyumlu hale getirmeye çabaladım ama gözlerim mescidin duvarındaki çini, nakış ve desenlere takıldı.”¹⁷ Hidayet'in tanrı tanımaz bir insan olduğunu söylememiz zordur. O, daha çok inancını manevî boyutta yaşamak isteyen bir insandır. Yukarda kendisi de Allah için “kudret ve mutlak irade sahibi” sözlerini kullanmıştır.¹⁸ Peki, öyleyse “beni teselli eden tek şey ölümden sonra yok olma ümidiydi”¹⁹ sözlerini nasıl algılamalıyız? Bunun da cevabı bir sonraki cümlede yatmaktadır: “Yeniden yaşama düşüncesi beni korkutuyor ve yoruyordu.”²⁰ Görüldüğü üzere karşımızda hayattan her anlamda yorulmuş bir insan durmaktadır.

KÖR BAYKUŞ'TA ÖLÜM

Ölüm, bunaltı, karamsarlık, kayboluş gibi kavramlar etrafında toplanan Kör Baykuş'ta ölüm olgusuyla ilk karşılaşma, başkahramanın uzun süredir arayıp bulduğu; ama hemen ardından can veren kadın motifidir. Yoğun gotik ve karanlık bir izlenim uyandıran bu kadın motifi, kitabın ilerleyen sayfalarında kaybolmasına karşılık başkahramanın eşini öldürmesiyle okuyucunun karşısına tekrar çıkıyor. Bu arada her iki kadın motifi ve başka olgular arasında bağlantı kurarak çalışmamızı mümkün olduğunca bir yorumlama ve tahminler silsilesi hâline getirmemeye odaklanacağız.

İnsan, doğduğu andan itibaren ölüm olgusuna kucak açar. Ölümün nerde, ne zaman geleceği belli değildir. İnsan, ne zaman öleceğini bilemezse de ölümün kaçınılmaz bir durum olduğunu bilir ve hayatı boyunca bu gerçeklik ile yaşamaya çalışır. Ölümün/ölüm düşüncesinin insanın gündelik hayatında ne kadar yer kapladığı, kişiden kişiye değişkenlik gösterir. Kör Baykuş'un başkahramanı için durumun ciddi bir mahiyeti var: “...bir ölünün yanında, onun ölüsüyle birlikte bir gece ve birden düşündüm ki, dünya dünya olalı, ben var oldum olalı, soğuk hissiz hareketsiz bir ölü, karanlık odada hep yanımdaydı benim.”²¹ Ölüm düşüncesi bu açıdan her zaman hissedilen ve varlığı da hem bireyin yaşam süresi boyunca hem de bireyden bağımsız şekilde var olagelmüş bir olgudur. Kitabın başında esrarengiz bir şekilde ortaya çıkan kadın ölür ve başkahraman cesetten kurtulmaya çalışır. Yokluk âlemine erişip orada kendini hissetmek istemeyen başkahraman, işlediği cinayetle benliğini de yok etmeyi amaçlamaktadır. Uzun zamandır arzuyla beklenen kadının aniden ölmesinin ardından kitap, yazarın hayatından

15 Bozorg Alevî, “Sâdık Hidâyet'in Biyografyası”, çev. Behçet Necatigil, Kör Baykuş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 115.

16 Hidayet, *Kör Baykuş* 61.

17 Hidayet, *Kör Baykuş* 61.

18 Hidayet, *Kör Baykuş* 61.

19 Hidayet, *Kör Baykuş* 68.

20 Hidayet, *Kör Baykuş* 68.

21 Hidayet, *Kör Baykuş*, 20.

aktardığı anılarla devam etmektedir. Okuyucuda merak uyandıracak bir şekilde kahramanımız, gerçek hayatındaki karısından bahsetmeye başlamaktadır. Kahramanımız halasının kızıyla evlendirilmek için bir oyuna tabi tutuluyor ve rezil olmamak için onu eşi olarak kabul ediyor. Ama bu evlilik sağlıklı bir evlilik olmuyor.

Ölümü inkâr etmek, ölüm karşısındaki tutumlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.²² Hâl böyle olsa bile Kör Baykuş'ta durumun kaçınılmaz ve hayatın bir parçası olduğunu görmekteyiz. Hidayet'i daha çok ilgilendiren sorun, "çocukluk günlerine, aşka, sevmeye, evliliğe ve ölüme dair ne çok hikâyenin var" olmasıdır.²³ Yazarın modernist bir kişi olduğunu düşündüğümüzde yerleşik düşünceyle arasına bir set çekmesi normal görülebilir. "Öyle türlü sözler duydum, çelişkili şeyler gördüm ki... Artık hiçbir şeye inanmıyorum." Yaşadığı bunalımlardan fiziksel durumu kötüleşen kahramanımız, "durumu biraz düzeline gitmeye, kaybolmaya, öleceğini anlayan kuduz köpek gibi, ölüm vakti yaklaşan kuşlar gibi saklanmaya" karar veriyor.²⁴ İradesi dışında bir varlığın kendisini yürümeye zorladığını vurgulayan kahraman, gün içinde yaşadığı bazı olaylardan sonra odasına kapanır ve hayallerinin peşine takılır. "Bu sırada doğadan ve dış dünyadan kopuyordum. Kaç kez kendi kendime 'Ölüm... Ölüm... Neredesin?' diye mırıldandım. Bu beni sakinleştirdi ve gözlerim kapandı."²⁵ Bu sözlerden bir ölme arzusu edinmekteyiz. Nesnelere kopuşu depresyon olarak adlandıran varoluşçu Yakupoğlu, depresyonun hızlanması sonucunda insanın intihar deneyimine girdiğini dile getirir.²⁶ İntihar, klâsik varoluşçu düşüncede yokluğun öncesindeki varoluşa ulaşma arzusudur.²⁷ Bu arada dikkat etmemiz gereken nokta, kahramanın rüya görmediği; ama bu düşünceleri kasıtlı bir şekilde oluşturduğudur. Zira ölümü yaklaşan kuduz bir köpek gibi saklanmak ve ölüme seslenen bir bireyde ölüm istenci, Heidegger'in tabiri ile "Varlık'ın (Dasein) bir sığınağı olarak" karşımıza çıkmaktadır.²⁸

Ölüm, Kör Baykuş'ta önde gelen temalardandır. Kahramanımız, artık hiçbir şeye inanmadığını dile getirmişse de -din de dâhil- dinsel alanda sık sık ele alınan ölümün insanı insan yapan bir olgu olduğunu vurgulamaktadır: "Sağlığı yerinde olan, iyi yiyen, iyi uyuyan, iyi sevişen ve asla dertlerimin bir zerresini hissetmeyen, ölümün kanatlarının her dakika başları ve yüzlerini aşındırmadığı bu ahmakların ve ayak takımının hayatları hakkında düşünmenin ne gereği vardı?"²⁹

Ölüm düşüncesi, insan için özel bir yere sahiptir. Bireyin onunla nasıl baş edeceği, dışardan telkin edilerek pek de mümkün değildir. Dolayısıyla insanın ölüm düşüncesini bireysel bir çabayla içselleştirmesi, beraberinde getirdiği korkuları da hafifletebilir. Bu kaçınılmaz eylem karşısında, Kör Baykuş'ta ölüm konusunda geleneksel din algısına karşı tepkilerle karşılaşırız: "Mezhebin, imanın ve inancın ölüm karşısında ne kadar gevşek ve çocukça kaldığını hissediyordum. ...Ölüm korkusu karşısında, bana öğretilen duaların hiçbir etkisi yoktu."³⁰ Ölüm, farklı zekâlar için farklı duygulara yol açan bir olgudur. Zira ölüm duygusunu algılama şekli, doğal olarak, bireysel bir mahiyete sahiptir. Cahit Zarifoğlu vefat etmeden birkaç gün önce kendisini hastanede ziyaret eden Erdem Bayazıt, şairden şu sözleri aktarıyor: "Kırlarda çiçekler bensiz açacak."³¹ Dolayısıyla bir zamanlar bu dünyanın çiçekleriyle beraber olan birey gitse de hayat devam edecektir. İşte, ölümün insan için rasyonel, pozitivist ya da matematiksel formüllerle açıklanamayacak yönlerinden biri de budur. Bu örnekleri çoğaltabiliriz. 20. yüzyılın varoluşçu filozofu Miguel de Unamuno, 'Bir delikanlı olarak, hatta bir çocuk olarak, cehennemin

22 Hayati Hökelekli, "Ölümlle İlgili Tutumlar ve Dinî Davranış", *Journal of Islamic Research* 5/2 (1991), 87.

23 Hidayet, *Kör Baykuş*, 34/35.

24 Hidayet, *Kör Baykuş*, 50.

25 Hidayet, *Kör Baykuş*, 55.

26 M. Mukadder Yakupoğlu, *Varoluş, Ahlâk ve Ölüm*, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021), 28.

27 Yakupoğlu, *Varoluş, Ahlâk ve Ölüm*, 28.

28 Talip Karakaya, "Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/5 (2003), 27.

29 Hidayet, *Kör Baykuş*, 56, 57.

30 Hidayet, *Kör Baykuş*, 60, 61.

31 Antoloji.com, "Antoloji.Com - Kültür Sanat Edebiyat Şiir Kitap" (05.05.2021).

en acıklı betimleri karşısında duygulanmadım. Çünkü o zaman bile hiçbir şey bana, hiçliğin kendisi kadar korkunç görünmedi. Çılgınca bir var olma özlemi sardı beni.³² diyerek bir hiç olma karşısında yaşadığı dehşeti bizlerle paylaşmaktadır.

Daha önce başkahramanın karısıyla bir oyuna getirilerek evlendirildiğini ifade etmiştik. Evliliklerinden hiçbir şekilde haz alamayan ve karısına her fırsatta küfür eden başkahraman, onu öldürme kararı alırken odasının penceresinin önünden bir tabut geçiyor. Cenaze alayındaki insanların bir süreliğine de olsa kendisinin içinde bulunduğu âlemden geçmesinden keyif aldığını öğrenmekteyiz. Buradan da anlaşılacağı gibi kahramanımız, kendini ölüm hâlinde tasavvur etmektedir: “Odam bir tabut değil miydi? Yatağım mezardan daha sert ve karanlık değil miydi?... Odam, sanki geceleri küçülüyor ve beni sıkıştırıyordu.”³³

Sadık Hidayet’in *Kör Baykuş*’unda ilerleyen sayfalarda, kitabın yarısından sonra ölüm teması kendini iyice açığa çıkarmaktadır. Okuyucuya kötü bir şeylerin olacağını sezdirircesine yazar, sürekli olarak ölümden bahsetmektedir. “Hayatın içinden bize seslenen ve bizi yanına çağıran odur.”³⁴ Dolayısıyla ölüm, her an ve herkesin başına gelebilecek bir olgudur. Dünyanın bütün kültürlerinde insanın ölümü ve ölümlle yakınlığını işleyen kodlar vardır. Nitekim Türk-İslâm kültürünün edebiyat ve tasavvuf figürlerinden biri olan Yunus Emre de aşağıdaki dizelerde bize bunu anlatmaktadır: “Yine sordum sarı çiçeğe sizde ölüm var mıdır/Çiçek eydür ey dervîş ölümsüz yer var mıdır.”³⁵

Paris’te bir apartman dairesinde havagazını açık bırakarak intihar eden Sadık Hidayet, *Kör Baykuş* hikâyesini karısını öldürerek bitiriyor. Karısını öldürünce “... ve bedenimin üstünde küçük beyaz kurtçuklar kaynaşıyordu. Ve bir ölünün ağırlığı göğsümde baskı yapıyor, göğsümü sıkıştırıyordu.”³⁶ sözlerini şu şekilde okuyabiliriz: Gerçeklik yetisine sahip olmayı başaramayan Hidayet, kendi dünyasına ve varlığına karşı çıkmıştır. Zira *Kör Baykuş*, aynı zamanda bir bunalım ve kaybolmuşluk eseridir. Öldürdüğü karısı büyük ihtimal kendisidir. Bunu da Bozorg Alevî’nin Hidayet için yazdığı biyografiden öğreniyoruz.³⁷ Sonuç ne olursa olsun Hidayet, ilerde gerçekleştireceği intiharı önceden haber vermiş görünmektedir.

SONUÇ

Modern İran edebiyatının öncülerinden kabul edilen Sadık Hidayet’in *Kör Baykuş* eserini din ve ölüm kavramları etrafında ele aldık. Hidayet, romandaki farklı kişileri tek bünyede toplamaya çalışmıştır. Örneğin, romanın başında karşılaştığımız o karanlık kadın figürü aslında başkahramanımızın kişilik özelliklerini yansıtmaktadır. Diğer taraftan evlendiği kadına bakalım: Kötülük ve ihanet sarmalında kocasına karşı bir sevgi engeli koymuş olan bu kadını da kahramanın kişiliğinde görmekteyiz. Zira kitabın sonunda karısını öldürmesi, bu kötülük yansımasını doğrulamaktadır.

Kör Baykuş, Bozorg Alevî’nin tabiriyle “Kurtuluşu olmayan bir boşalımdır.”³⁸ Eserde Hidayet’in, din olgusunun ritüellere dayalı tarafını olumsuz bir şekilde eleştirirken manevî anlamda onsuz yapamadığını da yer yer görmekteyiz. Şeytanın götüreceği bir dininin olmadığını belirten yazarın, Allah ile samimi bir şekilde konuşma ihtiyacını ifade ettiğini hatırlatalım. Bu durumda varacağımız sonuç, Hidayet’in daha çok maneviyat odaklı bir din anlayışına sahip olduğudur.

Ölüm, eserin başından sonuna kadar okurun karşısına çıkmakla beraber bu olgu hakkında vurgulamamız gereken bir nokta, yazarın kadın imajını ölümlle ilişkilendirmesidir. Kitabın başında esrarenç bir şekilde eve gelen kadının, ertesi gün karyolada ölü bulunması ve

32 Tuncay İmamoğlu, “Paul Tillich Felsefesinde Ölüm Ve Ötesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 96.

33 Hidayet, *Kör Baykuş*, 67.

34 Hidayet, *Kör Baykuş*, 69.

35 Yunus Emre, *Divan*, haz. Mustafa Tatcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 320.

36 Hidayet, *Kör Baykuş*, 87.

37 Bozorg Alevî, “Sâdık Hidâyet’in Biyografyası”, 115.

38 Bozorg Alevî, “Sâdık Hidâyet’in Biyografyası”, 123.

gözünü açması yazarın daha önceki intihar deneyiminden kurtulmasına işaret ediyor olabilir. Kadının cesedini parçalaması ise bizi yazarın benliğindeki parçalanmışlığa götürebilir. Nihayet, Kör Baykuş, her okumada farklı bir izlenim yaratabilecek bir eserdir. Eserin sonunda eşini öldürmesiyle kendini de öldürdüğü sonucuna vardığımız başkahramanın varoluşsal sorunlar içinde bir çözüm ve özgürlük arayışı peşinde olmadığını; Doğu-Batı, gelenek ve modernite arasında bir yerde sıkışarak kaybolduğunu görmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Antoloji.com. "Antoloji.Com - Kültür Sanat Edebiyat Şiir Kitap". Erişim 05.05.2021 <https://www.antoloji.com/kirlarda-cicekler-bensiz-acacak-siiri/>
- Aydın, Şadi. "Türkiye'de Sadık Hidayet". *Journal of Awareness*. 3/4 (Ekim 2018), 15-24. <https://doi.org/10.26809/joa.2018445551>
- Bashiri, Iraj. "Life of Sadeq Hedayat". *Bashiri Working Papers on Central Asia and Iran* (2019), 12/21.
- Bozorg Alevî. "Sâdik Hidâyet'in Biyografyası". çev. Behçet Necatigil. *Kör Baykuş*. 113/123 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2008.
- C. Coulter, Yasamine. "A Comparative Post-Colonial Approach to Hedayat's The Blind Owl". *CLCWeb: Comparative Literature and Cultures* 2/3 (2000), 1/10. <https://doi.org/10.7771/1481-4374.1081>
- Emre, Yunus. *Divan*, haz. Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2016.
- Hidayet, Sadık. *Diri Gömülen*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Hidayet, Sadık. *Kör Baykuş*. İstanbul: Ötüken, 2020.
- Hökelekli, Hayati. "Ölümlle İlgili Tutumlar ve Dinî Davranış". *Journal of Islamic Research* 5/2(Nisan 1991), 83/91.
- İmamoğlu, Tuncay. "Paul Tillich Felsefesinde Ölüm Ve Ötesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 95/110.
- İnal Savi, Saime. "SADIK HİDAYET". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35. 394-395, 2008. <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/35/C35011625.pdf>
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Karakaya, Talip. "Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi". *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/5 (2003), 23/35.
- Kubíčková, Věra. "Persian Literature of The 20th Century". *History of Iranian Literature*. ed. Karl Jahn, D. 353/410. Dordrecht-Holland: Reidel Publishing Company, 1968.
- Mohaghegh, Jason Bahbak. *New Literature and Philosophy of the Middle East The Chaotic Imaginations*. PDF: Palgrave MacMillan, 2010.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. "Sadeq Hedayat". *Encyclopedia Britannica*. 13 Şubat 2021. <https://www.britannica.com/biography/Sadeq-Hedayat>
- Yakupoğlu, M. Mukadder. *Varoluş, Ahlâk ve Ölüm*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021.

STRUCTURED ABSTRACT

Sadık Hidayet's novel, *The Blind Owl*, is remarked as a psychological autobiography that is written in a literature fiction way. Considered and accepted as a *locus classicus* of modern Iranian prose style, the book's plot pivots around the main character's perception of death together with religion. Along with his characteristic features and having experienced different political and social transitional periods, thus causing him to investigate the fundamentals of religion and culture that he lived in, Sadık Hidayet tired to find the meaning of life in different countries. Paris was the last place where he committed suicide.

The Blind Owl (Bûf-i Kûr) is the story of an unnamed pen case painter that releases his optimist and gothic confessions to a shadow on the wall looking like an owl. Mystic, macabre, dark and intimate ambiance of the confessions makes it attractive for the novel to be analyzed. The aim of this qualitative study is to analyze the experiences of the protagonist through death, life and religion in psychological point of view. To analyze the data from this novel that offers more and more diverse aspects of the plot, the interpretive method was applied as the study focuses on experiences, meanings.

When it comes to the findings of study, it is concluded that Hidayet's understanding of religion was shaped as a reaction to the institutional aspects of religion. He criticized the religious practices that were unable to satisfy spiritual needs of humans. It is obvious from the novel that Hidayet reflected his desire for a truly beloved God, a friendly one that he could feel much closer to rather than one that was imprisoned within religious rituals. Moreover it is understood that the nameless protagonist of the novel seems to be reflecting his agonies related to life and death themes. The protagonist seeks to free himself by killing himself. At the end of the novel, he decides to kill her wife. This action can be interpreted as an urge that expresses protagonist's another reaction to institutional religion that he believes is unable to address to one's spiritual aspects.

Taken as a whole, Hidayet's understanding of religion can be seen as a manifestation of the conflict between modernity and tradition. For some reason, the tension between the oppressive regime of traditional Iranian society and the feeling of being an individual, which is an irrepressible instinct in human nature, also affected Hidayet's understanding of religion. Hidayet did not accept an authoritarian understanding of religiosity in which man surrenders all his will to God and therefore results in giving up his freedom. Rather, he appears to be a person who focused on the spirituality of religion and favors direct interaction with God. It is also noteworthy that Hidayet, who thought of death as a solution to get rid of the depressions he experienced, did not believe in the existence of afterlife as he seemed to be too exhausted to live one more time hereafter.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 174-190

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1175683

KUTADGU BİLİĞ'DE PEYGAMBERLİK

The Prophethood in Kutadgu Bilig

Nail KARAGÖZ

Doç. Dr. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Bilimleri
Anabilim Dalı, Bişkek, Kırgızistan

Assoc. Dr. Kyrgyzstan-Türkiye Manas University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Sciences, Bishkek, Kyrgyzstan

nail.karagoz@manas.edu.kg

<https://orcid.org/0000-0001-6409-6513>

Ayturgan AVAZBEK KIZI

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Mezunu, Bişkek,
Kırgızistan

Graduated from Kyrgyzstan-Türkiye Manas University, Faculty of Theology,
Bishkek, Kyrgyzstan

1814.02030@manas.edu.kg

<https://orcid.org/0000-0002-7960-3634>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 15.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 19.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Nail Karagöz-Ayturgan Avazbek Kızı)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

KUTADGU BİLİĞ'DE PEYGAMBERLİK

The Prophethood in Kutadgu Bilig

Öz

Bu çalışma, *Kutadgu Bilig* çerçevesinde Yusuf Has Hâcib'in Peygamberlik kurumuna bakışını ortaya koymayı amaçlamaktadır. *Kutadgu Bilig*, Türk düşünce tarihinin temel kaynakları arasındadır. Bu eserde Yusuf Has Hâcib kendine özgü şiirsel üslubuyla dinî konulardaki görüşlerini ortaya koymuştur. Onun görüşlerinden hareketle Türk din anlayışının temel özellikleri tespit edilebilir. Yusuf Has Hâcib, eserinde İslam Dini'ne dair pek çok görüşünü edebi bir üslupla yansıtmıştır. Bunlar arasında itikadî konular da yer almaktadır. Peygamberlik kurumu hakkındaki görüşleri özellikle dikkate değerdir. Bu bakımdan çalışmamızda eser ve yazar hakkında bilgi verildikten sonra Yusuf Has Hâcib'in peygamberlik tasavvuruna yer verilmiş, Hz. Muhammed'i diğer peygamberlerden üstün kılan özellikleri, kendisine ve sülalesinden gelenlere saygısı ele alınmıştır. Onun Peygamber, Ehl-i Beyt ve sahabe konusundaki görüşlerinin Hanefî-Mâtürîdî yorum biçimini yansıttığı görülmektedir. Çalışmamız, literatür taraması, kaynak analizi, karşılaştırma ve değerlendirme metotlarıyla ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, Peygamberlik, Hanefî-Mâtürîdîlik.

Abstract

This study aims to reveal Yusuf Has Hacib's view of the institution of Prophethood within the framework of Kutadgu Bilig. Kutadgu Bilig is among the main sources of the history of Turkish thought. In this work, Yusuf Has Hacib revealed her views on religious issues with his unique poetic style. Based on his views, the basic features of the Turkish understanding of religion can be determined. Yusuf Has Hacib reflected many of his views on the Religion of Islam in a literary style in his work. Among these, there are also theological issues. His views on the institution of prophethood are particularly noteworthy. In this respect, in our study, after giving information about the work and the author, Yusuf Has Hacib's vision of prophethood is included; the features that made the prophet Muhammad superior to other prophets and his respect for himself and his descendants were discussed. It is seen that his views on the Prophet, Ahl-i Bayt and Companions reflect the Hanafi-Maturidi interpretation. Our study has been actualized with literature review, source analysis, comparison and evaluation methods.

Keywords: Kalam, Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig, Prophethood, Hanafi-Maturidism.

GİRİŞ

Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*'in mukaddimesinde "Kuz Ordu" adıyla geçen Balasagun'da doğduğunu¹ ve eserin büyük çoğunluğunu burada yazdığını söylemiştir. O dönemde Karahanlı devletinin yazlık merkezi olan Balasagun, bugün Kırgızistan'ın Tokmok şehri yakınlarında yer alan bir bölgedir.² Müellif 366. beyitte altmış yaşın kendisini çağırıldığını söyler.³ 6495. beyitte ise 462 yılında kitabını bitirdiğini kaydeder.⁴ Bu beyitlerdeki ifadeler birlikte ele alındığında müellifin eserini yazdığı sırada 55-59 yaşlarında olduğu düşünülebilir. 462 hicri yılının 1069-1070 yıllarına denk geldiği dikkate alındığında ise Yusuf Has Hâcib'in 1010-1019 yılları arasında doğmuş olabileceğini söylemek mümkündür. Yazarın çocukluk ve gençlik yıllarında temel ilim tahsil ettiği, Arapça ve Farsça öğrendiği, astroloji ve matematikle uğraştığı eserinden anlaşılmaktadır.⁵

Yusuf Has Hâcib, eserini Karahanlı hükümdarlarından Tavgaç Buğra Han'a takdim etmiş ve hükümdarın övgüsünü ve takdirini kazanmıştır. Aynı zamanda hükümdar Tavgaç Buğra Han kendisine devletin önemli makamlarından biri olan Has Hâciblik unvanını da vermiştir.⁶ Yusuf Has Hâcib bundan sonraki ömrünü devlet hizmetinde geçirmiştir ve Kaşgar'da 1077'de vefat etmiştir, türbesi orada bulunmaktadır.⁷

Kutadgu Bilig, Karahanlılar döneminde edebî eser niteliğinde yazılmış ilk örnektir. Karahanlı Türkçesi olan Hakaniye lehçesi ile yazılmıştır. *Aruzun fe'ulün/ fe'ulün/ fe'ulün/ fe'ul* kalıbıyla yazılmıştır. 124 beyitlik üç kaside ve yer yer konuyla ilgili verilen 173 dörtlük sonradan ilave edilmiştir. Bu eser, yapılan ilavelerle birlikte 6645 beyittir. Eserin 77 beyitlik bir mukaddimesi bulunmaktadır ancak bu kısım 6645 beytin dışındadır.⁸ Eserin Kahire, Viyana, Fergana nüshaları vardır.⁹

"Kutadgu" eklemeli bir kelimedir. "Kut" isim köküne "+ad" eki eklenmiş, ona da "+gu" eki eklenerek oluşturulmuştur. "Kut", eski Türk düşüncesinde devleti yönetme yetkisinin hükümdarlara Tanrı tarafından verildiği şeklinde değerli bir anlam içeriğine sahiptir. Ayrıca saadet, bahtiyarlık, talih vb. anlamları da vardır. Böylece *Kutadgu Bilig*, "kutlandıran bilgi" veya "kutlu olma bilgisi" anlamını kazanmış olur.¹⁰

Kutadgu Bilig'de esas olarak "ideal insan" teması işlenir. Yusuf Has Hâcib kendi dönemindeki ideal insanda hangi vasıfların bulunması gerektiğini anlatır. Ona göre ideal insan, Allah'a sağlam bir inançla bağlı, takvalı bir mümin; iyi huylarla bezenmiş ve bütün kötü niteliklerden temizlenmiş bir insandır. Yusuf Has Hâcib hayalindeki bu ideal insan tipini anlatırken soyut bir yol takip eder ve onun toplum içindeki diğer bireylerle ve devletle olan

¹ Mehmet Bayraktar, *İlim'de İz Bırakan Alimler*, Çev. Timur Kozukulov (Bişkek: Türkiye Diyanet Vakfı ve Oş İlahiyat Yayınları, 2016), 240.

² Abdikerim Abdırzakov, *Yusuf Balasaguni ve Onun Kutadgu Bilig Destanı* (Bişkek: 2018), 15.

³ Mustafa Kaçalın, *Kutadgu Bilig Metni*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, www.kulturturizm.gov.tr, 27.

⁴ Muzaffer Tunçel, *Yusuf Hâs Hâcib Günümüz Türkçesi ile Kutadgu Bilig* (Ankara: Sistem Ofset Basımevi, 2019), 59. Not: Eserin tam ismi uzun olduğundan dolayı bundan sonra kısaca "Tunçel, *Kutadgu Bilig*..." olarak geçecektir.

⁵ Bayraktar, *İlim'de İz Bırakan Alimler*, 240.

⁶ Abdilaziz Kalberdiev, *Kırgızların Dünya Tanımında Allah Anlayışı* (Oş: Türkiye Diyanet Vakfı ve Oş MÜ İlahiyat Fakültesi İlmî Eserleri:1., 2013), 24. Has Haciblik: Teşrifatçılık (Resmi günlerde ve toplantılarda devlet büyüklerinin makam ve mevki sırasına göre kabulü), baş mabeyncilik, baş katipliktir. (Sarayda halk ile ilişkileri yürütür, saraya gelen ziyaretçilerin ziyaretlerini düzenler, saray protokolü uygulamak için görevlendirilmiş kimsedir.) İbrahim Şener - Alim Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı* 6. baskı, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 41.

⁷ Bayraktar, *İlim'de İz Bırakan Alimler*, s. 240.

⁸ Şener-Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı*, s. 42.

⁹ Necla Pekolcay, *İslami Türk Edebiyatı I* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1994), 70; Kalberdiev, *Kırgızların Dünya Tanımında Allah Anlayışı*, 25.

¹⁰ Zafer Önler, "Kutadgu Bilig'de Kut Kavramı", Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacıb ve Eseri Kutadgu Bilig, İstanbul, (26-27 Ekim 2009), ss. 1-2; Mustafa Alıcı, *Kutadgu Bilig'de Dini Öğeler*, (Tokat: Gaziosman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2012), 32.

ilişkilerini inceler. Bu yönüyle *Kutadgu Bilig* hem sosyolojik değerlendirmelere sahip hem de siyaset ilmini ilgilendiren bir eser hüviyeti kazanır.¹¹

Her ne kadar bu eser bir kelim veya fıkıh kitabı olmasa da Yusuf Has Hâcib'in etkili bir üslupla kaleme aldığı eserinden dinî konulardaki görüşleri tespit edilerek ortaya konulabilir. Yusuf Has Hâcib kitabında Allah ve Peygamber övgüsüne yer verir. Daha sonra yedi yıldız ve on iki burçtan söz eder. Bilgi ve akıl sahibi olmanın faziletlerine yer veren yazar, insanın başına olumlu veya olumsuz ne gelirse dilinden geleceğini, dilin insana fayda da zarar da verebileceğini anlatır.

Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*'in giriş kısmında okuyucuya hitapta bulunmuş, eserine niçin bu ismi verdiğini açıklamıştır. Gençliğin ne kadar güzel, yaşlılığın ise nice zorluklarla dolu olduğuna değinerek sözü getirmek istediği asıl konuya hazırlık yapmıştır. O, eserinde her biri ayrı değeri temsil eden dört temsilî kişiyi birbirleriyle konuşturmuştur. Bu kişiler aynı zamanda dört unsuru kendi bünyelerinde barındırırlar. Bu dört kişi:

1. Hükümdar Kün Toğdı: Adaleti ve doğru yolu temsil eder;
2. Vezir Ay Toldı: Devleti ve saadeti temsil eder;
3. Vezirin oğlu Öğdölmüş: Mantiği ve akli temsil eder;
4. Vezirin zâhid kardeşi Odgurmuş: Akıbeti temsil eder.

İnsanların iki dünyada peşinden koştukları, elde etmek istedikleri saadeti temsil eden Ay Toldı ile kâinatın üzerine kurulduğu doğru kanunu temsil eden Kün Toğdı arasında gerçekleşen karşılıklı konuşmalarda bireyin ve toplumun uyması gereken ahlak prensiplerine, öğütlere değinilir.¹² Bu bilgiler göz önünde bulundurularak *Kutadgu Bilig*'in adı geçen şahısların belli kavramları temsil etmesi nedeniyle, allegorik¹³ bir eser niteliğinde olduğu ifade edilebilir.

Kutadgu Bilig, tarih,¹⁴ dil,¹⁵ sosyoloji¹⁶ ve düşünce tarihi¹⁷ yönlerinden değerli bir belge niteliğindedir. Döneminde yaşayan insanlara ve devleti yönetenlere takip etmeleri gereken doğru yolu göstermek, yöneticilikle ilgili bilgiler vermek amacıyla yazılmıştır. Bu yönüyle onun öğretici (didaktik) bir eser olduğu söylenebilir. Bunlara ek olarak Karahanlı dönemindeki Türk aydınlarının kültür seviyelerini, duyuş ve düşünüş tarzlarını, dünya görüşlerini tanıtan bir eser hüviyetine de sahiptir.¹⁸

Kutadgu Bilig adına da yansıdığı gibi, insanın iki dünyasını da mutlu kılacak şeyleri ihtiva eden bir eserdir. Eser, Yusuf Has Hâcib'in Allah'a karşı samimi niyetini, akıllıların onu okuyarak istifade etmesi isteğini ortaya koyar.¹⁹ Bu bakımdan Yusuf Has Hâcib, kendisi yok olup gitse de yazdığı eserle dünyada bir iz bırakarak öğretilerinin kalması için çaba sarfetmiş bulunmaktadır. Belki ölüm Yusuf Has Hâcib için bir "son" anlamı taşısa da

¹¹ Şener-Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı*, 43.

¹² Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi* (Ankara: 2006), 152. Alıcı *Kutadgu Bilig'de Dini Öğeler*, 29.

¹³ Allegorik: Kelime anlamı "kinaye yollu, mecazi anlatım" demektir. İsti'are-i temsiliyye anlamına da gelen allegorik: "bir duygu ve düşünceyi başka bir varlık yoluyla sembolize etme sanatı" anlamına gelmektedir. *Büyük Türk Klasikleri* (İstanbul, 1985), 1: 132.

¹⁴ *Kutadgu Bilig*'in tarih yönüyle ilgili olarak bk. İbrahim Kafesoğlu, "Yazılışının 900. Yılı Münasebetiyle Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", *TED*, sy. 1 (1970), s. 1-38.

¹⁵ *Kutadgu Bilig*'in dil yönüyle ilgili olarak bk. Ahmet Bican Ercilasun, *Kutadgu Bilig Grameri -Fiil-*, (Ankara 1985).

¹⁶ *Kutadgu Bilig*'in sosyolojik yönüyle ilgili olarak bk. Mahmut Arslan, "Kutadgu Bilig Üzerine Sosyolojik Düşünceler", *İÜ Sosyoloji Dergisi* (İstanbul 1992), ss. 131-166.

¹⁷ *Kutadgu Bilig*'in düşünce tarihi yönüyle ilgili olarak bk. Sadık Türker, "Fikrî Muhtevası İçerisinde Kutadgu Bilig'in Kültür ve Medeniyet Tarihimizdeki Yeri", *Kutadgu Bilig*, sy. 2, İstanbul 2002, ss. 14-28; Mehmet Akıncı, *Türk İslam Siyasi Düşüncesi ve Kutadgu Bilig*, Yusuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler 18-20 Kasım 2016, ed. Ahmet Kavas, Fatih M. Şeker, Muhammet Tandoğan, Cezmi Bayram (İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık, 2016), 149-161.

¹⁸ Şener-Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı*, 44.

¹⁹ Tunçel, *Kutadgu Bilig*, 500.

buradaki asıl mesele iyi adla yaşamak, iyi bir ad bırakabilmek ve öldükten sonra da halk arasında bu adla yaşamayı sürdürebilmektir.²⁰

1. KUTADGU BİLİĞ'DE PEYGAMBERLİK TASAVVURU

Kelâm ilminin temel konularını ilahiyât, sem'iyât ve nübüvvet/peygamberlik oluşturur. Bu üç ana konudan biri olan nübüvvet konusu; kavram alanı, imkânı, ispatı, gerekliliği, sona ermesi gibi pek çok yönden ele alınıp tartışılmıştır. Bir kimsenin çalışarak peygamber olamayacağı, yani nübüvvetin vehbî olduğu vurgulanmıştır.

Mâtürîdî geleneğe göre akıl her hakikati kavrayamaz. Böyle durumlarda peygamberin getireceği vahye ihtiyaç duyulur. İnsanlar, akıllarıyla Allah'ın varlığını bilebilseler de gayb ile ilgili konularda akıl yetersiz kalır, herhangi bir bilgi ortaya koyamaz.²¹ Bu çerçeveden bakıldığında Yusuf Has Hâcib'in peygamberlik kurumunu bir inanç esası olarak kabul edip onun Allah tarafından seçkin insanlara bahşedildiğine inandığı görülmektedir.²² O, eserinde zühd anlayışını temsil eden Ogdurmuş'un diliyle nübüvvetin gerekliliğine dair kıssalara değinmiş, böylece geniş halk kitlelerinin peygamberlik kurumunu kabulünü kolaylaştırmıştır.²³ Mâtürîdî çizgiyi sürdüren *Kutadgu Bilig'*de de akıl nihai hakikatin kavrayıcısı olarak görülmez. Peygamberlerden çeşitli yönleriyle bahsedilerek hem yöneticilere hem de topluma ahlak esasları ve toplum düzenini sağlayan temel ilkeler onların örnekliği üzerinden verilir.

1.1. Kendisinden Bahsedilen Peygamberler

*Kutadgu Bilig'*de Yusuf Has Hâcib, peygamber kavramı yanında "resul ve nebî" kavramlarının Türkçedeki karşılığı olan "yalavaç",²⁴ "savcı"²⁵ ve "okıcı"²⁶ kelimelerini kullanmıştır. Yalavaç ve savcı kelimeleri "haberci", okıcı ise "insanları doğru yola davet eden davetçi" anlamına gelmektedir.²⁷ *Kutadgu Bilig'*de ismi yer alan veya kendileri hakkında bilgiye rastlanan peygamberler, Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Süleyman, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'dir. İslam düşüncesinde Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in "ülül'azm" peygamber²⁸ olduğu yönünde görüşler bulunmaktadır.²⁹ Yusuf Has Hâcib'in burada adı geçen "ülül'azm" peygamberlere eserinde yer verdiği görülmektedir. Ayrıca bu listede adı geçmeyen Hz. Âdem ve Hz. Süleyman ile peygamber olup olmadığı kesin olmayan Hz. Zülkarneyn'e de değinmiştir.

²⁰ Kaçalın, *Kutadgu Bilig Metni*, 336.

²¹ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Abdülmecid et-Türki (Beyrut 1995), 87.

²² Ahmet Yıldırım, "Kutadgu Bilig'de Hz. Peygamber Telakkisi", **Yûsuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler** 18-20 Kasım 2016, Ed. Ahmet Kavas, Fatih M. Şeker, Muhammet Tandoğan, Cezmi Bayram (İstanbul: ŞenYıldız Yayıncılık, 2016), 411.

²³ Mevlüt Uyanık, "Yûsuf Has Hâcib'e göre Mutluluk Bilgisi", **Yûsuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler** 18-20 Kasım 2016, ed. Ahmet Kavas, Fatih M. Şeker, Muhammet Tandoğan, Cezmi Bayram (İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık, 2016), 109.

²⁴ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 4, 11, 12.

²⁵ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 11, 28, 70, 78, 196, 205, 252, 325, 330, 337.

²⁶ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 11.

²⁷ Cemal Sofuoğlu, *Kuran ve Hadis Kültürünün Kutadgu Bilig'deki İzleri*. 9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 5, 1989, 127-180.

²⁸ Ulü'l-azm, peygamberler hakkında kullanılan bir kavramdır. Allah'ın emirlerini yerine getirirken zorluklarla karşılaşan, bu sırada kararlı, sabırlı ve gayretli bir duruş gösteren, tarihte önemli dönüm noktalarında görev yapmış peygamberlere ulü'l-azm peygamberler denmektedir. Burada adı geçen peygambere ulü'l-azm dendiği gibi bütün peygamberlerin aynı vasfa sahip olduğunu iddia eden İslâm âlimleri de bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Şık-Ömer Sadıker, Nübüvvetle İlgili Bazı Kavram ve Konular", *Kelâm iv Sistematik Kelâm Nübüvvet ve Âhiret*, ed. İsmail Şık-Nail Karagöz (Ankara: Altınordu, 2019), 58-63.

²⁹ İbnü'l-Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed (Riyad: Daru Tayyibe, 1999), 4: 172.

*Kutadgu Bilig'*de Peygamber kıssalarına öğüt verici bir dille Zahid Odgurmuş'un diliyle özet mahiyetinde göndermelerde bulunulur.³⁰ Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

Hz. Âdem

3520 <i>Apa yazdı erse bayat kınadı,</i>	(Âdem yanılınca Allah onu gönderdi dünyaya,)
<i>Bu dünyâğ tünek kıldı erklig idi.</i>	(Bu dünyayı ona mesken etti güçlü Allah.)
3521 <i>Tünekte ne ârzû tiler sen tilek,</i>	(Sen zindanda ne arzu ve dilek ararsın,)
<i>Tilek uçmak içre bolur kut yölek.</i>	(Dilek cennet içinde bulunur.)
3522 <i>Apa uçmak içre yedi kör evin</i>	(Âdem cennet içinde yedi buğdayı,
<i>Arıñu kılındı bu dünyâ evin.³¹</i>	(Bu dünya evi ona arınması için yaratıldı.) ³²
219 <i>Ajunka apa éñmişinde berü,</i>	(Âdem dünyaya indiğinden beri,)
<i>Ukuşluğ uru keldi edgü törü³³</i>	(İyi töre anlayışla yapılageldi.) ³⁴

Yusuf Has Hâcib, Hz. Âdem kıssasına onun cennette işlediği hata üzerinden değinmiş ve bu hatası sonucu dünyaya gönderildiğini hatırlatmıştır. Böylece dünya, hata yapan Hz. Âdem'e ve dolayısıyla onun nesli olan insanoğluna hatalarından arınması için bir fırsat sunmak amacıyla yaratılmıştır. Ona göre peygamberlik Hz. Âdem ile birlikte başlamış ve insanlığı iyiye yöneltme amacına yönelik olarak sürdürülmüştür.

Hz. Nuh

6548 <i>Ajun bütrü tuttum sikender tutarca,</i>	(Dünyayı elimde tuttum İskender gibi,)
<i>Tükel nûh yaşın men yaşadım yaşattım.³⁵</i>	(Tam Nuh'un yaşı kadar yaşadım, yaşattım.) ³⁶

Bu dizelerde Yusuf Has Hâcib, gençlikte insanın güçlü, kudretli, uzun ömürlü olabileceğini ancak yaşlılığın bir gün gelip çatmasının kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın gençliğindeki güç ve kudretli hissetmesini İskender üzerinden, uzun ömrünün sanki hiç bitmeyeceği hissinde olduğunu ise Hz. Nuh'a benzeterek anlatmaktadır.

Hz. İbrahim

1483 <i>Bayatka tutuzdum munı yalwara,</i>	(Yalvararak bıraktım onu Allah'a,)
<i>Tilese küdezgey küyer ot ara.³⁷</i>	(Dilerse gözetir yanan ateşin içinde.) ³⁸

Bu beyitler, Vezir Ay Toldı'nın Hükümdar Kün Toğdı'ya vasiyeti kısmında yer almaktadır. Ay Toldı, oğlunu Allah'a emanet bıraktığını ve Allah'ın dilemesi durumunda onu yanan ateşin içinde bile koruyabileceğini söylemektedir. Burada Hz. İbrahim'in ismi doğrudan geçmese de Allah'ın ateşe attığı sırada onu ateşten korumasına telmihte bulunmaktadır.

Hz. Musa

4715 <i>Kanı ol tayakı yılan bolğuçı,</i>	(Hani asası yılan olan,)
<i>Teñiz yarlıp ötrü yorıp keçgüçi.³⁹</i>	(Deniz yarılınca yürüyüp geçen.) ⁴⁰

³⁰ Yıldırım, "Kutadgu Bilig'de Hz. Peygamber Telakkisi", 407.

³¹ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 186.

³² Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 286.

³³ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 20.

³⁴ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 48.

³⁵ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 507.

³⁶ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 507.

³⁷ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 84.

³⁸ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 141.

³⁹ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 246.

⁴⁰ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 371.

Beyitte sözü edilen peygamberin Hz. Musa olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde Hz. Musa'dan söz edilmektedir.⁴¹ Yine şu beyitlerde de Hz. Musa döneminde yaşayan ve ona düşmanlık etmekle kalmayıp kendisini tanrı zanneden Firavun'un kötü sonu hatırlatılmaktadır.

3526 Bayat-men tégüçi kişi télvesi, (Allah'ım ben diye böbürlenmiş kişi,)
Ajun koldı bardı uş ol itesi (Dünyayı istedi ama ölüp gitti, it gibi.)

Hz. Süleyman

4716 Kanı ol peri kuş bu yalñuk öze, (Hani peri, kuş ve insanlara,)
Uluğluk kılığlı kılınçı tüze.⁴² (Önder olan düzgün insan.)⁴³

Beyitte Hz. Süleyman'ın kuş, peri ve insanlara hükümdar olduğu belirtilmiştir, Kur'an-ı Kerim'de bu hususa şu şekilde değinilmiştir:

"Süleyman, Davud'a mirasçı oldu ve şöyle dedi: 'Ey insanlar, bize kuşların dili öğretildi ve bize her güzel şeyden verildi.' Doğrusu bu, apaçık bir lütuftur."⁴⁴

"Sabah bir aylık, akşam yine bir aylık mesafe kateden rüzgârı da Süleyman'ın emrine verdik ve O'nun için erimiş bakır kaynağından sel olarak akıttık. Rabbinin izniyle cinlerden bir kısmı da O'nun önünde çalışırdı..."⁴⁵

Hz. İsa

4717 Kanı ol ölüğ tirgürügli kişi, (Hani ölüleri diriltmiş kişi,)
Ölümke tutuğ boldı âhır işi.⁴⁶ (Ölüme tutulmuş oldu son işi.)⁴⁷

Başka bir beyitte de kendisinden şöyle bahsedilir:

6550 Ya 'îsâ bolup kökke ağdım takı men, (Ya İsa gibi olup göğe ağdım,)
Ya nûşîn-revân teg törü tüz yorıttım.⁴⁸ (Ya Nuşinrevan gibi adalet dağıttım.)⁴⁹

Burada söz edilen peygamber Hz. İsa'dır, İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin sonuncusudur. "Ülü'l-azm" denilen peygamberlerden sayılır. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın ölüleri dirilttiğinden şöyle bahsedilir:

"(İsa) İsrailoğullarına bir elçi olarak onlara, 'Size Rabbinizden mucize getirdim, size çamurdan kuş sûreti yaparım ve ona üflerim de Allah'ın izniyle o kuş oluverir. Yine Allah'ın izniyle körü ve alacalıyı iyileştiririm, ölüleri diriltirim' diyecek..."⁵⁰

Zülkarneyn (a.s.)

Zülkarneyn (a.s.) Kur'an-ı Kerim'de adı geçmesine rağmen peygamber olup olmadığına tereddüt edilen üç kişiden birisidir.⁵¹ Buna rağmen Yusuf Has Hâcib eserinde ona da yer vermiştir:

4714 Kanı ol toğardın batarka tegi, (Hani doğudan batıya değin,)
Yorıp el tutuğlı bu dünyâ begi.⁵² (Gidip iller alan dünya beyi.)⁵³

⁴¹ El-Bakara 2/51, 53, 54, 55, 60, 61, 67, 87; en-Nisâ 4/153, 164; el-Mâide 5/20, 22, 24; el-En'âm 6/84, 91, 154.

⁴² Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 246.

⁴³ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 371.

⁴⁴ en-Neml 27/16.

⁴⁵ es-Sebe' 34/12.

⁴⁶ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 246.

⁴⁷ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 371.

⁴⁸ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 338.

⁴⁹ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 507.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/49.

⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *DİA* (İstanbul 2007), 34: 259.

Hız. Zülkarneyn'in (a.s.) seferleri Kur'an-ı Kerîmde şöyle zikredilmiştir:

"O da (batıya doğru) bir yol tuttu. Nihâyet güneşin battığı yere vardığı zaman güneşi, sanki kara bir balçıkta batıyor gibi gördü..."⁵⁴

"Sonra yine bir yola koyuldu. Güneşin doğduğu yere ulaşınca, onun, kendilerini sıcaktan koruyacak bir örtü vermediğimiz bir halk üzerine doğduğuna şahit oldu."⁵⁵

1.2. Peygamberlerin Sayısı

6395 Neçe savçı tuğdı okıtçı amul, (Nice peygamber geldi, nice elçi,)

Bayat hükmi birle ayu berdi yol.⁵⁶ (Allah hükmüyle insanlara yol gösterdi.)⁵⁷

Görüldüğü üzere beyitlerde belli bir peygamber sayısı söylenmemiş, fakat gönderilen elçilerin sayısının çok olduğuna işaret edilmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları peygamberlerin sayıları konusunda kesin bir yargıya varılması durumunda peygamber olmayanların peygamber sayılabileceği veya gerçekten peygamber olarak gönderilenlerin peygamber sayılmayacağı gibi bir tehlikeden söz etmişler ve bu konuda herhangi bir sayı vermemişlerdir.⁵⁸

1.3. Peygamberlerin Ortak Özellikleri

Peygamberlik kurumunun ana konuları arasında bulunan peygamberlerin bazı ortak yönleri kelimelerinde ele alınıp açıklanmıştır. Bunlar bazen "görev" bazen "sıfat/özellik" kavramıyla ifade edilmiştir. Peygamberlerin dinî görevleri; tebliğ, tebyin, temsil, tebşir, inzar olarak sıralanmıştır. Bunlara ek olarak onların siyasî/askerî ve toplumsal görevlerinden de söz edilmiştir. Peygamberlerin ortak özellikleri ise insan olmaları, emanet, fetanet, tebliğ, sıdk, ismet, erkeklik ve kavimlerinin dilleriyle konuşmaları olarak belirlenmiştir.⁵⁹ *Kutadgu Bilig*'de bu duruma şu şekilde değinilmiştir:

1.3.1. Kendi Kavimlerinden Bir İnsan Olarak Seçilmiş Olmaları

Allah insanlara, insanlardan elçi göndermiştir. Üstelik bu insan, kendi kavimlerinden, kendi içlerinden, çok iyi tanıdıkları biridir. Bu, Allah'ın insanlara olan bir lütfu ve ihsânıdır.⁶⁰ Peygamberler insan olmak bakımından diğer insanlardan farklı değildirler. Hz. Peygamber, kendisinin insandan başka bir şey olmadığını ısrarla belirtmiştir.⁶¹ Dolayısıyla peygamberler birer insandırlar; her insan gibi onlar da yerler, içerler, çalışırlar, yorulurlar, evlenip çocuk sahibi olanları vardır. Nihayet hastalanır ve ölürler. Peygamberlerde ulûhiyetten eser yoktur.⁶²

Kutadgu Bilig'de bu hususlar şu şekilde ifade edilmiştir:

34 Sevüg savçı idti bağırsak idi, (Sevgili peygamberi Allah gönderdi,)

Bodunda talusu kişide kedi.⁶³ (Halkın seçkini, insanların en iyisi.)⁶⁴

4718 Kanı ol kişide üdürmiş talu, (Hani insanların seçilmiş olanı,)

Kokuz kaldı dünya irildi tolu.⁶⁵ (Onsuz dünya bomboş kaldı.)⁶⁶

⁵² Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 246.

⁵³ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 371.

⁵⁴ el-Kehf 18/85.

⁵⁵ el-Kehf 18/89-90.

⁵⁶ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 330.

⁵⁷ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 493.

⁵⁸ Ömer en-Neseî, *Metnü'l-Akâid* (İstanbul: Fazilet Yay., ts.), 9; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: Bahar Matbaası, 1973), 169.

⁵⁹ Şık- Sadıker, "Nübüvvetle İlgili Bazı Kavram ve Konular", 63-78.

⁶⁰ Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnete Göre Müslüman'ın İnanç Esasları* (İstanbul: Kampanya Kitapları Yayınevi, 2015), 142.

⁶¹ el- İsrâ 17/93.

⁶² Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat Basımevi, 2006), 248.

⁶³ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 5.

⁶⁴ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 35.

⁶⁵ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 246.

1.3.2. Evlenmeleri ve Çocuk Sahibi Olmaları

6391 *Apalı havâlı ajunka ilip,* (Âdem'le Havva dünyaya indiler,)

*Uruğ yadtdı dünyâ içinde kelip.*⁶⁷ (Gelip dünya içinde çoğaldılar.)⁶⁸

Bu beyitlerde Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın evlenerek çoğaldıklarından söz edilir. Eserin 3. babında ise Hz. Muhammed'in dört sahabisinden söz ederken aslında Hz. Muhammed'in de diğer insanlar gibi aile kurduğu ifade edilir:

50 *İki kadın erdi küdegü iki,* (İkisinden kadın aldı, ikisi güveyi,)

*Bular erdi üdrüm bodunda yegi.*⁶⁹ (Bunlardı halkın en iyileri.)⁷⁰

Aynı babda Hz. Osman'dan bahsederken Hz. Peygamber'in çocuk sahibi olduğuna ve kızlarını kendisiyle evlendirdiğine değinmiştir.⁷¹

1.3.3. Ölümlü Olmaları

Peygamberler, beşer olmaları nedeniyle diğer insanlar gibi ölümlü varlıklardır. Kur'an-ı Kerim'de bu durum "(Ey Muhammed!) Şüphesiz sen öleceksin ve şüphesiz onlar da öleceklerdir."⁷² âyetiyle dile getirilmektedir. Eserin çeşitli yerlerinde ölümden söz edilirken, Allah katında çok değerli bir konuma sahip olmalarına rağmen peygamberlere de ölümün geleceğinden bahsedilir:

1200 *Ölüm yüz kılur erdi erse körüp,* (Ölüm karşısındakine göre davransaydı,)

*Ağır savcılar kalay erdi turup.*⁷³ (Bütün peygamberler ölmezdi.)⁷⁴

4838 *Ağır savçılarığ ilette ölüm,* (Değerli peygamberleri ilette ölüm,)

*Adın kim itügey ot em ya tolum.*⁷⁵ (Kim bulabilir ona karşı ilaç ot ya da dolum.)⁷⁶

6290 *Tuğuğlı ölür ök sevüg cân barur,* (Doğan ölür, sevgili can gider,)

*Kerek beg kerek kul ne savçı kalur.*⁷⁷ (Ne bey, ne kul, ne peygamber kalır.)⁷⁸

Görüldüğü üzere Yusuf Has Hâcib eserinde peygamberlerin hayatlarına yer vermiş, onları kendisine örnek almış, onlara sevgi ve saygısını belirtmekle beraber insanüstü, ölümsüz bir varlık konumuna da yükseltmemeye özen göstermiştir.

1.4. Peygamberlerin Ortak Vasıfları

Peygamberler insanlar arasından seçilirler. Ancak onlar insanlara ait olan bazı özelliklerde en yüksek kapasiteye sahiptirler. Onlar bu yüksek kapasitelerinden elçilik görevi esnasında yararlanırlar. Böylece elçilik görevlerini layıkıyla yerine getirirler. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Kutadgu Bilig*'de bu anlamda bahsi geçen nitelikler şunlardır:

1.4.1. Sıdk ve Emânet

Yüce yaratıcı; "Eğer peygamber bize istinaden bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık, sonra onun şah damarını kopartıverirdik"⁷⁹ beyanıyla peygamberlerin asla

⁶⁶ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 371.

⁶⁷ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 330.

⁶⁸ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 492.

⁶⁹ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 11.

⁷⁰ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 36.

⁷¹ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 37.

⁷² ez-Zümer 39/30.

⁷³ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 70.

⁷⁴ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 121-122.

⁷⁵ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 252.

⁷⁶ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 379.

⁷⁷ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 325.

⁷⁸ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 484.

⁷⁹ el-Hâkka 69/44-46.

yalan söylemediklerini bildirmiştir. Peygamberler her konuda, özellikle vahiy konusunda güvenilir kimselerdir. Peygamberler Allah'ın emir ve yasaklarını değiştirmeden, artırıp eksiltmeden insanlara ulaştırmışlardır. Müellifimiz, peygamberlerin sıdk ve emanet vasıfları taşıdıklarına şöyle değinir:

42 Bayat rahmeti erdi halkı öze, (Allah rahmetiydi o halk üzerine,)
Kılınçı silig erdi kılkı tüze.⁸⁰ (Dürüsttü, güvenilirirdi kendisine.)⁸¹

1.4.2. Tebliğ

Ahzab suresinde peygamberimiz Hz. Muhammed hakkında "Hem onu Allah'ın izni ile bir davetçi ve etrafını aydınlatan bir ışık olarak gönderdik."⁸² buyrulur. Yusuf Has Hâcib'in, peygamberleri ayette geçen benzetmelerle anlatması dikkat çekicidir. O, Hz. Muhammed'in şahsında peygamberlerin tıpkı bir ışık gibi insanlığı aydınlattıklarını, ilahî mesajları getirdiklerini söyler:

35 Yula erdi halkka karanku tüni, (Karanlık gecede halka ışık oldu,)
Yaruklukı yadı yaruttı seni. (Işığıyla seni aydınlattı.)
36 Okıçı ol erdi bayattın sana, (Çağrı getirdi o Allah'tan sana,)
Sen ötrü köni yolka kirdin tona.⁸³ (Bundan ötürü girdin sen doğru yola.)⁸⁴
6395 Neçe savçı tuğdı okıtçı amul, (Nice peygamber geldi, nice elçi,)
Bayat hükmi birle ayu berdi yol.⁸⁵ (Allah hükmüyle insanlara yol gösterdi.)⁸⁶

1.4.3. Fetânet

Eserde Yusuf Has Hâcib Hz. Muhammed'den bahsederken onun engin bilgisinden ve hakîm oluşundan şöyle bahseder:

6488Yakşı aymış büğü bilgi keñ, (Hakîm, bilgisi geniş, dünyayı tecrübe etmiş,)
Ajunuğ sınağlı akı elgi keñ.⁸⁷ (Cömert ve eli açık olan insan çok güzel söylemiş.)⁸⁸

1.4.4. İsmet

Kutadgu Bilig'in kahramanlarından hükümdar, Ogdurmuş'a Ögdülmüş ile bir mektup gönderir. Ogdurmuş dünyanın kusurlarından bahsederken Hz. Âdem'in dünyaya indirilme nedenini de anlatır. Burada Hz. Âdem'in hata yaptığının ve yanıldığının söylenmesi, ismet sıfatı tartışmaları bağlamında önemli bir tespittir.

3520 Apa yazdı erse bayat kınadı, (Adem yanılınca Allah onu kınadı,)
Bu dünyâğ tünek kıldı erklig idi. (Bu dünyayı ona mesken etti güçlü Allah.)
3522 Apa uçmak içre yedi kör evin, (Adem cennet içinde yedi buğdayı,)
Arınu kılındı bu dünyâ evin.⁸⁹ (Bu dünya evi ona arınması için yaratıldı.)⁹⁰

⁸⁰ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 5.

⁸¹ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 36.

⁸² el-Ahzâb 33/45.

⁸³ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 5.

⁸⁴ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 35.

⁸⁵ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 330.

⁸⁶ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 493.

⁸⁷ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 335.

⁸⁸ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 499.

⁸⁹ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 186.

⁹⁰ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 286.

2. HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİ

Türk dünyasında ve özellikle Orta Asya'da Hz. Muhammed, kimi zaman merhametli bir baba, aç ve çıplakların barınağı, kimsesizlerin hâmisî; kimi zaman da milli birliğin tesisi ve devletin devâmı için adâlet öneren, yabancı olanla birlikte yaşamayı öğreten, Milletin Ata'sı ve kavmin "Aksakal"ı olarak görülmekte ve otoriteyi temsil etmektedir.⁹¹ Hz. Muhammed'e olan sevgisi o kadar fazladır ki Yusuf Has Hâcib'e göre o olmasaydı ne yer ve gökler yaratılırdı ne de Hz. Âdem'in tevbesi kabul edilirdi.⁹²

O, eserin baş kısmında Hz. Muhammed'i tanıtır, güzel ahlakından söz eder ve tevazuu sahibi, hoşgörülü, edepli ve cömert olduğu anlatır:

43 *Tüzün erdi alçak kılınçı silig,* (Alçak gönüllüydü, hoş tavrılıydı,)

*Uvutluğ bağırsak akı keş elig.*⁹³ (Edepli idi, içtendi ve eli açtı.)⁹⁴

Kendisinin Müslüman olduğunu ve peygambere olan bağlılığını göstermek için Yusuf Has Hâcib *Kutadgu Bilig*'in baş kısmında şöyle demiştir:

28 *Ay muşuz idim sen bu muşluğ kuluğ,* (Ey dertsiz Allah'ım, sen bu dertli kulunun,)

Suyurkap keçürgil yazukın kamuğ. (Acıyıp bağışla tüm günahlarını.)

46 *Öñül badım emdi anıy yoluña,* (Şimdi onun yoluna gönül bağladım,)

*Sevip sözi tuttum bütüp kavlıña.*⁹⁵ (Sevip sözünü tuttum, kavline uydum.)⁹⁶

Böylece o, Hz. Muhammed'in yoluna gönül bağladığını ve onu sevip sözüne uyduğunu dile getirerek imanını ikrar etmektedir.

Allah peygamberimiz Hz. Muhammed'i âlemlere rahmet olarak gönderdiğini bildirmiş ve bu hususa Kur'an-ı Kerim'de şöyle yer vermiştir: "*Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.*"⁹⁷ Eserde tespit ettiğimiz beyit ise mânen yukarıdaki ayetlerle örtüşmektedir:

42 *Bayat rahmeti erdi halkı öze,* (Allah rahmetiydi o halk üzerine,)

Kılınçı silig erdi kılkı tüze. (Dürüsttü, güvenilirirdi kendisine.)⁹⁸

Aşağıdaki beyitler ise Peygamberimiz'in Allah'tan insanların iyiliğini dilediğini, tek davasının ümmetini kurtarmak olduğunu, ayrıca İslam dinine tabi olanların yanında bütün insanlığın kurtuluşu ermeleri için dua ettiğini anlatır. Hz. Muhammed'in merhametinin bir anne-babanın merhametinden daha da güçlü olduğunu dile getirir:

40 *Kamuğ kadğusu erdi ümmet üçün,* (Bütün kaygısı ümmeti içindi,)

Kutulmak tiler erdi râhat üçün. (Kurtulup rahata ermesini isterdi.)

41 *Atada anada bağırsak bolup,* (Atadan anadan daha içtendi,)

*Tiler erdi tutçı bayattın kolup.*⁹⁹ (Allah'tan hep bunu dilerdi.)¹⁰⁰

Peygamberlik kurumu Hz. Muhammed ile sona ermiştir. Ondan sonra artık Allah bir daha insanlara peygamber göndermeyecektir. "*Muhammed erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resulü ve peygamberlerin sonuncusudur...*"¹⁰¹ ayeti bu gerçeği ifade etmektedir.

⁹¹ Yıldırım, "Kutadgu Bilig'de Hz. Peygamber Telakkisi", 414.

⁹² Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 426.

⁹³ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 13.

⁹⁴ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 36.

⁹⁵ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 5.

⁹⁶ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 35.

⁹⁷ el- Enbiya, 21/107.

⁹⁸ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 36.

⁹⁹ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 11.

¹⁰⁰ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 36.

¹⁰¹ el-Ahzâb 33/40.

Onun getirdiği İslam dini kıyamete kadar insanlığı aydınlatmaya devam edecektir.¹⁰² Bu gerçeği yazar şu şekilde zikretmiştir:

45 *Başı erdi öndün kamuğ başçika,* (Halka önder olanların başıydı,)
*Kedin boldı tamğa kamuğ savçika.*¹⁰³ (Bütün peygamberlerin sonuncusuydu.)¹⁰⁴

3. HZ. PEYGAMBER'İN ASHÂBİ

Sahâbe, Hz. Muhammed'e ilk inanan ve onunla birlikte türlü zorluklara göğüs geren, ona beslediği sadâkat ve teslimiyetle öncü Müslüman nesil olarak bilinmektedir. Onlar, İslam'ın yayılması ve doğru anlaşılması için büyük çaba sarfetmişler, bu nedenle de bütün Müslümanların gözünde eşsiz bir yere sahip olmuşlardır. Özellikle Peygamber'imizin vefatından sonra halifelik görevini üstlenen dört yüce şahsiyetin gönüllerimizde ayrı yeri vardır.

Yusuf Has Hâcib'in Hz. Muhammed'e olan sevgisi onun sahabilerine doğru da taşmıştır. O, eserin giriş kısmı ile Tanrı övgüsü bölümünün peşinden gelen iki bölümde yani 34. ve 62. beyitlerde Hz. Muhammed'e övgünün yanında dört halifeye de övgüde bulunmuştur. Bu bölümlerde dört halifeden ve onların Hz. Muhammed ile olan akrabalık ilişkilerinden söz etmiştir. Bunlar sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. *Kutadgu Bilig*'de onlara dair şu dizeler yer almaktadır:

49 *Anıñ dört eşi ol avıñu körüp,* (Bu dört kişi onun arkadaşıydı,)
Keñeşçi bular erdi birle turup. (Her işte onun yardımcılarıydı.)
 50 *İki kadın erdi küdegü iki,* (İkisinden hanım aldı, ikisi güveyi,)
*Bular erdi üdrüm bodunda yegi.*¹⁰⁵ (Bunlardı halkın en iyileri.)¹⁰⁶

Hz. Ebu Bekir (r.a.)

51 *Atik erdi aşnu kamuğda oza,* (Hepsinden önce gelir Ebubekir,)
Bayatka bütüglü köñül til tüze. (Allah'a inanan, özü sözü bir.)
 52 *Uluğ kıldı mâhı teni cânını,* (Malını, canını, tenini verdi,)
*Yalavaç sevinçi tiledi köni*¹⁰⁷ (Peygamberin rızasıydı tek dileği.)¹⁰⁸

Hz. Ömer (r.a.)

53 *Basa fârûk erdi kişi üdrümi,* (Sonra Ömer geldi, insanların seçkini,)
Tili köñli bir teg bodun ködrümi. (Dili, gönlü bir, halkın sevdiği.)
 54 *Bu erdi basutçı köni dinka kök,* (Doğru dinin temeli, yardımcısı,)
*Şeriat yüzündin kiterdi eşük.*¹⁰⁹ (Şeriatın yüzünden perdeyi o kaldırdı.)¹¹⁰

Hz. Osman (r.a.)

55 *Basa usmân erdi uvutluğ silig,* (Sonra Osman vardı, yumuşak huylu,)
Kişide üdürmiş akı keñ elig. (Seçkindi, edepli ve eli boldu.)
 56 *Fidâ kıldı barın neñin hem özin,* (Feda etti malını ve kendisini,)

¹⁰² Mustafa Erdem, *Allah Katındaki Din İslam* (Ankara: Tulpars Yayınları, 2020), 116.

¹⁰³ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 13.

¹⁰⁴ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 36.

¹⁰⁵ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 13.

¹⁰⁶ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 36.

¹⁰⁷ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 13.

¹⁰⁸ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 36, 37.

¹⁰⁹ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 14

¹¹⁰ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 37.

*Yalavaç añar berdi iki kızın.*¹¹¹ (Peygamber ona verdi iki kızını.)¹¹²

Hz. Ali (r.a.)

57 Ali erdi munda basakı talu, (Ali vardı sonra bambaşka, akıllı,)

Kür ersig yürekliğ meşesi tolu. (Cesur, kahraman ve yürekli.)

58 Akı erdi elgi yüreki tedük, (Cömert, bilgili ve temiz yürekli,)

Biligliğ sakınuk kör atı bedük. (Günahtan sakınırdı, büyüktü adı.)

59 Bular erdi din hem şeriat köki, (Bunlardı dinin, şeriatın kökü,)

*Bular yüdti kâfir munâfık yüki.*¹¹³ (Bunlar çektii kâfir, münafık yükünü.)¹¹⁴

Kutadgu Bilig'in içerisindeki söz konusu dört sahabiye yönelik medhin sonundaki beyit, insanın bu şahsiyetlerde bulunan tüm vasıfları benimsediğinde hayatın amacına ulaşacağını söylemektedir. Yani Yusuf Has Hâcib böylece kendisine Hz. Peygamber'den sonraki örnek kişileri sayarak güzel bir hayat yaşamak için bunları örnek almayı adeta bir şart olarak görmektedir. Aynı zamanda halifeleri lakab ve vasıflarıyla tanıması ve eserinde yer vermesi yazarın İslam'a ilk hizmet veren ve İslam'ı bütün dünyaya yayma çabasında hayatlarını geçiren sahabileri tanıdığı ve öncü tuttuğu anlamına da gelmektedir.

60 Bu tört eş maña tört tadu teğturur, (Bu dört kişi bana dört asıl unsur,)

Tüzülse tadu çın tiriglik bolur. (Denkleşse unsurlar yaşam tam olur.)

61 Meniñdin bularka üküş miñ selâm, (Benden onlara bin selam olsun,)

Tegürgil idim sen kesüksüz ulam. (Rabbim selamım seninle onlara ulaşsın.)

62 Olarnı meniñdin sevindür tuçı, (Benden yana hoşnut olsunlar,)

*Uluğ künde kılğıl elig tuttaçı.*¹¹⁵ (Ulu günde elimi tutsunlar.)¹¹⁶

4. EHL-İ BEYT SEVGİSİ

Kutadgu Bilig'de "Ali Evladı İle Münasebeti Söyler" diye bir başlık bulunmaktadır. Bu başlık altında müellif, Ehl-i Beyt'in Hz. Muhammed'in akrabaları olmaları nedeniyle sevimleri ve sayılmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Yusuf Has Hâcib'e göre toplumsal ilişkiler bağlamında hizmetkârlar ve beyin adamları kendileriyle münasebet kurulacak kimselerdir. Bunlara ilave olarak Ehl-i Beyt de aynı kapsamda yer almaktadır. Bu yaklaşım Yusuf Has Hâcib nazarında Ehl-i Beyt'in toplumda önemli bir statüye sahip özel bir kesim olarak kabul edildiğini göstermektedir.¹¹⁷ Ehl-i Beyt'in anlatıldığı beyitler şunlardır:

4336 Er atta öñin beg kişisinde taş, (Erattan başka, bey adamları dışından,)

Katılğu kişiler bu ol ay kadaş. (Katılacağın kişiler şunlar ey kardeş!)

4337 Olarda biri savçı urğiturur, (Onlardan biri peygamber soyudur,)

Bularnı ağır tutsa kut kıv bulur. (Bunlara değer veren mutlu olur.)

4338 Bularnı katığ sev köñülde berü, (Bunları çok sev, gönülden içten,)

Neñin edgülük kıl baka tur körü. (Malınla iyilik yap bakıp görerekten.)

¹¹¹ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 14.

¹¹² Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 37.

¹¹³ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 14.

¹¹⁴ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 37.

¹¹⁵ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 14.

¹¹⁶ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 37.

¹¹⁷ Yusuf Gökalp, *Kutadgu Bilig'de Sahabe ve Ehli Beyt Algısı ve Türk Din Anlayışına Yansımaları* (İstanbul: 13. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2016), 74.

- 4339 *Bular ehlibeyt ol habibka kadaş,* (Bunlar Ehl-i beyttir, habibin akrabası,
Habib savçı hakkı üçün sev adaş. (Habib Peygamber hakkı için sev onları.)
 4340 *İçin irtemeğil ya kılın tözin,* (İçini irdeleme ya da tavrını,
*Meger tilde teşsiz yoritsa sözin.*¹¹⁸ (Eğer ağzından çıkarmazsa densiz sözü.)¹¹⁹

Bu beyitlerde Peygamber nesline mensup insanlarla münasebette bulunulurken onlara hürmet gösterilmesi istenmiş, aralarında geçen çeşitli olayların fazla kurcalanmaması gerektiği belirtilmiştir. Onları peygamber hakkı için sevmek gerektiği öğütlenmiştir. Onlara sevgi beslediği sürece devlet ve saadete kavuşulacağı hatıratılmıştır. Peygamber nesline içten bir sevgi beslemesi, onlara iyi bakılması ve ihtiyaç duyduklarında yardımda bulunulması tavsiye edilmiştir.¹²⁰

5. ŞEFAAT

Yusuf Has Hâcib'in eserinde Hz. Peygamber'den bahsettiği kısımlarda dile getirdiği konulardan biri de şefaattir. O, şöyle der:

- 1153 *Sana tapnur erdi meniñ bu özüm,* (Sana tapınırdı benim bu özüm,
 Munukı ecel tuttı kesti sözüüm. (İşte ecel geldi, kesti sözüüm.)
 1154 *Kutulğu yérim yok yétürdüm bilig,* (Kaçacak yerim yok, yitirdim bilgiyi,
 Senin rahmetiñ tutsu emdi elig. (Senin rahmetin tutsun şimdi elimi.)

Bu beyitlerde şefaatin tamamen Allah'a ait olduğunu bildiren âyete¹²¹ göre Allah'ın rahmetinin elini tutmasını (şefaatinin) isteyen Yusuf Has Hâcib, aşağıdaki beyitlerde ise Hz. Muhammed'in kendisine şefaet etmesini Allah'tan niyaz etmektedir.

- 30 *Sevüg savçı birle kopurğıl meni,* (Sevgili peygamberle birlikte kıl beni,
 Elig tuttaçı kıl könilik küni. (Elimden tutsun kıyamet günü.)
 47 *İlâhi küdezgil meniñ köñlümi,* (Allah'ım sen gözet benim gönlümü,
 Sevüg savçı birle kopur kopğumi. (Sevgili peygamberle kesme bağımı.)
 48 *Kiyâmette körkit tolun teg yüzün,* (Kıyamette göster dolunay yüzünü,
 Elig tuttaçı kıl ilâhi özin.¹²² (İlahi, o tutsun benim elimi.)¹²³

O, şefaati hem Allah'a hem de Hz. Muhammed'e atfederek dinî literatürdeki şefaet tartışmalarından haberdar olduğunu göstermektedir.

6. SALÂT Ü SELAM

Yukarıda da belirtildiği üzere yazar kendisinin Hz. Peygamber'e tabi olduğunu, onun yolunu tuttuğunu söyler. Kitabın giriş mahiyetinde olan bölümlerinin birini tamamen ona övgüye ayırmış olmakla birlikte çeşitli sebeplerle eserin farklı yerlerinde Hz. Muhammed'e salavat getirir. Yusuf Has Hâcib son bölümdeki beyitlerde de Allah'ın mağfiretini dilemiş ve Peygamberimize olan sayısız selamlarıyla eserini tamamlamıştır:

- 6519 *Tümen miñ selâmım tegür savçıka,* (Yüz binlerce selamım ulaşsın
 peygambere,)
 Ol edgü kulavuz köni yolçıka.¹²⁴ (O iyi kılavuza, doğru yolu gösterene.)¹²⁵

¹¹⁸ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 229.

¹¹⁹ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 344.

¹²⁰ Gökalkp, *Kutadğu Bilig'de Sahabe ve Ehli Beyt Algısı ve Türk Din Anlayışına Yansımaları*, 74.

¹²¹ ez-Zümer 39/44.

¹²² Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 12-13.

¹²³ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 35-36.

SONUÇ

Kutadgu Bilig'in çok sağlam bir İslam inanç temeli bulunmaktadır. Bu bakımdan onun son derece kıymetli bir İslam kültür eseri olduğunda şüphe yoktur. Edebi tür olarak Türk-İslam sentezini yansıtan ilk eserdir. Eserdeki peygamber tasavvurunun Hanefî-Mâtürîdî kelimeler okulumun görüşleri ile örtüştüğü belirlenmekle birlikte, İslam'dan önceki Türk düşüncesinde yer alan çeşitli unsurların bunlarla kaynaşmış bir şekilde eserde yer aldığı da ifade edilebilir.

Yusuf Has Hâcib'in bu eserinin kendisinden sonra gelen Türk boyları üzerinde ciddi bir etki bıraktığı söylenebilir. Karahanlılar döneminden itibaren günümüze kadar Kırgızlar İslam'ın Sünnetlik kapsamındaki Hanefî çizgisi içerisinde hayatlarını sürdürmüşlerdir. Ancak Sovyet döneminde yürütülen ateizm propagandası ve halkı kültüründen uzaklaştırma çabaları neticesinde günümüzde toplumda İslam'a yabancılaşan fikirler ve bu dine mensubiyetlerini inkar edenler bulunmaktadır. Bu bakımdan *Kutadgu Bilig*'in gündemde tutulması ve sürekli işlenmesi, söz konusu Sovyet tesirini bir nebze de olsa dengeleyecek ve özellikle Kırgız Müslümanlarının İslam'a daha da yakınlaşmasını temin edebilecektir.

Yusuf Has Hâcib, peygamberleri anlatırken Kur'anî kavramlardan çok kendi kültürüne ait kavramları seçmiştir. Bunun nedeni İslamî değerleri toplumun daha kolay benimsemesini sağlamak olsa gerektir. Yukarıda geçen beyitleri göz önüne getirdiğimizde yazarın peygamberlerin insan olma açısından diğer insanlardan bir farkı olmadığını ortaya koyduğu görülmektedir. Yazar, peygamberlerde bulunması gereken vasıfları tüm eserine yayarak ifade etmiştir.

Yazar, peygamberlik kurumuna yaklaşırken Ehl-i Sünnet'in Hanefî-Mâtürîdî kanadının itikadına uygun görüşler serdetmiştir denilebilir. Bu bağlamda, söz gelimi kadın peygamberden söz etmeyişi, yazarın peygamberlik anlayışının Hanefî-Mâtürîdî çizgisi içerisinde olduğunu da tasdik eder mahiyettedir. Öte yandan kelimeler ilminde tartışma konusu olan Hz. İsa'nın durumuyla ilgili olarak kesin bir şekilde onun öldüğünü kabul etmesi ise dikkate değer başka bir husustur.

KAYNAKÇA

- Abdırazakov, Abdikerim. *Yusuf Balasaguni ve Onun Kutadgu Bilig Destanı*. Bişkek: 2018.
- Akıncı, Mehmet. "Türk İslam Siyasi Düşüncesi ve Kutadgu Bilig". Yûsuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler 18-20 Kasım 2016, ed. Ahmet Kavas, Fatih M. Şeker, Muhammet Tandoğan, Cezmi Bayram, İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık, 2016, 149-161.
- Alıcı, Mustafa. *Kutadgu Bilig'de Dini Öğeler*. Tokat: Gaziosman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Arslan, Mahmut. "Kutadgu Bilig Üzerine Sosyolojik Düşünceler". *İÜ Sosyoloji Dergisi*, İstanbul 1992, s. 131-166.
- Bayraktar, Mehmet. *İlim'de İz Bırakan Alimler*. Çev. Timur Kozukulov, Bişkek: Türkiye Diyanet Vakfı ve Oş İlahiyat Yayınları, 2016.
- Bulut, Mehmet. *Ehl-i Sünnete Göre Müslüman'ın İnanç Esasları*. İstanbul: Kampanya Kitapları Yayınevi, 2015.
- Büyük Türk Klasikleri*. İstanbul, 1985.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Kutadgu Bilig Grameri -Fiil-*. Ankara 1985.
- Gökalp, Yusuf. *Kutadgu Bilig'de Sahabe ve Ehli Beyt Algısı ve Türk Din Anlayışına Yansımaları*. İstanbul: 13. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2016.
- İbnü'l-Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed, Riyad: Daru Tayyibe, 1999.

¹²⁴ Kaçalın, *Yûsuf Hâs Hâcib Kutadğu Bilig Metni*, 337.

¹²⁵ Tunçel, *Kutadğu Bilig*, 501.

- Kaçalin, Mustafa. *Kutadgu Bilig Metni*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, www.kulturturizm.gov.tr.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Yazılışının 900. Yılı Münasebetiyle Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri". *TED*, sy. 1 1970, ss. 1-38.
- Kalberdiev, Abdilaziz. *Kırgızların Dünya Tanımında Allah Anlayışı*. Oş: Türkiye Diyanet Vakfı ve Oş MÜ İlahiyat Fakültesi İlmî Eserleri: 1., 2013.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat Basımevi, 2006.
- Lâmişî, Mahmud b. Zeyd. *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. thk. Abdülmecid et-Türki, Beyrut: 1995.
- Nesefî, Ömer. *Metnü'l-Akâid*. İstanbul: Fazilet Yay., ts.
- Pekolcay, Necla. *İslami Türk Edebiyatı I*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1994.
- Sofuoğlu, Cemal. *Kuran ve Hadis Kültürünün Kutadgu Bilig'deki İzleri*. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 5, 1989.
- Şener, İbrahim - Yıldız, Alim. *Türk İslam Edebiyatı*. 6. baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Şık, İsmail - Sadıker, Ömer. "Nübüvvetle İlgili Bazı Kavram ve Konular". *Kelâm IV Sistematik Kelâm Nübüvvet ve Âhîret*, ed. İsmail Şık-Nail Karagöz, Ankara: Altınordu, 2019.
- Taftazânî. *Şerhu'l-Akâid*. İstanbul: Bahar Matbaası, 1973.
- Tunçel, Muzaffer. *Yûsuf Hâs Hâcib Günümüz Türkçesi ile Kutadgu Bilig*. Ankara: Sistem Ofset Basımevi, 2019.
- Türker, Sadık. "Fikrî Muhtevası İçerisinde Kutadgu Bilig'in Kültür ve Medeniyet Tarihimizdeki Yeri". *Kutadgu Bilig*, sy. 2, İstanbul 2002, ss. 14-28.
- Uyanık, Mevlüt. "Yûsuf Has Hâcib'e göre Mutluluk Bilgisi", Yûsuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler 18-20 Kasım 2016, ed. Ahmet Kavas, Fatih M. Şeker, Muhammet Tandoğan, Cezmi Bayram, İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *DİA*. İstanbul 2007, 34: 257-259.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara: 2006.
- Yıldırım, Ahmet. "Kutadgu Bilig'de Hz. Peygamber Telakkisi". Yûsuf Has Hâcib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler 18-20 Kasım 2016, Ed. Ahmet Kavas, Fatih M. Şeker, Muhammet Tandoğan, Cezmi Bayram, İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık, 2016.

STRUCTURED ABSTRACT

This study aims to reveal the perspective of Yusuf Has Hâcib (d. 1077) on the institution of prophethood within the framework of the work named Kutadgu Bilig, that has an important place in shaping the understanding of religion of the Turks. Kutadgu Bilig, written in the 11th century, is among the main sources of the history of Turkish thought. In this work, Yusuf Has Hacib, with his unique poetic style, revealed his views on religious issues in a way that can be easily understood and kept in mind. Based on his views, we can find the opportunity to determine the basic features of the Turkish understanding of religion. Yusuf Has Hacib reflected his views in many areas of Islam in a literary style in his work. Among these, there are also matters of faith. His views on the institution of prophethood are particularly noteworthy. He approached the institution of prophethood with respect and reverence. He also talked about some other prophets, especially Muhammad, and expressed their various characteristics. Adam, Moses and Jesus are among them. While talking about Muhammad, he meticulously reflected his respect and dignity in the lines. Emphasizing his good morals, the author elucidated his decency and generosity in this context. The author, who does not forget the companions of Muhammad and especially the four caliphs, mentions the four caliphs to he discussed him in terms of kinship relations with Muhammad. He also said that he took the good morals of all the companions and the four caliphs as an example. Yusuf Has Hacib saw the institution of prophethood as a guide to be followed for the salvation of the world and the hereafter. For, following the path of the prophets, who are the messengers of Allah on earth, means following the path of Allah. Likewise, the last of the prophets, those who follow Muhammad are also worthy of the respect and honor shown to him. Therefore, the Companions, especially the four caliphs, are worthy of praise. In Kutadgu Bilig, which Yusuf Has Hâcib wrote with this understanding, the institution of prophethood was especially mentioned by He evaluated it in the person of Muhammad and emphasized the respect for the Companions, who were exposed to various difficulties in the early periods of Islam. In this respect, in our study, after giving information about the work and the author, Yusuf Has Hacib's vision of prophethood is given. The features that made Muhammad superior to other prophets and his respect for himself and his descendants were discussed. It is seen that his views on the Prophet, Ahl al-Bayt and the Companions reflect the Hanafi-Mâturîdî interpretation. Not giving a number about the number of prophets, not mentioning female prophets, accepting and defending intercession can be counted as clues in this regard. Kutadgu Bilig has shaped the Turkish intellectual life after the period it was written. Yusuf Has Hacib's sincere efforts yielded results and the Turkish world was able to gain a Muslim Turkish identity with the contribution of his work. Our study has been actualized with literature review, source analysis, comparison and evaluation methods.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 191-205

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1175029

KLASİK EDEBİYATIMIZDA MÜNÂCÂT VE ABDULLAH BOSNEVÎ'NİN MENSUR ARAPÇA MÜNÂCÂTI

Munajat in Our Classical Literature and Prose Arabic Munajat of Abdullah Bosnevi

Yasin KARAKUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslâmî Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye.
Assist. Prof., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History, Osmaniye, Turkey.

ykarakus78@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-4446-0650>

Şehmus ÜNVERDİ

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye.
Assist. Prof., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Literature, Osmaniye, Türkiye.

sehmusunverdi@osmaniye.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-0176-2109>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 14.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 07.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Yasin Karakuş, Şehmus Ünverdi)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

KLASİK EDEBİYATIMIZDA MÜNÂCÂT VE ABDULLAH BOSNEVÎ'NİN MENSUR ARAPÇA MÜNÂCÂTI

Munajat in Our Classical Literature and Prose Arabic Munajat of Abdullah Bosnevi

Öz

İnsanoğlu Allah'tan her türlü isteğini onun "Bana dua edin, kabul edeyim." emri üzerine dua yoluyla dile getirir. Bu istek dünyevi ve uhrevi birçok sebebe dayanmaktadır. Bu isteği dile getirirken de tüm samimiyeti ve acziyeti ile yüce Yaratan'ı çeşitli sıfatlarla metheder. Bu dile getirişlerin sanatsal bir ifade şekli de münâcât dediğimiz türlerdir. Bir sanat eseri olan ancak sanatçının sanat endişesini bir kenara koyarak tüm samimiyetiyle kaleme aldığı münâcâtlar, klasik edebiyatımızda pek çok sanatçı tarafından ya bir eserin içinde ya da müstakil olarak manzum ve mensur şekillerde yazılmıştır. Az sayıda örneğine rastladığımız mensur münâcâtlardan biri de Abdullah Bosnevî'nin Arapça kaleme aldığı müstakil münâcâttır. Abdullah Bosnevî, 17. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olup "Şârih-i Füsûs" olarak meşhur olmuş ve doğduğu yere nispetle "Bosnevî" diye tanınmıştır. Çalışmamızda klasik edebiyatımızdaki münâcât türü, Abdullah Bosnevî ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilecek, Abdullah Bosnevî'ye ait olan Arapça münâcâtın tercümesi ve tahlili yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Edebiyat, Abdullah Bosnevî, Münâcât, Arapça, Tercüme.

Abstract

Mankind expresses all kinds of requests from Allah through prayer upon the command "Pray for me and I will receive it". This desire is based on many earthly and otherworldly reasons. While expressing this request, he praises Allah with various attributes. An artistic expression of these expressions is the genres we call munajat. Munajats have been written in verse and prose by many artists in our Classical literature, either in a work or independently. One of the prose munajats is the independent munajat written by Abdullah Bosnevî in Arabic. Abdullah Bosnevi, one of the 17th century Ottoman scholars, became famous as "Şârih-i Füsûs" and was known as "Bosnevi". In our study, brief information will be given about the type of munajat in our classical literature, Abdullah Bosnevi and his works, and the translation and analysis of the Arabic munajat belonging to Abdullah Bosnevi will be made.

Keywords: Classical Literature, Abdullah Bosnevi, Munajat, Arabic, Translation.

GİRİŞ

Dua, da'vet ve da'vâ kelimeleri gibi mastar olup çağırarak, seslenmek, istemek, yardım talep etmek demektir. Aynı zamanda "küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya vâki olan talep ve niyaz" anlamında isimdir. Ayrıca Allah'a sunulacak talepleri sözlü veya yazılı olarak dile getiren metinlere de dua denilir. İslâm literatüründe ise Allah'ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesini, sevgi ve tâzim duyguları içinde lütuf ve yardımını dilemesini ifade eder. Duanın ana hedefi insanın Allah'a halini arz etmesi ve O'na niyazda bulunması olduğu için dua, kul ile Allah arasında bir diyalog anlamı taşır. Dua, insanın bir taraftan kendi ihtiyaç ve eksiklerinin telâfisini, diğer taraftan daha mükemmele ulaşmasını hedefleyen bir diyalog vasıtasıdır. Bir başka söyleyişle dua sınırlı, sonlu ve âciz olan varlığın sınırsız ve sonsuz kudret sahibi ile kurduğu bir köprüdür.¹

Cenâb-ı Allah Kur'ân-ı Kerim'in pek çok yerinde insanlara bu köprünün kurulması için dua etmelerini emreder² ve dua edildiğinde de duaya karşılık vereceğini vadeder.³ İnsanoğlu isteklerini dua ederek dile getirirken de tüm samimiyeti ve acziyeti ile yüce Yaratan'ı çeşitli sıfatlarla metheder. Bu dile getirişlerin sanatsal bir ifade şekli de münâcât dediğimiz türlerdir.

Münâcât, genellikle "yalvarmak, yakarmak, dua ve tazarruda bulunmak" mânasında olup edebiyat terimi olarak daha çok Allah'a yakarış maksadıyla yazılmış manzum ve mensur eserleri ifade eder.⁴

Kur'an'da peygamberlerin dilinden birçok dua ve münacâta yer verilmiştir. Hatta ilk münâcât örneği olarak Hz. Âdem'in yeryüzüne indirildiğinde büyük bir pişmanlıkla yaptığı; "Ey Rabbimiz, kendimize haksızlık ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve merhamet etmezsen her hâlde zarara uğrayanlardan oluruz." (A'raf, 7/23) duası kabul edilir.⁵

Ayrıca hadis kaynaklarında da peygamberlerin münâcâtlarıyla ilgili birçok rivayete yer verilmiştir. İlk peygamber Hz. Âdem'den (a.s) son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar birçok münâcât-ı enbiyâ rivayet olunmuştur.⁶ Hz. Muhammed'in (s.a.v) bazı duaları münâcâtlara kaynak teşkil etmiş ve böylece münâcâtın ilk örnekleri İslâmiyet'ten sonra Arap edebiyatında görülmüştür. Hz. Ali'nin münâcâtı Arap edebiyatında türün ilk örneği olarak kabul edilir.⁷

Fars edebiyatında münâcât, "niyâyış" adıyla bilinmekte olup türünün ilk örnekleri X. ve XI. yüzyıllarda görülür. Manzum ve mensur münâcâtlar içerisinde Hâce Abdullah Herevî'nin (ö. 1089) eseri, tasavvufî Fars geleneğinde bu türün ilk örneği kabul edilir.⁸

Bir sanat eseri olan ancak sanatçının sanat endişesini bir kenara koyarak tüm samimiyetiyle kaleme aldığı münâcâtlar, klasik edebiyatımızda pek çok sanatçı tarafından ya bir eserin içinde ya da müstakil olarak manzum ve mensur şekillerde yazılmıştır. Az sayıda örneğine rastladığımız mensur münâcâtlardan biri de Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1054/1644) Arapça kaleme aldığı müstakil münâcâttır. "Şârih-i Füsûs" olarak meşhur olan ve doğduğu yere nispetle "Bosnevî" diye tanınan Abdullah Bosnevî, özellikle tasavvuf başta olmak üzere pek çok alanda altmışın üzerinde eser veren 17. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden biridir. Çalışmamızın konusu olan münâcât Hz. Peygamberimiz (s.a.v.) ile ilgili yazdığı bir eserin sonunda olup bizzat kendisi bu münâcâtı o eserin hatimesi olarak nitelemiştir.

¹ Osman Cilacı, "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/529.

² Bu ayetlerden biri şudur: *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Mümin 40/60: "Rabbimiz şöyle buyurdu: Bana dua edin, kabul edeyim. Çünkü bana ibadeti bırakıp büyüklük taslayanlar aşağılanarak cehenneme gireceklerdir."

³ Bu ayetlerden biri şudur: el-Bakara 2/186: "Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakınım. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm. O halde (kullarım da) benim davetime uysunlar ve bana inansınlar ki doğru yolu bulalar."

⁴ Muhsin Macit, "Münâcât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/562.

⁵ Abdülhakim Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât*, (Ankara:TDV Yayınları, 2011), 21.

⁶ Alparslan Kartal, "Bir Nebvî Gelenek Olarak Münâcât ve Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Yeni Bulunan Bir Münâcâtı", 13/2, (Winter 2018), 491-515, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13109>, ISSN: 1308-2140, ANKARA-TURKEY

⁷ Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 199.

⁸ Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, 199.

Çalışmamızda klasik edebiyatımızdaki münâcât türü, Abdullah Bosnevî ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilecek, Abdullah Bosnevî'ye ait olan Arapça münâcâtın tercümesi ve tahlili yapılacaktır.

1. KLASİK EDEBİYATIMIZDA MÜNÂCÂT

Münâcât, edebî anlamda, Cenâb-ı Hakk'a yakarmak, yalvarmak, dua ve niyaz maksadıyla edebiyatımızın mesnevi, gazel, kaside, murabba, rubai, müseddes, müsemmen, kıt'a, müfred, terci-i bend, tekib-i bend gibi birçok nazım şekliyle yazılan, muhtevası Allah'a yakarış olan şiirler için kullanılan bir terimdir.⁹ Aslında kelimenin kökü "fııldamak" anlamındaki "necv" kökünden gelir ve "Cenâb-ı Hakk'a hitaben yazılan dua ve niyaz muhtevalı şiir" demektir.¹⁰ Edebiyatımızda münâcâtlar çoğunlukla manzum olarak yazılsa da nesir halinde söylenenlere de rastlanılmaktadır. Eşanlımlı olarak "tazarru-nâme" ve "yakarış" kelimeleri de bu tür yerine kullanılan kelimelerdendir.¹¹

Münâcâtlar, günahkârlık ve pişmanlık duygularının dile getirildiği eserlerdir. Günahkâr bir insanın Allah'ın inâyetinden başka sığınabileceği bir yeri yoktur. Bu sebeple şairler, Allah'ın bağışlayıcılığını ifade eden "Rahmân, Rahîm, Gaffâr, Muîn, Settâr, Kerîm" gibi isim ve sıfatlarını anarak arzularına nail olmayı umar; Allah'ın mağfiretini dile getiren âyet ve hadisleri vesile kılarak af talep ederler. Hz. Peygamber'in, ümmetine şefaate edeceğini hatırlatarak Allah'tan habibi hürmetine bağışlanmayı dilerler.¹² Münâcâtlarda konu edilen duygular müşterek olmakla beraber şairlerin tahsilleri, mizaç ve meşreplerinden kaynaklanan bazı farklılıklar da görülmektedir. Medrese tahsili görmüş şairlerde daha çok dinî kültürün yansıtıldığı, kimi yerlerde ise tefekkürün hikmete dönüştüğünü ve şiirin didaktik bir hüviyete büründüğü görülürken, tasavvuf erbabı şairlerin münâcâtlarında ise daha çok coşkulu bir ruh hali sezilmektedir.¹³ Çalışmamıza konu olan Abdullah Bosnevî'nin münâcâtı da tasavvufî bir münâcât olup eserde müellifin coşkulu ruh halini fazlasıyla görmek mümkündür.

Klasik edebiyatımızda birçok şair tarafından asırlar boyu münâcâtlar yazılagelmiştir. Müellifler, özellikle manzum bir esere besmele ile başladıktan sonra tevhid, münâcât ve na'tla devam eder. İslâmî eserlerde ortaya çıkan ve bir nevi gelenek haline gelen bu durumun bu kadar çok sayıda münâcât yazılmasına sebep olduğu söylenebilir. Hatta divan şairleri eserlerine tevhid ve münâcâtla başlamayı şeref kabul etmişlerdir.¹⁴ Divan veya mesnevilerinde münâcât bulunmayan şairler ise ya eserlerinin farklı yerlerindeki beyitlerle konuya temas etmiş ya da mensur eserlerinde bu eksiklerini gidermişlerdir. Münâcâtlar genel olarak manzum şeklinde yazılmakla beraber, az sayıda mensur örneklere de rastlamak mümkündür. Sinan Paşa'nın (ö. 1486) *Tazarru'nâme*'si bu türde yazılmış en muteber eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. Türk edebiyatında münâcâtın ilk örnekleri, İslâmiyet sonrası ilk yazılı eserlerde görülür. Bunlardan biri olan ve 1069 yılında Yûsuf Has Hâcib tarafından yazılan *Kutadgu Bilig*'in içinde müstakil bir münâcât olmamakla beraber eserin girişinde bulunan tevhidde münâcât niteliği taşıyan beyitler vardır. Yine ilk İslâmî eserlerden Hoca Ahmed Yesevî'nin (ö. 1166) *Divan-ı Hikmet*'inin altıncı hikmeti de aynı zamanda bir münâcât örneğidir.¹⁵

Anadolu sahasında türün ilk örneği olarak Ahmed Fakih (ö. 1221) tarafından mesnevi nazım şekliyle yazılmış olan münâcât bilinmektedir.¹⁶ Yine Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 1273) ve Sultan Veled (ö. 1312) de bu türün ilk örneklerini veren şairlerdir. Divan şairlerinin neredeyse tamamının divanlarında münâcât türünde şiirlere rastlamak mümkündür. Yüzyıllara göre bu türde en çok eser veren şairlere baktığımızda 14. yüzyılda Sultan Veled (ö. 1312), Yunus Emre (ö.

⁹ Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât*, 21.

¹⁰ Şemseddin Sâmî, *Kamûs-i Türkî* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), 1407.

¹¹ Cemal Kurnaz, *Münâcât Antolojisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 1.

¹² Macit, *Münâcât*, 564.

¹³ Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, 199.

¹⁴ Alim Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 451-452.

¹⁵ Macit, *Münâcât*, 564.

¹⁶ Ahmed Fakih, *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi's-Şerîfe*, Haz. Hasibe Mazıoğlu, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1974), 31-33.

1320), Şeyhoğlu Mustafâ (d. 1340-ö. ?); 15. yüzyılda Ahmedî (ö. 1412), Ahmed-i Dâî (ö. 1421'den sonra), Süleymân Çelebi (ö. 1422), Şeyhî (ö. 1429'dan sonra), Kemal Ümmî (ö. 1475), Rûşenî (ö. 1487); 16. yüzyılda Hamdullah Hamdî (ö. 1503), Mihrî Hatun (ö. 1506), Nihânî (ö. 1519), Fuzûlî (ö. 1556), Muhibbî (ö. 1566); 17. yüzyılda Seyfî (Seyyîd Seyfullâh) (ö. 1602), Bahtî (ö. 1617), Hüdâyî (Azîz Mahmûd) (ö. 1628), Azmizâde Hâletî (ö. 1631), Nefî (ö. 1635), İsmetî (ö. 1665), Nâ'îlî (ö. 1666), Niyâzî-i Mısrî (ö. 1693); 18. yüzyılda Fenâyî (Bahtî) (ö. 1703), İsmâ'il Hakkı Bursavî (ö. 1724), Kureyşzâde Muhammed Fevzî (ö. 1738), Nahîfî Süleymân (ö. 1738), Sezâyî-i Gülşenî (ö. 1738), Cemâlî (Şeyh Muhammed Edirnevî Uşşakî) (ö. 1750), Esrar Dede (ö. 1797); 19. yüzyılda Selîm-i Sâlis (İlhâmî) (ö. 1808), Vehbî (Sünbülzâde) (ö. 1809), Selâmî (ö. 1813), Sûzî Ahmed (ö. 1830), Kuddûsî (ö. 1849) gibi şairleri görmekteyiz.¹⁷

2. ABDULLAH BOSNEVÎ'NİN HAYATI, EDEBİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

XVII. yüzyılda yaşayan ve “Şârih-i Füsûs” olarak meşhur olan Abdullah Bosnevî, aklî ve naklî ilimlere vakıf bir Osmanlı âlimi olup aynı zamanda mutasavvıf bir şairdir. Hayatı hakkındaki muhtelif kaynaklarda yer alan bilgileri özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz:¹⁸

Bosna'da 992/1584 tarihinde dünyaya gelen Abdullah Bosnevî'nin tam adı Abdullah Abdî b. Muhammed er-Rûmî el-Bayramî olup ailesi hakkında kaynaklardaki bilgiler çok sınırlıdır. Doğduğu yere nispetle “Bosnevî” diye tanınmış, bunun yanı sıra eserlerinde “Abdî”, “Rumî” ve özellikle Bosna'da “Gaibî” mahlaslarını kullanmıştır. İlk eğitimini Bosna'da alan Bosnevî sonra İstanbul'a gelmiş, devrin ünlü âlimlerinden İslâmî ilimleri okumuştur. Daha sonra tasavvuf konularına ilgi duyarak Bursa'ya gitmiş, orada Bayramiye tarikatının Melâmîlik kolunun şeyhlerinden Hasan Kabadûz'a bağlanmıştır. Şeyh Abdülmecid Halvetî'den de yararlanan Bosnevî, Bursa'dan ayrılıp Hicaz ve Mısır'a gitmiş, daha sonra da hac yolculuğuna çıkmıştır. İlmî ve tasavvufî konulara hâkimiyeti sayesinde bir taraftan tasavvufî düşüncenin, diğer yandan Melâmîliğin bu bölgelerde tanınip yayılmasında etkili olmuştur. Hac dönüşü Şam'a uğramış, İbn-i Arabî'nin kabrini ziyaret etmiş ve bir süre kabrin civarında halvete girerek Şeyh-i Ekber'in manevî dünyasından feyz almıştır. Bosnevî daha sonra Konya'ya gelmiş ve Sadreddin Konevî'nin kabrini ziyaret etmiştir. Konya'da bulunduğu sırada hastalanarak 1054/1644 yılında Konya'da vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine Sadreddin Konevî'nin türbesi yakınında toprağa verilmiştir.

Eserlerinin çoğu tasavvufî konularda olan Bosnevî, ilmî ve tasavvufî konulara hâkimiyeti sayesinde eserleriyle hem tasavvufî düşüncenin hem de Melâmîliğin tanınip yayılmasında etkili olmuştur. Özellikle İbn-i Arabî'nin eserlerini şerh etmeye, düşüncelerini yaymaya ve vahdet-i vücudun zor meselelerini açıklamaya çalışan Bosnevî'nin, hemen hepsinde derin manalar

¹⁷ Yüzyıllara göre münâcât yazan şairler ve yazdıkları münâcât sayıları için bkz. Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât*, 79-85. Münâcât türü hakkında daha fazla bilgi almak için ayrıca şu çalışmalara da bakılabilir: Yusuf Yıldırım, “Fazlullah Moral'in Münâcât-ı Bedîa Adlı Eseri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2, (Haziran 2015), 81-110.; Adem Çalışkan, “Bir Tür Olarak Münâcât ve İbrâhim Şinâsî Efendi'nin ‘Münâcât’ının Tahlili”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/43, (2016), 88-139.; Meliha Yıldırım Sarıkaya, “Halk Dilinde Bir Duâ Mecnûası: Bilâl Nûrî Münâcâtı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, (2012); Seydi Kiraz - Mustafa Ramazan Yüksel, “Derviş Ahmed Gurbî'nin Yeni Bir Eseri: Risâle-İ Münâcât”. *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi*, 14 [BAHAR 2021] (Nisan 2021), 16-38. <https://doi.org/10.28981/hikmet.889301>

¹⁸ Abdullah Bosnevî'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkında geniş bilgi almak için şu kaynaklara bakılabilir: Abdullah Bosnevî, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*, Beyazıt Devlet Ktp. nr. 9262; Ayşe Mine Akar, “Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmi'nin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”, *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 7/13, (Bahar 2019), 258-283; Mehmet Akkuş - A. Yılmaz, Osman-zâde Vassaf *Sefîne-i Evliya*, 3, (İstanbul: Kitabevi Yay. 2011); M. Malik Bankır, “Te'lif ve Tercüme Bir Eser: Şerh-i Cezîre-i Mesnevî”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 27, (2005), 155-168; Mustafa Kara, “Abdullah Bosnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay, 1998), 1/ 87. Abdullah Kartal, “Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 6, (1994), 297-311. Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Abdülkadir Özcan, *Şakâik-i Numaniye ve Zeyilleri Vekâyü'l-Fudalâ*, 1. (İstanbul: Çağrı Yay. 1989); Sarı Abdullah Efendi, *Cevheretü'l-Bidaye*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya No: 1786; M. Ali Uz, “Abdullah Bosnevî”, *Konya Ansiklopedisi*, (Konya: 2010), 1/5.; A. Fikri Yavuz - İ. Özen, *Bursalı Mehmed Tahir Osmanlı Müellifleri*, 1, (İstanbul: Meral Yay. 1972); Mehmet Ünal, “Bosnevî, Abdullah (Rumi)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Erişim 13 Eylül 2022); Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. yüzyıl)*, (İstanbul: Osav Yay. 2001); Abdülkadir Yuvalı - Ali Aktan (hzl.), *Mehmed Süreyya Sicill-i Osmânî*, 3, (İstanbul: Sebil Yay. 1995).

bulunan, didaktik ve tasavvufla ilgili Türkçe, Arapça ve Farsça olarak yazılmış, bazıları birkaç varaklık risâlelerden oluşan yaklaşık altmışın üzerinde eseri vardır.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Tecelliyâtü Araisî'n-Nusûs Fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*: Bosnevî, Türk ve Arap edebiyatında "Şarihü'l-Fusûs" olarak tanınmasına neden olan Fusûs şerhini H. 1019 yılında tamamlamıştır. Fusûs şerhi ilk eseridir. Eseri "intifâ-ı nas ve ızhâr-ı ma'rifet-i hak" için Türkçe şerh etmeyi düşündüğünü, "kitabın hakikatini anlaşılır kılmak ve gizli manalara" işaret etmek üzere "vahdet-i vücudun" çeşitli sorunlarını mukaddimede kısmında on iki bölümde incelediğini söylemektedir. Eserin yazma kayıtları, Süleymaniye -Şehit Ali Paşa, nr. 1244, H. 1019; diğeri Süleymaniye-Şehit Ali Paşa, H. 1021 nr. 1246'dadır.

2. *Şerh-i Fusûs*: Fusûs adlı eserin Türkçe şerhinin Arap toplumunda meşhur olması üzerine Arap âlimleri bu eserin Arapça şerh etmesi için Bosnevî'ye müracaatta bulunmuşlardır. Bosnevî, bunun üzerine Fusûs'u Arapça olarak şerh etmiştir. Türkçe şerhe yakın bir çeviri olan bu eserin nüshası Süleymaniye - Şehit Ali Paşa, nr. 1247'dedir.

3. *Şerh-i Cezire-i Mesnevi*: Abdullah Bosnevî'nin bir ahlak ve tasavvuf eseri olan Şerh-i Cezire-i Mesnevî'si, edebiyatımızda bir gelenek halini almış olan şerh edebiyatına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Klasik mesnevi tarzında tertip edilmiş olan eser, 8673 beyitten ve otuz üç bölümden meydana gelmektedir. Mesnevi, aruzun en çok kullanılan vezni olan fâilâtün/ fâilâtün / fâilün kalıbıyla yazılmıştır. 1629'de IV. Murat döneminde yazılmış olan Şerh-i Cezire-i Mesnevi'nin birçok nüshası vardır. Bunlardan biri de Beyazıt Devlet Kütüphanesi 9262 numarada kayıtlıdır ve 239 varaktan oluşmuştur.

4. *Gülşen-i Râz-ı Arifân Fi Usul-i Râh-i İrfân*: Ayet ve hadisleri başlık yaparak varlığın vücuda gelişini nazm ile anlatan Türkçe bir eserdir.

5. *Kasidetü Abdülmecid es-Sivasî*: Abdülmecid Sivasî'nin kasidesinin şerhidir.

6. *Şerhu Kasidetü'l-Münferice*: Türkçe bir şerhtir.

7. *Şerh-i Beyt-i Mesnevi*: Mesnevi'nin bir beytini şerh etmiştir.

Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesinde şu edebî eserleri vardır: *Kaside*, İzmir, 802/6; *Risâle-i Nûn*, Haşim Paşa, 21/11; *Kaside*, Halef Efendi ilavesi, 142/2; *Kaside-i Yâiye*, Esad Efendi, 3796/14; *Kaside fî Menakıb-ı Enbiya*, Kılıç Ali Paşa, 1037/13; *Münâcât*, Esad Efendi 326/2 ve Ayasofya, 2077/2.

3. MÜNÂCÂTIN NÜSHA VE MUHTEVA TAHLİLİ

3.1. Nüsha Tavsifi

Abdullah Bosnevî'nin münâcâtının tespit edebildiğimiz iki nüshası vardır. Biri Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 326/2'de, diğeri Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2077/2'dedir. Esad Efendi nüshasının olduğu mecmuada Bosnevî'nin *Metaliu'n-Nûri's-Seniyyi el-Mebni an Tahâreti Nesebi'n-Nebiyyi'l-Arabi* adlı eseri de mevcuttur ve münâcât bu eserin hemen sonunda olup sanki devamı niteliğindedir. Eser, mecmuanın 43a - 44b varakları arasında olup ta'lik hatla, siyah mürekkeple yazılmıştır. Ayasofya nüshasının olduğu mecmuada ise Bosnevî'nin münâcât dışında beş eseri daha vardır.¹⁹ Bu eserlerden ilki *Metaliu'n-Nûri's-Seniyyi el-Mebni an Tahâreti Nesebi'n-Nebiyyi'l-Arabi* adlı eseridir ve münâcât da hemen bunun devamında gelmektedir. Yani her iki mecmuada da münâcât, söz konusu eserin hemen arkasında yer almaktadır. Bu nüsha mecmuanın 44b-46a varakları arasında olup güzel okunaklı bir ta'lik hatla,

¹⁹ Abdullah Bosnevî'nin Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2077'de bulunan eserleri şunlardır: *Metaliu'n-Nûri's-Seniyyi el-Mebni an Tahâreti Nesebi'n-Nebiyyi'l-Arabi*, Ayasofya 2077/1; *Münâcât*, Ayasofya 2077/2; *Şerhu li-ba'zi'l-Kelam Müeyyed el-Cüdi fî Şerhi'l-Füsûsü'l-Hikem*, Ayasofya 2077/3; *Kitâbu Sırri'l-Hakâyıkü'l-İlmiyye fî Beyâni'l-A'yânî's-Sâbite*, Ayasofya 2077/4; *Kasidetü Abdülmecid es-Sivasî*, Ayasofya 2077/5; *Şerhu Kasidetü'l-Münfrice*, Ayasofya 2077/6.

siyah mürekkeple, besmele ve hamdeleden sonraki asıl konuya giriş kelimesi ile son kelime sürh mürekkeple yazılmıştır.

3.2. Muhteva Tahlili

Abdullah Bosnevî'nin, aklî ve naklî ilimlere vakıf bir Osmanlı âlimi ve aynı zamanda mutasavvıf bir şair olduğunu söylemiştik. O, ilmî ve tasavvufî konulardaki hâkimiyeti sayesinde eserleriyle tasavvufî düşüncenin gelişip yayılmasına katkı sağlamıştır. Bu eserinin de gerek kullanılan söz varlığı gerekse eserin üslubundan aynı amaç doğrultusunda yazıldığı açıkça görülmektedir.

Münâcâtın ne zaman kaleme alındığı bilinmemekle birlikte, münâcâta geçen "Geçici süflî işlere dalan nefsin ve bulunduğum haldeki fani hayat işlerinin etkisi olmadan," ifadesinden bu ve bundan önceki eserini ömrünün sonlarına doğru yazdığını söyleyebiliriz.

Bosnevî, münâcâta besmele ve hamdele ile başlayarak kısa bir girizgâh yapmıştır. Sebeb-i telif olarak da kabul edebileceğimiz bu bölümde müellif, "Bu, yukarıda geçen nurlu bölümlerin özünü içeren ilahî münacattır. Güzel sonu ümit ederek münacatı bu eserin hâtimesi kıldım." diyerek bu münâcâtı bir önceki eserinin hatimesi olarak nitelemiş ve bunun güzel bir son olacağını ümit etmiştir. Yukarıda da değinildiği üzere münâcât, Bosnevî'nin *Metaliu'n-Nûri's-Seniyyi el-Mebni an Tahâreti Nesebi'n-Nebiyi'l-Arabi* adlı eserinin hemen sonunda olup sanki onun devamı niteliindedir. Söz konusu eser, Hz. Peygamberimizin (s.a.v.) ebeveyninin Müslüman olduğunu ispat etmek için yazılan bir eserdir. Ayrıca münâcâtın geneline baktığımızda hemen her cümlede Hz. Peygamberimizin (s.a.v.) övgüsünün yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla münâcât, müellifin dediği gibi kendinden önceki eserin bir nevi hatimesidir denilebilir. Münâcâtını sabah güneşine benzeten müellif, böylece eserinin, aynı zamanda kendisinin, aydınlığa kavuşacağını da ümit etmektedir.

Bosnevî, Allah'a seslenerek başladığı münâcâtın daha ilk cümlelerinde "amâ, cem', madde-i 'amâiyye, unsur-ı a'zam" gibi çok derin manalar içeren tasavvufî kavramlar kullanır. Bosnevî, bu kavramları Fûsus şerhinin mukaddimesinde on iki bölüm halinde açıklamaktadır.²⁰ Bu tür kavramları eser boyunca görmek mümkündür. Öncelikle münâcâtında söyleyecekleri için bazı varlıkları şahit tutar. Bunlar başta Cenâb-ı Allah olmak üzere Allah'ın isimleri, unsur-ı a'zam, ahadiyyet mertebesindeki birliğin koruyucu bekçileri; ruhlar âleminde yardım, cömertlik vesilesi ve varlıkların feyiz rabitası olanlar; Kalem-i a'lâ, Levh-i Mahfuz, Arş-ı Azîm, Kürsü, ruhanilerden arşı taşıyanlar, Kerûbiyyîn melekleri, Mukarrabîn meleklerin ruhları, Resul ve enbiyaların, kâmil evliya ve müminlerin ruhlarıdır. Sonra yine birtakım tasavvufî kavramlarla Hz. Peygamberimizin (s.a.v.) nereden, nasıl ve niçin bu dünyaya geldiğini anlattığı önceki eserini neden yazdığını ifade eder.

Müellif, bundan sonraki cümlelerinde Hz. Peygamberimizi (s.a.v.) övmeye başlar. Cenâb-ı Allah'ın Kur'an'da "Sen yüce bir ahlak üzeresin."²¹ ayeti ile onu övdüğünü söyleyerek yazacaklarının da bu övgüye layık olmasını ister. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rütbesine hiçbir rütbenin eşit olamayacağına ve hiçbir rütbenin de onun kadar yüce olmadığına inandığını, buna şahitlik ettiğini söyleyerek bu münâcâtı bu inançla yazdığını ve huzura getirdiğini söyler. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah'ın ilminin tayinlerinden ilki olduğuna, onun nuruyla varlık vücudunun bütün tayinlerinde, bütün varlık mertebelerinde ve cömertlik ve yücelik derecelerinde yol aldığına şahitlik ettiğini söyler ve buna da Allah'ı şahit tutar. Burada Allah'tan bir isteği vardır ki o da yazmış olduğu eserde anlattığı konuların ruhanî ve cismanî tüm varlıklar tarafından görülmeleri ve kıyamet günü bu eserde anlattığı hidayet ve irşat konularında şahitlik etmeleri için onları Rahmâniyyet arşına yükseltmesidir. Ayrıca bu anlattıklarında bir eksikliği/kusuru olursa bunu kasten yapmadığını belirterek bundan dolayı Allah'ın affına sığınır.

²⁰ Bu bölümler için bkz.: Abdullah Bosnevî, *Tecelliyât-ı Arâisu'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, (İstanbul: Matbâyi Âmire, 1290/1874), 7.

²¹ el-Kalem 68/4: "Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin."

Münâcâtın devamında müellif, kendisi ve ailesi için Cenâb-ı Allah'tan birtakım isteklerde bulunur. Bunların başında Hz. İbrahim (a.s.) peygamberin sabah akşam kendisi ve zürriyeti için istediği hususlar gelmektedir.²² Dünya ve ahirette feyz isteyen müellif, kendisini ve oğullarını büyük tehlikelerden, bilinmeyen yazgılardan, hissî suretlere ibadet etmekten ve manevî ahvâlin tağutlarından korumasını ister. Kıyamet günü amel defterinin peygamberlere inen yoldan verilmesini isteyen müellif, Allah'a hamd ettikten sonra Hz. Peygamberimize (s.a.v.) salat ve selam getirerek münâcâtını bitirir.

4. MÜNÂCÂTIN TERCÜMESİ²³

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Rahîm ve Raûf olan Efendimiz Muhammed'e salat olsun. Bu, yukarıda geçen nurlu bölümlerin²⁴ özünü içeren ilahî münâcâttır. Güzel sonu ümit ederek münâcâtı bu eserin hâtimesi kıldım.

Münâcât, Allah'a hamdolsun ki, kuşluk güneşinin aydınlığı gibi parlayan bölümlerde geldi/başladı.

Ey Allah'ım! Münâcât (da) şu şekildedir: Ben, 'amâ²⁵ ve cem²⁶ mertebelerinde seni ve önde gelen isimlerini (eimmâ mine'l-esmâ²⁷) şahit tutuyorum. Feyz-i kadîm ile madde-i 'amâiyede²⁸ yarattığın unsur-ı a'zamî²⁹ şahit tutuyorum. En kadîm feyz ile kâmil insan maddesinde yarattığın en yüce unsuru şahit tutuyorum. Ahadiyyet/birlik mertebesinde hazır olan zâtî birliğin koruyucu bekçilerini; ruhlar âleminde yardım, cömertlik vesilesi ve varlıkların feyz rabitası olanları şahit tutuyorum. Kalem-i a'lâ olarak isimlendirilen ilk akli şahit tutuyorum. İmlâ ve inşâda değişim ve silinmekten korunan Levh-i Mahfuz'u, Rahmân'ın istivası olan yüce arşı/Arş-ı Azîmi, kıdemin mekânı olan yüce Kürsü'yü, ruhanilerden arşını taşıyanları şahit tutuyorum. Senin sırlarını koruyan Kerûbiyyîn³⁰ melekleri, yedi göğü imar eden Mukarrabîn meleklerin ruhlarını, Resul ve enbiyaların, kâmil evliya ve müminlerin hepsinin ruhlarını, semavî ulvî suretleri ve arzî süflî suretlerin hepsini şahit tutuyorum ki;

Nebin Muhammed (s.a.v.) ve şeref ve keremin hakiki suretini, onun el-cem'i'l-'amâî'den zâtî, cem'î bir olan tecelli yoluyla gönderilişini; onun gaybî mertebelerden ve rûhî âlemlerden senin yüce kudsî cenabının ve yüce birliğinin huzurunda küllî mazharî mertebede ve beşerî surette tayin edilmesine geçişini açıklayan bu nurdan bölümleri, zuhur-ı küllî ve tecellide hazret-i vücûbunun ve kendisi için zâtî ehadiyyette ve hazret-i ilmiyyeyi etkileyen gaybî cevri hazinelerde gizli olan hazret-i esmâiyye kapılarını açtığın mazhar-ı kemâlîde şühûd rütbesinin, Muhammedî

²² Hz. İbrahim'in (a.s.) şu şekilde dua ettiği rivayet edilir: "Ya Rabbi, bu gün yeni ve cedid bir gündür. Onu güç ve kudretinle benim için feth eyle; ibadet, mağfîret ve rızan ile bitir. Bugün içinde kabul buyuracağın bir iyiliği bana nasip et. Onu benim için rızık eyle, arttır ve çoğalt. Bugün içinde bir yaramazlık işlersem onu dahi bana mağfîret eyle. Sen Gafur, Rahim, Vedud ve Kerim'sin." Bkz.: Yasın Karakuş, *İhyâ'dan Hikmetler*, (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 67.

²³ Metnin tercümesinde Ayasofya nüshası esas alınmış olup diğer nüshadaki farklar Arapça metnin dipnotlarında gösterilmiştir.

²⁴ Yukarıdaki esere atfen. Zira eser *مطلع* adı verilen bölümlere ayrılmıştır.

²⁵ 'Amâ, ahadiyyet mertebesidir. Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât-Tasavvuf İstılahları Sözlüğü*, Terc. Abdülaziz Mecdi Tolun, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 45.

²⁶ Cem', "bütün eşya ve varlıkların Allah sayesinde mevcut olduklarını görme" şeklinde açıklanmıştır. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 112.

²⁷ Eimmâ mine'l-esmâ: Bunlarla kastedilen Allah'ın "Hay, Âlim, Mürid, Kâdir, Semî', Basîr ve mütekellim" isimleridir. Uludağ, 155.

²⁸ Tasavvufta "mana âlemi" ya da "Hazret-i Amaiyye" olarak ifade edilen Muhammedî hakikat, kalem, levh, tabiat ve varlık olarak Âdem'e varıncaya kadar tüm cismin hakikatlerini kapsar. Teferruat ve çokluk itibarıyla Hazret-i Amaiyye, sıfatla ilgili yedi ismin hakikatini içerir. Bunların en kapsamlısı "hayat"tır. Sonra nebi ve resullerin, kutup adı verilen kâmil insanların ve yedi abdalın hakikatlerini içerir. Bunların tümü Muhammedî hakikatin tafsilidir. Bkz. İbn Arabî, *Futuhât*, I/s.345 vd.; İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul:1977), 161, 246.

²⁹ el-Unsûru'l-A'zam, Bütün cisimler arasında müşterek olan heyûlâ için kullanılan isimdir. (Zafet Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 112. Heyula ise Tasavvuf ilminde kendisinde suretlerin zuhur ettiği şey olarak tanımlanmıştır. (Uludağ, 220.)

³⁰ el-Kerûbiyyûn Cebrail, Mikail ve İsrâfil gibi Allah'a yakın olan meleklerle verilen isimdir. Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît/Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Terc. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/639.

küllî zuhurun ve kendisi için bütün ulvî ve süflî âlemleri yarattığın cem'î zâtî birliğin gerektirdiği şekilde yazdım.

Ve yine vech-i kerîmine ayna kıldığın ve nur-ı kadîm ile cem'i esmâî için tam mazhar eylediğin cem'i zâtî birliğin gerçekleşmesi için yazdım.

(O öyle biri ki, sen) Cömertlik sahibinden yardım ve feyiz, birliğin nuru ve şahitlerde devamlılığı ve ârâzı gerektiren ubudiyet cihetiyle "Sen yüce bir ahlak üzeresin."³¹ sözünle (ona) dikkat çektin.

(Münâcâtı) Geçici süflî işlere dalan nefsin ve bulunduğum haldeki fani hayat işlerinin etkisi olmadan, İzzet-i Celâl'in ve kemâl sırlarını kendisinde toplayan Resulünün kudret rütbesinin gerektirdiği şekilde (yazdım.)

İlâhî, (bu münâcâtı) Hz. Nebî'nin/Peygamber'inin (s.a.v.) rütbesinin senin katında resmettiğinden daha yüce olduğuna, ona hiçbir rütbenin eşit ve onun kadar yüce olmadığına inanarak ve şahitlik ederek mele-i a'lâ ve mele-i esfelden³² kudsî ve yüce huzuruna getirdim.

Yine (münacatı), onun Hazret-i Cem'inden külli muhâzât ve cem'iyet-i zâtiyye rütbesinden, zikrettiğimden daha yüce ve vafettiğimden daha aziz olduğuna inanarak ve şahitlik ederek huzuruna getirdim. Zira onun (s.a.v.) yüceliği takyid hükmü altına girmez. Onun (s.a.v.) zatının hakikat ve sıfatları sınırlanmayacak ve hasredilmeyecek kadar yücedir.

Allah'ım! Hz. Nebimizin (s.a.v.) senin ilminin tayinlerinden ilk tayin olduğuna, gaybının suretlerinden ilk suret olduğuna ve onun nuruyla varlık vücudunun bütün tayinlerinde, bütün varlık mertebelerinde ve cömertlik ve yücelik derecelerinde yol aldığına şahitlik ettiğime seni şahit tutarım.

İnsan mertebelerinin en mükemmel şekliyle gerçekleşmesi ve ortaya çıkması için, senin huzurundan imkân mertebelerine yönlendirdiğinden beri onun kendisini geçirdiğin mertebelerden başkasına geçmediğine ve vardığı mertebelere varmadan onu noksanlıktan uzak kıldığına şahitlik ederim.

Zatının güzel tecelli etmesi ve esma-i hüsnânın kemal noktalarının ortaya çıkması için, mutlak gaybtan muğlak (bilinmeyen/kapalı) sır ile onu çıkardığından beri -şühûd ve vücud mertebelerinin en kemal noktasında onu ortaya çıkarmana kadar- o, cem' huzurunda senin inayetinde/gözetiminde olmaya devam etmektedir ve sen de varlık âleminde intikali için ona şahit olmaya devam ediyorsun.

Allah'ım! Senden, bu nurdan mütalaaları ve gaybî nurları, ruhânî ve cismânî bütün mahlûkatının görmeleri ve şahitlerin kalktığı gün bu mütalaalarda hidayet ve irşat konularında zikrettiklerime şahitlik etmeleri için Rahmâniyyet arşına yükseltmeni istiyorum.

Bu mütalaada atalarının cihetiyle onun (s.a.v.) vacip haklarının hepsini bilmediğimden/kapsayamadığımdan uhrevî makamda bir noksanlık ortaya çıkarsa, bu benim dünyevi cihetle kusurumdandır. Bu noksan gerçek ve kastedilen değildir. Noksanlık yoksa bu senin geniş lütfunun ve kapsayıcı ilminin feyzindedir.

Allah'ım! Halil'in lisaniyla yüce huzurunda sana münacatta bulunuyorum: Senden Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) atalarından Halil'in sabah-akşam kendisi ve zürriyeti için istediğini istiyorum. Yine senden kadîm zatî tecellinin devamını, dünyada, berzahlarda ve uhrevî

³¹ el-Kalem 68/4: "Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin."

³² Mele-i A'la: Genellikle seçkin meleklerin oluşturduğu yüce topluluk anlamı verilen bir Kur'an tabiri. Mele-i Esfel: Yeryüzünün sakinleri. "Mele" kavramı bir Kur'an-ı Kerim kavramı olup genellikle toplulukları yönetenleri ifade etmek için kullanılır. Bu kavram hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet Tözluyurt, "Kur'anî Bir Kavram Olarak Mele'nin Semantik İncelemesi" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2015, c: 13, sayı. 2, 807-826.; İbrahim Çelik, "Mele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/36-37.; Mustafa Öztürk, "Mele-i A'la", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/242-244.

makamlarda üzerinden geçeceğimiz ve yanında duracağımız en geniş, en kâmil ve daim feyzi istiyorum.

Ey Rabbim, beni ve oğullarımı büyük tehlikelerden ve gaybî yazgılardan ve hissî suretlere ibadet etmekten, manevî ahvâlin tağutlarından koru! Rabbimiz, duamı kabul et ve ümidimi gerçekleştir!

Allah'ım, kıyamet günü amellerin sayfalarının neşredildiği ve sağdan ya da soldan verildiği gün, bana bu sayfamı kutsiyet ve yücelik sahibi zatının nurlarının geldiği cihetten ve peygamberinin nurunun ve Resulünün ruhunun şahitlik ve güzellik huzuruna herhangi bir engel ve gecikme olmadan indiği yoldan ver!

Kerem ve cömertlik denizinden yokluk/adem durumunda sabit ve hakikî olan zatıma feyiz verdiğin gibi hükmî zatıma, zat/ayn kalmayınca ve küllî kulluğun ve yüce/övülmüş varisliğin gerektirdiği ayrılığı bir araya getirinceye kadar, feyiz ver.

Âmin, Allah'ım kabul et! Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. Fâtih ve hâtim Hz. Peygamber'e (s.a.v.), onun âli ve ashabına salat olsun. Bitti.

5. MÜNÂCÂTIN ARAPÇA METNİ³³

[a/45] بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ * وَصَلٰی اللّٰهُ عَلٰی سَیْدِنَا مُحَمَّدٍ الرَّؤُفِ الرَّحِیْمِ * وَبَعْدَ فَهٰذِهِ مَنَاجَاتٌ اِلٰهِيَّةٌ

تتضمن زيد ما تقدم في هذه المطالع النورية* جعلتها لهذا المؤلف³⁴ الشريف خاتمة راجيا بما حسن الخاتمة*

فجاءت والله الحمد كالشمس الضاحية* في المطالع الصاحية*

وهي هذه إلهي* إني أشهدك أشهد الأئمة من الأسماء* في حضرة الجمع والعماء³⁵ وأشهد* العنصر الأعظم الذي خلقته في المادة العمائية بالفيض الأقدم* وأشهد من حضر عنه حضرة الأحدية* من حُجَّاب حمى الوحدة الذاتية* من الملاء³⁶ الأعلى الذين هم وسائط الرفد والجود وروابط الفيض من حشرة الجمع والوجود* وأشهد العقل الأول المسمى بالقلم الأعلى* واللوح المحفوظ عن المحو والتغير لما في من الأنشا والأعمال³⁷ وأشهد العرش العظيم الذي هو مستوى الرحمن* والكرسي الكريم الذي هو موضع يظهر فيه القدمان* وأشهد حملة عرشك من الروحانيين* وحفظة أسرارك من الكروبيين وأرواح عمار السماوات السبع* من الملائكة المقربين* وأرواح جميع الرسل والأنبياء وأرواح الكمّل من الأولياء والمؤمنين أجمعين* وأشهد جميع الصور العلوية السماوية والصورة السفلية الأرضية*:

بأن هذه المطالع النورية* والمشارك السنوية الروحية التي أعزبت عن صورة حقيقة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم وعن كيفية انبعاثه من الجمع العمائي الأحدي بالتجلي الذاتي (في مرتبة الأحدية) الجمعي الواحدي

³³ Metnin yazımında Ayasofya nüshası esas alınmış olup diğer nüshadaki farklar dipnotlarda gösterilmiştir.

³⁴ Burada kastedilen *el-Metâliu's-Seniyye* isimli eserdir. Abdullah Bosnevî'nin bu eseri *el-Hakikatü'l-Muhammediyye* isimli kitapta yayınlanmıştır. Yusuf en-Nebehânî, *el-Hakikatü'l-Muhammediyye İnde Ektâbi's-Sâdeti's-Sûfiyye İslâmen ve İmânen ve İhsânen*, tahk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Küttâb-Nâşirün, 2012), 657-727.; Yusuf en-Nebehânî, *Cevâhiru'l-Bihâr*, 1553-1608.

³⁵ أ: العمى

³⁶ أ: الملاء

³⁷ أ: الإنشاء والإملاء

(في في مرتبة الواحدة)* وعبوره على³⁸ المراتب الغيضية والعوالم الروحية* إلى أن تعين في الصورة البشرية الرتبة المظهرية الكلية لجنابك الأقدس الأعلى* وسوح وحدتك الأسمى* إنما كتبها على ما تقتضيه حضرة وجوبك من التجلي والظهور الكلي* وتطلبه رتبة شهودك في المظهر الكمالي* الذي لأجله 1. [و45/b] فتحت أبواب الحضرات الأسمائية³⁹ المستجنة في الأحدية الذاتية* والخزائن⁴⁰ الجورية الغيبية المتأثرة في الحضرة العلمية وعلى ما تقتضيه الظهور الكلي المحمدي* والجمع الذاتي الأحدي الذي لأجله خلقت جميع العوالم العلوية والسفلية ورتبت جميع الأمور المعنوية والحسية*

ولتحققه بالسر الجمعي العلي* والجمع الذاتي الأحدي* الألي* و⁴¹ جعلته مرأة⁴² لوجهك الكريم* ومظهرًا تامًا للجمع الأسمائي والنور القديم

وقد نهبت على ذلك بقولك تعاليت "وإنك لعلى خلق عظيم"⁴³* (يتعلق لقوله كتبه) من جهة الإفاضة والإمداد من حضرة الرفد والجود* ومن جهة العبودية المحضية التي تقتضي الأعراض عن الغير والاستغراقية في أنوار الوحدة والشهود*

من غير تحكم لي من جانب النفس التي تنبسط بالأمور السفلية الزائلة* والأحوال الحية الآفلة على ما هو الأمر عليه واقتضته عزة جلالك* ورتبة قدر رسولك الجامع لأسرار كمالك

وجئتُ بها إلهي إلى جنابك الأقدس الأجل* بمحضر من الملاء الأعلى والأسفل معتقدًا ومشاهدًا بأن رتبة نبيك صلى الله عليه وسلم عندك أعلى مما رسمت فيها وأعظم من أن تساميتها رتبة أو تحاذيها*

وبأن توجهه من حضرة جمعك إلى رتبة المحاذاة الكلية* ورتبة المسامة للجمعية الذاتية أجل مما ذكرتُ وأعز من الذي وصفتُ لأن جهة الطلاقة صلى الله عليه وسلم لا تدخل تحت حكم التقييد وأوصاف حقيقته ونعوت ذاته عالية عن الحصر والتحديد*

إلهي أشهدك بأني أشهد أن نبينا صلى الله عليه وسلم أولُ تعين من تعينات علمك وأولُ صورة من صور غيبك وأنه سار بنوره في جميع التعينات الوجودية في مراتب الوجود* ومظاهر حضرات الكرم الجود*

أ: عن 38

39 Hazret-i Vâhidiyyetin ortaya çıktığı mertebe olup, Hazret-i Vâhidiyyetten sonra gelir.

أ: الخزائن 40

أ- و 41

أ: مرءًا 42

43 el-Kalem 68/4.

وأنه مدَّ وجهته من حضرة قريبك إلى مراتب الأمكان* [و46/a] الظهور والتحقق بأكمليّة مراتب الإنسان* ما عبر إلا على⁴⁴ ما مررت به عليه وما وصل إلى موطنٍ إلا وقد ظهّرتَه من شوايب النقص قبل وصوله إليه وإنه من مُدَّ⁴⁵ أفرزته من الغيب المطلق بالسر المغلق* لأجل تجليات ذاتك الحسنى* وإظهار كمالات أسمائك الحسنى* ما زال منظورًا لعينك في حضرة الجمع والجود وما زلت مشهودًا له في تنقلاته في أطوار الوجود* إلى أن أظهرته في أكمل مراتب الوجود والشهود

إلهي أسألك (أسئلك) أن تعلق هذه المطالع النورية* والمشارك الغيبية تحت عرش رحمانيتك ليراها جميع خلقك من الروحانيين والجسمانيين⁴⁶* فيشهدوا⁴⁷ يوم تقوم الأشهاد بما ذكرته في هذه المطالع من الهداية والإرشاد* فإن ظهر فيها في ذلك الموطن الأخرى نقص لأجل أني لم أستوفِ جميع حقوقه الواجبة له صلى الله عليه وسلم* من جهة الآباء الأجداد فهو من قصوري من جهة هذه النشأة الدنيوية لا أنه⁴⁸ هو الواقع أو المراد* وإلا فذلك من فيض فضلك الواسع* وإفاضة علمك* المحيط الجامع*

إلهي أناجيك بلسان الخليل* عند بابك الجليل فأطلب منك الانقياد الذي طلبه الخليل لنفسه ولذريته من آباء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في صحبه⁴⁹ وأمسه وأطلب أيضًا منك استدامة التجلي الذاتي الأقدم* والفيض الدائم الأتم الأعم في النشأة الدنيوية* والبرازخ المثالية والموافق الأخرى* التي يقع لنا العبور عليه والوقوف لديه واجنبي يا رب وبنّي من الخواطر الصلبة والواردات الغيبية أن نعبد⁵⁰ الصور الحسية* وطواغيت الأحوال المعنوية ربنا و تقبل دعائي وحقق فيك رجائي*

إلهي إذا نُشرتْ صحفُ الأعمال يوم القيمة وأوتيتْ باليمين أو الشمال* فأعطني صحيفتي هذه من الجهة التي تمى⁵¹ أنوار ذاتك ذات [و46/b] العظمة والقدس* والطريق الذي نزل منه نور نبيك وروح رسولك إلى حضرة الشهادة والحسن* من غير تعويق في النزول* ولا تأخير في الوصول

وأفض على وجودي الحكمي من بحر الجود والكرم* كما أفضت على حقيقتي وعيني الثابتة في حال العدم* حتى لا تبقى لي عين* ويجمع الفرق والبين الذي تقتضيه العبودية الكلية* والوراثة المحمّدة*

44. أ. على

45. أ. هذا

46. أ. والحسيانيين

47. أ. إلى

48. أ. لأنه

49. أ. صحبه

50. أ. أصنام

51. أ. تلي

آمين اللهم آمين* والحمد لله رب العالمين وصلى الله على فاتح الخاتم* وعلى آله وصحبه أجمعين. تم

SONUÇ

Bir sanat eseri olan ve sanatçının sanat endişesini bir kenara koyarak tüm samimiyetiyle yazdığı münâcâtlar, klasik edebiyatımızda birçok sanatçı tarafından ya bir eserin içinde ya da müstakil olarak manzum ve mensur şekillerde yazılmıştır. Bunlardan biri de XVII. yüzyılda yaşayan ve “Şârih-i Füsûs” olarak meşhur olan Abdullah Bosnevî'nin Arapça kaleme aldığı mensur münâcâttır. Çalışmanın konusu olan münâcâtın iki nüshası tespit edilmiştir. Bunlar, yine Bosnevî'nin kendisine ait olan, *Metaliu'n-Nûri's-Seniyyi el-Mebni an Tahâreti Nesebi'n-Nebiyi'l-Arabi* adlı Hz. Peygamberimizin (s.a.v.) ebeveyninin Müslüman olduğunu ispat etmek için yazdığı eserinin hemen sonunda ve sanki onun devamı niteliğindedir. Zira müellifin, eserin daha başında önceki eseri kasteden “Bu, yukarıda geçen nurlu bölümlerin özünü içeren ilahî münacattır. Güzel sonu ümit ederek münacatı bu eserin hâtimesi kıldım.” şeklinde ifadesi vardır. Ayrıca Hz. Peygamberimizin (s.a.v.) nereden, nasıl ve niçin bu dünyaya geldiğini anlattığı önceki eserini neden yazdığını ifade eder. Dolayısıyla her ne kadar ayrı bir esermiş gibi görünse de bu münâcâtın tam olarak müstakil bir eser olamayacağı kanaatindeyiz. Bosnevî'nin, mutasavvıf kimliğinin ön planda olduğu eserinde, oldukça fazla tasavvufî kavramlar kullandığı görülmüştür. Bu kavramların özellikle yine kendisinin kaleme aldığı Füsüs şerhinin mukaddimesinde geçen kavramlar olduğu tespit edilmiştir. Münâcâtın genelinde, önceki eserin muhtevasına uygun olarak, Hz. Peygamberimizin (s.a.v.) övgüsünün yapılması ve özellikle Hz. Peygamberimiz (s.a.v.) için yazdıklarının ruhanî ve cismanî tüm varlıklar tarafından görülmelerinin ve onların kıyamet günü şahitlik etmelerinin istenmesi dikkat çekmektedir. Müellifin şahitlik etmelerini istediği varlıkları da özellikleriyle tek tek belirtmesi bu konudaki ilmî derinliğinin açık göstergesidir. Bosnevî, münâcâtında samimi bir şekilde aczini ve kusurlarını da dile getirerek affını dilemiş, kendisi ve ailesi için Allah'tan birtakım isteklerde bulunmuştur. Çalışmada klasik edebiyatımızdaki münâcât türü, Abdullah Bosnevî ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiş, Abdullah Bosnevî'ye ait olan Arapça münâcâtın tercümesi ve tahlili yapılmıştır.

KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Abdullah Bosnevî. *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 9262.
- Abdullah Bosnevî. *Tecelliyât-ı Arâisu'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, İstanbul: Matbâyı Âmire, 1290/1874.
- Ahmed Fakih. *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi's- Şerîfe*. haz. Hasibe Mazıoğlu. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1974.
- Akkuş, Mehmet - A. Yılmaz. *Osman-zâde Vassaf Sefine-i Evliya*. 3. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Bankır, Mehmet Malik. “Te'lif ve Tercüme Bir Eser: Şerh-i Cezîre-i Mesnevî”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 27, (2005), 155-168.
- Bankır, Mehmet Malik. *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî (Metin-İnceleme-Sözlük)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Çelik, İbrahim. “Mele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/36-37. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât-Tasavvuf İstılahları Sözlüğü*, Terc. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Erginli, Zafet vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

- İbn Arabi, *Futuhât*, 1/345.
- İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: 1977.
- Kara, Mustafa. "Abdullah Bosnevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/87. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karakuş, Yasin. *İhyâ'dan Hikmetler*. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Kartal, Alparslan. "Bir Nebevî Gelenek Olarak Münacât ve Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Yeni Bulunan Bir Münacâtı", 13/2 (2018), 491-515. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13109>, ISSN: 1308-2140, ANKARA-TURKEY
- Kartal, Abdullah. "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*. 6 (1994), 297-311.
- Kartal, Abdullah. *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risalesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi. 1996.
- Koçin, Abdülhakim. *Türk Edebiyatında Münâcât*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Kurnaz, Cemal. *Münâcât Antolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Macit, Muhsin. "Münâcât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/562. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Mütercim Asım Efendi. *el-Okyânûs'u'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît/Kâmûs'u'l-Muhît Tercümesi*. Terc. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Özcan, Abdülkadir. *Şakâik-i Numaniye ve Zeyilleri Vekâiyü'l-Fudalâ*. 1. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Öztürk, Mustafa. "Mele-i A'la". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/242-244. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Sarı Abdullah Efendi. *Cevheretü'l-Bidaye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Ayasofya, 1786.
- Şemseddin Sâmî. *Kamûs-i Türkî*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Uz, M. Ali. "Abdullah Bosnevî". *Konya Ansiklopedisi*. 1-5. Konya, 2010.
- Tözluyurt, Mehmet. "Kur'anî Bir Kavram Olarak Mele'nin Semantik İncelemesi" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/2 2015, 807-826.
- Yavuz, A Fikri, İ. Özen(hzl.) (1972). *Bursalı Mehmed Tahir Osmanlı Müellifleri*. C. 1. İstanbul: Meral Yay.
- Yıldız, Alim. *Türk İslâm Edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. yüzyıl)*. İstanbul: Osav Yayınları, 2001.
- Yusuf en-Nebehânî, *el-Hakikatü'l-Muhammediyye İnde Ektâbi's-Sâdeti's-Sûfiyye İslâmen ve İmânen ve İhsânen*, tahk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî. Beyrut: Küttâb-Nâşirûn, 2012.
- Yusuf en-Nebehânî, *Cevâhiru'l-Bihâr*, 1553-1608.
- Yuvalı, Abdülkadir, Ali Aktan (hzl.) *Mehmed Süreyya Sicill-i Osmânî*. 3. İstanbul: Sebil Yay, 1995.

STRUCTURED ABSTRACT

Prayer means expressing the demands that will be made to Allah, verbally or in writing. In Islamic literature, on the other hand, it refers to the servant's confession of his helplessness in the face of Allah's majesty, and asking for his grace and help in feelings of love and reverence.

Since the main goal of prayer is to present one's condition to God and to pray to him/her, prayer means a dialogue between the servant and God. In many places in the Qur'an, Allah commands people to pray and promises that when they are prayed, he/she will respond to them. While human beings express their wishes by praying, they praise Allah with various attributes with all their sincerity and helplessness. An artistic expression of these expressions is the genres we call munajat.

In the Qur'an, there are many prayers and arguments from the language of the prophets. In addition, there are many narrations about the munajats of the prophets in hadith sources. Some prayers of the Prophet Muhammad constituted a source for munajats and thus the first examples of munajat were seen in Arabic literature after Islam. Munajat in Persian literature is known as "niyâyiş" and the first examples of its kind are X. and XI. seen over the centuries.

Munajat, generally means begging, praying, and as a literary term, it refers to works in verse and prose that are mostly written for the purpose of invoking Allah. Munajats, which is a work of art, but which the artist wrote with all sincerity by putting his artistic concern aside, have been written in verse and prose by many artists in our Classical literature, either in a work or independently.

One of the prose munajats, of which we have come across a few examples, is the detached munajat written by Abdullah Bosnevi in Arabic. Abdullah Bosnevi, one of the 17th century Ottoman scholars, became famous as "Şârih-i Füsûs" and was known as "Bosnevi" in relation to the place where he was born. He produced more than sixty works in many fields, especially in Sufism. Some of these works are brought together in the form of a magazine in libraries. Abdullah Bosnevi is an Ottoman scholar who is well-versed in mental and moral sciences, and is also a sufi poet. Thanks to his dominance in scientific and mystical issues, he contributed to the development and spread of Sufi thought with his works.

The two identified copies of the munajat, which is the subject of the study, are at the end of the work *Metaliu'n-Nûri's-Seniyyi el-Mebni an Tahareti Nesebi'n-Nebiyyi'l-Arabi*, which is also his own. The work in question is a work written to prove that the parents of our Prophet were Muslims. Munajat is at the end of his work, as if it were a continuation of it. Therefore, the artist praised the Prophet Muhammad throughout his speeches. Bosnevi, who sincerely expressed his weakness and faults and asked for forgiveness, made some requests from Allah for himself and his family. It has been seen that the author has used quite a lot of mystical concepts in the work in which his sufi identity is at the forefront.

In the study, brief information about the type of munajat in our classical literature, Abdullah Bosnevi and his works was given, and the translation and analysis of the Arabic munajat belonging to Abdullah Bosnevi was made.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 206-219

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1140771

ظاهرة التناوب الدلالي للصيغ الصرفية في تأويلات الماتريدي

“Mâturîdî'nin Te'vilat”ında Sarf Sîgalarının Semantik Değişimi Olgusu

The Phenomenon of The Rotation of the Morphological Forms in “Ta'wîlât al-Mâturîdî”

Ahmed Nureddin KATTAN

Dr. Öğr. Üyesi. Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kastamonu, Türkiye.

Assist. Prof., Kastamonu University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Kastamonu, Türkiye

ahmadnoradeen@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2850-8928>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 05.07.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 10.11.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Ahmed Nureddin Kattan)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ظاهرة التناوب الدلالي للصيغ الصرفية في تأويلات الماتريدي

“Mâtürîdî'nin Te'vilat”ında Sarf Sîgalarının Semantik Değişimi Olgusu

The Phenomenon of The Rotation of the Morphological Forms in “Ta’wîlât al-Mâtürîdî”

الملخص:

تهدف هذه الدراسة الكشف عن ظاهرة تناوب دلالات الصيغ الصرفية لدى الإمام أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت 333 هـ) في تفسيره تأويلات القرآن؛ لما لهذه الظاهرة من أثر كبير في تفسير القرآن الكريم؛ فجاءت هذه الدراسة لتبين كيفية تناول الإمام الماتريدي لهذه الظاهرة في تفسيره، وكيفية تعويله عليها في استخراج معاني الآيات القرآنية وتأويلها وفق ما يتناسب معها؛ فكان منهج هذه الدراسة استقراء مؤلف الإمام الماتريدي ورصد المواضع التي ورد فيها اعتاده على هذه الظاهرة في تأويلاته، ثم المقارنة بين ما ذهب إليه من رأي في هذه المواضع وبين أهل اللغة والمفسرين للكشف عن مدى التوافق بينه وبينهم. وكان من بين الأمور التي حاول هذا البحث الوقوف عليها؛ السبب الذي دفع الإمام الماتريدي لتأويل بعض الآيات القرآنية بما يتوافق وهذه الظاهرة اللغوية؛ لأن بعض هذه الآيات القرآنية كان يبدو في ظاهرها إشكال مصدره هذه الظاهرة اللغوية؛ ولهذا اعتمد الماتريدي على هذه الظاهرة في تأويله للآيات على وجه لا يخرج بها عن سنن العرب وعلى وجه سائغ في اللغة.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، تناوب الصيغ، دلالة الصيغ، الإمام الماتريدي، تأويلات القرآن.

Öz

Bu çalışmanın amacı, İmam Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî'nin (ö333.) “Te’vilâtü'l-Kur’ân” isimli tefsirinde sarf sîgalarının semantik değişimi olgusunu nasıl ele aldığını ve Kur’ân âyetlerinin anlamlarını bu olguya göre tefsir ederken, bu olguya nasıl dayandığını göstermektir. Bu çalışmanın yöntemi, İmam Mâtürîdî'nin “Te’vilâtü'l-Kur’ân” tefsirinde bu olguya dayandığı yerleri tespit etmek ve daha sonra onun görüşünü lugat ve tefsir âlimlerinin görüşleriyle karşılaştırmaktır. Bu karşılaştırmanın amacı İmam Mâtürîdî ile diğer âlim ve müfessirlerin benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymaktır. Ayrıca bu çalışmanın özellikle odaklandığı konulardan biri de İmam Mâtürîdî'nin bazı Kur’ân âyetlerini sarf sîgalarının semantik değişimi olgusuyla uyumlu olarak yorumlamasıdır. Çünkü bu dil olgusunu içeren Kur’ân âyetlerinden bazıları, bu dil olgusunun neden olduğu bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle İmam Mâtürîdî bazı Kur’ân âyetlerinin tevîlinde Arapların üslubundan ayrılmayacak şekilde bu olguya dayanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Semantik değişimi, Sîgaların delâletleri, Te’vilâtü'l-Kur’ân, Mâtürîdî.

Abstract

This study aims to reveal the phenomenon of alternating semantics of morphemes in al-Mâtürîdî. Because this phenomenon has a significant impact on the interpretation of the Qur’an. The purpose of this study is to show how al-Mâtürîdî dealt with this phenomenon in his interpretation and how he relied on it in extracting the meanings of the Qur’anic verses and their interpretation in accordance with this phenomenon. The method of the study was to extrapolate the author of al-Mâtürîdî and observation the places in which he relied on this phenomenon in his interpretations, and then compare between what he said of the opinion on this place and the linguists and other interpreters to reveal the extent of compatibility between him and them. One of the things that this study tries to find is the reason why al-Mâtürîdî interpreted some Qur’anic verses in accordance with this phenomenon. Because some of the verses of the Qur’an have emerged as a problem caused by this language phenomenon. For this reason, Imam al-Mâtürîdî relied on this phenomenon to interpret the verses of the Qur’an in a way that would not deviate from the Arabic expression.

Keywords: Arabic language, Semantic Alternation, Meanings of the morphemes, Ta’wîlât al-Qur’ân, al-Mâtürîdî.

1. مقدمة

إن ما يميز فصيلة اللغات السامية -والعربية واحدة منها- عن غيرها من الفصائل الأخرى يتمثل قبل كل شيء في الأصوات، وهو رجحان الأصوات الصامتة على الأصوات المتحركة، ويرتبط المعنى الرئيسي في الكلمة، في ذهن الساميين، بالأصوات الصامتة فيها، أما الأصوات المتحركة فهي لا تعبر في الكلمة إلا عن تحوير هذا المعنى وتعديله... ويتعلق معنى الكلمة بالأصوات الصامتة، وفي عدد كبير جداً من الكلمات يحمل المعنى ثلاثة أصوات صامتة فيها، ويدخل عليها إضافات في الأول أو في الآخر لتحويل هذا المعنى وتعديله. (بروكلمان، 1977، 15)، فإن نظرنا إلى بناء الكلمة العربية تدلنا على أن فيها عنصراً ثابتاً وآخر متغيراً؛ فأما الثابت فهو مجموعة الصوامت التي تؤلف هيكل الكلمة، وأما المتغير فهو مجموعة الحركات التي تحدد صيغتها وتمنحها معناها؛ ففي كل كلمة يتوافر عنصر ثابت هو الجذر المعجمي المكون من مجموعة من الصوامت مرتبة في نسق معين وعنصر متغير هو مجموعة الحركات التي تحدد الصيغة ومعناها. وهذه الخاصة تميز بها اللغة العربية على لغات كثيرة. (شاهين، 1980، 43-45).

فطبيعة اللغة العربية كغيرها من اللغات السامية أنها لغة اشتقاقية، ومن طبيعة هذه اللغات الاشتقاقية أنها تكون على أوزان لا تخرج عنها كما في العربية مثلاً؛ فالكلمة في العربية تتكون من عنصرين؛ عنصر ثابت وهو جذر الكلمة أي هو مجموع الصوامت التي تؤلف الهيكل الأساس للكلمة، وعنصر متحول أو متغير، وإن أي تغير في شكل الكلمة يبقى المعنى الأصلي للجذر، ويضيف عليه معنى آخر، ويوجه دلالتها إلى معنى آخر قد اكتسبته بسبب هذا التغير الذي طرأ على بنية الكلمة، إما بتغيير الحركات أو بإضافة بعض الصوامت والصوائت، وهذا كله يكون غالباً ضمن أوزان محددة؛ فكل وزن من الأوزان يكسب الجذر بالإضافة إلى معناه الأصلي معنى إضافياً آخر.

وقد ذكر ابن فارس (ت 395 هـ) في كتابه الصحابي في فقه اللغة أن لغة العرب لغة قياسية وأكد إجماع أهل اللغة إلا من شذ منهم على أن اللغة العرب قياسية، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض (ابن فارس، 1997، 57) فالاشتقاق الذي يعني أخذ كلمة من كلمة أو أكثر مع تناسب بينها في اللفظ والمعنى (ابن دريد، 1958، 26)؛ ميزة من مزايا اللغة العربية وخصيصة من خصائصها، وسائر كلام العرب على هذا (ابن فارس، 1997، 36)؛ فالنظام الصرفي في اللغة العربية هو نظام مضبوط بأوزان تكاد لا تخرج عنها الكلمات العربية إلا ما كان دخيلاً أو معرباً أو لغة خاصة أو ما شابه ذلك، ومن هنا كان لكل وزن من هذه الأوزان في اللغة العربية معنى خاص به؛ فنشأ عن ذلك تلك الصلة بين المبنى والمعنى، وقد تناول ابن جني تلك العلاقة بين المبنى والمعنى في باب الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية، وجعلها على مراتب في قوة دلالتها؛ فأقواها اللفظية للصناعية ثم تليها المعنوية؛ (ابن جني، ب، ت، 100/3) فيمكننا أن نقول أن كل صيغة في اللغة العربية لها دلالتها الخاصة بها، وتختلف قوة هذه الصيغة في الدلالة على المعنى المراد منها وفقاً لبنائها والصيغ التي جاءت بها.

وما سبق يتضح لنا أن الأصل في اللغة العربية أن يكون لكل صيغة معنى معين؛ ولكن أسلوب العرب في الكلام وواقع لغتهم دعا إلى مجيء بعض الصيغ بمعاني صيغ أخرى؛ لتحقيق فائدة معنوية، إذ يقع اللفظ موقعاً ليس له أصل؛ فيقوم مقام ذلك الأصل ويكتسب صفاته من تأثر وتأثير. (نهاد فليح، ب، ت، 175)، وهذا ما يقصد به عند العلماء بظاهرة التناوب بين الصيغ، "وهو أن تقوم صيغة بأداء الدور الدلالي المنوط بصيغة أخرى... وهو ما يمكن لمحـه واستقراؤه في كثير من نصوص علمائنا القدامى الذين يقرّون بإمكانية جريان هذه الظاهرة اللغوية. (الجندي، 1998، 40) ويرجع بعضهم إمكانية حدوث هذه الظاهرة في اللغة العربية إلى "أن القالب الصرفي صالح لأداء الدور الدلالي لقالب آخر؛ لأن فيه نوعاً من المرونة والطوعية يجعله قابلاً للاستعمالات المتنوعة، وهذا الموقف يتجسد بشكل جلي وبصورة خاصة عند مفسري القرآن الكريم، ويكون ذلك عندما يتعرضون لتفسير آية يمكن توجه أصلها المقدر بمعنى مختلف عما تحويه بنيتها الظاهرة." (الجندي، 1998، 40).

وهذا البحث قد جاء للكشف عن هذه الظاهرة اللغوية التي كما تبين لنا من خلال ما سبق أنها ظاهرة لغوية قد قال العلماء بإمكانية حدوثها في اللغة العربية؛ لتحقيق فائدة معنوية؛ بل إن الاستقراء لمؤلفات القدماء يرى أن كتب التراث اللغوي وكتب التفسير -

على وجه الخصوص - قد أولت هذه الظاهرة أهمية كبيرة في تأويل آي القرآن الكريم ؛ فجاء هذا البحث لبيان المواضع التي ذكر فيها الإمام الماتريدي ورود هذه الظاهرة في القرآن الكريم وللمقارنة بين رأيه ورأي غيره من أهل اللغة والتفسير وللكشف إن كان الإمام الماتريدي مصيباً في حمل وتأويل هذه الصيغ الصرفية على معانٍ غير المعاني التي وردت بها؛ واقتضت طبيعة البحث أن يكون مقسماً على مبحثين الأول منها سأتناول فيه الحديث عن ظاهرة التناوب الدلالي للصيغ الصرفية على مستوى الاسم، والآخر سأتناول فيه الحديث عن ظاهرة التناوب على مستوى الفعل.

2. تناوب دلالة الصيغ الصرفية على مستوى الاسم:

إن من مزايا اللغة العربية وخصائصها، تشارك الصيغ الصرفية وتناوبها بين بعضها بعضاً، فقد قال الفراء (ت 207 هـ): "العرب تقول هذا ليل نائم، وسر كاتم، وماء دافق، فيجعلونه فاعلاً وهو مفعول في الأصل" (الفراء، 1995، 182/3)، ومن قول الفراء هذا يتضح لنا أن العرب قديماً قد استخدمت اسم الفاعل مكان اسم المفعول، وجاء من بعده ابن فارس فخصص في كتابه "الصاحبي في فقه اللغة" باباً تحت عنوان باب المفعول يأتي بلفظ الفاعل، وذكر عدداً من الآيات القرآنية الكريمة مستدللاً بها على أن صيغة الفاعل تأتي بمعنى المفعول (ابن فارس، 1997، 168)، وكذلك فعل الثعالبي (ت 429 هـ) في كتابه "فقه اللغة" (الثعالبي، 2002، 229).

فهذه إحدى صور تناوب الصيغ الصرفية في اللغة العربية، وأيضاً من بين صور تناوب الصيغ الصرفية أن يأتي المصدر بمعنى اسم المفعول، فيقول ابن سيده (ت 458 هـ) "وقد كان يوقعونه -أي المصدر- على المفعول؛ كقولك هذا درهم ضرب؛ أي مضروب" (ابن سيده، 1996، 269/4)، ومن ذلك أيضاً قول أبي حيان الأندلسي (ت 745 هـ) "وقد جاءت ألقاظ بمعنى المفعول على فعل نحو: ذبح، ورعى، وطحن، وطرح" (أبو حيان، 1998، 2287/5) ولتناوب الصيغ صور عديدة في اللغة العربية وقد فطن لها كما رأينا العلماء قديماً، فحاولوا فهم النصوص العربية وفق ما تقتضيه هذه الصيغ الصرفية، أو تناوب هذه الصيغ فيما بينها.

وهذا الذي سنعالجه في تفسير الإمام الماتريدي، فالإمام الماتريدي (ت 399 هـ) قد أشار إلى هذه الظاهرة في أكثر من موضع في تفسيره فقال مثلاً عن صيغة "فعليل": "قد يستعمل في موضع الفاعل والمفعول جميعاً" (الماتريدي، 2005، 474/6) وقال أيضاً: "وجائز أن يستعمل (أفعل) في موضع (فعل)، وهذا في اللغة غير ممتنع" (الماتريدي، 2005، 212/7).

ومن خلال ما قاله الإمام الماتريدي نرى أنه كان مدركاً لهذه الظاهرة اللغوية؛ وقد بين في كثير من المواضع أن هذه الظاهرة موجودة وشائعة في الاستخدام القرآني، وقد اعتمد عليها في كثير من الأحيان في توضيح ما أشكل من الآيات، أو في تبين ما تحتمله الآيات من معانٍ متعددة وفقاً لمعاني الصيغ الصرفية، فقام بتفسير بعض الآيات القرآنية على ضوء هذه الظاهرة كما سنرى فيما يلي:

2.1. المصدر بمعنى اسم المفعول:

إن المصدر من بين الصيغ التي تحتمل معنى اسم المفعول، فالعرب قد تستعمل المصدر مكان اسم المفعول فسيبويه قد أشار إلى ذلك بقوله (ت 180 هـ): "قد يجيء المصدر على المفعول، وذلك قولك: لبن حَلْب، إنما تريد محلوب وكقولهم: الخَلْق إنما يريدون المخلوق. ويقولون الدرهم: ضَرَبُ الأمير، إنما يريدون مَضْرُوب الأمير. (سيبويه، 1988، 43/4) وقد ذكر مثل هذا عدد من علماء اللغة فقال ابن سيده (ت 458 هـ) إن العرب قد تقيم "المصدر مقام المفعول كما قالوا درهم ضَرَبُ الأمير: أي مَضْرُوب الأمير" (ابن سيده، 1996، 219/4)

وأيضاً قال ذلك النيسابوري (ت 550 هـ) في "إيجاز البيان في معاني القرآن" و"صاحب باهر البرهان في مشكلات معاني القرآن"، حيث ذكراً أن العرب تطلق المصدر وتريد منه اسم المفعول ومثل ذلك ضَرْبُ الأمير ونَسِجُ بغداد (النيسابوري، 1415 هـ، 806/2)، وهذا الذي أثبتته الكثير من المفسرين كابن عطية (ت 542 هـ) (ابن عطية، 1422، 136/2) والرازي (ت 606 هـ) (الرازي، 1420 هـ، 267/11) وأبي حيان الأندلسي (ت 745 هـ) (أبو حيان، 2001، 67/1).

وقد تنبه إلى ذلك الإمام الماتريدي في تفسيره فقال: "والعرب قد تستعمل المصدر في موضع المفعول" (الماتريدي، 2005، 219/6) فكان بذلك موافقاً لعلماء اللغة في أن من سنن العرب أنها تستخدم صيغة المصدر بمعنى المفعول، وقد نبه إلى ذلك في تفسيره في بضعة مواضع وفيما يلي سنذكر بعض تلك المواضع التي أشار فيها إلى هذا:

2.1.1. اليقين بمعنى الموقن به:

لقد قال الإمام الماتريدي إن معنى اليقين في قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ "أي: ما تيقنت به؛ وهو الموقن به" (الماتريدي، 2005، 470/6). وكذلك قوله ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ "أي: من يكفر بالمؤمن به فقد حبط عمله؛ لأن الإيمان لا يكفر به، فعلى ذلك اليقين لا يأتيه؛ ولكن يأتيه الموقن به" (الماتريدي، 2005، 471/6).

فاليقين كما فسره الإمام الماتريدي لا يأتي وإنما الموقن به هو الذي يأتي؛ فنراه من خلال قوله هذا قد فسر اليقين بمعنى الموقن به، فيقول بأن المعنى هنا اسم المفعول وليس المصدر؛ لأن من سنن العرب أن تستخدم المصدر بمعنى اسم المفعول كما أسلفنا، وفي المثال الثاني علل سبب ترجيحه أن يكون المصدر هنا بمعنى اسم المفعول أن الإيمان لا يكفر به؛ بل يكفر بالمؤمن به؛ فالأولى أن يكون هنا قد تم استخدام المصدر بمعنى اسم المفعول.

وقد ذكر الزجاج (ت 311 هـ) في معانيه (الزجاج، 1988، 187/3) والزنجشيري (ت 538 هـ) في كشافه أن معنى اليقين هنا هو "الموت" (الزنجشيري، ب، ت، 553/2)، وقال ابن عطية (ت 542 هـ) في تفسيره بأن معنى اليقين هنا "إنما هو النصر وأن اليقين ليس من أساء الموت" (ابن عطية، 1422، 376/3) بينما قال أبو حيان الأندلسي (ت 745 هـ) "إن معنى اليقين يمكن أن يكون بمعنى النصر ويمكن أن يكون بمعنى الموت" (أبو حيان، 2001، 456/5). غير أن البغوي (ت 510 هـ) قال بما قاله الإمام الماتريدي فقال: "واعبد ربك حتى يأتيك اليقين، أي الموت الموقن به" (البغوي، 1420 هـ، 69/3) فحملة البغوي (ت 510 هـ) على أنه بمعنى المفعول.

وبعد هذا العرض لأقوال المفسرين، يتضح لنا أن المفسرين قد حصروا معنى اليقين بالموت أو النصر، بينما الإمام الماتريدي ترك الآية على الإطلاق دون تقييد؛ فلم يحدد المعنى المراد؛ بل أول اليقين بالموقن وترك المعنى الذي تحمله صيغة المفعول التي أولها بها، من موت ونصر وفرج وغيرها، ولكن نلاحظ من خلال ما تم عرضه من آراء لأهل اللغة والمفسرين أنهم قد أجمعوا وإن لم يصرحوا جميعهم - على أن القادم إنما يكون ما هو موقن به سواء أكان ذلك النصر أو الموت؛ إذ جميع ما يجمع بين هذه المعاني هي أنها موقن بها.

2.1.2. كذب بمعنى مكذوب:

من المواضع التي ينص فيها الإمام الماتريدي على أن المصدر في اللغة العربية قد يحمل على معنى اسم المفعول كلامه في تفسيره لقوله تعالى ﴿وَجَاؤُوا عَلَى فَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ إذ يقول: "بدم مكذوب" (الماتريدي، 2005، 219/6)، فقد حمل الإمام الماتريدي معنى المصدر "كذب" على أنه بمعنى المفعول.

وبالرجوع إلى غيره من العلماء نجد أن حمل كذب على مكذوب قولاً قد قاله الفراء (ت 207 هـ) مثلاً إذ يقول: "فالعرب تقول للكذب. مكذوب وللضعف مضعوف، وليس له عقد رأي ومعقود رأي فيجعلون المصدر في كثير من الكلام مفعولاً" (الفراء، 1995، 38/2)، وكذلك قال ابن سيده (ت 458 هـ) في المخصص أن "كذب" في قوله تعالى: ﴿يَدْمُ كَذِبٍ﴾: حيث يقول: "إِنَّهُ وَصَفَ بِالْمُضَدِّ كَالْعَدْلِ وَالرِّضَا - أَي بَدْمٍ مَكْذُوبٌ" (ابن سيده، 1996، 292/1). وإلى هذا أيضاً ذهب الإمام الرازي الذي قال في تفسير هذه الآية أن الكذب معناه المكذوب، وأن المفعول يسمى بالمصدر كما يقال: ماء سَكَبَ، أي مَسْكُوبٌ، ودرهم صَرَبَ الأمير وثوب نَسَجَ العن (الرازي، 1420 هـ، 430/18).

فيكون الإمام الماتريدي قد قال بأن معنى المصدر اسم المفعول، وهذا من سنن العرب، فيكون بقوله هذا موافقاً لغيره من علماء اللغة والمفسرين بأن المصدر يحمل في بعض مواضع وروده على أنه بمعنى المفعول، وهذا الذي قال به غير واحد من العلماء انظر (البغوي، 1420 هـ، 480/2)، و (الزنجشيري، ب، ت، 425/2).

2.2. دلالة اسم التفضيل على غير التفضيل:

2.2.1. أهون بمعنى هين:

معروف أن صيغة (أفعل) تأتي للتفضيل كما في قولنا (أجمل) و(أهون)، ولكن قد يُشكل على القارئ لقوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ إدراك معنى هذا التفضيل الذي تحمله هذه اللفظة (أهون) التي وردت على صيغة (أفعل) التي تحتمل معنى التفضيل؛ فكيف يكون على الله أمر أسهل من أمر، أو أن يكون شيء أسير على الله من شيء. ولربما هذا الإشكال هو ما دفع الإمام الماتريدي للقول بأن صيغة (أفعل) في هذا الموضوع لا تقتضي التفضيل؛ بل تقتضي الصفة المشبهة دون التفضيل؛ لأنه لا يوجد أمر أهو أو أسهل على الله من أمر آخر فتراه في هذا الموضوع يرد على هذا الإشكال الطارئ بسبب استخدام صيغة (أفعل) فيقول: "وقوله ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ يجوز العبارة بـ (أفعل) عن (فعل)؛ نحو ما يقال: الله أكبر؛ أي: كبير، وأعظم بمعنى: عظيم، ونحوه كثير؛ فعلى ذلك قوله ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ أي: عليه هين؛ إذ ليس شيء أصعب على الله من شيء، أو شيء أهون عليه من شيء؛ بل الأشياء كلها بمحل واحد تحت قوله تعالى ﴿كُنْ﴾. (الماتريدي، 2005، 266/8).

ومن قوله هذا يتضح لنا أنه يقول بأنه يجوز العبارة بـ (أفعل) مكان (فعل)، أي أن المقصود بـ ﴿أَهْوَنُ﴾ الصفة المشبهة دون التفضيل؛ وما عبارته (إذ ليس شيء أصعب على الله من شيء، أو شيء أهون عليه من شيء) إلا تعليل منه لبيان سبب عدم قوله ببقاء صيغة التفضيل على معناه الأصلي التي تقتضيه؛ لأن ذلك لا ينسجم مع الذات الإلهية إذ كما قال لا يوجد شيء أصعب أو أهون على الله تعالى من شيء.

وعند العودة إلى تراث معاني القرآن نرى أن عدداً من العلماء قد ذكر أن الصيغة الصرفية لاسم التفضيل قد تدل على معنى غير التفضيل، فقال الزجاج (ت 311 هـ) بأن معنى ﴿أَهْوَنُ﴾ هنا ليس للتفضيل، ومثله قولنا الله أكبر أي أنه كبير (الزجاج، 1988، 183/4)، ومثله قاله النحاس (ت 338 هـ) في معانيه (النحاس، 1409، 227/4)، والعكبري (ت 616 هـ) في إملاء ما من به الرحمن (العكبري، 1979، 186/2).

وأما أهل التفسير فنرى أن الإمام الرازي قد ذهب إلى مثل ما ذهب إليه الإمام الماتريدي، فقال " المراد هو هين عليه كما قيل في قول القائل الله أكبر أي كبير" (الرازي، 1420 هـ، 201/25)، وكذلك ابن عطية (ت 542 هـ) (ابن عطية، 1422، 335/4)، وأبو حيان الأندلسي (ت 745 هـ) (أبو حيان، 2001، 351/6)، والسمين الحلبي (ت 756 هـ) (السمين الحلبي، ب، ت، 40/6)، قد قالوا بذلك في هذا الموضوع أي أن المعنى هنا هو هين عليه، فيكون الإمام

الماتريدي في هذا الموضوع قد اتفق مع أغلب العلماء بحمل (أهون) على (هين). والدافع له كما رأينا هو عدم وجود شيء أصعب أو أسهل على الله تعالى من شيء.

2.2.2. أحسن بمعنى حسن:

ومن المواضع التي أول فيها الإمام الماتريدي لصيغة التفضيل على معنى غير معنى التفضيل تفسيره لقوله تعالى ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، فيقول الإمام الماتريدي في هذا الموضوع: "إن الله - عَزَّ وَجَلَّ - قد بين السبيلين جميعاً: سبيل الخير والشر على الإبلاغ؛ فيقول: اتبعوا سبيل الخير منه، ولا تتبعوا سبيل الشر؛ فيكون تأويل هذا كأنه يقول: اتبعوا الحسن منه، ولا تتبعوا غيره" (الماتريدي، 2005، 696/8).

فيقول إن معنى لفظة (أحسن) التي جاءت في هذا الموضوع ليست للتفضيل، ولكن هي بمعنى (حسن)، وهذا واضح من قوله (اتبعوا الحسن منه)، وهذا الذي ذكره النحاس في معانيه بأن معنى "أحسن" التفضيل هنا بمعنى الحسن (النحاس، 1409، 185/6).

ومثله قاله الأزهري (ت 370 هـ) في تهذيب اللغة ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، "أي يعملوا بحسبها" (الأزهري، 2001، 185/4)، وقال السمعاني (ت 489 هـ) في تفسيره "ويقال ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، أي: الحسن الذي أنزل إليكم من ربكم." (السمعاني، 1997، 476/4)، وكذا ذكره غيره من المفسرين كأبي حيان (أبو حيان، 2001، 213/9) والبغوي (البغوي، 1420 هـ، 97/4).

لكن بعضهم قال ببقاء دلالة (أحسن) هنا على التفضيل، فيكون المعنى المقصود من الآية إذ ذاك "إننا قد أمرنا أن نتبع أحسن ما أمرنا به القرآن الكريم، والقرآن فيه حسن وأحسن كالتقصص، والعفو، والانتصار، والصبر، وهذا كله حسن، والعفو أحسن من القصاص، والصبر أحسن من الانتصار". كالزجاج (الزجاج، 1988، 375/2) والزخشي (الزخشي، ب، ت، 149/2)، وابن عطية (ابن عطية، 1422، 525/4).

فالماتريدي بما ذهب إليه من القول بأن معنى أحسن في هذه الآية لا تدل على التفضيل، قد وافق أهل اللغة والمفسرين في هذا الموضوع ولم يقل بدلالة التفضيل التي تقتضيها الصيغة التي جاءت عليها؛ كي يثبت أن كل ما في القرآن حسن ولا تفاضل بين شيء على شيء، أما بعض المفسرين واللغويين كما رأينا قد أثبتوا دلالة التفضيل وأبقوا لهذه الصيغة هذه الدلالة مستدلين على أن في القرآن ما هو أحسن من غيره وضربوا على ذلك مثال أن العفو أفضل من القصاص وغيره.

وكما قال الإمام الماتريدي بتناوب صيغة التفضيل واحتمالها دلالة غير دلالة التفضيل في هذا الموضوع قد أول هذه الصيغة في أكثر من موضع في مؤلفه؛ كتأويله للفظ (أخسر) (الماتريدي، 2005، 212/7)، و(خير) (الماتريدي، 2005، 204/8) و(أعظم) (الماتريدي، 2005، 296/10) وأعلى (الماتريدي، 2005، 501/10).

وكما كان ديدنه في تفسيره لم يرجح قولاً على قول أو رأياً على رأي، وإنما يذكر الآراء دون ترجيح، ويكتفي بالإشارة إلى احتمالية وجود رأي آخر في المسألة، ويتكج الترجيح للقارئ، والواضح من المثاليين اللذين قمنا بعرضها أن الإمام الماتريدي كان مدركاً لأسرار العربية، وخواص الصيغ الصرفية، وأن هذه الصيغ قد تتناوب فيما بينها فكانت هذه الظاهرة "ظاهرة تناوب دلالة الصيغ الصرفية" موعينا له في تفسيره وتأويلاته ومخرجا لما يشكل على القارئ فهمه.

3. تنابؤ دلالة الصيغ الصرفية على مستوى الفعل:

قسم علماء اللغة زمن الأفعال العربية إلى ثلاثة أقسام ففي ذلك يقول سيبويه (ت 180 هـ): "وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع. فأما بناء ما مضى فذَهَبَ وَسَمِعَ وَمَكَّثَ وَحُمِدَ. وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك آمراً: اذْهَبْ واقْتُلْ واضْرِبْ، ومخبراً: يَثْتُلْ وَيَذْهَبْ وَيَضْرِبُ وَيُقْتَلُ وَيُضْرَبُ. وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أُخْبِرَتْ.. (سيبويه، 1988، 12/1)

فبناء على ذلك نرى أن كل فعل مخصوص بزمن مخصوص فدلالة الفعل الماضي تدل على حدث وقع في الماضي وانتهى، ودلالة الفعل المضارع تدل على الحال أو الاستقبال، هذا هو المعروف والوضع الأول للغة، لكن عند النظر إلى استخدام العرب نرى توسعاً في ذلك؛ "فالعرب قد تستخدم الماضي بدلالة المستقبل، وقد تستخدم المضارع بدلالة الماضي، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ نُزِّيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فإن الله قد أرى إبراهيم عليه السلام الآيات والبراهين وكان من الموقنين، ولكن الله استخدم الفعل المضارع مكان الفعل الماضي" (السمين الحلبي، ب، ت، 5/5).

وقد ذكر ابن فارس استخدام العرب الصيغ الفعلية بعضها مكان بعض، وبوب هذه السنة العربية تحت "باب الفعل يأتي بلفظ الماضي وهو راهنٌ أو مستقبل، ولفظ المستقبل وهو ماضٍ" فيقول في هذا الباب باستخدام العرب للمستقبل مكان الماضي، والماضي مكانا للمستقبل، مستدلاً على ذلك بالشعر، وآيات من القرآن الكريم، فيذكر في ذلك قوله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ فيقول "أي: أتم، وقال جل ثناؤه ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ أي: يأتي ويجيء بلفظ المستقبل وهو في المعنى ماضٍ.... وفي كتاب الله جل ثناؤه: قال ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ﴾ أي ما تلت... ومثله: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ﴾ المعنى: فلم عذب آباءكم بالمسح والقتل؟" (ابن فارس، 1997، 167)

وكذلك أفرد الثعالبي (ت 429 هـ) في كتابه فصلاً تحت عنوان "في الفعل يأتي بلفظ الماضي وهو مستقبل ولفظ المستقبل وهو ماضٍ" (الثعالبي، 2002، 228). فقد قال بما قال به ابن فارس وزاد عليه بضع آيات قرآنية. وكذلك فعل الإمام السيوطي (ت 911 هـ) في المزهري في باب معرفة خصائص اللغة حين قال: "ومن سنن العرب أن تأتي بالفعل بلفظ الماضي وهو حاضر أو مستقبل أو بلفظ المستقبل وهو ماضٍ نحو قوله تعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ أي يأتي، ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ أتم. ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ﴾ أي ما تلت.

وأما الإمام الماتريدي فقد التفت إلى هذه الظاهرة في القرآن الكريم عند تفسيره لبعض الآيات القرآنية التي تتحدث عن أحداث يوم القيامة، أو التي تتحدث عما حصل في قصص الأنبياء والمرسلين، فنراه يقول في ذلك: "ومثل هذا كثير في القرآن يذكر الماضي بحرف المستقبل، والمستقبل بحرف الماضي". (الماتريدي، 2005، 210/7) وهذا الذي سنعرضه فيما يلي:

3.1. دلالة الماضي على المستقبل:

في تفسير قوله تعالى ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾ قول الماتريدي: "ظاهره على الماضي، والمراد منه: المستقبل، أي: ينفخ في الصور فيجمعهم جمعاً". (الماتريدي، 2005، 210/7) فقد صرح الإمام الماتريدي بأن الظاهر وإن كان على صيغة الزمن الماضي لكن المقصود منه المستقبل من الزمن.

وأكثر ما يبرز هذا النوع من الاستخدام في الآيات المتعلقة باليوم الآخر؛ فيكون معناها المستقبل لأن اليوم الآخر سوف يأتي وستحدث هذه الأحداث كما يصفها الله تعالى مثل قوله تعالى ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ ﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ وغيرها من الآيات الكثير التي تدل على أحداث يوم القيامة.

ومن بين تلك المواضع التي قال فيها الإمام الماتريدي مثل هذا القول تفسيره لقوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ائْتِنِّي فَلْتَأْتِيَنِّي وَأَتِيَنِّي مِنَ دُونِ اللَّهِ﴾ "أي: إذ يقول الله: يا عيسى ابن مريم، جاز أن يراد من المستقبل الماضي، وهذا سائغ في اللغة." (الماتريدي، 2005، 72/10).

وأبضا عند تفسيره لقوله تعالى ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا﴾ "أي: يقولون، وذلك جائز (قال) بمعنى: (يقول)، وذلك في القرآن كثير ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ قيل: (قال) بمعنى: يقول الله يوم القيامة ﴿هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ (الماتريدي، 2005، 710/8).

ومن ذلك أيضا قوله في تفسير قوله تعالى ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ قال: (وسيق)، وإن كان في الظاهر خبرا عما مضى لكنه يخرج على الاستقبال، وذلك جائز في اللغة استعمال حرف الماضي على إرادة الاستقبال، كأنه قال: يساقون." (الماتريدي، 2005، 710/8)

ومن خلال ما أوردناه من أقوال للإمام الماتريدي يتضح لنا أنه قد تنبه إلى هذه النكتة البلاغية التي هي من خصائص اللغة العربية، فقام بتفسير الآيات القرآنية على ضوءها، ويكون بذلك ملامسا لما قاله ابن الأثير (ت 637 هـ) عن النكتة البلاغية في استخدام الماضي مكان المستقبل "بأن الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل...فائدته أن الفعل الماضي إذا أخبر به عن الفعل المستقبل الذي لم يوجد بعد كان ذلك أبلغ، وأؤكد في تحقيق الفعل وإيجاده؛ لأن الفعل الماضي يعطي من المعنى أنه قد كان ووجد، وإنما يفعل ذلك إذا كان الفعل المستقبل من الأشياء العظيمة التي يستعظم وجودها." (ابن الأثير، 1420، 149/2)

وانطلاقا من قول ابن الأثير (ت 637 هـ) هذا يتضح لنا السبب الذي ذكر القرآن فيه الآيات الدالة على يوم القيامة بصيغة الماضي عوضا عن صيغة المستقبل؛ وذلك لتكون أكثر أثرا في نفس السامع على أن ذلك واقع لا محالة وليست على معنى الاحتمال، وهذا ما عوّز عليه الإمام الماتريدي في تفسيره في تأويل الآيات الواردة في أخبار يوم القيامة أو أخبار الأمم السابقة؛ فحتى وإن كانت تلك الأخبار قد وردت بصيغة الماضي إلا أن المراد منها المضارع والمستقبل وكل هذا لتأكيد هذا المعنى في النفس وهذا من سنن العربية واستخدامها للفعل الماضي مكان المضارع كما قرر ذلك علماء اللغة كعثمالي وابن فارس وغيرهما.

3.2. دلالة المضارع على الماضي:

كما تبين لنا من الأمثلة التي سقتها فيما سبق أن العرب قد تستخدم الماضي مكان المضارع لعدة ووجه بلاغي؛ نرى أن العرب قد تستخدم المضارع للدلالة على معنى ماض أيضا، وعن عدة هذا الاستخدام والوجه البلاغي له يقول ابن الأثير (ت 637 هـ) "إذا أتى به -أي المضارع- في حالة الإخبار عن وجود الفعل، كان ذلك أبلغ من الإخبار بالفعل الماضي، وذلك لأن الفعل المستقبل يوضح الحال التي يقع فيها، ويستحضر تلك الصورة حتى كأن السامع يشاهدها، وليس كذلك الفعل الماضي" (ابن الأثير، 1420، 145/2).

ومنها قوله تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾، فيذكر الإمام الماتريدي أكثر من احتمال لمعنى هذه الآية، أما عن استخدام المضارع في قوله ﴿وَنَزَّلْنَا﴾ دون الماضي فيقول: "كأن الآية نزلت في ابتداء الأمر، حيث قال: ﴿وَنَزَّلْنَا﴾ ولم يقل: (ونزلنا من القرآن ما هو شفاء) أو تقول بأنه يجوز (نفل) بمعنى (فعلنا)، وذلك كثير في القرآن." (الماتريدي، 2005، 102/7)

ومن كلام الماتريدي الذي أوردناه سابقاً يتضح لنا أن الماتريدي كان مدركاً لهذا الاستخدام في العربية؛ بل من عبارته (وذلك كثير في القرآن) يتبين لنا أن الإمام الماتريدي قد تنبه إلى أن هذه الظاهرة قد وردت في مواضع كثيرة في آيات الذكر الحكيم، لكن عند العودة إلى كتب التفسير واللغة لترى آراءهم في هذا الموضوع على وجه الخصوص اتضح لنا أن أغلبهم قد صبّ جلّ اهتمامه على معنى "

من" (ألتبعض هي أم للبيان) كالنحاس (النحاس، 1409، 187/4)، والسمعي (السمعي، 1997، 271/3) وأبي حيان (أبو حيان .، 2001، 72/6) والسمين الحلبي (السمين الحلبي، ب، ت، 403/7) غير أن الكرمانى (ت 505 هـ) قال: " بأن " من " هاهنا زيادة، أي نزل القرآن " (الكرمانى، ب، ت، 639/1)

ففى أن الإمام الماتريدى قد قال باحثين فى هذا الموضوع، أولها: بقاء المضارع على معناه؛ وبذلك يكون الأمر فى بداية نزول القرآن الكرىم أى إن الله عز وجل سىنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للعالمين، والآخر: يقول بأن الله قد أنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للعالمين، فىكون قد استخدم المضارع بمعنى الماضى وذلك من سنن العرب فى لغتهم كما قرر عدد من علماء اللغة.

ومن بين تلك المواضع التى يقول الإمام الماتريدى فىها أن المقصود فىه هو الماضى دون الحالى، بالرغم من استخدام القرآن الكرىم لصيغة المضارع، قوله تعالى ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ فىقول فى ذلك: " وقوله: ﴿يُخْرِجُهُمْ﴾، بمعنى: أخرجهم. وجائز هذا فى اللغة (يفعل) بمعنى (فعل)، و(فعل) بمعنى (يفعل)، جاز فىها، غير ممنوع عنه. " (الماتريدى، 2005، 241/2)

وقد ذكر هذا الاحتمال الإمام الرازى فى تفسيره حينما حمل الإخراج على حقيقته فقال: ﴿يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ ظاهره يقتضى أنهم كانوا فى الكفر ثم أخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر إلى الإيمان ثم هاهنا قولان: القول الأول أن يجرى اللفظ على ظاهره وهو أن هذه الآية مختصة بمن كان كافراً ثم أسلم " (الرازى، 1420 هـ، 18/7).

فالإمام الرازى قال باحتمال أن تكون هذه الآية نزلت فىمن كان كافراً ثم أسلم، وذكر بعض أسباب النزول التى تقول بأنها نزلت فى "قوم آمنوا بعبسى عليه السلام وقوم كفروا به فلما بعث الله محمداً (صلى الله عليه وسلم) آمن به من كفر بعبسى وكفر به من آمن بعبسى عليه السلام " (الرازى، 1420 هـ، 18/7).

وكذلك ذكر النحاس بأن هذه الآية نزلت فى قوم آمنوا بعبسى عليه السلام، غير أن النحاس وإن لم يقل صراحة بأن "يخرج" هنا معناه "أخرج"، لكنه عندما قال بأنها نزلت فى قوم آمنوا بعبسى ثم آمنوا بسيدنا محمد يكون ذكر المضارع وأريد الماضى، (النحاس، 1409، 273/1) وهذا الذى قال به الإمام الماتريدى، ولم يكن قوله هنا يحمل دلالة المضارع على معنى الماضى إلا انتصاراً لمذهب الكلامى القائل بأن الله هو من أخرج الكفار إلى الإسلام أى هو من كان له مدخل فى أعمالهم؛ على النقيض من المعتزلة الذين أبقوا دلالة الفعل ﴿يُخْرِجُهُمْ﴾ على المضارع انتصاراً لمذهبهم واستدلالاً منهم على أن الظاهر قد ورد فى المضارع فىجب إبقاؤه على المضارع فىكون الإيمان الذى أثبت لهم سابقاً ونُسب إليهم بقوله ﴿آمَنُوا﴾ غير مقصود بقوله ﴿يُخْرِجُهُمْ﴾ بل المعنى المقصود بإخراجهم بعد إيمانهم هو التثبت على الحق دون حقيقة خلق الإيمان. (القاضى عبد الجبار، 1969، 204/1).

4. الخاتمة:

نخلص بعد هذا العرض للمواضع التى تطرق فىها الإمام الماتريدى إلى ظاهرة التناوب الدلالي للصيغ الصرفية فى تفسيره الموسوم بتأويلات أهل السنة، وبعد المقارنة بين ما ذهب إليه الإمام الماتريدى والتأويلات التى تأولها معتمداً على هذه الظاهرة اللغوية وبين ما قاله أهل اللغة وعلماء التفسير إلى ما يلى:

- لقد وافق الإمام الماتريدى علماء اللغة فى أن هذه الظاهرة هى من سنن العرب فى كلامهم، وقد اتضح هذا من قوله (وهذا سائغ فى اللغة) أو (وهذا جائز فى اللغة وغير ممنوع) وهذا يدل على أن الإمام الماتريدى كان مدركاً لأهمية أن يكون التفسير أو التأويل متوافقاً مع سنن اللغة وأن يكون مما تقول به اللغة؛ كما أنه وافق فى جميع ما ذهب إليه من مواضع قد أوردناها علماء اللغة والتفسير كما تبين لنا.

- لم يغفل الإمام الماتريدي هذه الظاهرة بل ذكرها في أكثر من موضع، وعول عليها في مواضع كثيرة في تأويلات آي القرآن الكريم، والذي دعاه إلى ذلك هو حل إشكال ظاهري في بعض المواضع كما رأينا في موضع إشكال صيغة التفضل (أهون) أو (أحسن)، أو ربما يكون ذلك انتصاراً لمذهبه الكلامي كما اتضح لنا عند تناوله لقوله تعالى ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾.
- في بعض الأحيان كان الإمام الماتريدي يقول باحتمال كلا المعنيين للصيغة الواحدة، كإبقاء معنى المضارعة والماضي في الوقت ذاته، دون ترجيح احتمال على آخر، وهذا يدل على أن الإمام الماتريدي كان مدرّكاً لجواز كلا الوجهين ولكن في إبقاء كلا المعنيين إثراء لمعنى الآية القرآنية.

لمصادر والمراجع:

- ابن الأثير، ع. (1420). *المثل السائر*. بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. (ب.ت). *الخصائص*، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن دريد، (1958) *الاشتقاق*. المحقق: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي. (١٩٩٦ م). *المخصص*، المحقق: خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي الحاربي. (١٤٢٢ هـ). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أ. *الصاحبي في فقه اللغة*. المحقق: أحمد صقر، مطبعة عيسى الباني الحلبي.
- أبو البقاء العكبري، (1979). *إملاء ما من به الرحمن*، بيروت دار الكتب العلمية.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي. (١٤٢٠). *البحر المحيط في التفسير*، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي. (١٩٩٨ م). *ارتشاف الضرب من لسان العرب*، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد مراجعة: رمضان عبد التواب، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- الأزهري، م. (2001). *تهذيب اللغة*. المحقق: محمد عوض، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- بروكلمان، ك. (1977). *فقه اللغة السامية*، ترجمة: رمضان عبد التواب. جمعية الرياض للمملكة العربية السعودية.
- البغوي، أ. (1420 هـ). *تفسير البغوي*. بيروت: دار إحياء التراث.
- الثعالبي، أ. (2002) *فقه اللغة وسر العربية*. المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي.
- الجندي، ط. (1998). *التناوب الدلالي بين صبغ وصف العامل*. القاهرة: دار الكتب المصرية.
- الرازي، فخر الدين. (1420). *مفاتيح الغيب*. دار إحياء التراث العربي.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق. (1988). *معاني القرآن وإعرابه*، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب.
- الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله. (١٤٠٧). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دار الكتاب العربي.

- السمعاني، م. (1997). *تفسير القرآن/ تفسير السمعاني*. الرياض: دار الوطن.
- السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. (ب. ت). *السر المصون في علوم الكتاب المكنون*، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر. (1988). *الكتاب*، المحقق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- شاهين، عبد الصبور (1980). *المنهج الصوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي*، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- الفراء، معاني القرآن. المحقق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون. *البار المصرية للتأليف والترجمة*.
- القاضي عبد الجبار. (1969) *متشابه القرآن*. المحقق: عدنان زرزور. دار التراث.
- الكرماني، م. (ب، ت). *غرائب التأويل ومجائب التأويل*. جدة: مؤسسة علوم القرآن.
- الماتريدي، م. (2005). *تأويلات أهل السنة*. المحقق: مجدي باسليم، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الثَّعَّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إساعيل بن يونس المرادي النحوي. (١٤٢١ هـ). *إعراب القرآن*، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم الناشر: منشورات محمد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية.
- النيسابوري، م. (1995) *إيجاز البيان عن معاني القرآن*. المحقق: حنيف بن حسن القاسمي، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

KAYNAKÇA

- Brockelmann, C. (ty.) *Fıkhü'l-lugâti's-Sâmiyye*. (terc: Ramadân Abdüttevâb). Câmîatü'-Riyâd li'l-Memleketi'l-'Arabîyyeti's-Suûdiyye.
- Ebû Bekâ el-Ukberî. (1979). *İmlâ'ü mâ menne bihi'r-rahmân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebû Hayyân Muhammed Esîruddîn el-Endelûsî. (1998). *İrtişâfu'd-darb min lisânu'l-'Arab*. (thk.: Recep Osman Muhammed). Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- Ebû Hayyân Muhammed Esîruddîn el-Endelûsî. (h. 1420). *el-Bahru'l-muhîf fi't-tefsîr*. (thk.: Sıdkî Muhammed Cemîl). Dâru'l-Fikr.
- el-Ezherî, Muhammed. (2001). *Tehzîbu'l-luga*. (thk. Muhammed İvaz Mu'rib). Beyrut: Dâr-u İhyâi't - Turâsi'l - 'Arabî.
- el-Ferrâ, Zekeriyye. (ty.). *Me'âni'l-Kur'ân*. (thk: Ahmed Yusuf en-Necâtî vd.). Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme.
- İbn Atiyye, Muhammed 'Abdulhakk. (h. 1422) *el-Muharraru'l-vecîz*. (thk: Abdüsselam eş-Şâfi). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Cinnî, Osmân. (ty.). *el-Hasâis*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye. el-'Âmme li'l-Kitâb.
- İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasen. (1958). *el-İştikâk*, (thk: Abdüsselam Harun). Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- İbn Fâris, Ahmed. (ty.). *eş-Şâhibî fi fıkhî'l-luga*. (thk: Ahmed Sakar). Matbaatü İsâ el-Bânî el-Halebî.
- İbn Sîde el-Mursî. (1996). *el-Muhassas*. (thk.: Halil İbrahim Cefâl). Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- İbnü'l-Esîr, Nasrullâh. (h. 1420). *el-Meşelû's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye.

- Kādî, Abdulcebbâr. (1969) *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. (thk.: A. Zerzûr). Mısır: Dâru't-Turâs.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. (2005). *Tefsîru'l-Mâturîdî te'vîlât-u ehli's-sünne*. (thk.: Mecdî Baslûm). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- en-Nehhâs, Ahmed b. Muhammed. (h. 1421) *İ'râbu'l-Kur'ân*. (thk.: 'Abdülmün'im Halîl). Beyrut: Menşûrât Muhammed 'Alî Beydûn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- en-Nîsâbûrî, Muhammed. (1995). *İ'câzu'l-beyân an me'âni'l-Kur'ân*. (thk.: Hanîf b. Hasen el-Kâsımî). Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî.
- Razi, Fahrudîn. (h. 1420). *Mefâtîhul-gayb*. Mısır: Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî.
- es-Seâlibî, Ahmed. (2002). *Fikhu'l-luġa ve sirru'l-'Arabiyye*. (thk.: 'Abdürrezzak el-Mehdî). Mısır: Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî.
- Semîn el-Halebî, Ahmed. *ed-Dürü'l-masûn fî 'ulumi'l-kitâbi'l-meknûn*. (thk.: Ahmed Muhammed el-Harrâd). Dimeşk: :Dâru'l-Kalem.
- Sîbeveyh, 'Amr b. 'Usmân. (1988). *el-Kitâb*, (thk.: 'Abdusselâm Hârûn). Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- Şahin, Abdüssabur. (1980). *el-Menhecü'l's-savti*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- ez-Zeccâc, İbrâhîm. (1988). *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. (thk.: 'Abdulcelîl 'Abduh Şiblî). Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb.
- ez-Zemahşerî, Cârullâh. (h. 1407). *el-Keşşâf 'an haġâ'iki ġavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eġâvîl fî vüġhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

STRUCTURED ABSTRACT

The phenomenon of semantic alternation of morphological forms has great importance in understanding the verses of The Holy Qur'an and in the interpretation of Qur'anic verses. That is why I decided to study this linguistic phenomenon with one of the most important scholars of the Islamic 'Ilm al-Kalâm and in one of his most important books which he collected all his doctrinal, theological, jurisprudential and linguistic marbles. In order to determine the extent to which what Imam al-Mâturîdî said in the verses that contain this linguistic phenomenon agrees with what other linguists and Interpreters of the Holy Quran have said.

In the introduction to this article, I touched upon the nature of the etymological Arabic language and its distinction by this linguistic phenomenon from other languages that linguists have taken care of and studied in many of their books and works, to clarify the scholars' interest in it and how they rely on it in understanding Arab speech, conversations, dialogues and their use of language and in order to present The reason for the occurrence of this linguistic phenomenon in the Arabic language is the possibility of the morphological form of the nouns and the verbs have meanings other than their basic meaning.

As for the second topic of this study, I dealt with the change in the semantics of the morphological forms in the Arabic language in the noun forms; So that some of the morphological forms of the nouns bear the meanings of other forms, such as the possibility of the infinitive (al-Maşdar) for the meaning of the participle (Ism al-maf'ûl) which Sibawayh mentioned in his book, and the linguists who came after him followed him in the same opinion and saying that he said. I also touched on the possibility of the superlative (Ism al-tafđîl) form for a meaning other than the meaning of the superlative, such as an adjective or (al-Şuffah al-Mushabbihah Bâsim al-fâ'il) and other meanings.

As for the third topic of this article, I dealt with the issue of the alternation of morphological forms of Arabic verbs and the possibility of verbs in the Arabic language for a time other than the tense that the form would bear, such as if the verb was mentioned in the past tense, but its meaning may be present or future, or that the verb is mentioned in the present

tense, but the intended meaning is the past tense. I have presented some examples of Imam al-Maturidi's interpretation of some Qur'anic verses that bear this type of interpretation, and I have compared what Imam al-Maturidi said in his interpretation and what linguists and interpreters have said to find out the extent of compatibility between them.

In the conclusion of this article, I mentioned the most important findings of the research that Imam al- Māturīdī was aware of the importance of the phenomenon of alternating morphemes in the interpretation of the Holy Qur'an, and that he was in agreement with what he said with linguists and with scholars of interpretation, as it became clear to us that he relied on this phenomenon in some verses in order to confirm the correctness of his creedal opinion.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 220-238

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1158940

MINİMALİST YAŞAM TARZI İLE DİNÎ HAYAT İLİŞKİSİ ÜZERİNE KURAMSAL BİR DEĞERLENDİRME

A Theoretical Evaluation on the Relationship Between Minimalist Lifestyle and Religious Life

Hasan KAYIKLIK

Prof. Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye

Prof. Dr., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion, Adana, Turkey

hkayiklik@cu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1755-5398>

İbrahim YILDIRIM

Arş. Gör., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Osmaniye, Türkiye

Res. Assist., Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies, Osmaniye, Turkey

ibrahimyildirim@osmaniye.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5142-9593>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 08.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 27.09.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Hasan Kayıklık-İbrahim Yıldırım)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

MINİMALİST YAŞAM TARZI İLE DİNİ HAYAT İLİŞKİSİ ÜZERİNE KURAMSAL BİR DEĞERLENDİRME

A Theoretical Evaluation on the Relationship Between Minimalist Lifestyle and Religious Life

Öz

Aklı ve duygularıyla diğer varlıklardan ayrılan insanın ihtiyaçları arasında mutluluk, huzur ve hayatın anlamı gibi soyut şeyler mevcuttur. Gelişen teknoloji ve değişen yaşam koşullarının etkisiyle uzun zamandır statü ve mutluluğun fazla eşya ve maddiyat ile alakalı olduğu görüşü insanlar arasında yayılmakta ve yayın organlarıyla bu fikir lanse edilmektedir. Son dönemde ise mutluluğun ve hayatın anlamının eşya biriktirmekle değil, sade bir yaşamla elde edileceğini iddia eden minimalizm akımı popüler hale gelmektedir. Bununla birlikte, dinî öğretilere bakıldığında eşyaya yönelik tavır hususunda minimalizmle benzerlik olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, minimalizm ile dinî hayat arasındaki ilişki çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Gerçekleştirilen çalışmada yöntem olarak nitel araştırma yöntemi seçilmiştir. Araştırmanın deseni ise nitel yöntem desenlerinden olan durum çalışması desenidir. Araştırmanın verilerinin elde edilmesinde nitel araştırma yöntemi veri toplama tekniklerinden olan doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Yapılan araştırma sonucunda minimalist yaşam tarzı ile dinî hayat arasında gerek uygulanma şekilleri gerekse nihâi etkileri bakımından birçok ortak noktanın mevcut olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Minimalizm, Minimalist Yaşam Tarzı, Dinî Hayat, Tasavvufî Yaşayış.

Abstract

There are intangible things such as happiness, peace, and the meaning of life among the needs of the human, who are separated from other beings with his/her mind and emotions. With the effect of developing technology and changing living conditions, the opinion that status and happiness are related to excess belongings and material possessions has been spreading among people for a long time, and this idea has been launched in the media. Recently, the movement of minimalism is becoming popular, which claims that happiness and the meaning of life will be achieved not by accumulating things, but by a simple life. Similarly, when looking at religious teachings, it is seen that there is a similarity with minimalism in the attitude towards material things. In this context, the relationship between minimalism and religious life is the subject of the study. In the study, the qualitative research method was chosen as the method. The design of the research is the case study design, which is one of the qualitative method designs. Document analysis technique, which is one of the qualitative research method data collection techniques, was used to obtain the data of the research. As a result of the research, it has been seen that there are many common points between the minimalist lifestyle and the religious life in terms of both the way they are implemented and the final effects.

Keywords: Psychology of Religion, Minimalism, Minimalist Lifestyle, Religious Life, Sufi Lifestyle.

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

İnsan, var olduğundan bu yana yaşamını sürdürebilmek amacıyla çeşitli eşyalara, aletlere, malzemelere vb. nesnelere ihtiyaç duymuştur. Kişiler ve toplumlar ihtiyaçları olan eşyaları kendilerine yetecek derecede üretmiştir. Sanayi devrimine kadar zaman zaman artıp azalsa dahi genel olarak nüfus ile orantılı sayılabilecek seviyede üretim yapılmıştır. Sanayi devriminden sonra buharlı makinelerin icadı ile üretim kapasitesi artmaya başlamış, nüfusun ihtiyacından fazla eşya imal edilmiştir. Bu noktada, ihtiyaç fazlası malların satılması amacıyla reklamcılık sektörü gelişmiş ve insanlar ihtiyacı olmadığı halde eşya almaya teşvik edilmiştir. Öyle ki artık üretim sonucu meydana gelen eşyalar statü ve güç sembolü hâline gelmiş, bu ise insanların daha fazla eşya sahibi olma yarışı içerisinde girmelerine yol açmıştır.

Bu bağlamda, son yıllarda sıkça duyulan minimalizm akımı, insanların eşyaya boğulmuş bir dünyada mutlu olamayacaklarını, mutluluk ve hayatın anlamının sade bir yaşam ile mümkün olacağını iddia etmektedir. Bu minvalde minimalizme dair kitaplar yazılmaya başlanmış, minimalist topluluklar oluşmuş ve bu yaşam tarzını hayata uygulamaya yardımcı olacak çeşitli teknikler geliştirilmiştir.

Çalışmanın diğer yönünü oluşturan dinî hayata bakıldığında ise insanlara genellikle sade bir yaşam teşvik edildiği, ihtiyaç fazlası şeylerin paylaşılması gerektiği öğütlenmektedir. Bu noktada, çalışmamızın konusunu minimalizm ile dinî hayat arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Akademik çevrelerde henüz yeterince üzerinde durulmamış olması münasebetiyle konunun alana ve ilgililere faydalı olacağı düşünülmektedir. Bununla birlikte, popüleritesi ve etkilediği insan sayısı gittikçe artmasına rağmen akademik çevrelerce yeterli ilgiyi görmeyen minimalizm ve dinî hayat arasındaki ilişki konusunun seçilmesi noktasında tüm akademik çalışmalarda olduğu gibi bu çalışmada da referans noktası olan bir problem durumu mevcuttur. Bu bağlamda, "Minimalist yaşam biçimi ile dinî hayat arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusu çalışmanın problemini teşkil etmektedir.

Araştırmanın Amacı

Çalışmanın konusu kısmında belirtildiği üzere insanları sade yaşamaya teşvik eden ve mutluluk ile hayatın anlamının bu şekilde yakalanabileceğini savunan minimalizm akımı, günden güne etki alanını genişletmektedir. Kişilerin dinî duygu, düşünce ve davranışlarını inceleme amacı taşıyan din psikolojisinin çalışma alanı, bireyin hayatını etkileyen bu akımın dinî hayat ile ilişkisini de kapsamaktadır. Bu bağlamda araştırmanın amacı, minimalizmin son yıllardaki popülerliğini nasıl kazandığını ve bu yaşam stiline dinî hayat ile ilişkisini belirlemektir.

Araştırmanın Önemi

Minimalizm kavramının sıkça duyulmasına ve bu kavram ile birçok alanda karşılaşılmasına rağmen hakkında yeterince araştırma olmaması, çalışmayı önemli kılan hususlardandır. Kavram hakkında çok sayıda kitap yazılmış olmasına rağmen net bir tanım yapılmamış ve yapılan tanımların üzerinde net bir uzlaşma sağlanamamış olması da oldukça önemlidir. Bu yaşam tarzını benimseyen insanların gün geçtikçe artması, konunun önemi noktasında dikkate değer hususlar arasında yer almaktadır. Son olarak bireyin yaşam tarzının, onun psikolojisini doğrudan etkileyen hususlardan biri olmasına rağmen din psikolojisi alanında minimalist yaşam tarzı ile alakalı çalışmaların oldukça sınırlı sayıda oluşu, araştırmanın önemini ortaya koymaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada bilimsel araştırma yöntemlerinden olan nitel yöntem kullanılmıştır. Çalışmanın konusunun minimalist yaşam tarzı ile alakalı olması nitel yöntem tercihi ile yakından ilişkilidir. Nitekim nitel yöntemin Seggie ve Bayyurt'un (2017, s. 11) ifadesiyle, yaşam stilleri ve biyografik örüntülerin kişiselleşmesinin gittikçe artıyor olmasını anlamak için kullanılması, onun bu çalışmanın yöntemi olarak tercih edilmesinde etkili olmuştur.

Araştırmanın deseni olarak nitel yöntem desenlerinden olan durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Araştırmada verilerin elde edilmesi noktasında nitel araştırma yöntemi veri toplama tekniklerinden olan doküman analizi tekniği kullanılmıştır (Yıldırım & Şimşek , 2016, s. 41).

1. MİNİMALİZM

1.1. Minimalizmin Tanımlanması

Son dönemin popüler kavramları arasında sayılabilecek olan minimalizmin tanımı noktasında henüz bir fikir birliğine varılmış değildir. Bu noktada, ilgili literatüre bakıldığında kavram hakkında muhtelif tanımların mevcudiyeti göze çarpmaktadır. Bu tanımlardan birinin yer aldığı Cambridge (2022) sözlüğünde “Sanatta, tasarımda ve tiyatrodaki mümkün olan en küçük materyal ve en sade renk aralığının kullanıldığı, sadece basit biçim ve şekillerin yer aldığı bir stil” şeklinde tanımlanmaktadır. Minimal kelimesinin, kendisinden türemiş olduğu minimum kelimesinin tanımı Türk Dil Kurumu (2022) sözlüğünde “Değişken bir niceliğin inebileceği en alt olan (sınır), asgari, minimal” şeklinde yer almaktadır.

Türk Dil Kurumu eserlerinde rastlanmamış olmakla birlikte Tilbe ve Sezgintürk (2015, s. 256) minimalizmin Türkçeye “Küçürekçilik, azcılık” olarak geçtiğini belirtmektedir. Ayrıca onlar aşağıda verilen üç isim dâhil olmak üzere toplam 13 sanatçının öncülüğünü yaptığı minimalizmin 1970’li yıllarda Avrupa’da yayılan bir sanat akımı olduğunu dile getirmektedir.

Kavramsal olarak çoğunluğun kabul ettiği bir minimalizm tanımı olmamasından dolayı bazı düşünürlerin konu hakkındaki görüşleri dikkate alınabilir. Bu noktada Hegel, minimalizmi “Sade ama basit olmayan, yalın ama yavan olmayan bir güzellik anlayışıdır” şeklinde tanımlamaktadır. Kant ise minimalizmin “Akla, hem de saf akla hitaben sadece saf akıl ile haz alınan bir güzellik” olduğunu belirtmektedir. Minimalizme birçok katkısı olan mimar Ludwig Mies van der Rohe’ye göre minimalizm; fakirlik, yoksunluk, eksiklik değildir, aksine bilinçli bir seçimdir, zor olanı seçmektir, azla çok iş yapmaktır (Akbulak, 2019, s. 20). Mimarî alanda da kendisine yer bulan minimalizm, bu alanda “En az malzemeyle en yalın, en ekonomik ve en işlevsel sonuca gitmek” olarak tanımlanmaktadır (Ertürk, 2011, s. 5).

Minimalizm kavramının son dönemde popüler olmasının nedenlerinden olan minimalist yaşam tarzı ile ilgili bir çalışmada Wankhade ve Dadas (2019, s. 165), minimalizmin “Bireyin özgürleşmesi, kendi kendine yetmesi ve mantıklı kararlar alması” olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte onlar, minimalist yaşam tarzının insanları gösterişli ve pahalı ürünler alma zorunluluğu hissiyatından, borçlardan, bu borçların sebep olduğu depresyondan ve gösterişçi tüketim kültüründen kurtardığını dile getirmektedir. Gereksiz materyalleri azaltıp fazlalıklardan kurtulmanın yanı sıra minimalizmin, “Bireyin hayatında dönüşüm gerçekleştirerek daha anlamlı bir yaşama yönelme gayesi” olduğu da literatürde yer alan görüşler arasındadır (Anguiano, 2020, s. 4). Bu açıdan bakıldığında minimalist yaşam tarzının maddî şeylerle alakalı kısmının yanında psikolojik temellere de sahip olduğu görülmektedir.

Son dönemde gerek basılı materyaller gerekse sosyal medya vasıtasıyla oldukça popüler hâle gelen minimalist yaşam tarzı, farklı şekillerde de isimlendirilmektedir. Bu doğrultuda, “Gönüllü sadeleşme hareketi”, “Sade yaşam”, “Düzen hareketi”, “Sakin yaşam”, “Sınırlama hareketi” ve “Yeni Püritenlik” literatürde göze çarpan isimlendirmelerden bazılarıdır (Zappavigna, 2019, s. 1).

1.2. Minimalizmin Ortaya Çıkışı

Minimalizm 1960’lı yıllarda adından söz ettirdiğinde “ABC Sanatı”, “Retçi Sanat”, “Soğuk Sanat”, “Dizisel Sanat” yahut “Temel Strüktürler” gibi isimlerle anılmıştır. Bu şekilde adlandırılmasının sebepleri arasında dönemin ABD’indeki gösterişçi anlayışa sanatın başka bir yüzünü tanıtmış olması yer almaktadır (Antmen, 2009, s. 181). Minimalizm kavramı ayrıca Robert Morris, Donald Judd ve Dan Flavin gibi isimlerle ilişkilendirilmektedir. New York merkezli bu sanatçılar, 1960’larda modern kavramını, gerçekliğe sahip olması gerektiği düşüncesiyle genişleterek sanat tarihinin yönünü değiştirmiştir (Devi, 2019, s. 30).

ABD’de çoğunluğu heykeltıraş olan bir sanatçı ve fikir insanı topluluğu gerçek mekân, gerçek renk ve gerçek malzemenin etkisinin ve özelliklerinin altını çizen bir fikri ortaya atmıştır. O dönemde adı konulmamış olsa bile daha sonra minimalizm olarak isimlendirilen bu anlayış, sanatın doğayı yansıtmasına gerek ve ihtiyaç olmadığı iddiasını içermektedir. Bu anlayışa göre sanat denilen olgu, doğaya ilişkin bir şeyi yansıtmak yerine kendini ifade etmelidir. Taklide dayalı sanat mefhumunu gereksiz hatta ahlâksızca bulan bu gruba göre sanat ne ise o olmalıdır (Karaaslan, 2011, s. 64).

ABD’de 1960’lı yıllarda popülerleşecek olan ve sanatsal biçimin aşırı sadeliğini savunan akım için farklı isimler kullanılmış olsa dahi tüm kesimler tarafından kabul görmüş olan “Minimal” kavramını ilk kullanan kişi Richard Wolheim’dır. O, ilk defa 1961 yılında kullanmış olduğu “Minimal Sanat” terimini, tüketim kültürünü temel almayan bir anlayışla “İçeriği en aza indirgenmiş sanat” şeklinde tanımlamaktadır. Öncelikle resim ve heykel alanında kendisine yer bulan minimalizm, hemen akabinde sinema sahasında da varlığını hissettiren bir akım haline gelmiştir (Sivas Â. , 2013, s. 11).

Döl ve Avşar (2013, s. 5), sade bir tasarıma sahip olan ve az sayıda rengin tercih edildiği minimalist resmin, objelerin tinsel özü üzerinde durduğunu dile getirmektedir. Onlara göre bu tinsel öz, insanlar tarafından anlaşılıp algılanabilen bir mahiyete sahiptir. Minimalizm, moda alanında İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ilerlemiş olup, Ockham’ın Usturası’nda, lüzumsuz unsurların ortadan kaldırılarak meydana getirilen objenin mümkün olan en basit yapıya kavuşturulması ve böylece gereksiz fazlalıkların ortadan kaldırılmasına dayanan yöntemli küçültme metodu kullanılmıştır. Minimalizm 1980 ve 1990’larda Issey Miyake gibi Japon tasarımcılarla daha bilinir hâle gelmiştir (Şenol, 2018, s. 438).

Çalışmanın konusu bağlamında ele alınan minimalist yaşam tarzının tarihine bakıldığında bu anlayışın köklerinin 1920’li yılların sonunda ortaya çıkan ve 30’lu yıllarda da etkisini sürdüren büyük buhrana dayandığı görülmektedir. Günümüzde gerek ücretlerin yüksek olması gerekse yaşam alanlarının küçülmesi dolayısıyla genel olarak gereksiz eşyalar atılmaktadır fakat büyük buhran döneminde durumun böyle olmadığı göze çarpmaktadır. Bahsi geçen dönemde insanların un çuvallarından elbise diktiği, çöpe atılacak kartonları dahi lazım olur düşüncesiyle sakladığı ve artık ürünlerin yemek yapımı için kullandığı bilinmektedir. İnsanların ekonomik olarak bu denli zorluk yaşaması onların korkmalarına yol açmış ve istifçiliğin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu düşünce, sonra gelen nesli etkilemiş ve onlar da ebeveynleri gibi davranmaya devam etmiştir. Ancak 1960’lı ve 80’li yıllardaki küresel ekonomik büyüme sonucunda bu durum değişmiş ve insanlar istedikleri her şeyi satın alabilecek güce erişmiştir (Hammond, 2017, s. 14).

Bahsi geçen yıllara bakıldığında maddeciliğin insanların yaşamlarının merkezi hâline geldiği görülmektedir. Bu noktada, ünlü şarkıcı Madonna’nın “Material Girl” adlı parçası mezkûr dönemi anlama açısından önem arz etmektedir. Hammond (2017, s. 14-15), insanların istediği her şeyi satın alabildiği bir dünyada artık mutlu olamadığını fark ettiğini belirtmektedir. Ona göre bu şarkı bir dönüm noktası olmuştur. Bu bağlamda, 1980’lerin ikinci yarısından itibaren minimalist yaşamda patlama denebilecek düzeyde yaygınlaşma gerçekleşmiştir. Ancak bu durum, 1990’lı yıllara gelindiğinde gelişen teknolojinin etkisiyle değişmiş ve tüketim alışkanlığı eski hâline dönmüştür. Nitekim insanlar tekrar tüketim çılgınlığına ve eşyaları biriktirmeye başlamıştır. Son olarak 2010 yılından itibaren durum tekrar değişmiş ve minimalizm ikinci kez yükselişe geçmiş olup günümüzde de çeşitli kitle iletişim araçları vasıtasıyla yayılmaya devam etmektedir.

1.3. Minimalist Yaşam Tarzı

Minimalizmin bir sanat anlayışı olmasının yanında bu çalışmada esas olarak değinilecek yönü onun bir yaşam tarzı hâline gelmiş olmasıdır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, minimalizmin üzerinde henüz uzlaşmış bir tanım yahut benimsenmiş bir stil yoktur. Kendisini minimalist olarak tanıtan birçok kişi bulunmaktadır. Bu kişiler kendilerine göre tanımlar yapmış, görüş önerileri sunmuş ve yaşam tarzlarını minimalist olarak nitelemiştir. Bu bağlamda, çeşitli

kaynaklarda ve platformlarda çok sayıda görüş bulunsa dahi burada üzerinde en fazla uzlaşmış fikirlere yer verilecektir. Ancak bu noktada belirtilmesi gereken husus, minimalizmin kavram olarak her ne kadar yeni olsa bile onun savunduğu yaşam tarzının çok daha eskilere uzanıyor olmasıdır. Birçok dinin öğretileri arasında yer alan sade yaşamın, Helenistik dönemin felsefi akımı olan Stoacılığa kadar dayandırıldığı görülmektedir (Mendonça, Rocha, & Tayt-son, 2020, s. 3).

Literatürde yer alan bilgilere bakıldığı zaman, sahip olunan eşyaların mümkün olan en alt seviyeye indirilmesi (Sasaki, 2015, s. 13) görüşünün minimalizm üzerinde mutabık kalınan noktalardan biri olduğu görülmektedir. Bireyin, hayatını dolu olarak görmesi, ne yaparsa yapsın bu doluluktan kurtulamayacağını düşünmesi, yaşanan çevrenin sürekli sorun çıkararak bir kalabalık gibi algılanması ve tüm bunlardan dolayı zihnin sürekli dolu hissedilmesinden kurtulma gayreti de ortak görüşlerden bir diğeridir (Koh & Dornest, 2017, s. 7). Benzer şekilde, eşyaları mümkün olduğunca küçültmesi ve azaltması minimalizmin en dikkat çeken özelliklerindedir (Aktuğ & Dağdelen, 2016, s. 32).

Genel olarak bakıldığında minimalizmin yaşamda başarıya ulaşma ve hayatın anlamını yakalama olduğu noktasında da bir fikir birliğinin mevcudiyeti göze çarpmaktadır (Millburn & Nicodemus, 2011, s. 12). Bireylerin yaşamlarında aslî ihtiyaç olmayan şeyleri ortadan kaldırdığında aslında neye gereksinimleri olduğunu görecekleri ve bunun da kişiye özgürlük hissi vereceği iddiası minimalist yaşam tarzının etkileri arasında sayılmaktadır (Sanderson, 2018, s. 9-10). Bu bağlamda, birçok fikir ve stil ortaya atılmış ve birçok minimalizm kitabı yazılıp çizilmiştir.

Minimalizm ABD’de son yıllarda popülerlik kazanan köklü bir hareket olarak değerlendirilmektedir. Minimalizm sözcüğü, en çok satanlar listesindeki “Azlığın Gücü” kitabının yazarı Leo Babauta ve son 50 yılın en popüler sitelerinden birisi olan Zen Habits’e göre sadeliğin artması ve gerekli olmayan şeylerin ortadan kaldırılmasıdır. Temel anlayış bu olmakla birlikte ihtiyaç olmayan şeyler lüks ve gereksizdir. Bu yaşam stiline göre gerekli olmayan şeylerin alınması kişiye mutluluk vermemektedir. Aynı şekilde bu yaşam tarzına göre kişi, ihtiyacı olmayan şeyleri eleyerek ve yaşam alanını sadece aslî ihtiyaç sayılan şeylerle şekillendirerek kendisine nefes alacağı bir alan oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Babauta minimalist yaşam tarzını iki temel prensiple özetlemektedir: Bunların ilki aslî ihtiyaçların belirlenmesi, diğeri ise kalan şeylerin tümünün yok edilmesidir (Rodriguez, 2018, s. 286-287).

Ortaya atılan bir iddiaya göre günümüzde sade yaşamın sembolü olarak görülen minimalizm, köklerini Batı’dan değil Zen Budizmi’nden almıştır. Nitekim Zen Budizmi maddî şeylerden uzaklaşmayı, başarıyı ve arzuları hedef edinmemeyi ve kendini beğenmişlikten kaçınmayı öğütlemektedir. Buna göre, bu anlayışı ortaya atanlar Japon mimarisi ve kültüründen etkilenmiştir (Altay & Özgündoğdu, 2017, s. 1564-1565). Japon mimarisi ve kültüründen etkilenen tasarımcıların eserlerine yön veren yedi temel ilke şunlardır: Tasarruf, sadelik, doğruluk, incelik, kusursuzluk/asimetri, rutinden uzak olmak ve sükûnet (Reynolds, 2009).

Minimalist yaşam tarzına sahip olduğunu belirtenlerin bazı ortak noktaları bulunmaktadır. Yaşam alanlarında fazla eşya olmaması ve teknolojik cihazların kullanımının mümkün olduğunca azaltılması bu hususlardan bazılarıdır. Millburn ve Nicodemus’a (2016, s. 153) göre minimalist yaşam tarzında televizyon aptal kutusu olarak görüldüğü için insan hayatında yeri olmamalıdır. Bununla birlikte televizyon ile ilişkili eşyalardan olan kanepeler ve aksesuar tarzı şeyler de bu yaşam tarzının gereklerinden olması dolayısıyla aslî ihtiyaçlar arasında kabul edilmemekte ve gereksiz olarak görülmektedir. Yaşam alanındaki fazla dekoratif nesnelere, ihtiyaç dışı kıyafetler hatta tabak, çatal, bıçak vb. dahi kullanılmıyorsa fazlalıktır ve atılması gerekmektedir.

Sasaki (2015, s. 23-25), televizyonun hayattan çıkarılmasını, evdeki müzik seti, koleksiyon, kıyafetler vb. fazlalık olan ne varsa ortadan kaldırılıp yeni yaşam alanlarının oluşturulmasını minimalist yaşamın olmazsa olmazları arasında sıralamaktadır. Ona göre kişi, ihtiyacı olmayan şeyleri ortadan kaldırıp kendisine yeni alanlar açarsa hayatı her alanda düzene

girecektir. Düzenli uyku, stressiz yaşam, sürekli meşgul olmayan beyin ve kendi deyimiyle “yaşadığını hissetme” bu yaşam tarzının sonuçlarıdır. Sasaki, nesnelere bakımından gerekli olan şeylerin kullanılması gibi zamanın da maksimum verimlilikte kullanılmasının bu yaşam tarzının şartlarından olduğunu söylemektedir. O, gece geç uyumanın ve buna karşılık gün doğumundan çok sonra uyanmanın insan doğasına aykırı olduğunu ve minimalist yaşam tarzı ile bu gibi uygulamaların da insan doğasına uygun şekilde düzenlendiğini iddia etmektedir. Bireyin güneşin batışıyla uyuması ve gün doğumuyla uyanması bu yaşam tarzının getirileri arasındadır ve insan doğasına uygundur.

Kişinin sahip olduğu şeylerin %20'sinin %80 oranında kullanıldığını, geriye kalan şeylerin gereksiz olduğunu belirten Sanderson (2018, s. 19-22), bireyin bu gereksiz yüklerden kurtulması gerektiğini ifade etmektedir. O, bunun bir ekonomi kanunu olduğunu dile getirmekte ve bunu hayata uygulamanın minimalist yaşamın gerekleri arasında olduğunu belirtmektedir. Daha büyük evlerin, daha gösterişli eşyaların vb. hayatı dolduran ne varsa tamamının medyanın ve kapitalizmin dayatması olduğunu ifade eden Sanderson, bu dayatmaların kişiyi huzursuz ettiğini ve bunun da ancak sade bir yaşam tarzı ile aşılabileceğini vurgulamaktadır.

Minimalizmin sadece nesnelere alakalı olmadığı, onun aynı zamanda zamanın da en verimli şekilde kullanılması ile ilgili olduğu yukarıda belirtilmişti. Bu bağlamda, Koh ve Dornfest (2017, s. 48-53), minimalist yaşam tarzına uygun olarak zamanın verimli kullanılması noktasında belirli uygulamalar olduğunu ifade etmektedir. Aynı anda birden fazla iş yapmamak, kısa boşluklarda sevilen bireylerle telefon görüşmesi yapmak gibi hoş giden davranışlar sergilemek, imkân dâhilinde ihtiyaç olduğu zaman yalnız kalmak, iş takvimini kendine göre ayarlamak gibi davranışlar onların belirttiği minimalist zaman yönetimi kapsamında değerlendirilmektedir.

Mevcut dağınıklığın ortadan kaldırılması, az sayıda materyal ile mutlu olabilme ve herhangi bir eşya almadan önce daha dikkatli düşünme ile karakterize edilen minimalist pratiklerin, fiziksel sağlıktan duygusal alana kadar birçok sahada faydaları olduğu bu yaşam tarzına geçiş yapmış kişiler tarafından çeşitli sosyal medya platformları aracılığıyla dillendirilmektedir. Öyle ki bu yaşam stiline faydalı olduğu bazı kişiler tarafından ispatlanmış olarak kabul edilmektedir (Jiyun, Martinez, & Johnson, 2021, s. 803). Gönüllü sadelik olarak da isimlendirilen minimalist yaşam tarzı maddesel sadeleşme, kendi geleceğine yön verme, öz yeterlilik, ekolojik farkındalık, sosyal sorumluluk, maneviyat ve kendini geliştirme gibi çekirdek değerlerin benimsenmesini salık vermekte ve bu ilkeler doğrultusunda şekillenen bir yaşam stili sunmaktadır (Lloyd & Penington, 2020, s. 122).

Minimalist yaşama geçişini Youtube platformu üzerinden anlatan kırk kişinin hikâyelerini analiz eden Zhao (2021), bu yaşam tarzına geçen bireyleri iki kısma ayırmaktadır. Bunların ilki “İstifçiden minimaliste”, diğeri ise “Zaten minimalist olan” şeklinde isimlendirilmektedir. Ona göre ilk tip bireyler bazı aşamalardan geçerek bu yaşam tarzını benimsemiştir. Bu kişilerin hikâyelerine bakıldığında öncelikle aşırı tüketim göze çarpmaktadır. Ardından istifçiliğin etkisiyle gelen aşırı dağınıklık ve bunun sonucunda ortaya çıkan anksiyete durumuyla karşılaşmaktadır. Anksiyetenin ardından arayış içerisine giren bireylerin minimalizmle karşılaşarak bunu hayatlarında uyguladıklarında yaşamlarının seyrinin değiştiği görülmektedir. Öyle ki bu kişilerin hikâyelerindeki dördüncü aşamayı aşırı tüketimin kontrol altına alınması teşkil etmektedir. Beşinci aşamada dağınıklıktan kurutulduğunu dile getiren bireyler son aşamada ise huzurlu bir zihin yapısına eriştiklerini ifade etmektedir. Bu noktada Zhao, minimalizmin bu kişilerin hayatlarını değiştirmedeki dönüştürücü kuvvet olduğunu belirtmektedir.

Minimalist yaşamı tercih eden bireylerin hikâyelerinin analizi sonucunda ortaya çıkan ikinci grup “Zaten minimalist olan” kişilerdir. Bu kişilerin hayatlarına bakıldığında minimalist yaşama geçmeden önce de tutumlu oldukları görülmektedir. Hatta bu bireylerin bir kısmı çevreleri tarafından bu özellikleri sebebiyle eleştirilmektedir. Ancak minimalizmin keşfedilmesinin ardından bu kişiler ortaya çıkan yeni hayat tarzını benimsediklerini ifade

etmektedir. Zhao (2021), bu bireylerin minimalizm terimini var olan hayatlarını kavramsallaştırma amacıyla kullandıklarını dile getirmektedir.

1.4. İnsanları Minimalizme Yönelten Sebepler

Sanayi devriminden bu yana insanlar geçmişe nazaran daha fazla eşyaya sahiptir. Tarihin hiçbir devrinde olmadığı kadar bolluk içerisinde geçen bir dönem yaşanmaktadır. İnsanların birbirleri ile yarışırmasına daha fazla eşyaya sahip olma hırslarının çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Son birkaç yüzyıla kadar genellikle ihtiyacı kadar yahut sadece hayatını idame ettirebilecek seviyede eşyaya ve yiyeceğe sahip olan insanlığın ekseriyeti, üretimdeki artışla birlikte geçmişten intikam alırcasına fazla eşyaya sahip olma arzusuna kapılmıştır. Bu durum, Wallman'ın (2018, s. 26) ifadesiyle eşyada boğulmaya yol açmakta, bu ise insanlara zarar vermektedir. Nitekim uzmanlara göre maddî objeleri biriktirmek insanları endişelendirmekte ve strese yol açmaktadır. Öyle ki bu durum insanları ölümle sonuçlanan bir duygusal çöküntüye sürüklemektedir.

Günümüzde insanların ekseriyetle arzu ettikleri şeylere ulaşma imkânı olmasına rağmen sade yaşam stillerine dönmesinin çeşitli sebepleri mevcuttur. Sasaki'ye (2015, s. 43) göre modern dönem insanların geçmişte yaşayanlara nazaran çok daha fazla şeye sahip olması eşyanın kıymetini azaltmakta ve onların eşyalara alışmalarına neden olmaktadır. Bir "şeye" sahip olmanın kolaylaşması, o şeyden alınan hazzın azalmasına yol açmakta, dolayısıyla nesnelere kıymetsizleştirmektedir. Bu ise bireylerin objelerin fazlalığından kaçınıp daha sade bir yaşama yönelmesine sebep olabilmektedir.

Minimalist yaşama yönelmenin bir diğer sebebi boşluk doldurma ihtiyacıdır. Sanderson'a (2018, s. 12) göre yaşanan ayrılıklar, sevilen birinin kaybı, ekonomik sıkıntılar, yetersizlik hissi yahut kendini şanssız olarak görme gibi durumlar bireylerin boşluğa düşmelerine yol açmakta ve kişiler bu sorunu alışveriş yaparak çözmeye çalışmaktadır. Ona göre alışverişin geçici bir çözüm olduğunu gören bireyler bunun zıttı olarak sade bir yaşama, yani minimalizme yönelmektedir.

Gelişen teknoloji ile birlikte insanların çok fazla uyarana maruz kalmaları onların bu duruma alışmalarına ve duyguların anlamsızlaşmasına sebep olmaktadır. Sasaki'nin (2015, s. 44-46) iddiasına göre günümüz dünyasında zaferler, başarılar, tatlar, lezzetler vb. hiçbir şey insanları tatmin etmemektedir. Bunun sonucunda bireyler modern dünyanın getirilerinden olan nesnelere aşırılığın kurtularak rahatlatma ve huzurlu olma arayışına girmektedir. Bu durum ise onların minimalist yaşama yönelmelerine neden olmaktadır.

Kişilerin yaşadıkları boşluk hissini doldurmak amacıyla aşırı tüketimden sade yaşama geçmelerinin yanında özeni bir yaşama ya da sosyal medyanın etkisiyle gösterişli bir yaşama sahip olduğunu afişe etme davranışı, onları mevcut durumdan uzaklaşmaya itmektir. Bu noktada, yaşadıkları yapay ve hem nesne hem de ilişki anlamında yoğun olan hayattan sıkılan bireyler sade yaşam tarzına yönelmektedir (Sanderson, 2018, s. 14).

Millburn ve Nicodemus (2011, s. 12), minimalist yaşam tarzının kişiye katkılarını sayarken, onun bireyin hayatının anlamını keşfetmesine yardımcı olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda, modern dönem insanının yaşadığı anlamsızlık duygusuna çare arayışına minimalizm ile çözüm bulacağına inanmasını ve bunun neticesinde sade bir yaşam tarzını tercih etmesini bu sebepler arasında göstermek mümkündür.

Sasaki (2015, s. 60), geçmiş dönemlerde insanların nesnelere ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ürettiklerini ve kullandıklarını ifade etmektedir. Ona göre bu durum günümüzde tersine dönmüştür. Bireyler nesnelere artık ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla almamakta, aksine onları kendi değerlerini onaylayan birer vasıta olarak görmektedir. Kitle iletişim araçlarında sürekli fazla eşya kullanımının teşvik edilmesi ve bunun bir statü simgesi olarak lanse edilmesi insanların nesnelere kendi benliklerine değer katan bir şey olarak görmelerine yol açmaktadır. Bunun sonucunda bazı bireyler bu durumun kendilerine zarar verdiğini düşünerek sade bir yaşam sürme yoluna girmektedir.

Minimalist yaşamı seçen ve bu konuda eğitimler veren Jennifer Nicole, bu yaşam tarzının birçok faydası olduğunu dile getirmektedir. Yukarıda bahsi geçen faydalara benzer şekilde Nicole (2015, s. 5-6), bu yaşam tarzının stresi azalttığını, kişinin özgürlüğünü arttırdığını, kendine zaman ayırmasını ve finansal açıdan rahatlamasını sağladığını, sosyal normların baskısından kurtulmasına vesile olduğunu ve kendisini daha güçlü hissettirdiğini ifade etmektedir. Benzer şekilde Kim (2017, s. 8-11) de minimalist yaşam tarzının bireyi özgürleştirdiğini, kaygıyı ve stresi azalttığını, çevresi ile iyi ilişkiler kurmasını sağladığını, derin bir manevi yaşam sunduğunu ve fiziksel olarak sağlıklı kalmaya neden olduğunu belirtmektedir. Teknoloji ve endüstri toplumunda yaşayan günümüz insanının, içerisinde bulunduğu yoğun ve karmaşık koşullar onun yorulmasına ve bir müddet sonra farklı arayışlara girmesine neden olmaktadır. Bu hayat tarzını benimseyen bireylerin dile getirdiği ve aynı zamanda yukarıda bahsi geçen faydalar, insanların minimalist yaşam tarzına yönelmesinin gerekçeleri arasında yer almaktadır.

Youtube'da minimalist yaşam tarzına geçiş öykülerini anlatan insanların hikâyelerini analiz eden Zhao (2021), onların anlatılarından hareketle çeşitli sonuçlara ulaşmıştır. Bu yaşam tarzına geçen kırk kişinin öyküsünü inceleyen Zhao, minimalist yaşamdan önce her alanda dağınık olduğunu belirten insanların bu yaşam tarzını uyguladıktan sonra fiziksel, ekonomik ve zihinsel anlamda kendilerini geliştirdiklerini ve hayatlarını daha düzenli hale getirdiklerini ifade etmektedir.

Yukarıdaki çalışmaya benzer bir çalışma Zappavigna (2019, s. 2) tarafından yapılmıştır. O, minimalist yaşam tarzının son dönemde genellikle Youtube üzerinden yayıldığını dile getirmektedir. Nitekim bu yaşam tarzını tanıtan ve insanları bu yaşam tarzına davet eden bireylerin videolarını analiz eden Zappavigna, minimalist yaşam tarzını benimseyen insanların temizlendiğini, arındığını, kendisini kontrol ettiğini ve maddeler üzerine kurulu hayatın karmaşasından kurtulduğunu dile getirdiklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda, verilen sebeplere benzer şekilde insanların fazlalık veya kir olarak gördükleri şeylerden kendilerini kurtardığına inandığı için minimalist yaşam stilini tercih ettikleri görülmektedir.

İnsanları minimalizme yönelten sebepler arasında yaş faktörünün de bulunduğu belirten uzmanlar mevcuttur. Hammond (2017, s. 38-39), orta yaş krizi döneminde insanların minimalizme daha fazla yöneldiğini belirtmektedir. Ona göre belli bir yaşa gelen bireyler artık objelerin kendilerini mutlu etmediğini anlayıp hayatlarında değişiklik yapma yoluna gitmektedir. Son zamanlarda ise bu değişikliğin yönü minimalist yaşama dönüktür. Nitekim Hammond, bu yaşamın insanları daha merhametli ve yardımsever yaptığını belirtmekte ve bu durumun onları minimalist yaşamı tercih etmeye yönelttiğini dile getirmektedir. Bununla birlikte orta yaş dönemindeki bireylerin yaşlanmaya başladığını ve gücünü kaybetmekte olduğunu fark etmesi, onları hayattan daha fazla tat almaya itmektir. Bu noktada minimalist hayat, maddî şeylerde mutluluk aramayan bireylerin tercih ettiği yöntemlerin başlıcalarından biri hâline gelmektedir.

Bilimsel sahada yapılan birçok araştırmanın sonuçları da insanları minimalist yaşama yönelten sebepler arasında yer almaktadır. Bu konuda yapılan birçok çalışmada materyalistik değerlere aşırı bağlılığın insanlara fiziksel ve psikolojik açıdan zarar verdiği ifade edilmektedir. Materyalistik değerlere aşırı bağlılığın psikolojik iyi oluş düzeyini olumsuz etkilediği, hayat memnuniyetini ve mutluluk seviyesini düşürdüğü, depresyona ve anksiyeteye yol açtığı; bununla birlikte daimî baş ağrısına, narsizme, bireysel hastalıklara ve antisosyal davranışlara yol açtığı çeşitli araştırmalarda ortaya koyulmaktadır (Hausen, 2018, s. 4). Buna mukabil minimalist yaşam tarzı ile psikolojik iyi oluş ve kendini geliştirme arasında pozitif ilişki; depresyonla ise negatif ilişki olduğu yapılan araştırmaların sonuçları arasında yer almaktadır (Kang, Martinez, & Johnson, 2021, s. 805-806).

Yukarıda verilen çalışmalara benzer bir çalışmada elde edilen sonuçlarda da minimalist yaşamın insanlar üzerinde olumlu etki gösterdiği görülmektedir. Lloyd ve Pennington (2020, s. 125), katılımcıların, minimalist yaşamın kişisel iyi oluşları üzerinde sayısız faydası olduğunu

ifade ettiklerini belirtmektedir. Araştırmacılar yaptıkları analiz sonucunda beş ana tema ve bunlara bağlı alt temalar tespit etmiştir. Lloyd ve Pennington'un araştırması sonucunda minimalist yaşamın bireylere kişisel özerklik sağladığı, dış dünyaya karşı yeterlilik hissi verdiği, zihinsel açıdan rahatlığa yol açtığı, farkındalıklarını arttırdığı ve pozitif duygular geliştirmelerine yardımcı olduğu görülmüştür. Bu bağlamda, hem maddelere aşırı bağlılık ve bu durumun mutluluk getirmedeğinin fark edilmesi hem de materyalistik değerlere aşırı temayülün bireyi psikolojik ve fizyolojik açıdan olumsuz etkilediğine dair araştırmaların yayımlanması insanları minimalist yaşamı tercih etmeye yöneltmektedir.

Minimalizm hakkında yukarıda verilen bilgilerin haricinde farklı görüşler de mevcuttur. Bu görüşlerden birinin sahibi olan Miriam Meissner'a (2019, s. 185-188) göre minimalizmi ve onun insanlar için iyi bir yaşam tarzı olduğunu anlatan kitapların çoğu 2008 finansal krizinden sonra ortaya çıkmıştır. Meissner, her ne kadar minimalistler yeni bir yaşam tarzı sunduklarını ve 20 milyonun üzerinde insanın hayatın anlamını bulmasına yardımcı olduklarını söyleseler de bu akımın, insanların daha az tüketime sevk edilmesi için kasıtlı bir şekilde ortaya çıkarıldığını belirtmektedir. O, benzer bir ekonomik krizin bir daha yaşanmaması için bu yaşam tarzının sık sık gündemde tutulduğunu dile getirmektedir. Nitekim Meissner'a göre minimalizmi anlatan Leo Babuta, Joshua Becker ve Joshua Millburn gibi meşhur yazarların kitaplarının 2008 yılından sonra yayımlanmış olması tesadüf değildir.

2. DİNİ HAYAT

Minimalizm ile dinî hayat arasındaki ilişkiyi incelediğimiz bu çalışmanın temelini oluşturan kavramlardan ikincisi olan dinî hayatın tanımlanması için öncelikle onun kaynağı olan din olgusunun tanımlanması gerekmektedir. İnsan hayatında yaşanan soyut bir olgu olan din, etkisi itibariyle incelenbilse de yapısı itibariyle incelenememektedir. Yani dinin soyut bir gerçeklik olması onun tanımlanmasını da zorlaştırmaktadır. Bu noktada, çalışmamızda öncelikle din olgusu hakkında bilgi verilecek, akabinde dindarlık kavramı üzerinde durulacaktır.

2.1. Din

İnsan hayatında görmezden gelinemeyecek bir öneme sahip olan din kavramının kökeni ve mahiyeti hakkında farklı görüşler mevcuttur ancak çalışmanın konu noktasındaki kapsamı dolayısıyla meselenin bu kısmına değinmek uygun olmayacaktır. Bu bağlamda, çalışmanın bu kısmında dinin genel olarak kabul gören tanımları ve insan hayatındaki yeri hakkında bilgiler verilecektir.

Antropoloji biliminin verileri incelendiğinde, insanların tarih boyunca dinler ile ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. İlk insandan bulunduğumuz döneme kadar muhtelif şekillerde varlığını devam ettiren bu ilişki, tarihsel süreç incelendiğinde, insan nesli devam ettiği sürece devam edecek gibi görünmektedir (Kayıklık, 2006, s. 157). Tarihi bu kadar eski olan bir olgunun çok sayıda tanımı olması beklenen bir durumdur. Öyle ki, farklı bilim dallarına mensup kişiler, kendi birikimleri doğrultusunda farklı din tanımları yapmıştır. Kimi tanımlarda din, insanın içsel olarak yaşadığı bireysel özellikler taşıyan olgu iken (Ayten, 2015, s. 28), kimi tanımlarda onun ilk insandan bu yana mevcudiyetini koruyan kurumsal bir yapıya sahip olduğu belirtilmektedir (Küçük, Tümer, & Küçük, 2014, s. 21). Genel bir bakış açısıyla, Türk Dil Kurumu (2022) sözlüğünde din "Tanrı'ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum" ve "Bu nitelikteki inançları kurallar, kurumlar, töreler ve semboller biçiminde toplayan, sağlayan düzen" olarak tanımlanmaktadır. Diyanet İslam Ansiklopedisinde (1994) ise din kelimesinin Arapça "deyn" sözcüğünden türediği belirtilmekte ve "âdet, durum; ceza, mükâfat; itaat" olarak tanımlanmaktadır.

Din psikolojisinin kurucusu olarak kabul edilen William James (2017, s. 39-41), dini bireysel ve kurumsal olarak ikiye ayırarak kendisinin bireysel din ile ilgilendiğini belirtmektedir. Bu bağlamda James, dini "Bireylerin kendilerini kutsal kabul ettikleri şeyle bağlantılı gördükleri ölçüde kendi başlarına sahip oldukları duyguları ve gerçekleştirdikleri davranışları, deneyimleri" olarak tanımlamaktadır. Din psikolojisinin öncülerinden olan Leuba ise dinin, insan yaşamını ve doğanın akışını kontrol ettiğine ve yönettiğine inanılan güçlerin birey yaşamı

üzerinde uzlaştırma ve yatıştırma etkilerine sahip olması olduğunu dile getirmektedir. (Karaca, 2011, s. 74). Bütün bunlar göstermektedir ki, dinler insan hayatının düzenlenmesinde ve işleyişinde göz ardı edilemez bir yere ve etkiye sahiptir.

2.2. Dindarlık

Çalışmamızın önceki kısmında dinin tanımlanması noktasındaki zorluklardan bahsetmiştik. Dinin tanımının yapılması noktasında zorluklar yaşandığı gibi dindarlığın tanımlanması noktasında da çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadır. Din soyut bir gerçeklik iken dindarlık, onun insan hayatına aktarılmış hâlidir. Dinin, bireyin duygu, düşünce ve davranış dünyasını etkilemesi, onun çok yönlü bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Kişisel özelliklerin, kültürün, toplumsal, ekonomik vb. şartların dinsel yaşamı etkilemesi, dindarlığı tanımlamadaki problemler arasında yer almaktadır. Bu noktada, dindarlığın tanımlanması hususuna değinmeden önce, onun dinden farklı olarak dinamik bir süreç olduğunu ifade etmek gerekmektedir (Köse & Ayten, 2012, s. 109).

Dindarlık tanımlarını vermeden önce onun din tanımları ile bağlantılı olduğu belirtilmelidir. Kişinin benimsediği din tanımına uygun yaşaması, onun dindar olduğunun söylenmesini mümkün kılmaktadır. Bu noktada Karaca (2011, s. 75), aşkın varlıkla ilişki kuran bireyin, yaşamını inandığı varlığın istediği biçimde düzenlediğini, ona yakın olmaya çalıştığını ve bu girişimlerin de dinî hayatı, dolayısıyla dindarlığı ortaya çıkardığını belirtmektedir. Bir diğer tanımın sahibi olan Kirman (2004, s. 63), dindarlığı “Bir kişinin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, kişinin dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren bir kavram” şeklinde tarif etmektedir. Başka bir tanımda ise dindarlığın, belirli doğaüstü ve kutsal şeylere inanıp, bu inançlar doğrultusunda belirli aktiviteler yapmak olduğu belirtilmektedir (Karaşahin, 2008, s. 192). Yapıcı (2013, s. 23), dindarlığın belirli dinî yapılar içerisinde gözlemlenebilir olduğunu belirtip, genel bir ifade ile “Bir kişinin mensup olduğu dinine ait ilgiler, inançlar ve faaliyetlerle meşgul olma düzeyi” şeklinde bir dindarlık tanımı yapmaktadır. Kayıklık (2011, s. 191), dindarlığı din ile ilişkili bir şekilde tanımlamakta ve onu “Kutsal bir öğretiyi olarak anlaşılan dinin insan yaşamında canlanması” olarak ifade etmektedir. Köse ve Ayten (2012, s. 110) de önceki tanımlara benzer şekilde, inanan birey ile yaratıcı arasında aktif bir iletişim olduğunu ve bu iletişime bağlı olarak bireyin inancı ile alakalı tutum ve görüşlerin onun günlük yaşamında davranış olarak kendisini göstermesini dindarlık olarak tanımlamaktadır.

Kısaca ifade etmek gerekirse dinin, insan hayatının uzamında görülen her bir yansıması dindarlık olarak kabul edilebilir. Bu uzam alanı bireysel, sosyal, ekonomik, kültürel, hukukî, ahlâkî, estetik, sanatsal, teknik vs. olabilir.

2.3. Minimalizm ve Dinî Hayat İlişkisi

Çalışmamızın önceki bölümlerinde araştırmamızın iki ana kavramı olan minimalizm ve dinî hayat ile alakalı genel bilgiler verilmiştir. Bu bölümde ise bahsi geçen iki kavramın birbiri ile ilişkisine değinilerek, benzerlikleri ve farklılıkları incelenecektir.

Günümüzde sade yaşam biçimi olarak nitelendirilen minimalizmin dinî hayatın hemen her yönüyle ve özellikle mistik, sûfi yönüyle belirgin bir ilişkisi vardır. Alanı daralttığımızda İslam kültüründeki tasavvufî yaşayış ile çeşitli benzerlikleri bulunmaktadır. Tasavvuf kelimesinin kökeni hakkında çok sayıda görüşün mevcudiyetine karşın en fazla kabul gören sözcük sûf sözcüğüdür. Sûf kelimesi, kaba yün anlamına gelmektedir. İslam’ın ilk dönemlerinde fakirlerin giysisi olan yünü tercih eden ve gerek yeme-içmede gerekse giyimde sadece zarûrî olan şeylerle yetinen, eşya biriktirmekten kaçınan ve bu şekilde yaşamını sürdüren kişilere sûfi denmekteydi (Gökcan M. M., 2017a, s. 42). Bu bağlamda, eşya biriktirmeye yönelik tavırlarından dolayı tasavvufî yaşayışa sahip olan sûfiler ile minimalistlerin yaşam tarzı açısından benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür.

Temel olarak tasavvufun ne olduğu sorusuna farklı yanıtlar veren Yılmaz’ın (2015, s. 10) ilk cevabı, onun zühd olduğudur. Zühdün birden fazla anlamı olmakla birlikte bu anlamlardan biri maddî arzularından vazgeçmek ve dünyevî şeyleri terk etmektir (Altıntaş, 1986, s. 135).

Zühd aynı zamanda ev, ev eşyası, binek aracı vb. dünya malı olarak adlandırılan maddî şeylere karşı isteksiz olmak, bunları elde etmek için hırslı olmamak ve zarûrî olarak ihtiyaç duyulmayan nesnelere yaşamda yer vermemektir (Gökcan M. M., 2017a, s. 123). Bu doğrultuda, bazı sûfiler zühdün kişinin kendisi için aslı olmayan şeylerden uzak durması ve onları talep etmemesi olduğunu belirtmektedir (Kayıklık, 2009, s. 132).

Tasavvufî yaşayışın en önemli kavramlarından olan zühd, yaşam biçimi olarak değerlendirilmesiyle birlikte etkileri bakımından da ele alınmaktadır. Bu noktada, zühdün yani hayatta gereksiz eşyalara yer vermemenin insanı bedensel ve duygusal olarak rahatlattığı, maddî şeylere sahip olmak için çaba harcanması ve eşyaya temayül gösterilmesinin ise endişe ve hüznü arttırdığı fikrinin İslam düşüncesinde mühim yere sahip olduğu belirtilmektedir (Gökcan M. M., 2017b, s. 324). Bununla birlikte minimalist yaşamla ilgili çeşitli çalışmalar yapan Rodriguez (2018), Zhao (2021), Wallman (2018), Lloyd ve Penington (2020), Zappavigna (2019), Sasaki (2015) ve Hausen (2018) gibi isimler, maddeye aşırı düşkünlüğün ve eşya biriktirmenin bireye mutluluk vermediğini, anksiyeteye sebep olduğunu, endişe ve stres yarattığını, psikolojik olarak kişiye zarar verdiğini, memnuniyeti azalttığını ve antisosyal davranışlara yol açtığını ifade etmektedir. Bu durumun aksine minimalizmin yani eşyayı azaltarak sade bir yaşamı tercih etmenin ise stresi ortadan kaldırdığı, manevî olarak rahatlama sağladığı, kişiye huzur verdiği, temizlenme ve arınma duygusu yaşattığı yine yukarıda sayılan isimlerin gerçekleştirmiş oldukları çalışmalarda elde ettikleri sonuçlar olarak literatürde yer almaktadır. Bu bağlamda, yaşam stili olarak benzerlik bulunmasının yanı sıra insanlar üzerindeki etkileri noktasında da tasavvufî yaşayış ile minimalist hayat tarzı arasında oldukça yakından ilişki olduğu görülmektedir.

İslam kültüründeki tasavvufî yaşayışın minimalist hayat tarzı ile benzerliği noktasında dikkat çeken kavramlardan bir diğeri “fakr”dır. Fakr, kelime anlamı olarak malın gitmesi, fakir olmak anlamlarına gelse de tasavvufî gelenek içerisindeki manası biraz daha farklılık arz etmektedir. Altıntaş (1986, s. 124), fakr anlayışını kişinin bir şeye sahip olsa dahi aslında o şeyin kendisinin olmadığını idrak etmesidir şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre bu anlayışa sahip bireyler ellerindeki şeyleri başkalarına vermekten geri durmamaktadır. Fakr ile alakalı olarak Kayıklık (2009, s. 135-137), insanın maddî şeylere sahip olmamasının değil, kişide mal biriktirme isteğinin bulunmamasının fakrın gerçek anlamı olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca o, fakr sahibi kişinin, yaşamında sahip olduğu temel prensiplerden birinin dünyada olup dünyalı olmamak anlayışı olduğunu ifade etmektedir.

Fakr, sûret fakirliği ve manevî fakirlik olarak ikiye ayrılmaktadır. Sûret fakirliği maddî anlamda yoksunluğu ifade ederken manevî fakirlik, eşyaya sahip olmamak değil, onu statü ve değer sembolü olarak görüp ona köle olmamak şeklinde tarif edilmektedir. Bu noktada, Yılmaz’a (2015, s. 178) göre İslam kültüründe fakir, derviş ile eş anlamlıdır. Derviş ise yoksul anlamına gelmektedir. Bu yoksulluk, günümüzdeki şekliyle kullanılmamış olup maddî şeylerin fazlalığından ve mal biriktirmekten vazgeçmiş kişi olarak açıklanmaktadır (Gölpınarlı, 1985, s. 17). Verilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, çalışmanın önceki kısımlarında belirtildiği üzere minimalizm akımının önemli isimlerinden olan Millburn ve Nicodemus (2011), yapmış oldukları çalışmada kişilerin sade yaşama, yani minimalizme yönelerek hayatın anlamını bulduğunu belirtmektedir. Başka bir ifadeyle, bu yaşam tarzını benimseyen bireyler mutluluğun ve hayatın anlamının maddî şeylerin biriktirilmesi ile elde edilemeyeceği görüşünü benimsemektedir. Bu durum ise minimalist yaşayış ile İslam kültüründeki yaşam tarzı arasındaki benzerliklerden bir diğeri meydana getirmektedir.

İslam kültüründe bireylerde bulunması öğütlenen tutumlardan biri olan kanaat, “Kişinin azla yetinip elindeki razı olması, kendisinin ve sorumluluğu altında bulunanların ihtiyaçlarını asgari ölçüde karşılayabileceği maddî imkânlarla iktifa edip başkalarının elindeki şeylere göz dikmemesi, aşırı kazanma hırslından kurtulması” anlamına gelmektedir (Çağırıcı, 2001). Gökcan (2017a, s. 154) ise kanaatin “Verilene razı olmak, onu kabul etmek” olduğunu belirtmektedir. Kanaatte esas olan, kişinin elindeki ile yetinip fazlası için hırsla çalışmamasıdır. Buna göre, kanaat sahibi birey gerçekten ihtiyacı olan şeyin dışında başka eşyalar için gayret etmemekte ve

mevcut durumdaki varlığı ile yetinmektedir (Yılmaz, 2015, s. 181). Kanaatkâr kişinin özelliklerini sıralayan Gökcan (2018a, s. 96), bu kişilerin giyecekte, barınmada, beslenmede vb. hususlarda başkasına muhtaç olmadan kendi tercihleri doğrultusunda asgari miktarda objeyle yetinen bireyler olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca tasavvufî hayatta kanaatkâr kişi, içsel yaşamında metâlara değer vermeyen, onlara olması gerekenin dışında anlam yüklemeyen kişi olarak betimlenmektedir. Bu noktada, kanaat sahibi insanların minimalist yaşam tarzını seçen kişilerin ulaştığı sonuçlardan biri olan hayatın anlamının maddî şeylerde olmadığı düşüncesine sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Millburn ve Nicodemus (2011), Kim (2017) ve Lloyd ve Penington (2020) minimalist yaşam tarzının kişilerin hayatlarında manevî açıdan rahatlama sağladığını ve hayatın anlamını bulmalarına yardımcı olduğunu yapmış oldukları araştırmalar sonucunda ifade etmektedir. Gerçekleştirilmiş olan çalışmalarda da görüleceği üzere tasavvufî yaşamın temel unsurlarından olan kanaat ile minimalist yaşam tarzı gerek tatbik edilme şekilleri gerekse nihâi etkileri itibariyle benzerlik göstermektedir.

Türk tasavvufunun en önemli isimlerinden biri olan Hoca Ahmed Yesevî (2016, s. 4) de Divân-ı Hikmet’inde kanaat kavramına yer vermiştir. O, kişinin kanaatkâr olduğu takdirde şevk duygusuna sahip olacağını ifade etmektedir. Şevk kavramının sözlükteki (Çağrı, 2010) anlamlarından birinin “Sevilenin ismi anıldığında kalpte duyulan heyecan” olduğu düşünüldüğü takdirde Ahmed Yesevî’nin kanaatkârlığın bireye mutluluk duygusu yaşattığı fikrine sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Başka bir ifadeyle, Yesevî tarafından eşya biriktirmenin veya ihtiyaçtan fazla eşya sahibi olmanın bireye mutluluk sağlamadığı vurgulanmaktadır. Bu noktada, Rodriguez (2018), Hammond (2017) ve Hausen (2018) de çalışmalarında eşya biriktirmenin veya çok şeye sahip olmanın insanlara mutluluk vermediğini ifade etmektedir. Bununla birlikte ülkemizde gerçekleştirilen bir çalışmada Muslu ve Aktı (2022), minimalist yaşam tarzını benimseyen bireylerle yapmış oldukları görüşmelerden hareketle bu yaşam tarzını uygulayan insanların mutluluk yaşadıklarını ifade ettiklerini dile getirmektedir.

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle, bireyin eşya biriktirerek hayatın anlamını yakalama yoluna gitmediğini, dolayısıyla hayatın anlamının ve mutluluğun eşya ile elde edilemeyeceği vurgusunun kanaat anlayışının kapsamı içerisinde yer aldığını söylemek mümkündür. Bu ise minimalist yaşam tarzının prensipleri ile örtüşmektedir. Bu noktada, İslam kültüründeki kanaat anlayışı ile minimalizmin öngördüğü hayat tarzı arasında bazı hususlarda benzerlikler olduğu görülmektedir. Nitekim kanaat konusuna psikolojik olarak yaklaşan Kayıklık (2009, s. 146), kişinin aslî gereksinimlerinin dışında herhangi bir şey için çaba göstermemesinin kanaatin asıl anlamını oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu minvalde kanaatin de tıpkı minimalist anlayışta olduğu gibi zarûrî ihtiyaçların dışında maddî şeylere sahip olmamayı ve eşya biriktirmemeyi tavsiye ettiğini söylemek mümkündür.

Kanaatin insan üzerinde çeşitli etkileri olduğu tasavvufî yaşamın konusunda değinilen hususlar arasında yer almaktadır. Nitekim Gökcan (2018b, s. 160), kanaatin, yani gerekli şeyler dışındaki eşyalar için çaba göstermemenin, birey üzerinde bazı etkileri bulunduğunu dile getirmektedir. Ona göre tasavvufî yaşamın olmazsa olmazlarından olan kanaatkârlığa sahip birey, elindeki ile yetinmeyi öğrendiği için dayanıklılığı artmakta ve karşılaştığı zorluklara karşı tahammül gösterecek güce sahip olmaktadır. Bu bağlamda Nicole (2015), minimalist yaşam tarzının insanların stresini azalttığını ve yaşadıkları olumsuz durumlar karşısında kendilerini güçlü hissettirdiğini ifade etmektedir. Buna göre, tasavvufî yaşamın ana unsurlarından olan kanaat ile sade yaşam anlamına gelen minimalist hayat tarzı bireylerin dayanıklılığını artırma ve onları güçlü hissettirme noktasında benzer etkilere sahiptir.

İslam geleneğinde var olan ve kişilerde bulunması gereken özelliklerden biri olan îsâr, Türkçede diğerkâmlık ve özgecilik olarak adlandırılmaktadır. Kelime anlamı olarak “Bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma, tercih etme, bir şeye karşı sevgisi olmak, öncelik vermek, ikram etmek” şeklinde tanımlanmaktadır (Sancaklı, 2006, s. 30). Ahlâkî bir kavram olarak îsâr, “Bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunması” anlamına

gelmektedir (Çağrı, 2000). Cürcânî îsârı, kişinin başkalarını kendisine tercih etmesi olarak tanımlayıp, onun kardeşlikte son nokta olduğunu belirtmektedir (Pusmaz, 2011, s. 81). Bu bağlamda, İslam kültüründeki 'bir lokma bir hırka' anlayışı îsârın sınırları içerisinde değerlendirilmiş olup, kişinin aslı ihtiyaçlarının dışında eşya biriktirmemesi ve diğer insanları kendi nefesine tercih etmesi gerektiği fikirleri üzerine bina edilmiştir. Bu noktada yanlış anlaşılmasında gereken husus, zikredilen anlayışın kişiyi tembelleğe sevk etmediğidir. Nitekim Özköse'nin (2002, s. 186) ifadesiyle gerçek sûfiler geçimlerini kendileri sağlamış ve hayattan kopuk, pasif bir şekilde yaşamamıştır.

Verilen bilgiler doğrultusunda İslam kültüründeki îsâr ve 'bir lokma bir hırka' anlayışının bireylerin eşya biriktirmesini hoş karşılamadığı, zorunlu ihtiyaçlarının dışındakileri muhtaç durumdaki insanlarla paylaşmasını tavsiye ettiği, dolayısıyla sade bir yaşam modeli sunduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda, önceki kısımlarda verilen kavram ve anlayışlarda olduğu gibi, îsâr ve 'bir lokma bir hırka' anlayışının da minimalist yaşam tarzı ile ortak noktalara sahip olduğu iddia edilebilir.

İslam tarihindeki bazı şahsiyetlerin yaşamları, günümüzde gitgide yaygınlaşan minimalist yaşam tarzına benzemektedir. Bu kişilerin fikirleri din menşeli olup bazı kesimler tarafından kabul görmekle birlikte bazı kesimler tarafından reddedilmektedir. Söz konusu isimlerden biri, sahâbîlerden olan Ebû Zer el-Gıfârî'dir. O, önceleri çölde yağmacılık yapıp yol kesen bir bedevi iken Müslüman olduktan sonra dönemin meşhur şahsiyetlerinden biri hâline gelmiştir. Sert bir mizaca sahip olan ve sözlerini kimseden esirgemeyen Ebû Zer, bu tavrından dolayı yaşamının son yıllarında münzevî bir hayat yaşamıştır (Aydın, 1994). Onun, iktidar sahipleri tarafından dışlanmasının önemli sebeplerinden biri, eşya biriktirmeye karşı gösterdiği olumsuz tutumdur. İnsanların günlük ihtiyaçlarından fazla olan malları biriktirmenin doğru olmadığı, bu fazlalıkların muhtaç olanlara verilmesi gerektiği fikri Ebû Zer'in temel görüşleri arasında yer almaktadır (Sarıt, 1997, s. 62). Bu noktada, Ebû Zer'in istifçiliğe ve stokçuluğa karşı çıkmış olması (Yaşaroğlu, 2013, s. 1423), minimalist yaşam stili ile benzer özellikler arz etmektedir.

Dinî hayat ile minimalizm ilişkisi bağlamında İslam kültürü ve bahsi geçen yaşam stili arasındaki benzerliklerin bir kısmı çalışmamızın geçmiş bölümlerinde belirtilmiştir. Bu bağlamda, sûfilerin yaşamı ile birlikte İslam dinindeki zekât ve sadaka anlayışı da minimalist yaşam stili ile benzerlik göstermektedir. Nitekim İslam'ın beş şartından biri olan zekâtın, bireyin malının belli bir kısmının ihtiyaç sahiplerine dağıtılması suretiyle uygulanması açısından, kişilerin eşya biriktirmesine karşı çıkıldığının göstergesi olduğu yorumunda bulunmak mümkündür. Genel olarak bakıldığında İslam'daki birçok uygulamanın minimalizmde olduğu gibi kişileri sade yaşama sevk ettiği ve bunu teşvik ettiği görülmektedir. Her ne kadar bu teşvikin sebepleri aynı olmasa dahi temelde fazla eşyaya sahip olmanın mutluluk kaynağı olmadığı öğretisi göze çarpmaktadır. Bu bağlamda, genel olarak söylenecek olan şey, minimalist yaşam ile dinî hayatın birçok ortak noktasının mevcut olduğudur.

SONUÇ

İnsan, çevresindeki canlılara nazaran gelişmiş bir varlıktır. Bu gelişmişliğin çeşitli veçheleri mevcuttur. Psikolojik, sosyal, ekonomik, fizyolojik vb. alanlar bu durumun örnekleridir. İnsan, psikolojik ve sosyal yönden beklentileri noktasında diğer canlılardan ayrılmaktadır. Doğadaki varlıkların aksine insan, fizyolojik ihtiyaçları karşılandığı takdirde başka beklentisi olmayan bir canlı değildir. Onun; mutluluk, düzen, hayatın anlamı gibi üst düzey gereksinimleri vardır. Bu noktada, mutluluğu ve hayatın anlamını yakalamanın farklı yolları insanlık tarihinde belirli zamanlarda ortaya atılmış ve denenmiştir. Maddî üretimin arttığı sanayi devriminden sonra mutluluğun ve hayatın anlamının maddiyat ile sağlanabileceği görüşü ön plana çıkmıştır. Bu doğrultuda reklamcılık sektörü gelişmiş, mutluluğun maddî şeylerle sağlanabileceğini iddia eden rol modeller ortaya çıkmış, fazla eşyaya sahip insanların hayatın anlamını yakaladığına dair sahnelerin yer aldığı bir dünya yaratılmıştır. Son dönemlerde ise mutluluk ve hayatın anlamının fazla eşyadan değil sade bir yaşamdan geçtiğini savunan minimalist yaşam tarzı, insanlar

arasında yayılmaktadır. Bu görüşü benimseyen bireyler, kişinin sahip olduğu eşyaların azaltılması ile meşguliyetinin azalacağını, dolayısıyla streslerinin asgari seviyeye inip, mutluluk düzeyinin artacağını iddia etmektedir.

Kısa denebilecek bir geçmişe sahip olan minimalist yaşam tarzı gibi çok uzun bir geçmişi bulunan İslam kültüründeki tasavvufi yaşayış da bireylerin eşyaya temayül göstermemesini ve maddiyatın mutluluk kaynağı olarak algılanmamasını salık vermektedir. İlgili literatüre bakıldığı zaman tasavvufi yaşayış ile minimalist hayat stili arasında yaşayış tarzı olarak ortak yönlerin bulunmasının yanı sıra birey üzerindeki etkileri noktasında da benzerlikler olduğu görülmektedir. Genel olarak bakılacak olursa minimalist hayat stiline göre eşya biriktirmek veya eşyaya temayül göstermek; bireyin stresini ve endişe düzeyini arttırmak, anksiyeteye yol açmak, anlamsızlık duygusuna sebep olmak, kişiyi mutsuz ve rahatsız etmek gibi birçok olumsuz etkiye sahiptir. Bununla birlikte tasavvufi yaşayışta da eşya biriktirmenin ve ona meyletmenin bireyin hüznünü ve endişesini arttırmak, mutsuzluğa neden olmak ve çeşitli bedensel ve duygusal rahatsızlıklara sebebiyet vermek gibi negatif neticeleri olduğu görüşü mevcuttur.

Fazla eşyaya sahip olmanın birey üzerindeki olumsuz etkileri hususundaki benzerliğin yanında sade yaşamın olumlu etkileri noktasında da tasavvufi yaşayış ile minimalist hayat stili arasında benzerlik olduğu görülmektedir. Bu minvalde, tasavvufi yaşayışta eşya biriktirmemek ve sade bir hayat sürmek; kişiye mutluluk vermek, bedensel ve duygusal olarak rahatlık sağlamak, olumsuz durumlar karşısındaki psikolojik dayanıklılığını arttırmak gibi birçok olumlu etkiye sahiptir. Bununla birlikte minimalist hayat stilinin gereği olan sade yaşamın da bireye mutluluk ve rahatlık vermek, hayatın anlamını bulmasını sağlamak, stres ve kaygıyı azaltmak, psikolojik dayanıklılığı arttırmak gibi hususlarda ona pozitif etki ettiğini gösteren çok sayıda çalışma bulunmaktadır.

Minimalizm ile dinî hayat arasındaki ilişkinin incelendiği bu çalışmada, ortaya çıktıkları dönem ve kültür açısından bariz farklılıklar bulunmasına rağmen tasavvufi yaşayış ile minimalist hayat stili arasında bireylere psikolojik olarak hissettirdikleri noktasında azımsanmayacak derecede benzerlik olduğu göze çarpmaktadır. Günümüzde muhtelif kültür, kişilik ve yaşam tarzına sahip olan insanların bahsi geçen yaşayış şekillerinin tatbiki neticesinde neredeyse aynı hissiyatı yaşamaları, konumuz açısından oldukça dikkat çeken sonuçlar arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, gerçekleştirilen inceleme sonucunda dinî hayatın ve bilhassa dinî hayat içerisindeki yaşayış tarzlarından olan tasavvufi yaşayışın gerek uygulanma şekilleri gerekse nihâi etkileri bakımından minimalist hayat stili ile birçok ortak noktaya sahip olduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

Akbulak, D. Z. (2019). Günümüz Tüketim Toplumunda Minimalizm ve Mikro Evler. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Aktuğ, E., & Dağdelen, Z. (2016). Philip Glass 'Opera Üçlemesi' Örneğinde Opera Sanatında Minimalizm. Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi(9), 33-39.

Altay, Ş., & Özgündoğdu, F. (2017). Yaşamdan Sanata, Sanattan Yaşama Akımlar. Ulakbilge Dergisi, 5(16), 1561-1575.

Altıntaş, H. (1986). Tasavvuf Tarihi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Anguiano, G. E. (2020, Mayıs). Minimalism: A Study of Motivation and the Effects on Behavior and Attitudes. Tucson: The University of Arizona.

Antmen, A. (2009). 20. Yüzyıl Batı Sanatında Akımlar. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Aydınlı, A. (1994). Ebû Zer el-Gıfari. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-zer-el-gifari> adresinden alındı

- Ayten, A. (2015). Psikoloji ve Din. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Cambridge Dictionary. (2022, 07 30). [cambridgedictionary.org: https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/minimalizm](https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/minimalizm) adresinden alındı
- Çağırıcı, M. (2001). Kanaat. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kanaat> adresinden alındı
- Çağırıcı, M. (2000). İsar. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/isar--digerkamlik> adresinden alındı
- Çağırıcı, M. (2010). Şevk. Ağustos 02, 2022 tarihinde TDV İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sevk> adresinden alındı
- Devi, R. (2019). Minimalism: Space, Light, Object. Artasiapasific.
- Döl, A., & Avşar, P. (2013). Minimalizm Akımı Kapsamında Nesne Anlayışının Yeniden Değerlendirilmesi. İdil Dergisi, 2(10), 1-11.
- Ertürk, M. (2011). Minimalizm'in Doğuşu ve Mimaride Biçim Açısından Minimalizm Değerlendirmesi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gökcan, M. (2018a). Tasavvufta Kanaat Anlayışı ve Bireysel-Sosyal Etkileri. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18(1), 95-129.
- Gökcan, M. (2018b). Tasavvufta Tevekkül Anlayışı. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18(1), 131-165.
- Gökcan, M. M. (2017a). Temel Ahlâki Prensipleriyle Taasvvuf. Ankara: Harf Yayınları.
- Gökcan, M. M. (2017b). Hz. Peygamber'in Yaşantısında Tasavvufi Unsurlar. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17(2), 321-351.
- Gölpınarlı, A. (1985). 100 Soruda Tasavvuf. Ankara: Gerçek Yayınevi.
- Hammond, K. L. (2017). Minimalism for Living, Family nad Budgeting. Mount Morris: K. L. Hammond.
- Hausen, J. E. (2018). Minimalist Life Orientations as a Dialogical Tool for Happiness. British Journal of Guidance & Counselling, 1-12.
- James, W. (2017). Dinsel Deneyimin Çeşitleri. (İ. H. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jiyun, K., Martinez, C., & Johnson, C. (2021). Minimalism as a Sustainable Lifestyle: Its Behavioral Representations and Contributions to Emotional Well-being. Sustainable Production and Consumption, 27, 802-813.
- Kang, J., Martinez, C., & Johnson, C. (2021). Minimalism as a Sustainable Lifestyle: Its Behavioral Representations and Contributions to Emotional Well-being. Sustainable Production and Consumption, 27, 802-813.
- Karaaslan, S. (2011). Etrafı Kuşatan Heykeller: Richard Serra. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi(2), 6376.
- Karaca, F. (2011). Din Psikolojisi. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Karavaşin, H. (2008). Din Sosyolojisinde Dindarlığın Ölçülmesi Problemi Üzerine Bir Araştırma. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(1), 191-200.
- Kayıklık, H. (2003). Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Dinsel Bir Açılım. Din'i Araştırmalar Dergisi, 5(15), 121-138.

Kayıklık, H. (2006). Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık. Ü. Günay, & C. Çelik içinde, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (s. 157-174). Adana: Karahan Kitabevi.

Kayıklık, H. (2009). *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kayıklık, H. (2011). *Din Psikolojisi*. Adana: Karahan Kitabevi.

Kim, Z. (2017). *Minimalism for Families: Practical Minimalist Living Strategies to Simplify Your Home and Life*. Berkeley: Althea Press.

Kirman, M. A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Koh, C., & Dornest, A. (2017). *Minimalist Ebeveynlik*. (N. Elçi, Çev.) İstanbul: Aylak Kitap.

Köse, A., & Ayten, A. (2012). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Küçük, A., Tümer, G., & Küçük, M. A. (2014). *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Lloyd, K., & Penington, W. (2020). Towards a Theory of Minimalism and Wellbeing. *International Journal of Applied Positive Psychology*, 5, 121-136.

Meissner, M. (2019). Against accumulation: lifestyle minimalism, de-growth and the present post-ecological condition. *Journal of Cultural Economy*(12), 185-200.

Mendonça, G., Rocha, A., & Tayt-son, D. (2020). The Minimalist Process: An Interpretivist Study. *Journal of Consumer Behaviour*, 1-11.

Millburn, J. F., & Nicodemus, R. (2011). *Minimalism Essential Essays*. London: Mins Publishing.

Millburn, J. F., & Nicodemus, R. (2016). *Minimalizm Geriye Kalan Her Şey*. (H. Key, Çev.) İstanbul: Eksik Parça Yayınları.

Muslu, F., & Aktı, Ü. (2022). Minimalist Değerler ve Yaşam Pratikleri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(1), 18-37.

Nicole, J. (2015). *Easy Minimalist Living: 30 Days to Declutter, Simplify and Organize Your Home Without Driving Everyone Crazy*. California: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Özköse, K. (2002). Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), 175-194.

Pusmaz, D. (2011). Kur'an'da İsar Kavramı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(25), 77-104.

Reynolds, G. (2009, 09 07). 7 Japanese aesthetic principles to change your thinking. <https://www.presentationzen.com/presentationzen/2009/09/exposing-ourselves-to-traditional-japanese-aesthetic-ideas-notions-that-may-seem-quite-foreign-to-most-of-us-is-a-goo.html> adresinden alındı

Rodriguez, J. (2018). The US Minimalist Movement: Radical Political Practice? *REview of Radical Political Economics*(50), 286-296.

Rusu, P. P., & Turluc, M. N. (2011). Ways of Approaching Religiosity in Psychological Research. *The Journal of International Social Research*, 4(18), 352-362.

Sancaklı, S. (2006). Hz. Peygamberin Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsar (Diğergamlık) Kavramına Verdiği. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*(17), 29-56.

Sanderson, A. (2018). *Minimalist Yaşam*. (M. Korkmaz, Çev.) Malatya: Park Yayınları.

Sarıtaş, A. (1997). *Ebu Zer el-Ğıfari Hayatı ve Şahsiyeti*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sasaki, F. (2015). *Sadeleş Rahatla Japon Minimalizmi Danshari*. (B. T. Zourbakis, Çev.) İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.

Seggie, F., & Bayyurt, Y. (2017). *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*. Ankara: Anı yayıncılık.

Sivas, Â. (2013). Sinemada Minimalizm: Yankesici Üzerine Bir Değerlendirme. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*(18), 9-19.

Şenol, N. K. (2018). Minimalist Sanat Akımının Moda Üzerindeki Etkisine Genel Bir Bakış. *Srt Sanat Dergisi*(9), 437-448.

Tilbe, A., & Sezgintürk, P. (2015). Yeniötesi Evrenin Yansıması Küçürek Bir Anlatı: Jean Echenoz'dan Ben Gidiyorum. *Humanitas International Social Sciences Journal*, 253-274.

Tümer, G. (1994). Din. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*: <https://islamansiklopedisi.org.tr/din#1-genel-olarak-din> adresinden alındı

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. (2022, 07 30). [sozluk.gov.tr: https://sozluk.gov.tr/?kelime=din%20k%C3%BClt%C3%BCr%C3%BC](https://sozluk.gov.tr/?kelime=din%20k%C3%BClt%C3%BCr%C3%BC) adresinden alındı

Wallman, J. (2018). *İstif Çağı*. (S. Karagözoğlu, & A. Özgören, Çev.) İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.

Wankhade, V., & Dadas, A. (2019). *Minimalistic Lifestyle-Less is More*. Nevillewadia: <http://nevillewadia.com/wp-content/uploads/2019/03/G3.pdf> adresinden alındı

Yapıcı, A. (2013). *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Kitabevi.

Yaşaroğlu, H. (2013). İslam'ın İlk Kapitalizm İtirazı Ebû Zerr El-Gifârî Ve Ebû Zerr Hareketi. *Turkish Studies*(8), 1421-1433.

Yesevî, H. A. (2016). *Günümüzün Aşk Yolcusuna Divân-ı Hikmet*. (H. Bice, Çev.) Ankara: h Yayınları.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yılmaz, H. K. (2015). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Zappavigna, M. (2019). The Organised Self and Lifestyle Minimalism: Multimodal Deixis and Point of View in Decluttering Vlogs on YouTube. *Multimodal Communication*, 1-14.

Zhao, L. (2021). "My Minimalist Journey:" Narrative Analysis of Youtube Minimalist Stories. The 22nd Annual Conference of the Association of Internet Researchers. Philadelphia : AOIR.

STRUCTURED ABSTRACT

Since the beginning of history, people have needed various objects, tools, materials, etc. in order to survive. Individuals and societies have produced the items they need to a sufficient extent for themselves. After the industrial revolution, with the invention of steam engines, production capacity began to increase and more goods were produced than the population needed. Various methods were tried to sell the produced goods and people were encouraged to buy goods even though they did not need them. So much so that now goods have become a symbol of status and power. This situation has led people to enter a race to own more goods. Despite the efforts of people to have more goods, the fact that they could not achieve the happiness they wanted pushed them to different searches. In this context, the minimalism movement, which has been frequently heard in recent years, claims that people cannot be happy in a world overwhelmed with goods and that happiness and the meaning of life will be possible with a simple life. In this direction, books on minimalism began to be written, minimalist

communities were formed, and various techniques were developed to help apply this lifestyle to life.

When we look at the religious life, which is the other basic concept of the study, it is generally recommended that a simple life is encouraged and that surplus goods should be shared. At this point, the subject of our study is the relationship between minimalism and religious life. Minimalism, despite its increasing popularity and the number of people it affects, has not received enough attention from academic circles. In the selection of the subject of the relationship between minimalism and religious life, there is a problem situation that is the reference point in this study, as in all academic studies. In this context, "How is there a relationship between the minimalist lifestyle and religious life?" this question constitutes the problem of the study.

The qualitative research method was used as a method in the study. The fact that the subject of the study is minimalist lifestyle is closely related to the choice of qualitative method. The qualitative research method is used to understand the lifestyles of individuals and the effects of these styles on the emotional, mental, behavioral, etc. characteristics of the person. This feature of the qualitative research method has been effective in preferring it as the method of the study. The case study design, which is one of the qualitative method designs, was preferred as the design of the research. Document analysis technique, which is one of the qualitative research method data collection techniques, was used to obtain the data of the research.

In this study, which examines the relationship between minimalist lifestyle and religious life, some results have been reached as a result of research. In this context, both the minimalist lifestyle and the Sufi lifestyle recommend that individuals do not value material objects and that material things should not be perceived as a source of happiness. As a result of the research, it is seen that there are similarities between the Sufi lifestyle and the minimalist lifestyle, both in terms of lifestyle and in terms of their effects on the individual. In general, according to the minimalist lifestyle; collecting items has many negative effects such as increasing the stress and concern level of the individual, causing anxiety, causing a sense of meaninglessness, and making the person unhappy and disturbed. Similarly, in the Sufi lifestyle, there is the idea that hoarding and inclining towards it have negative consequences such as increasing the sadness and anxiety of the individual, causing unhappiness, and causing various physical and emotional disorders.

In addition to the similarity in terms of the negative effects of having excess goods on the individual, it is seen that there is a similarity between the Sufi lifestyle and the minimalist lifestyle in terms of the positive effects of the simple life. In this regard, not hoarding goods and living a simple life in the Sufi lifestyle has many positive effects such as giving happiness to the person, providing physical and emotional comfort, and increasing psychological resilience in the face of negative situations. Similarly, there are many studies showing that the simple life, which is a requirement of the minimalist lifestyle, has a positive effect on the individual in terms of giving happiness and comfort, helping him/her find the meaning of life, reducing stress and anxiety, and increasing psychological resilience.

As a result of the research, although there are obvious differences in terms of the period and culture in which they emerged, it is striking that there is a substantial similarity between the Sufi lifestyle and the minimalist lifestyle in terms of how they make individuals feel psychologically. Today, people who have diversity cultures, personalities, and lifestyles experience almost the same emotions as a result of the application of the aforementioned lifestyles, which is one of the most remarkable results in terms of our subject. In this context, as a result of the research, it has been determined that religious life, and especially the Sufi lifestyle, which is one of the lifestyles in religious life, has many common points with the minimalist lifestyle in terms of both the way it is implemented and its final effects.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 239-252

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1189616

HRİSTİYANLIKTA KADIN İMGESİ: GÜNAHKÂR HAVVA VE BAKİRE MERYEM DÜALİZMİ

The Image of Women in Christianity: The Dualism of Sinful Eve and the Virgin Mary

Maksude KURT FİDAN

Dr., MEB, Kaşüstü Cumhuriyet Ortaokulu, Trabzon, Türkiye
Dr., Ministry of Education, Kaşüstü Cumhuriyet Secondary School, Trabzon,
Turkey

maksudekurtfidan@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-6942-2269>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 15.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 19.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Maksude Kurt Fidan)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

HRİSTİYANLIKTAKİ KADIN İMGESİ: GÜNAHKÂR HAVVA VE BAKİRE MERYEM DÜALİZMİ

The Image of Women in Christianity: The Dualism of Sinful Eve and the Virgin Mary

Öz

Kutsal metinlerde genel olarak kadın imgesi olumsuz anlamlara gelebilecek şekilde kullanılabilir. Özellikle Hristiyanlıktaki kutsal metinlerde bu olumsuz çağrışımları içeren örnekler sıkça yer almaktadır. Bu metinlerde kadın, büyük oranda ikincil konumdadır ve çoğu kez de kötülük ve günahla vasıflandırılmıştır. İşte bu açıdan Havva figürü büyük önem arz etmektedir. Çünkü Havva ilk günahkâr ve dolayısıyla tüm kadınların bir prototipidir. Hristiyan düşüncesine göre, İsa'nın annesi Meryem, Havva'nın günahının temizlenmesinde büyük bir role sahiptir. İlk günahı işleyen nasıl bir kadınsa, o günahın insanlığı kurtaran da bir kadındır. Bu anlamda Kutsal Ruh'tan gebe kalan ve kurtarıcı İsa'yı doğuran Meryem, Hristiyan tarihi boyunca kadınlara bir ideal olarak sunulmuştur. Bu anlayışın kökeni nereye dayanmaktadır? Günahkâr Havva ve antitezi Bakire Meryem neyi sembolize etmektedir? İşte bu çalışmada Hristiyanlıkta kutsallık atfedilecek kadar değerli görülen Bakire Meryem ile insanoğlunun düşüşünden sorumlu tutulan günahkâr Havva arasına sıkıştırılan kadın imgesinin tahlil edilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hristiyanlık, Yeni Ahit'te kadın, Havva, Bakire Meryem.

Abstract

In the sacred texts, the image of woman generally can be used in a way that can have negative meanings. Especially in the holy texts of Christianity, examples containing these negative connotations are frequently found. In these texts, the woman is largely subordinate and is often characterized by evil and sin. In this respect, the figure of Eve is of great importance. Because Eve is the original sinner and the prototype of all women. According to Christian thought, Mary, mother of Jesus, played a major role in cleansing Eve's sin. Just as a woman committed the original sin, it is also a woman who saves humanity from that sin. In this sense, Mary, who conceived from the Holy Spirit and gave birth to the savior Jesus, has been presented as an ideal to women throughout Christian history. Where is the origin of this understanding? What do sinful Eve and her antithesis Virgin Mary symbolize? In this study, it is aimed to analyze the image of woman compressed between the Virgin Mary, who is considered so valuable to be attributed to holiness in Christianity, and the sinful Eve, who is held responsible for the fall of mankind.

Keywords: History of Religions, Christianity, Woman in the New Testament, Eve, Virgin Mary.

GİRİŞ

Hristiyanlık, dünya tarihinde önemli yere sahip ve bugün çok sayıda mensubu bulunan bir dindir. Bu denli önemli bir dinin kadına bakış açısını ortaya koymak da aynı derecede önem arz etmektedir. Çünkü Hristiyanlıktaki kadın imgesini araştırmak, aynı zamanda bu düşüncenin oluşmasını etkileyen teolojik ve sosyo-kültürel arka planı da irdelemek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hangi din olursa olsun onu doğduğu siyasi, sosyal ve kültürel yapılardan bağımsız değerlendirmek pek de mümkün değildir. Bu anlamda Hristiyanlığı da 1. yüzyıldaki Roma imparatorluğu ve içinden çıkmış olduğu Yahudilik ile birlikte analiz etmek gerekmektedir.

Roma döneminde kadınlar erkeklerle eşit haklara sahip olmayan, daha çok ev işleri ile uğraşan ve toplumsal hayatta da sınırlı rollere sahip ikincil bir konumdadırlar. Bunun yanında Kitab-ı Mukaddes'e göre ilk kadın Havva, cennette Âdem'in yasak meyveyi yemesine aracılık etmiş ve böylece insanoğlunun düşüşüne sebep olmuştur. İnsanlığın yeryüzündeki sıkıntılı kaderinin sorumlusu da Âdem ve Havva çiftidir. Hristiyanlıkta 'asli günah' doktrini olarak kendisini açık eden bu telakki, Hristiyanlığın kadına bakış açısının da temelini teşkil etmektedir. Her ne kadar Yeni Ahit'te İsa'nın kadınlara karşı olan tutumunda olumsuz bir bakış açısına rastlanmasa da Pavlus'tan itibaren ilerleyen yüzyıllarda da kilise babaları, Kitab-ı Mukaddes'teki yaratılış hikâyesinden hareketle kadını erkeğe göre konumlandırmış ve kadının sosyal hayattaki statüsünü buna göre biçimlendirmişlerdir. Özellikle de Orta Çağ boyunca kadınlar, kilise tarafından büyük baskı ve zulümlere maruz kalmışlardır.

Hristiyanlıkta iki önemli kadın imgesi dikkati çekmektedir. Birincisi, itaatsizliği ve günaha meyli ile insanlığa düşüşü getiren Havva, ikincisi ise adeta Havva'nın antitezine dönüştürülen kurtarıcı İsa'yı dünyaya getiren 'Tanrı'nın annesi' sıfatına sahip Meryem'dir. Meryem, Hristiyan tarihi, edebiyatı ve sanatında saflığı ve günahsızlığı temsil eden hatta bir dönem İsa'nın önüne geçmiş, dua ve ritüellerde sıklıkla yüceltilen önemli bir figürdür. Dolayısıyla Hristiyan teolojisi içerisinde Meryem ile ilgili teori ve dogmaları ortaya koyan bir Meryem ilahiyatının (Marioloji) teşekkül etmesi tesadüf değildir. Bu bağlamda bir uçta Meryem diğer uçta da Havva imgesinden hareketle Justin ve Irenaeus gibi kilise babaları kadınları iki uçta bulunan varlıklar olarak telakki etmişlerdir. Buna göre kadınlar ya Havva'nın kızları ya da Meryem'i örnek alan saf bakireler olarak etiketlenmişlerdir.

Kilise Babalarının Meryem'i Havva'nın antitezi olarak nitelendirmesi, esasında Pavlus'un İsa'yı ikinci Âdem olarak tasvir etmesine dayanmaktadır. İşte bu çalışmada Kitab-ı Mukaddes'ten yola çıkarak Pavlus'un fikirlerinin ve daha sonrasında kilise babalarının düşüncelerinin ve Orta Çağ boyunca tebarüz eden günahkâr Havva ve Bakire Meryem anlayışının Hristiyan kadın imgesini nasıl derinden etkilediği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Batılı Hristiyan araştırmacıların üzerinde çokça tezler ürettiği bu konu ile ilgili olarak ülkemizde yeterli çalışma bulunmamaktadır. Buradan hareketle araştırmamız hem tarihi hem de teolojik veriler etrafında muhtelif analizler yapmayı hedeflemektedir.

1. YENİ AHİT'TE KADININ TEMSİLİ

Yeni Ahit'te pek çok kadından söz edilmektedir. Ancak bu kadınlar hakkında ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Bu anlamda öne çıkan en önemli figürler, tüm kadınların atası olan Havva, İsa'nın annesi Bakire Meryem ve Mezdelli Meryem'dir. Bahsi geçen kadınların temsilleri ilerleyen yüzyıllarda Hristiyan edebiyatı ve sanatını oldukça etkilemiştir. Dolayısıyla bu kadınlar, Hristiyan kadın imgesinin öncü örnekleri haline gelmişlerdir.

Yeni Ahit'teki kadın imgesinin kökenleri esasen Kitab-ı Mukaddes'teki yaratılış hikâyelerine dayanmaktadır. İlk yaratılış hikâyesinde insan çiftinin Tanrı'nın kendi suretinde, erkek ve dişi olarak yaratıldığı anlatılır (Yaratılış, 1/27-28). İkinci yaratılış anlatısında ise Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden ona yardımcı olarak yaratıldığı, yılan kılığındaki şeytanın ayartmasıyla Âdem'in yasak meyveden yemesine sebep olarak onu günah işlemeye sevk ettiği ve dolayısıyla tüm insanlığın düşüşüne neden olduğu vurgulanmaktadır (Yaratılış, 2/18-23, 3/1-17). Bu açıdan Tekvin'de anlatılan ikinci yaratılış hikâyesi Hristiyan geleneğindeki 'asli günah' doktrinine temel teşkil etmektedir. Nitekim Yeni Ahit metinlerinde Havva'nın, Âdem'in cennetten

kovulmasına sebep olduğu belirtilmektedir. İlerleyen yüzyıllarda Tertullian ve Ambroise gibi kilise babalarının metinlerinde de 'Havva' figürü genellikle günah ve kötülükle ilişkilendirilmektedir.

Yeni Ahit'te İsa'nın annesi Meryem'in ismi, hususen Matta ve Luka İncillerinde İsa'nın doğum hikâyelerinde sıkça yer almaktadır. Zira Meryem'in oğlu İsa'yı mucizevi bir şekilde babası olmadan dünyaya getirmesi Hristiyan teoloji açısından son derece önemli bir husustur. Bu durum Hristiyan amentüsünün şekillendiği süreç içerisinde konsillere de yansımış ve 431 Efes Konsili'nde Meryem'in "theotokos" yani 'Tanrı'yı doğuran', 'Tanrı'yı taşıyan', 'Tanrı'nın annesi' olarak isimlendirilmesine karar verilmiştir.

Meryem, İsa'nın son anına kadar oğlunun yanında yer almış ve ona destek olmuştur. Öte yandan Yeni Ahit'te İsa ve annesi arasında geçen diyaloglar dikkate şayandır. Örneğin, Kana'daki düğünde İsa'nın şarapların bittiğini belirten annesine "Anne, benden ne istiyorsun" demektedir (Yuhanna 2/3-4). Yine bir gün İsa halka konuşma yaparken annesi ve üvey kardeşleri onu görmek istemiş, ancak İsa, eliyle öğrencilerini göstererek "İşte annem, işte kardeşlerim" cevabını vermiştir (Matta 12/49). Bu açıdan Yeni Ahit'te İsa ve annesi Meryem arasında geçen diyaloglarda İsa'nın annesine karşı çok da olumlu ifadeler kullanmadığı müşahede edilmektedir.¹ Öte yandan bu anlatımları İsa'nın annesine karşı olumsuz bir tavır sergilediği şeklinde yorumlamaktan ziyade, söz konusu anlatımlardan İsa'nın misyonunu her şeyin önünde tuttuğu şeklinde bir çıkarımda bulunmak daha doğru gözükmektedir.

Yeni Ahit'te İsa'nın dirilişinin ilk tanığı olarak öne çıkan Mecdelli Meryem de Hristiyan teolojisindeki en önemli kadınlardan biridir. Sinoptik incillerde Mecdelli Meryem'in ve beraberindeki kadınların İsa'nın dirilişine şahit oldukları ve bu durumu diğer havarilere aktardıklarından bahsedilmektedir. Yine Luka İncili'nde havarilerin Mecdelli Meryem'e ve beraberindekilere inanmamaları üzerine İsa'nın onları azarladığı anlatılmaktadır (Luka, 24/22-27). Burada İsa'nın dirilişinden sonra ilk olarak Mecdelli Meryem'e görünmesi önem arz etmektedir. Çünkü İsa'nın ilk planda Mecdelli Meryem'e görünmesi aynı zamanda mesajını diğer havarilere iletme için de onu görevlendirdiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Mecdelli Meryem temsilinde bir kadına böylesi önemli bir vazifenin verilmiş olması kadınların da kilise hizmetinde bulunabileceğine kanıt olarak öne sürülmektedir.²

Pavlus'un mektuplarına bakıldığında İsa'nın kabrini boş bulan kadınlardan hiç bahsedilmemesi dikkate şayandır. Markos'ta ve Yuhanna'da dirilişin ilk şahidinin Mecdelli Meryem olduğu açıkça belirtilirken Pavlus, İsa'nın dirilişinin ilk şahidinin Petrus olduğunu söylemektedir. Bu tenakuzu açıklamaya çalışan bazı araştırmacılara göre Pavlus'un böyle bir yola başvurmasının nedeni, o dönemde Yahudi şeriatında kadınların şahitliğinin kabul edilmemesidir.³

İlk dönem kilise babaları Mecdelli Meryem'i oldukça olumlu bir şekilde tasvir etmektedirler. Örneğin, 3. yüzyıl kilise babalarından Hippolytus, Meryem'i "Apostolorum Apostola" yani "havariler havarisi" olarak nitelendirmiştir. Özellikle 4. yüzyıldan sonra Meryem imgesine yüklenen anlamlar büyük bir değişime uğramıştır. Bu değişimin temelinde Papa I. Gregorius'un kendi döneminde, Kutsal Kitap'taki Meryemleri aynı kişi olarak tanımlaması ve aynı zamanda Mecdelli Meryem'i İnciller'de adı geçmeyen günahkâr kadın olarak ilan etmesi olduğu düşünülmektedir. İlerleyen yüzyıllarda ise İnciller'de geçen tüm isimsiz günahkâr kadınlar yine Mecdelli Meryem ile ilişkilendirilecektir.⁴ Dolayısıyla Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında "havarilerin havarisi" ve ilahi öğretilerin açıklayıcısı olarak tasvir edilen Mecdelli Meryem, ilerleyen dönemlerde günahkâr ve tövbe kâr bir kadın olarak nitelendirilmiştir. Yeni Ahit'in en önemli kadın figürü olan Mecdelli Meryem'in itibarı II. Vatikan Konsili'nde iade edilmiştir. Nitekim 22 Temmuz

¹ Dölek, "Feminist Kristoloji Bağlamında Yeni Ahit Metinlerindeki Kadının Konumu ve Rolü", 196.

² Dölek, "Feminist Kristoloji Bağlamında Yeni Ahit Metinlerindeki Kadının Konumu ve Rolü", 197.

³ Ehrman, *Peter, Paul, and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend*, 254.

⁴ King, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, 151.

tarихinin Martha'nın kız kardeşi ya da İsa'nın günahlarını bağışladığı bir kadına değil, Mesih'in dirilişine şahitlik eden Mecdelli Meryem'e adanan kutsal bir gün olduğunun altı çizilmiştir.⁵

Yeni Ahit'te İsa, etrafındaki kadınlara da erkeklere davrandığı gibi hoşgörü ile yaklaşmıştır. Misal olarak İncillerde, günahkâr bir kadının İsa'ya güzel kokulu yağ sürmesi ve ağlaması üzerine, onun günahlarının bağışlandığı söylenmektedir. Aynı şekilde zina ile suçlanan bir kadının recmedilmesi esnasında İsa, "Aranızda kim günahsızsa ilk taşı o atsın." demiş ve sonrasında onu affetmiştir (Luka, 7/48-50; Yuhanna, 8/6-12). İsa'nın erkeklerden oluşan on iki havarisinin yanında kadınların da onunla seyahat etmesine izin vermesi ve kimi zaman onlardan yardım alması o dönemki Yahudi geleneğinde görülen cinsiyetçi yaklaşıma ters düşmektedir. Zira İsa, hem ilahi mesajları iletirken kadınları bu tip faaliyetlere dâhil etmiş hem de sosyal ilişkilerinde kapsayıcı bir tutum içerisinde tüm kesimden kadınlara fırsat eşitliği sağlamıştır.⁶

İlk Hristiyan cemaati içerisinde kadınların önemli bir yeri vardır. İsa'nın kadınlarla konuştuğu, onları dinlediği ve tebliği sırasında on iki havari ile birlikte kadınlara da görevler verdiği anlatılmaktadır. İncillere göre, İncil'i yaymak için çıktığı seyahatlerde İsa'ya bu kadınlar da refakat etmiş ve içten bir bağlılıkla ona misyonunda yardımcı olmuşlardır (Matta, 15/28; Luka, 23/49; Markos, 15/40-41). İsa, kadınlara verdiği değeri sadece sözleriyle değil davranışları ile de göstermiştir. Bazı araştırmacılara göre İsa, kadınlarla seyahat ederek ve onlara kendini ifade etme hakkı tanıyarak o dönemki kadın algısının çok ötesine geçmiştir.⁷ Bunun en güzel örneği şüphesiz Mecdelli Meryemdir. Apokrif kaynaklardan biri olan Meryem İncili'nde, Mecdelli Meryem'in diğer havariilere kıyasla İsa'nın öğretilerini anlamadaki başarısından övgü ile söz edilmektedir. Ancak Mecdelli Meryem'e itiraz eden havari Andreas ve Petrus, Mecdelli Meryem'in verdiği bilgilerin kurtarıcıya ait olmadığını düşünmektedirler. Hatta Petrus, İsa'nın sırlarını açıklamak için erkeklerin yerine bir kadını tercih etmesine anlam verememektedir.⁸ Kimi araştırmacılara göre, havari Petrus, burada Mecdelli Meryem'in açıkladığı öğretilere değil, ilahi gizemlerin erkek bir havari yerine bir kadın tarafından izah edilmesine itiraz etmektedir.⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere kadınlar, İsa'dan sonraki dönemlerde, Hristiyan cemaat içerisinde ilk dönemlerdeki gibi aktif ve etkin bir konuma bir daha gelememişlerdir.

2. PAVLUS'UN KADINLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Yukarıda bahis konusu olan İsa'nın kadınlara olan olumlu tavrı, daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış kutsal metinlere yansımamıştır. Hususen de Yeni Ahit'te önemli yer tutan Pavlus'un çeşitli mektuplarında kadınlara karşı oldukça olumsuz bir algı dikkati çekmektedir. Pavlus'un mektuplarında kadının pasif ve erkeğe bağımlı bir hayat yaşamasının en doğrusu olduğu salık verilmektedir. Örneğin, Pavlus erkeğin kadın için değil, kadının erkek için yaratıldığını belirtmekte ve yine "Her erkeğin başı Mesih, kadının başı erkek, Mesih'in başı da Tanrı'dır." (1.Korintliler, 11/8-10; 11/3) demektedir. Dolayısıyla burada Pavlus'un kadını Tanrı'dan insana doğru giden hiyerarşide en sona yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Yine bu sözlerle Pavlus'un, bir anlamda kadının Mesih ve Tanrıyla olan ilişkisinin erkek üzerinden gerçekleşebileceğini ifade ettiğini söyleyebiliriz.¹⁰

Pavlus mektuplarında kadınların erkeklerin önüne geçmemesini vurgulamakta ve erkeklere itaat etmesini dini bir vazife olarak görmektedir. Aynı zamanda Pavlus, kadınların sade giyinmelerini istemekte ve kilise içindeki ibadetler esnasında söz almasına şu sözlerle karşı çıkmaktadır:

"Kadınların da saç örgüleriyle, altınlarla, incilerle ya da pahalı giysilerle değil, sade giyimle, edepli ve ölçülü tutumla, Tanrı yolunda yürüdüklerini ileri süren kadınlara yaraşır biçimde, iyi işlerle süslenmelerini isterim. Kadın sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrensin. Kadının

⁵ De Boer, *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*, 4.

⁶ Dölek, "Feminist Kristoloji Bağlamında Yeni Ahit Metinlerindeki Kadının Konumu ve Rolü", 204-205.

⁷ Witherington, *Women and The Genesis of Christianity*, 111.

⁸ MacRae - Wilson, "The Gospel of Mary", 525-527.

⁹ Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in The Nag Hammadi Library and the Related Documents*, 116.

¹⁰ Batuk, "İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?", 21.

öğretmesine, erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum; sakın olsun. Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı; aldatılan da Âdem değildi, kadın aldatılıp suç işledi. Ama doğum yapıp kurtulacaktır; yeter ki, sağduyuyla iman, sevgi ve kutsallıkta yaşasın.” (1. Timoteos, 2/9-15)

Pavlus’un bu ifadelerinden çıkarılacak bir sonuç da Hristiyan geleneğinde Havva’nın nezdinde kadının ilk günahın işlenmesinden sorumlu tutulan kişi olmasıdır. Ayrıca kadının bu günahının bedelini erkeğe kati surette itaat ederek ödeyeceği düşüncesi, kadınlar ve erkekler arasında büyük bir adaletsizlik meydana getirmiştir. Bu anlayış, evlilik kurumu içerisinde de kendine yer bulmuştur. Örneğin, Pavlus, “Ey kadınlar, Tanrı’ya bağlı olduğunuz gibi, kocalarınıza bağlı olun. Çünkü Mesih bedenini kurtarıcısı olarak kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. Kilise Mesih’e bağlı olduğu gibi, kadınlar da her durumda kocalarına bağlı olsunlar.” (Efesliler, 5/22-24) demektedir. Bu ifadelerde kadının, erkeğe mutlak itaatinin İsa Mesih’e bağlılıkla analogik bir şekilde ilişkilendirilmesi dikkate şayandır.¹¹

Bazı araştırmacılar, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında cemaati oluşturan kimselerin cinsiyet rollerine göre değil, iman ve adanmışlığa göre kabul gördüğünü iddia etmektedir.¹² Hatta Pavlus, Havva’nın dünyaya getirdiği günahın kefareti olarak gördüğü Meryem’e olan sevgi ve hürmetini sıklıkla ifade etmiştir. Yine Pavlus’un “(...) Vaftizde Mesih’le birleşenlerinizin hepsi Mesih’i giyindi. Artık ne Yahudi ne Grek ne köle ne özgür ne erkek ne dişi ayrımı var. Hepiniz Mesih İsa’da birsiniz. (...)” (Romalılara, 16/6; Galatyalılar, 3/27-29) diyerek kadın erkek eşitliğini savunan sözlerin de sahibi olması dikkat çekicidir. Pavlus’un mektuplarında örnekte olduğu gibi bir tezatlık görünse de Pavlus’un sözlerinin geneli incelendiğinde kadının ikincil plana itildiği bir anlayış ortaya çıkmaktadır.

3. KİLİSE BABALARI, ORTA ÇAĞ VE KADIN

Hristiyanlıkta ilk yüzyıllarda kadınların cemaat içerisinde oldukça aktif olduğu bilinmektedir. Hatta Hristiyanlığın yayılmasına da öncülük eden “Tanrı’nın evi” olarak da anılan ev kiliselerine kadınların başkanlık ettiğinden bahsedilmektedir. Aynı zamanda ev kiliseleri farklı sosyal çevrelerden kadınların Hristiyan topluluğa eşit haklar içerisinde dâhil olmasına da hizmet etmiştir.¹³ İsa’ya inanan ve ona gönülden bağlı olan bu kadınlar, evlerini havarilerin çalışmalarına da açmışlardır. Onlar, bu şekilde cemaate hizmet etmekte ve muhtelif dini toplantılarda öncü görevler üstlenmişlerdir.¹⁴ Yine Hristiyanlığın ilk dönemlerinde ortaya çıkan Markusçu ve Montanist bazı gruplar içerisinde hususen kadınların daha aktif olduğu âdeta bir peygamber gibi kabul gördüğü bilinmektedir. Ancak bu gruplar ilk dönem kilise babaları tarafından sıkça eleştirilmiş ve heretik kabul edilerek Hristiyan ortodoksisi tarafından dışlanmışlardır.

2. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar uzanan Patristik yani kilise babaları döneminin, Hristiyanlıktaki kadın imgesinin teolojik arka planının şekillendiği önemli bir zaman dilimi olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan kilise babalarının bakış açılarının da Pavlus’un kadınlar hakkındaki görüş ve yorumlarından büyük oranda etkilendiği bilinen bir hakikattir. Genel olarak kilise babalarının kadına bakış açısının olumsuz olduğu söylenebilir. Onlara göre kadın, yeryüzüne günahı getiren ve erkeği baştan çıkaran bir varlıktır. Bazı araştırmacılara göre Orta Çağdaki bu anlayışın kökenleri Yunan felsefesine dayanmaktadır. Öyle ki, Hristiyanlığın ideolojik olarak hâkimiyet kurduğu bütün bir Orta Çağ dönemi boyunca kilise babaları, ölümlü bedeni ölümsüz ruhtan ayırmak ve insanı ruhla özdeşleştirmek için Yunan düalizminin terimleriyle düşüncelerini şekillendirmişlerdir. Pavlus ve Augustine gibi kilise babaları, kendi teorilerinde insan bedenini aşağılayan hiyerarşik düalizmlere ve özellikle de kadın bedeninin günahkârlığına merkezi bir yer vermişlerdir.¹⁵

Kilise babalarının yazılarında kadın, tüm kötülüklerin anası ve cehennemin kapısı olarak tasvir edilmiştir. Örneğin, Justin Martyr, İrenaeus, İskenderiyeli Clement, Origene ve Tertullian

¹¹ Kaval, “İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi”, 314.

¹² Ruether, Eleanor McLaughlin, *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Tradition*, 30-33.

¹³ Fiorenza, *In Memory of Her*, 175,177.

¹⁴ Harman, “Hristiyanlık’ta Kadın Algısı”, 60-61.

¹⁵ Kılıç, “Kutsal Meryem” Mi? “Lanetli Havva Mı?: Mitoloji, Din ve Bilimde Kadın İmgesi Üzerinden Bir “Antichrist” Değerlendirmesi”, 12.

gibi ilk dönem kilise babalarına göre kadınlar, kendilerinden utanmalı ve sebep oldukları kötülüklerden dolayı sürekli bir ceza altında yaşamalıydılar. Kilise babalarının bu düşüncelerinin altında 'günahkâr Havva' motifi yer almaktadır. Mesela Justin'e ve Irenaeus'a göre Havva'ya karşın Meryem, İsa'yı bakire bir şekilde doğurarak, Havva'nın sebep olduğu günahı temizlemiştir.¹⁶ Bu anlamda her ne kadar Havva'nın antitezi olarak Meryem imgesinin temellerini Pavlus'un görüşlerinde bulmak mümkünse de asıl bu düşüncüyü geliştirenlerin kilise babaları olduğunu söyleyebiliriz.

Örneğin, Tertullian için kadınlar; Havva temsilinde olduğu gibi kötü, baştan çıkarıcı ve erkekler için ezeli birer tehlikedir:

"Her biriniz birer Havva olduğunuzu bilmiyor musunuz? Tanrı'nın siz kadınlar için söyledikleri bu çağda da geçerli: Suç da böyle devam edecek. Siz şeytanın kapısını açtınız: Siz yasak meyvenin mührünü açtınız: Siz ilahi yasayı ilk çiğneyensiniz: Şeytanın hücum edemediği erkeği ikna eden sizlersiniz. Siz bir çırpıda Tanrı'nın imgesi olan insanı tarumar ettiniz. İlahi emri terk etmenize gelince bu, ölümdür. Tanrı'nın oğlu bile ölmek zorunda kaldı. Ve hala kendinizi ve elbisenizi süslemeyi mi düşünüyorsunuz?"¹⁷

Havva'nın günah ve şehvetle ilişkilendirilmesi diğer kilise babaları tarafından da devam ettirilmiştir. Mesela, Chrysostom, Pavlus'un "Kadının öğretmesine, erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum; sakın olsun." (1.Timoteos, 2:12) sözünü söylemesinin sebebini Havva'nın ilk başta Âdem'e kötülüğü öğretmesine dayandırmaktadır.¹⁸ St. Ambroise şöyle demektedir: "Âdem, Havva tarafından günaha sürüklenmiştir. Yoksa Havva, Âdem tarafından değil. Kadının, günaha sürüklediği erkeği hükümler olarak kabul etmesi haklı olacaktır." Yine kilise babalarından Jerome de evliliği hata olarak görür ve bakireliğin yüce bir makam olduğunu vurgular. O, kızı rahibe olan bir kadına: "Kızınız bir asker değil İsa'nın karısı olduğu için kızıyor musunuz? O, size yüksek bir onur bağışladı; siz şimdi Tanrı'nın kaynanası oluyorsunuz." demektedir.¹⁹ Bu açıdan günahkâr Havva'nın antitezi olarak Bakire Meryem vurgusunda olduğu gibi, hususen 4. yüzyılda kilise babaları için bakirelik, Tanrı'ya yaklaşımları için tüm kadınlara sunulmuş bir idealdir. İlk dönem kilise babaları yazılarında ısrarla bu hususu vurgulamışlardır. Aynı zamanda 2. yüzyılda yaşamış, apokrif kaynaklarda kendisinden bir azize ve şehit olarak bahsedilen Pavlus'un öğrencisi olan efsanevi kahraman 'Thecla' da çoktan bu idealin gerçekleşmesini temin etmiştir. Thecla figürü yalnızca bakireliğe değil, saçlarını kestirip erkek kıyafetleri giydiği şeklindeki anlatımları ile kadınları asketizme de davet etmektedir.²⁰

Ünlü kilise babalarından olan Augustine (MS 354-430), kendisinden önceki kilise babalarının görüşlerini bir adım daha ileri taşımıştır. *Confessiones* (İtiraflar) adlı eserinde Augustine'e göre kadın, tek başına Tanrı'nın suretini temsil edemezken ancak eşi ile birlikte Tanrı'nın suretini temsil eder. Kadın erkekten yaratılmıştır ve erkeğin kontrolü altında olmalıdır. Kadın ve erkek yalnızca üremek için bir araya gelebilir.²¹ Yine kadınları erkeğin yardımcısı olarak gören Augustine'e göre Tanrı'nın kadını yaratmaya karar vermesindeki tek geçerli nedeni neslin devamıdır.²² Augustine'in kadına bakış açısını yansıtan bu olumsuz ifadeleri kendisinden sonraki kilise babalarını da oldukça etkilemiş ve Orta Çağ boyunca da aynı anlayış sürdürülmüştür. K. Armstrong'a göre Hristiyanlık özünde kadınlarla ilgili olumlu imgelere sahipken, Augustine zamanında kadın düşmanı bir eğilime evrilmiştir. Öyle ki Augustine, kadınların yegâne fonksiyonunun cinsel bir hastalık gibi ilk günahın etkilerini sonraki nesillere aktaran çocuklar yetiştirmek olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre hangi sosyal statüye sahip olursa olsun her

¹⁶ Harman, "Hristiyanlık'ta Kadın Algısı", 62.

¹⁷ Tertullian, "On The Apparel of Women" (Erişim 23 Aralık 2021).

¹⁸ Miller, *Women in Early Christianity*, 30.

¹⁹ Harman, "Hristiyanlık'ta Kadın Algısı", 63-64.

²⁰ Miller, *Women in Early Christianity*, 9-10.

²¹ Ruether, "Augustine: Sexuality, Gender and Women", 55, 58-61.

²² Sawyer, *Women and Religion in The First Christian Centuries*, 152.

kadının 'Havva'nın' bir yansıması olduğu unutulmamalıdır. Hatta Armstrong'a göre, Batı Hristiyanlığı bu nevroitik kadın düşmanlığından hiçbir zaman tam anlamıyla kurtulamamıştır.²³

5. yüzyıl ve 15. yüzyılları arasındaki uzun bir zaman dilimini kapsayan Orta Çağ, Hristiyan kadınların temel haklarından mahrum oldukları bir dönemi ifade etmektedir. Kadınlar bu dönemde pek çok alanda erkeklerle eşit haklara sahip değillerdir. Orta Çağda kadınlar, sosyal hayattan uzaklaştırılmalarının sonucunda manastır hayatına yönelmiş ve manastırlar zamanla yaygınlaşmışlardır. Zira manastırlar, Orta Çağ da kadınların eğitim alabilecekleri, kendilerini geliştirebilecekleri tek yer olarak takdim edilmiştir. Hatta zamanla bu manastırlar içerisinde sosyal ve politik anlamda güç sahibi olan bazı etkili rahibeler öne çıkmıştır.²⁴

6. ve 7. yüzyıllarda kadınların kiliselerde aktif bir biçimde faaliyet yürütmesi her ne kadar sınırlandırılmış olsa da kadınlar manastır kurmaya devam etmişlerdir. Nitekim manastırlar Hristiyanlığın yayılması ve yeni toprakları tarıma açmanın yanı sıra dinî eğitim ve öğretim merkezi işlevi de görmüştür. Manastırlarda kadınlar idari görevler üstlenmiş, siyasi anlamda önemli mertebelere yükselebilmişlerdir. Örneğin, 10. yüzyılda İngiltere'de rahibeler siyasi nüfuz kazanmış, Almanya'da ise baş rahibeler kendileri adına para bile bastırmışlardır. Ancak 11. yüzyıldan sonra kiliselerde büyük değişimler meydana gelmiş ve rahiplere evliliğin yasaklanması gibi kadınlar da kiliselerdeki önceki lider pozisyonlarından ayrılmak durumunda kalmışlardır.²⁵

Orta Çağda kadınlar için manastır hayatı ve rahibeliğin bu denli yaygınlaşmasında kilise babalarının kadınlar için bakireliği bir ideal olarak sunmasının yansımaları mevcuttur. Yine bu çağda evliliğin de bütün hakların kocaya devredildiği hem sosyal hem de dinî bir bağ olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Bu da o dönemki kadın manastırlarının sayılarını arttırmıştır. Zira sadece bir manastıra kaçıp oradaki bakirelik ve dulluk yaşamına katlanan ya da Tanrı'nın kutsal kadınları olarak evde kalan kadınlar, evlilik endişesinden kurtulabilmişlerdir. Merovenj vakayinameleri ve aziz biyografileri, bakirelik ve cinsel perhizle ilgili hikâyelerle doludur. Maruz kaldıkları cinsel çifte standart, çocuk doğurma korkusu ve bazı durumlarda kocaların acımasızlığı da kadınları evlilikten ve yeniden evlenmekten sakınmaya ve dolayısıyla rahibeliğe teşvik etmiştir.²⁶

Bunun yanında, 13. yüzyıldan itibaren kilise, bazı kadınları şeytanla birlikte olmakla ve halkı günaha ve fuhşa yönlendirmekle itham etmeye başlamıştır. Cadılıkla suçlanan yalnızca kadınlar değildir. Onların eşleri ya da yardımcıları olan erkekler de ağır cezalara çarptırılmışlardır. Bazı kadınlar yakılarak öldürülmüşlerdir. Kilisenin cadı avları, kadınların Orta Çağda maruz kaldıkları zulmün boyutunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Kimi araştırmacılara göre, kadınların şeytan ve büyü ile yakın ilişkisinin bulunduğu ve buradan hareketle her kadının potansiyel bir cadı olduğu düşüncesi, Batılı Hristiyan geleneğinde kendisine uzun süre yer bulmuştur. Bu düşünce yapısı 17. yüzyılın sonuna kadar sürmüştür. Kötülük güçleri bahşedilen bu büyücülerin hem insanoğluna hem de Tanrı'ya zarar verme yeteneğine sahip olduğuna inanılmıştır. Salgınlar, kötü hasat ve çocuk ölümleri gibi birçok olumsuz hadiseden cadı olarak nitelendirdikleri bu kadınları sorumlu tutmuşlardır.²⁷

4. GÜNAHKÂR HAVVA VE ANTİTEZİ MERYEM

Hristiyan teolojisinde Havva ile ilgili üç temel öğreti mevcuttur. Birincisi, Kitab-ı Mukaddes'te "Tekvin" bölümünde yer aldığı üzere Âdem'in ihtiyaçları için yine Âdem'den yaratılmasıdır. Bu anlatımda kadınların ikincil bir cinsiyet olduğu vurgusu bulunmaktadır. Nitekim Pavlus'un mektupları da kadının konumunu bu şekilde tanımlamaktadır. Hatta Pavlus'a göre Havva yalnızca ikincil bir cinsiyete sahip değil, aynı zamanda itaatsizliği ile Âdem'den ayrılan ve artık Tanrı'nın suretini temsil etmeyen birisidir. İkincisi ise, Havva'nın yasak meyveyi yeme eylemi ile düşüşe neden olması yani onun dünyaya günahı getirmedeki özel sorumluluğudur. İlk

²³ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 171-172.

²⁴ Walter, "Middle Ages", 1/221-222.

²⁵ Harman, "Hristiyanlık'ta Kadın Algısı", 65.

²⁶ Wemple, "Beşinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla Kadınlar", 182-183.

²⁷ Sallman, "Cadılar", 420, 422.

kadın Havva'nın bu eylemi ile tüm kadınlar da günahın yaratıcısı olarak düşünülmüştür. Üçüncü husus ise, Meryem'in tam karşısına konumlandırılmasıdır. İkinci Havva olarak Meryem figürü her ne kadar Yeni Ahit'te açıkça yer almasa da kilise babalarının metinlerinde bu tipolojii destekleyen ifadeler yer almaktadır.²⁸ Bu açıdan Hristiyanlıkta kadının konumunu anlamının tüm kadınların temsilcisi olarak görülen 'Havva' figürünü anlamaktan geçtiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

"Günahkâr Havva" imgesinin örneklerinin esasen Hristiyanlık öncesi pek çok dini mitolojik anlatının içerisinde yer alması dikkat çekicidir. Örneğin, Havva figürü Yunan mitolojisindeki ilk günahı işleyen Pandora ile benzer özellikler taşımaktadır. Tıpkı dokunmaması tembihlenen kutuyu açan Pandora gibi, "Tüm yaşayanların annesi" ismini alan Havva da yasak meyveden yiyerek dünyaya ahlaksızlığı ve kötülüğü getirmekle suçlanır. Hatta Zeus da Yahve gibi kadın aracılığıyla insanlığı cezalandırmaktadır.²⁹ Hristiyan geleneğinde ise "Günahkâr Havva" betimlemesi Kitab-ı Mukaddes'te yer alan yaratılış anlatısında Havva'nın yasak meyveden yemesi eyleminin yorumlarına dayanmaktadır. Oysa bugün birçok feminist teolog bu yorumları sorunlu bulmaktadır. Örneğin, M. P. Korsak'a göre olayın geçtiği bahçede aslında hiçbir günah yoktur. Yasak meyveyi yemek suretiyle Havva, hayatın iyi ve kötü olarak temsil ettiği her şeyi epistemik anlamda insanoğlunun hayatına kazandıran bir aracı konumundadır. Bu anlamda feminist teologlar Havva'nın iftiraya uğradığını düşünmektedirler.³⁰ Havva'nın Kitab-ı Mukaddes yorumlarında günah ve ölümle ilişkilendirilmesi Pavlus'dan itibaren Hristiyan teolojisinde daha da genişletilen bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Pavlus Yeni Ahit'te "...Sizleri pak bir kız olarak tek bir ere Mesih'e arz etmek üzere nişanladım. Fakat yılanın Havva'yı kurnazlığı ile aldattığı gibi sizin fikirleriniz de bozulup Mesih'e olan sadelik ve temizlikten ayrılır diye korkuyorum." (2.Korintliler, 11/2-3) sözleriyle onu 'teolojik itaatsizliğin' bir temsili olarak takdim etmektedir.³¹ Augustine, Ambrose ve Tertullian gibi kilise babalarına göre kadınlar sadece ilk günahın değil, hatta İsa'nın ölümünden de sorumludurlar.³² Yani kadınlar bu anlayışa göre aynı dine mensup insanlar içerisinde adeta bir "öteki" ye dönüştürülmüşlerdir.

2. yüzyıldan itibaren Meryem, Hristiyan kurtuluş teolojisi açısından önemli bir yere konumlanmıştır. Meryem'in bu konumu temelde Pavlus'un mektuplarında İsa'yı ikinci Âdem olarak tasvir etmesine dayanmaktadır.³³ Nitekim Pavlus bir mektubunda, "Zira mademki ölüm insan vasıtası ile geldi, ölümlerin kıyımı da insan vasıtası ile oldu. Çünkü nasıl hepsi Âdem'de ölüyorsa, öylece hepsi Mesih'te diriltileceklerdir." (1.Korintliler, 15/21-22) ifadelerini kullanmaktadır. Dolayısıyla Hristiyan geleneğine göre, nasıl Âdem'in getirdiği yıkımı onaran İsa ise, Havva'nın günahlarını da temizleyen İsa'yı bakire bir şekilde doğuran Meryem'dir. Bu nedenle İsa ikinci Âdem, Meryem de ikinci Havva olarak nitelendirilmiştir.³⁴ Aynı anlayış sonraki yüzyıllarda Kilise Babaları tarafından da devam ettirilmiştir. Örneğin, kilise babalarından Epiphanius (315-403), yaşayanların gerçek annesinin Havva değil, Meryem olduğunu ileri sürmektedir. Hatta Theodotus (ö.446), Meryem'in Havva'nın bir antitezi olmaktan öte gerçek manada onun kurtarıcısı olduğu görüşündedir.³⁵

Hristiyan kurtuluş teolojisine göre, İsa'nın insanlığın günahları için büyük bir kefarete ödemesi nedeniyle insanlar artık Tanrı'nın çocukları haline gelmiştir. İnsanlığın günaha bulaşması Âdem ile başlamış ancak İsa'nın fedakârlığı ile Tanrı'nın inayetine ve kutsallığına mazhar olmuştur. Yani Âdem'le ölümü tadan insanoğlu, İsa vasıtasıyla yeniden hayat bulmuştur. Dolayısıyla İsa'nın annesi Meryem, ölümlerinin annesi Havva'nın tam karşısında dirilerin annesi olmaya hak kazanmıştır.³⁶ Tüm kadınlar Havva'dan devraldıkları günahlardan Tanrı'nın annesi

²⁸ Sawyer, *Women and Religion in The First Christian Centuries*, 150-155.

²⁹ Baring, - Cashford, *The Myth of The Goddess: Evolution of An Image*, 516.

³⁰ Korsak, "Havva Kötü Mü Yoksa İftiraya Mı Uğradı?", 280.

³¹ Miller, *Women in Early Christianity*, 289.

³² Sawyer, *Women and Religion in The First Christian Centuries*, 155.

³³ Ruether, *Goddess and The Divine Feminine*, 150.

³⁴ Smith, *Mary's Part in Our Redemption*, 40.

³⁵ Miller, *Women in Early Christianity*, 292.

³⁶ Smith, *Mary's Part in Our Redemption*, 38-41.

Meryem aracılığıyla temizlenmişlerdir. Şeytan Havva'ya kötülük getirmiş, Cebrail ise Tanrı'dan Meryem'e masum ve temiz bir annelik ihsan etmiştir. ³⁷ Örneğin, Baring ve Cashford, Neşideler Neşidesinde yer alan "(...) Kız kardeşim kapalı bir bahçedir, kapalı bir kaynaktır, mühürlenmiş pınardır." (Neşideler Neşidesi, 4/12) şeklindeki anlatımın Meryem'in saf rahmine işaret ettiğini düşünmektedirler.³⁸

Eliade'a göre Hristiyanlıkta ikinci Âdem olarak İsa Mesih, insanlığı günahlarından kurtarmak için Âdem'in hayat döngüsünü takip etmektedir. Dolayısıyla Âdem günahkâr ve fani olan insanlığın bir prototipi iken, İsa ise yaratıcıdır ve sonsuzluk vaadiyle kutsiyete gark olmuş yeni bir insanlığın muhteşem bir temsilidir.³⁹ Bunun yanında, ikinci Havva'nın hem Meryem hem de kilise olarak telakki edilmesi dikkat çekicidir. Nitekim ölüm ve günahın dünyaya girişinin ilk müsebbibi olan eylem Havva'nın itaatsizliğidir. İkinci Havva olarak görülen kilise de Havva'nın uyuyan Âdem'den neşet etmesi gibi, çarşıta ölüme uyuyan ikinci Âdem olarak İsa'dan neşet etmiştir. Yani Meryem ve kilise kurutuluş öğretisinde önemli bir konuma sahip olmuşlardır.⁴⁰

Havva'nın günahın kaynağı ve kıskırtıcısı olması Meryem'i giderek daha da benzersiz bir statüye yükseltmiştir.⁴¹ Öte yandan insanlık için cinselliğin günahı, günahın da ölümü getirdiği düşüncesi çok eskiden beri var olan bir olgudur. Hristiyan sembolizmde de bu döngü ile sık sık karşılaşmaktadır.⁴² Bazı araştırmacılar bu olguya farklı bir bakış açısı getirmektedir. Örneğin J. Campbell'e göre, düşünüş ve kurtuluş birbirinden ayrı düşünemeyeceğimiz iki unsurdur. Hatta ona göre insanlar olarak dünya hayatını Tanrı'ya değil, Âdem ve Havva'ya borçluyuz. Düşüş, kurtuluş için gereklidir ve daha iyi bir günün gelmesini müjdelemektedir.⁴³ Pavlus, Romalılara Mektubu'nda "Çünkü Tanrı, hepsine merhamet etsin diye, hepsini itaatsizlik içine kapadı." (Romalılar, 11/32) demektedir. Bu düşüncenin Hristiyan edebiyatı ve sanatına da yansıdığını müşahade ederiz. Çeşitli ikonalarda İsa'nın cehennemden çekip aldığı ilk insanın Âdem olması çok çarpıcıdır. Nitekim Türkiye'deki pek çok kilisede bu tasvirin örnekleri mevcuttur.⁴⁴

431 Efes Konsili'nde Meryem'e "Theotokos" (Tanrı doğuran/taşıyan) unvanı verilerek Meryem'in sadece anneliği üzerine odaklanılmamıştır. Aynı zamanda enkarnasyona vurguda bulunularak onun kurtuluş tarihindeki kozmolojik rolü de ön plana çıkartılmıştır.⁴⁵ Dolayısıyla Havva ve Meryem, Mesih'in kurtuluş eylemini gerçekleştirmesindeki iki önemli karakterdir. İki önemli kadın figürü olarak Havva'nın ve Meryem'in eylemleri tüm insanlığı etkilemiştir. Havva'nın Tanrı'ya olan itaatsizliği ile düşüş ve ölüm gelirken, Meryem'in itaati ile insanlığa ölümsüzlük bahşedilmiştir.⁴⁶ Yine, resmî kilise dokümanları Meryem'in bakireliği, sadakati ve öz verisinden övgüyle bahsetmektedir. Kiliselerde sıklıkla Meryem'e dua edilir. Orta Çağ sanatı ve mimarisi Meryem'in konumunu yüceltmiş, ona ithafen pek çok katedral inşa edilmiştir. Sanatsal temsillerinde de günahsızlığı ve anneliği ön plana çıkarılan Meryem, âdeta tüm Hristiyan kadınlarına ideal bir model olarak sunulmuştur.

Öte yandan Hristiyanlıkta Meryem'in Havva'nın antitezi olarak görülmesi bazı araştırmacılar tarafından ciddi şekilde eleştirilmektedir. Örneğin T. Beattie, Meryem ve Havva arasındaki ilişkinin Hristiyan kadın algısını şekillendiren düalizmin kaynağı olduğunu belirtmektedir. Çünkü bir tarafta ilk kadın Havva, yasak meyveyi yiyerek insanlığın düşüşüne ve ölümüne neden olan itaatsiz bir bakireyi temsil ederken, antitezi olan Meryem ise, bakire doğum ile insanlığa can veren itaatkâr bir bakire olarak sunulmaktadır. Yani Hristiyan kadınına bu iki figür arasında yaptıkları tercih doğrultusunda şekillenen bir değer biçilmektedir.⁴⁷ Hatta bazı

³⁷ Gezgin, *Sanatın Mitolojisi*, 156.

³⁸ Baring, - Cashford, *The Myth of The Goddess: Evolution of An Image*, 538.

³⁹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*, 461.

⁴⁰ Vollert - Jelly, "Mary Blessed Virgin, II (In Theology) Part 3: Mary and The Church", 255.

⁴¹ Sawyer, *Women and Religion in The First Christian Centuries*, 157.

⁴² Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and The Cult of The Virgin Mary*, 51.

⁴³ Campbell, *Batı Mitolojisi, Tanrının Maskeleri*, 106-110.

⁴⁴ Gezgin, *Sanatın Mitolojisi*, 130.

⁴⁵ Miller, *Women in Early Christianity*, 291.

⁴⁶ Ruether, *Goddess and The Divine Feminine*, 150.

⁴⁷ Beattie, "Mary: Feminist Perspectives", 5755.

araştırmacılara göre de bu ikilemde bırakılan kadın, yalnızca erkeğin karşıtı olmakla kalmayıp, kendi kendisine karşı da günahkâr Havva ve kutsal Meryem Ana olarak kutuplaştırılmaktadır.⁴⁸

SONUÇ

Hristiyanlık tarihi boyunca kadının gerek kutsal metinlerde gerek kilise öğretilerinde gerekse de sosyal hayatta ikincil plana itildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak bu algının temelleri, Hristiyan kültürünün üzerine bina edildiği Roma devletinin sosyo-kültürel yapısında zaten mevcuttur. Kaldı ki, yüzyıllar boyunca Roma'nın baskıcı yönetimi altında yaşamış olan Hristiyanlar, Romalıların din ve dünya anlayışından son derece etkilenmişlerdir. Hristiyanlıktaki kadın algısını etkileyen ikinci önemli husus ise Yahudi dininin kadına bakış açısıdır. Söz konusu olumsuz kadın telakkisinin ilk dayanağı Tanah'ın "Tekvin" bölümünde yer alan yaratılış hikâyesidir. Hem Yahudi hem de Hristiyan geleneğinde, kadınların erkeklere kıyasla ikincil bir konumda oldukları açıkça belirtilmiştir. Dolayısıyla ortaya çıkan kadın imgesinde en temel sorunun daha en baştan yaratılış hikâyesinde kadının konumlandırıldığı yer olduğunu söylemek mümkündür.

Feminist teologların Kitab-ı Mukkaddes'te kullanılan din dilinin oldukça problemliliğini savunduğu pek çok araştırması mevcuttur. Bu araştırmacılara göre, Hristiyan kutsal metinlerinde kadınların kenara itilmesi tarihsel gerçeklerle ilişkili değildir. Bu durum Hristiyanlığın sonraki yüzyıllarında değişen bir takım ideolojik müdahalelerin bir ürünüdür. Örnek verecek olursak, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarına kadar geri giden bazı apokrif kaynaklarda örneğin Nag Hammadi Literatürü'nde insanın yaratılışı ve Havva figürünün gnostik yorumu Yahudi ve Hristiyan geleneğinden çok farklıdır. Bu metinlerin bazılarında Havva'nın şahsında tüm kadınların yüceltilmesi ve Havva'nın, Âdem'e kurtarıcı bilgiyi getiren, ona farkındalık kazandıran bir eğitmen olarak üstün bir konuma yükseltilmesi dikkate şayandır. Ancak bu gibi metinler Hristiyan ortodoksisine dâhil edilmemiş, heretik kabul edilerek dışlanmışlardır.

Öte yandan yaşadığı dönemi dikkate alacak olursak İsa'nın kadınlara yönelik sözleri ve davranışları oldukça olumludur. Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında kadınlar cemaat içerisinde oldukça aktif rollere sahiptirler. Hatta kurdukları ev kiliselerinin aracılığıyla Hristiyanlığın yayılmasına öncülük etmişlerdir. Bunun aksine Pavlus'tan itibaren kadına bakış açısının menfi anlamda büyük bir değişime uğraması dikkat çekicidir. Aslında Pavlus'un yaşadığı dönemde de kadınlar cemaat içerisinde aktif roller üstlenmişlerdir. Ancak çalışmamızda belirtildiği gibi Pavlus'un mektuplarında yer alan bazı görüşleri, daha sonrasında kilise babalarının beyan etmiş oldukları fikirleri ve kilisenin uygulamaları Hristiyanlıktaki olumsuz kadın tasvirini ve anlayışını besleyen kaynaklardır. Pavlus'a ve kilise babalarına göre kadın hem ikincil konumda hem de denetim altında tutulması gereken günaha meyilli bir varlıktır. Kilise'nin Orta Çağ boyunca kadına yönelik tutumu da bu anlayıştan son derece etkilenmiştir.

Hristiyanlık tarihi boyunca Tanah'ta yer alan yaratılış hikâyesi referans alınarak insanoğlunun düşüşüne neden olduğu için Havva ve onun nezdinde tüm kadınlar âdeta bir günah keçisi haline getirilmiştir. Öte yandan Tanrı'nın annesi Meryem de Havva'nın antitezine dönüştürülerek yüceltilmiştir. Dolayısıyla Hristiyan kadını için iki tip model sunulmuştur. Kadınların kurtuluşu da günahkâr Havva ve Bakire Meryem düalizmi içerisinde yerleştirilmiştir. Bu hususta mezhepler arasında farklılıklar olmakla birlikte genel anlamda Hristiyan kadını iman, iffeti ve kocasına itaati oranında değer görmüştür. Din eğitimi ve din hizmetlerine katılım da sınırlı da olsa kadınlara yer ayrılmıştır. Ancak Hristiyan kadınlar hak ettiği değeri görememiş, vazifelerinin daha çok neslin devamı, annelik ve ev işleri olduğu vurgulanmıştır.

Sonuç olarak, bir dinî gelenek içerisinde mevcut kutsal metinlerin dili, teolojik öğretiler ve dini öncülerin bu öğretileri yorumlamaları sonucunda ortaya koymuş oldukları kadın imgesi son derece önemlidir. Nitekim Hristiyanlıkta başta Pavlus ve onun düşüncelerinden etkilenen kilise babaları kadınların rollerini çoktan belirlemişlerdir. Bu nedenle kadınlar, sosyal ve kültürel

⁴⁸ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 139.

hayatta kendilerine sunulan bu ideallerin ve kalıpların dışına yüzyıllarca çıkamamışlardır. Örneğin, bir taraftan kendilerine ideal olarak sunulan ve bir anlamda dayatılan günahsız “Bakire Meryem” figürü eşliğinde birçok kadın manastır hayatını tercih etmek zorunda bırakılmıştır. Bir taraftan da günahkâr Havva’nın mirasını devralan kızları olarak sürekli baskı altında tutulmuşlardır. Dolayısıyla teolojik anlamda oluşturulan bu algının, kilisenin kadınları denetim altında tutmasına da hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Hristiyan toplumlarda kadını âdeta kendi öz benliğine karşı kutuplaştıran bu anlayış yüzyıllar boyunca devam etmiş; kadınlar bu baskılardan kurtulabilmek için çok uzun yıllar mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

KAYNAKÇA

- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu. Ankara: Ayraç, 1998.
- Baring, Anne. - Cashford, Jules. *The Myth of The Goddess: Evolution of An Image*. London: Arkana Penguin Books, 1993.
- Batuk, Cengiz. “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak Mı?” *Dini Araştırmalar* 11/31 (2008), 19-48.
- Beattie, Tina. “Mary: Feminist Perspectives”. *The Encyclopedia of Religions* (second edition). ed. Lindsay Jones. 9/5755-5756. New York: Macmillian, 2005.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis, 2000.
- Campbell, Joseph. *Batı Mitolojisi, Tanrının Maskeleri*. çev. Kudret Demiroğlu. Ankara: İmge, 2003.
- De Boer, Esther A. *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*. London: T & T Clark, 2004.
- Dölek, İlbey. “Feminist Kristoloji Bağlamında Yeni Ahit Metinlerindeki Kadının Konumu ve Rolü”. *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2019), 190-208.
- Ehrman, Bart D. *Peter, Paul, and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalıcı, 2003.
- Fiorenza, Elisabeth S. *In Memory of Her*. New York: Crossroad, 1994.
- Gezgin, İsmail. *Sanatın Mitolojisi*. İstanbul: Sel, 2008.
- Harman, Ömer Faruk. “Hristiyanlık'ta Kadın Algısı”. *Kuran ve Kadın Sempozyumu*. 57-70. Ankara: TDV Kadın Faaliyetleri Merkezi, 2010.
- Kaval, Musa. “İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi”. *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Akademik Bakış Dergisi* 55 (2016), 306-324.
- Kılıç, Aylın. “Kutsal Meryem” Mi? “Lanetli Havva Mı?: Mitoloji, Din ve Bilimde Kadın İmgesi Üzerinden Bir “Antichrist” Değerlendirmesi”, *IDEA* 2/1 (2010).
- King, Karen L. *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*. California: Polebridge, 2003.
- Korsak, Mary Phil. “Havva Kötü Mü Yoksa İftiraya Mı Uğradı?”, çev. Cengiz Batuk. *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 279-293.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2001.
- MacRae, George W. - Wilson, R. McL. “The Gospel of Mary”. *The Nag Hammadi Library in English*. Ed. J. M. Robinson. 523-527. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Marjanen, Antti. *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in The Nag Hammadi Library and the Related Documents (Nag Hammadi and Manichaean Studies)*. ed. J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Miller, Patricia Cox. *Women in Early Christianity*. Washington: The Catholic University of America Press, 2005.

- Ruether, Rosemary Radford. "Augustine: Sexuality, Gender and Women". *Feminist Interpretations of Augustine*. ed. Judith Chelius Stark. 47-67. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007.
- Ruether, Rosemary Radford. *Goddess and The Divine Feminine*. California: University of California Press, 2005.
- Ruether, Rosemary Radford.-McLaughlin, Eleanor. *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Tradition*. Oregon: Wipf & Stock, 1998.
- Sallman, Jean Michel. "Cadılar". *Kadınların Tarihi*. çev. Ahmet Fethi. ed. George Duby, Michelle Perrot. 3/42432. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1993.
- Sawyer, Deborah F. *Women and Religion in The First Christian Centuries*. London: Routledge, 2003.
- Smith, George D. *Mary's Part in Our Redemption*. London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1938.
- Tertullian, "On The Apparel of Women". Erişim 23 Aralık 2021. <https://www.newadvent.org/fathers/0402.htm>
- Vollert, C. O. - Jelly, F.M. "Mary Blessed Virgin, II (In Theology) Part 3: Mary and The Church". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler. 9/254-258. Washington: Thomson Gale, 2003.
- Walter, Katherine Clark. "Middle Ages". *Encyclopedia of Women in World Religions*. ed. Susan De-Gaia. 1/221-223. California: ABC-Clio, 2019.
- Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth and The Cult of The Virgin Mary*. London: Quartet Books, 1978.
- Wemple, Suzanne Fonay. "Beşinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla Kadınlar". *Kadınların Tarihi*. çev. Ahmet Fethi. ed. George Duby, Michelle Perrot. 2/ 167-195. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992.
- Witherington, Ben. *Women and The Genesis of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

STRUCTURED ABSTRACT

Gender language in the sacred texts is very important. Because this language also affects the social and cultural structure of that religion. In the sacred texts, the image of woman is generally used in a way that can have negative meanings. Especially there are many examples of these negative expressions in the Christian scriptures. In these texts, the woman is largely subordinate and is often characterized by evil and sin. In this sense, in our study, it is aimed to make both historical and theological analyzes based on the New Testament and the view of the church fathers.

In this respect, the figure of Eve is of great importance. Because Eve is the original sinner and the prototype of all women. According to Christian thought, Mary, mother of Jesus, played a major role in cleansing Eve's sin. Just as a woman committed the original sin, it is also a woman who saves humanity from that sin. Therefore, the images of Eve and the Virgin Mary represent two extreme understandings of women in Christian literature. So much so that, just as Jesus was described as the second Adam, Mary was also described as the Second Eve. In fact, this idea is based on Paul's depiction of Jesus as the second Adam in his letters. It was further developed by the church fathers in the following centuries. In this sense, Mary, who conceived from the Holy Spirit and gave birth to the savior Jesus, has been presented as an ideal to women throughout Christian history.

On the other hand, all women were oppressed by the church under the sinful Eve motif, which was held responsible for original sin throughout the history of Christianity. On the other hand, Virgin Mary was presented as the ideal woman, and virginity was encouraged to women, and this situation led to the spread of monasteries. In fact, when we look at the early periods of Christianity, it is seen that women assumed much more active roles compared to the later periods.

In fact, if we take into account the period in which he lived, the words and actions of Jesus towards women are quite positive. We can easily say that there was negative perception towards women, especially within the framework of Paul's views on women and the thoughts of church fathers in later periods.

As a result, throughout the history of Christianity, all women were turned into scape goats in the eyes of Eve and her, as they caused the fall of mankind by taking the creation story in the Tanakh as reference. On the other hand, Mary, the mother of God, was also glorified by being transformed into the antithesis of Eve. Therefore, two types of models are presented for the Christian woman. The salvation of women is also embedded in the dualism of the sinful Eve and the Virgin Mary. The Christian woman was valued in proportion to her faith, chastity and obedience to her husband. This understanding, which polarizes women against their own self in Christian societies, has continued for centuries; Women had to struggle for many years to get rid of this pressures.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 253-272

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1172922

İBN ÂŞÛR'UN ET-TAHRİR VE'T-TENVİR ADLI TEFSİRİNDE HURÛF-I MUKATTA'YA YAKLAŞIMI

Ibn Āshūr's Approach to Hurūf Muqattaa in His Tafsir al-Tahrīr wa'l-Tanwīr

İzzet Marangozoğlu

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İzmir, Türkiye
Assist. Prof., İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, İzmir, Turkey
izzetmarangozolu@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2386-3688>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 09.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 12.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (İzzet Marangozoğlu)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İBN ÂŞÛR'UN ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR ADLI TEFSİRİNDE HURÛF-I MUKATTAA'YA YAKLAŞIMI

Ibn Āshūr's Approach to Hurūf Muqattaa in His Tafsir al-Tahrīr wa'l-Tanwīr

Öz

Kur'an-ı Kerim'de yirmi dokuz surenin başında besmeleden sonra hurûf-ı mukattaa adı verilen ve alfabedeki adlarıyla teker teker okunan harfler bulunmaktadır. Bu harfler nazil oldukları ilk günden beri insanların dikkatlerini çekmiş ve bunlarla tam olarak neyin kastedildiği merak edilmiştir. Bazıları bu harfleri, manasını Allah'tan başkasının bilemeyeceği müteşabihattan saymıştır. Bazıları da Kur'an'ın anlaşılır apaçık bir dille nazil olması sebebiyle bu harflerin de manalarının bilinebileceğini söylemiş ve bunların anlamına dair birçok görüş ileri sürmüştür. Yakın dönem ulemasından Tunuslu müfessir et-Tâhir b. Âşûr (1879-1973) da otuz ciltlik et-Tahrîr ve't-tenvîr adlı eserinde bu harflerle ilgili yaklaşımları yirmi bir görüşte toplamıştır. Bu çalışmada İbn Âşûr'un gerek Bakara suresinin girişinde gerekse tefsirinin diğer yerlerinde hurûf-ı mukattaa ile ilgili görüş ve analizleri ele alınacaktır. Bu bağlamda İbn Âşûr'un hurûf-ı mukattaa konusunda kendinden öncekilerin tekrarı mahiyetinde görüşler ileri sürmekten kaçınarak bu harflerin retorik, pedagojik ve karşıtlara meydan okuyup onları aciz bırakma (tehaddî) yönünü önceleyen özgün tutumuna dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Hurûf-ı Mukattaa, Tehaddî.

Abstract

At the beginning of twenty-nine chapters (surah) in the Qur'an, there are letters called hurūf muqatta'a "disjoined letters" after the Bismillah Islamic phrase and read one by one with their names in the alphabet. These letters have attracted people's attention since the first day they were revealed, and their exact meaning has been a matter of curiosity. Some have counted these letters as mutashabihat (cognate) whose meanings cannot be known by anyone but Allah. Some of them said that the meanings of these letters can be known because the Qur'an was revealed in an understandable and clear language, and they put forward many opinions about their meanings. Tunisian mufassir (exegete) al-Tāhir Ibn Āshūr's (1879-1973) gathered the approaches related to these letters in twenty-one views in his thirty-volume work called al-Tahrīr wa'l-Tanwīr. In this study, Ibn Āshūr's views and analyses - both at the beginning of the surah of al-Baqara and in other parts of his tafsir - on hurūf muqatta'a will be discussed. Thus, the author's approach to issues such as the composition, pronunciation, writing of these letters, their ratio to other dialects and their existence as separate verses will be tried to determine. In this context, Ibn Āshūr's unique attitude, which prioritizes the rhetorical, pedagogical, and incapacitating (tahaddi) aspect of these letters by avoiding the repetition of the previous ones on the subject of hurūf muqatta'a will be pointed out.

Keywords: Tafsir, Ibn Āshūr, al-Tahrīr wa'l-Tanwīr, Hurūf Muqattaa, Tahaddi.

GİRİŞ

Kur'an'da çoğu Mekkî olan yirmi dokuz surenin¹ başlangıcında bulunan hurûf-ı mukattaa, müfessirleri hayrette bırakmıştır. İkinci sırada nazil olan Kalem Suresinin başında müstakil bir ayet şeklinde olmasa da başka bir kelimeye eklenerek (ن وَالْقَلَمِ) Kur'an'ın nüzul sürecine erken dönemde dâhil olan bu harflerle ilgili birçok görüş ve sayısız araştırma ortaya konulmuştur. Hurûf-ı mukattaa, Arap alfabesinin yarısına tekabül edecek şekilde on dört harften (ا - ح - ر - س - - ل - م - ن - ه - و - ط - ع - ق - ك - ل - م - ن - ه - و - الم - الر - طسم - حم) birden fazla surede tekrar ederken bazıları (ن - عسق - ص - طس - يس - ص - عسق - ق - ن) tek surede zikredilmiştir. Müfessirlerin çoğu bu harfleri, te'vîl (tefsir)de müteşâbihâtta sayarken² bazıları³ ise Kur'an'ın kendini anlaşılır apaçık (mübîn) bir kitap olarak tanıtmayı (Nahl, 16/103; Şu'arâ', 26/195; Zümer, 39/28) sebebiyle onda anlamsız hiçbir kelimenin bulunmadığı fikrini savunmuşlardır. Son dönem müfessirler de bu yönde bir eğilim sergilemişlerdir. Onlar bu harflerin, Kur'an'ın i'câz ve belâgat yönünü merkeze alarak inkârcılara meydan okumaları, Kur'an mesajına dikkat çekmeleri ve bu hususta bir anlayış kazandırma amacına yönelik oldukları noktasında yorumlar ortaya koymuşlardır. Yakın dönemde kaleme alınmış tefsirlerde hurûf-ı mukattaa'ya yaklaşımlardaki genel eğilim, bu harflerin dinleyenlerin dikkatini çekme, onları uyarma ve Kur'an'ın benzerini getirme konusunda inkârcılara meydan okuma amacına yönelik olduklarıdır.⁴

Modern tefsir çalışmaları arasında önemli bir yere sahip olan İbn Âşûr ve bu tefsiriyle ilgili ülkemizde kitap⁵, tez⁶ve makale düzeyinde birçok akademik çalışma yapılmıştır. İbn Âşûr'un hurûf-ı mukattaa'ya yaklaşımına dikkat çeken bir makale dışında⁷ herhangi bir çalışmanın yapılmaması bizi bu konuyu çalışmaya sevk etmiştir. Bu makalede İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-tenvîr adlı tefsiri kısaca tanıtdıktan sonra hurûf-ı mukattaa'nın lügat ve ıstılah manası verilecektir. Daha sonra İbn Âşûr'un tefsirinin gerek girişi gerekse hurûf-ı mukattaa'ya konu olan diğer yerleri taranarak bu harflerin i'râbı, okunuşu, yazılışı, tehadî yönü, diğer lehçelere nispeti ve müstakil ayet oluşları gibi konulara dair yaklaşımı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda büyük ölçüde müellifin Bakara suresinin tefsirini yaparken hurûf-ı mukattaa'ya dair geniş yer verdiği yirmi bir görüş üzerinde durulacaktır. Bu görüşleri inceleme sadedinde müellifin zikrettiği şiir, bilgi ve yorumlarla ilgili kaynak tespitinde ve yer yer kısa izahlarda bulunulacaktır.

¹ Bunlar başlangıcında yer alan harflerle birlikte; Bakara (الم), Âl-i İmrân (الم), A'râf (المص), Yûnus (الر), Hûd (الر), Yûsuf (الر), Ra'd (الم), İbrahîm (الر), Hicr (الر), Meryem (كهيعص), Tâhâ (طه), Şu'arâ' (طسم), Neml (طس), Kasas (طسم), Ankebût (الم), Rûm (الم), Lokman (الم), Secde (الم), Yâsîn (يس), Sâd (ص), Mü'min (Gâfir) (حم), Fussilet (حم), Şûrâ (عسق. حم), Zuhruf (حم), Duhân (حم), Câsiye (حم), Ahkâf Suresi (حم), Kâf (ق) ve Kalem (ن) sureleridir.

² Bu görüş Şa'bi (ö. 104/722), Süyân es-Sevrî (ö. 161/778), İbnü'l-Enbârî gibi âlimlere nispet edilmiştir. Bk. Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1997), 1/58; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/82; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/154. İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) de aynı görüştedir. Bk. Alî b. Muhammed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihel*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), 1/188; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/60.

³ Bk. Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvad vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1/21-22; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/82; Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 440.

⁴ Sevgi Tütün, "XX ve XXI Yüzyıl Müfessirlerinin Yorumları Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa'ya Bakış", *Metafizika*, Cilt 1, Sayı 4, 2018, 21.

⁵ Numan Çakır, *Kur'an'da Hurûf-ı Mukattaa*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

⁶ Abdullah Önder, *Te'vîli açılarından Taberi, Zemahşerî, Râzî ve Bursevî'nin tefsirlerinde hurûf-u mukattaa'a*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek lisans, 2016; Mustafa Yıldız, *Klasik ve modern tefsirlerde Hurûf-ı mukattaa algısı*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek lisans, 2016; İbrahim Kaplan, *Muhkem-müteşâbih bağlamında hurûf-u mukattaa*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek lisans, 2020.

⁷ Tütün, "XX ve XXI Yüzyıl Müfessirlerinin Yorumları Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa'ya Bakış", ss. 6-32.

1. İBN ÂŞÛR VE ET-TAHRİR VE'T-TENVİR ADLI TEFSİRİ

Kısaca İbn Âşûr olarak bilinen Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, 1879 yılında Tunus'ta doğmuştur.⁸ Âşûr ailesine mensup olduğu için dedeleri gibi İbn Âşûr künyesiyle anılmıştır. Tunus'un "küttâb" adı verilen geleneksel okullarında Arapça ve Kur'an'ı öğrenen İbn Âşûr, 1892'de girdiği bir orta ve yükseköğretim kurumu olan Zeytûne Camiinde dönemin önde gelen ulemâsından dersler almıştır.⁹ 1903-1932 yılları arasında Zeytûne Üniversitesi ve Sâdıkiyye Medresesinde hocalık görevinin yanı sıra Mâlikî kadısı, müftüsü ve şeyhülislâmı olarak çalışmıştır. 1932'de Zeytûne Üniversitesi'ne rektör tayin edilen İbn Âşûr, bu görevini farklı aralıklarla 1960'a kadar sürdürmüştür.¹⁰ İlmî tecrübesi yanında fikirleriyle de temayüz eden İbn Âşûr, çalışmalarını Müslümanların çeşitli meselelerinin çözümü ile Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması üzerinde yoğunlaştırmıştır.¹¹ Gerek Tunus'ta gerekse İslam âleminde yarım asırdan fazla İslami ilimler ve Arap edebiyatı alandaki entelektüel birikimiyle önemli bir rol üstlenen İbn Âşûr, 1973 yılında Tunus'ta vefat etmiştir.¹²

İbn Âşûr en mühim eseri olan otuz ciltlik et-Tahrîr ve't-Tenvîr¹³ adlı Kur'ân tefsiriyle tanınmıştır. Bu kapsamlı tefsirin giriş bölümü, Fâtiha Sûresinin tefsiri ve Kur'an'ın birinci cüzünden oluşan ilk cildi 1956 yılında; eserin tamamı ise 1970 yılında yayımlanmıştır.¹⁴ İbn Âşûr, uzun yıllara dayanan birikimin ürünü olan bu eserini kaleme alırken çok sayıda tefsir kitabına¹⁵ başvurmuştur. İbn Âşûr, tefsirinin girişinde "*Mukaddimât (mukaddimeler)*" başlığı altında Tefsir, tevil ve tefsirin ilim oluşu; Tefsir ilminin dayanağı/referansları; rivayete dayanmayan tefsirin geçerliliği ve dirayet tefsirinin manası; müfessirin temel gayesi; nüzul sebepleri; kıraatler; Kur'an kıssaları; Kur'an'ın ismi, ayetleri, sureleri, surelerinin tertibi ve isimleri; Kur'an cümlelerinin ifade ettiği muhtemel manaların geçerliliği ve İ'câzu'l-Kur'ân (Kur'an'ın erişilemezliği) başlıklarını taşıyan on mukaddimeye yer vermektedir.¹⁶

İbn Âşûr, Kur'an-ı Kerim'i, Arapların ümmîliğini teyit etmek için değil onların seviyelerini yükseltmek amacıyla gelmiş ebedî bir mucize;¹⁷ tefsiri ise "Kur'an lafızlarının manasını ve onlardan kısaca yahut detaylı olarak neyin çıkarılabileceğini araştıran ilim" şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸ İbn Âşûr'a göre Kur'an'ın bir başka mucizevî yönü, derin manaları çok veciz bir şekilde ifade etmesi ve bu manaların zamanı gelince daha iyi anlaşılmasıdır.¹⁹ İbn Âşûr, Kur'an'ı anlamada dirayet tefsirinin rolünü savunurken, Hz. Peygamber ve Sahâbîlerden nakledilen rivayetlerden de yararlandığı ve bütün eseri boyunca bu tutumunu sürdürdüğü görülmektedir.²⁰

İbn Âşûr'un hayatını ve eserlerini müstakil bir kitapta²¹ toplayan Belkâsım el-Ğâlî, müellifimizin düşüncesini belirgin biçimde etkileyen dört faktörden bahsetmektedir. Bunlar,

⁸ İbn Âşûr'un kısa biyografileri için bk. Muhammed Mahfûz, *Terâcimu'l-Müellifîn et-Tûnisîyyîn* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984), 3/304-309; Sâdık ez-Zimmerlî, *A'lâm Tûnisîyyîn*, trc. Hammâdî es-Sâhilî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 361-367.

⁹ Mahfûz, *Terâcimu'l-müellifînet-Tûnisîyyîn*, 3/304.

¹⁰ Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/333.

¹¹ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 1/44-45.

¹² Zimmerlî, *A'lâm Tûnisîyyîn*, 367.

¹³ Bu kısa adlandırma bizzat İbn Âşûr tarafından yapılmıştır. Orijinal adı; Tahrîru'l-ma'ne's-sedîd ve't-tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsiri'l-kitâbi'l-mecîd'dir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/8-9.

¹⁴ Beşîr M. Nâfî, "Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası", çev. Hayati Sakallıoğlu, *İÜİFD*, sy. 27, 2012: 266.

¹⁵ İbn Âşûr bunların başında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, İbn 'Atiyye'nin *el-Muharrarü'l-vecîz*, Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*, Beydâvî'nin *Me'âlimü't-tenzîl* ve Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî*'sini zikretmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/7.

¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/10-130.

¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/39.

¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/11.

¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/44-45.

²⁰ Nâfî, "Tâhir b. Âşûr", 273.

²¹ Belkâsım el-Ğâlî, *Şeyhu'l-câmî'i'l-a'zami Muhammed et-Tâhir b. Âşûr: Hayâtuhu ve âsâruh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996).

zekâsı ve üstün kabiliyeti, aile ortamı, hocaları²² ve dönemindeki ıslahat önderleriyle²³ ilişkisidir.²⁴

2. HURÛF-I MUKATTAA'NIN LÛGAT VE İSTILAH MANASI

Hurûf kelimesi harfin çoğulu olup “bir tarafa meyletmek, sapmak” anlamına gelen “h-r-f” kökünden gelmektedir. Arapçada elif, bâ', tâ' gibi alfabe harflerinden her biri; lehçe ve kıraat gibi bir şeyin çeşitli yönlerinden (vecihlerinden) biri ve dağ, baş, gemi gibi bir şeyin tarafı, ucu, yanı şeklinde birden fazla manaya gelen lafzı müşterek kelimelerdendir. Alfabeyi oluşturan seslerin her birine ait şekil ve işaretler, kelimelerin teşekkülünde bir nevi belirleyici taraf olmalarından dolayı harf olarak adlandırılmıştır.²⁵ Mukattaa ise “kesmek, bir şeyi bütününden ayırmak” anlamına gelen kat' kökünden türemiş mübâlaga sigasında bir sıfat şeklinde tarif edilmiştir.²⁶ Bu harflere aynı tariften yola çıkarak hurûf-ı teheccî adı verilirken başında zikredildikleri surelerin ilk harflerini oluşturmaları sebebiyle *fevâtihu's-süver* ve *evâilü's-süver* olarak da isimlendirilmiştir. Ayrıca hangi manaya geldikleri ya da bu surelerin başında ne amaçla zikredildikleri tam olarak bilinmemesi sebebiyle bu harflere hurûf-ı mübheme de denilmiştir. Bu bilgilerden hareketle *harf* kelimesinin çoğulu olan *hurûf* ile “kesilmiş, ayrılmış” manasındaki mukattaa kelimesinden oluşan Hurûf-ı Mukattaa'yı, Kur'an-ı Kerim'de yirmi dokuz surenin başında bulunan ve kendi isimleriyle telaffuz edilen harflerin müşterek adı²⁷ şeklinde tarif edebiliriz.

3. İBN ÂŞÛR'UN HURÛF-I MUKATTAA İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERE YAKLAŞIMI

İbn Âşûr, Bakara suresinin tefsirini yaparken “الم” açıklama sadedinde hurûf-ı mukattaa ile ilgili görüşlere geniş yer ayırmaktadır. O, farklı yönleri eleyip benzer noktaları birleştirdikten sonra âlimlerin bu harflerle ilgili görüşlerini yirmi bir görüşte topladığını ve bu harflerle murad edilen mananın kapalı olmasından dolayı söz konusu görüşleri (*akvâl*) üç türde (*envâ'*) incelediğini belirtmektedir.²⁸

3.1. Birinci Tür

Hurûf-ı mukattaa'nın, kapalılığını ancak marifet ehlinin açabileceği cümle veya kelimelerin kısaltmasından oluşan rumuzlar (*rumûz*) ve sırlar (*esrâr*) olduğunu söyleyen görüşleri kapsamaktadır. Bu türe bağlı sekiz görüş bulunmaktadır:

3.1.1. Birinci Görüş

Allah Teâlâ'nın, bu harflerin bilgisini kendisine bıraktığını söyleyen görüştür. Bu görüş zayıf rivayetlerle dört halifeye isnad edilmiştir. Bu görüş sahiplerinin amacı, Allah'ın, bu harflerin asıl maksadını peygamberine bildirdiğini ispat etmektir. Bu görüş Şa'bî (ö. 104/722) ve Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) aittir.²⁹

²² Bunlar dedesi Muhammed el-Azîz Bû 'Attûr, Ömer İbnü's-Şeyh, Şeyh Sâlim Bû Hâcib, Muhammed en-Neccâr, Sâlih eş-Şerîf ve Muhammed en-Nahlî'dir. Bk. Gâlî, *Şeyhu'l-câmi'i'l-a'zamî Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, 40-46.

²³ Gâlî, bunların başında Tunus'ta bulunduğu sırada konferans ve toplantılarına katıldığı Muhammed Abduh (1849-1905) ile Menâr Dergisinde yazarken tanıştığı Reşîd Rızâ'yı (1865-1935) zikretmektedir. Bk. Gâlî, *Şeyhu'l-câmi'i'l-a'zamî Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, 49-51.

²⁴ Gâlî, *Şeyhu'l-câmi'i'l-a'zamî Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, 39-51. Gâlî, İbn Âşûr'u etkileyen faktörleri öznel (zâtîyye) ve nesnel (mevdû'îyye) şeklinde ikiye ayırmasına rağmen bu dört faktörden hangisinin öznel hangisinin nesnel olduğunu belirtmemektedir. Bk. Gâlî, *Şeyhu'l-câmi'i'l-a'zamî Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, 39.

²⁵ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/210; Alî b. İsmâîl İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2000), 3/306; Ebu'l-Bekâ' el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 393.

²⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/135; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, 1/159.

²⁷ M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401.

²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/207.

²⁹ Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/154; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/207.

3.1.2. İkinci Görüş

Hurûf-ı Mukattaa'nın, benzer harflerle başlayan Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının kısaltmaları olduğunu söyleyen görüştür. Bu görüş Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) ve Saîd b. Cübeyr'den (ö. 94/713) gelen rivayetlere dayanarak Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726) veya er-Rebî' b. Enes (ö. 53/673) söylemiştir.³⁰ Bu görüşe göre örneğin "الم"deki elif harfi "أحد, أول" ve "أزلي"; lâm harfi, "لطيف"; mîm harfi ise "مجيد ve ملك" gibi isim ve sıfatlara işaret etmektedir.³¹ Bir görüşe göre de bu harfler, Allah Teâlâ'nın "Zi't-Tavl, el-Kuddûs ve el-Melik" esmasının kısaltmasından oluşmaktadır.³² İbn Âşûr, bu görüştekilerin, tevkîfe (şerî bir delile) ihtiyaç duyduklarını, ancak böyle bir delili getiremeyeceklerini belirtmektedir.³³

3.1.3. Üçüncü Görüş

Bu harflerin, Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'in ve meleklerin isimlerine ait rumuzlar olduğunu söyleyen görüştür. *ElifLâmMîm* örneğinde *Elif*, Allah'a; *Lâm*, Cebrâîl'e; *Mîm* ise Muhammed'e (s.a.v.) işaret etmektedir. Bu görüş Dehhâk'a (ö. 105/723) isnad edilmiştir.³⁴ İbn Âşûr, bu görüşte zikredilen her rumuzun tevkîfe (şerî bir delile) ihtiyaç duyduğu görüşündedir.³⁵

3.1.4. Dördüncü Görüş

Hurûf-ı Mukattaa'nın, meleklerin isimleri olduğunu söyleyen Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşüdür. İbnü'l-'Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye adlı eserinin 198. babının 27. faslında zikrettiği üzere bu harfler okunduğunda melekleri çağırın nidaya benzerler. Okuyan kişi bunları tilavet ettiğinde telaffuz edilen harfin sahibi olan melek, onun söylediklerine kulak verir ve bu harflerden sonra bir haber varsa ona "*doğru söyledin*" ve onunla ilgili "*bu kişi hakiki bir mümindir, söylediği de haklıdır.*" diyerek o kişi için mağfiret dilerler.³⁶ İbn Âşûr'a göre bir iddiadan ibaret olan bu görüşü sadece Muhyiddin İbnü'l-'Arabî söylemiştir.³⁷

3.1.5. Beşinci Görüş

Bu harflerin tamamının, Hz. Peygamber'in isim ve sıfatlarını ifade eden rumuzlar olduğunu söyleyen görüştür. Bu görüş İbn Mülûke et-Tûnusî olarak tanınan Şeyh Muhammed b. Sâlih'e (ö. 1276/1860)³⁸ aittir. O, bir risalesinde surelerin başlangıcındaki hece harflerinden³⁹ her birinin Hz. Peygamber'in seçkin isim ve sıfatlarına işaret ettiğini belirtmektedir. Örneğin elif harfiyle Hz. Peygamberin "أحمد" ve "أبو القاسم"; lâm harfiyle "لُبُّ الوجود - varlığın özü"; mîm harfiyle de *Muhammed, mübeşşir ve münzir* gibi isimleri kastedilmiştir. Bu harflerin tümü, başında mukadder bir nidâ harfinin yer aldığı münâdâ konumundadır. Ancak "يس"deki "ي"nin zahir nida harfi olarak geldiği ileri sürülmüştür. Şeyh Muhammed bu görüşü kimseye isnat etmemektedir. Onun risalesine⁴⁰ şerh yazan öğrencisi Şeyhülislam Muhammed Muâviye (ö. 1294/1877), hurûf-ı mukattaa ile ilgili

³⁰ Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 1/59.

³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/207.

³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/91.

³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/207.

³⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/6.

³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/207.

³⁶ Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, sure başındaki mukattaa harflerinin on dört (tekrarlarla birlikte yetmiş dokuz) meleğin suret ve ismine tekabül ettiğini ve bu meleklerden her birinin, elinde imandan bir şube bulunduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-'Arabî kendisine açılan kapıdan hurûf-ı mukattaa bakan kimsenin muazzam şeylere tanık olacağını, cisimleri bu harfler olan meleklerin ruhlarının o kişinin emrine amade kılındığını, elinde taşıdıkları iman şubeleriyle de kişiyi destekleyip onun imanını muhafaza ettiklerini belirtmektedir. Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1999), 4/116.

³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/207-208.

³⁸ İbn Âşûr, bu zatın zahid ve eğitimci olduğunu, ferâiz ve aritmetik gibi birçok ilmi tahsil ettiğini ve Sidi Abdurrahman el-Ahdarî'nin (ö. 983/1575) ed-Dürretü'l-Beydâ' adlı eserine iki şerh yazdığını belirtmektedir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/208.

³⁹ Harfler, müstakil olarak tek başlarına bir anlam ifade etmeyen dil birimleri olup hecâ ve mana harfleri şeklinde iki kısma ayrılırlar. Arap alfabesindeki yirmi sekiz harf, hecâ harfleri olarak isimlendirilirler. Eyup Akşit, "Arap Dilinde Mâ Edatı ve İşlevleri", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, 2017, 42.

⁴⁰ İbn Âşûr, bu risalenin, orijinaliyle birlikte 514 demirbaş numarasıyla Tunus'taki Zeytune camisinin kitaplığında bulunduğunu belirtmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/208.

örnekleri çoğaltma yoluna gitmiştir. Ancak İbn Âşûr, bunlardan hiçbirini tatmin edici bulmamıştır. Ona göre “ي”nin sadece “يِّن”de zikredilip diğerlerinde hazfedilmesi, bu görüşü tutarsız kılmaktadır. Bu görüş sahipleri nida harfinin “يِّن”de açık bir şekilde zikredildiğini iddia ederek bu lafzın “يا سَيِّد” manasına geldiğini söylemişlerdir. İbn Âşûr’a göre bu da zayıf bir görüştür. Çünkü “يِّن”deki “ي”, hece harflerindedir. Daha sonra şeyhin, “كهيعص”daki “ي” gibi “يِّن”deki “ي”ye rumuz manası yüklemesi buradaki tutarsızlığı ve “يِّن”deki harfin nida harfi olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴¹ Neml Suresinin başındaki “طس” ile ilgili zorlama tevellere gidildiğini de belirten İbn Âşûr, bu bağlamda söz konusu iki harfin Yüce Allah’ın “*el-Latîf*” ve “*es-Semî*” esmasının kısaltmasından ibaret olduğu görüşüne yer vermektedir. Öte yandan İbn Abbâs’tan bunların kendileriyle yemin edilen isimler oldukları ve buna göre ilk iki ayetin “(Allah’ın) *el-Latîf* ve *es-Semî* (ismin)e andolsun ki bunlar, apaçık olan Kitabın mucizeleridir” manasına geldiği yönündeki rivayeti de⁴² sorunlu bulmaktadır.⁴³

3.1.6. Altıncı Görüş

Bu harflerin, cümmele hesabına⁴⁴ göre İslâm ümmetinin ömrüne işaret ettiğini söyleyen görüştür. Bu görüş Ebu'l-Âliye'ye (ö. 90/709) aittir. Ebu'l-Âliye bu görüşü, şu kıssayı referans alarak ortaya koymuştur: “Ebû Yâsir b. Ahtab, Huyey b. Ahtab ve Ka'b b. Eşref, Hz. Peygamber'e gelerek “الم”in manasını ve bu harflerin ümmetin ömrünün sadece yetmiş bir sene olduğuna işaret edip etmediğini sordular. Bunun üzerine Hz. Peygamber gülererek: -Evet! “Sâd” ve “Elif, lâm, mîm, râ” da var, dedi. Bunun üzerine onlar “İş büsbütün karıştı; azı mı, çoğu mu alacağız, bilemedik.” dediler.⁴⁵ İbn Âşûr'a göre Hz. Peygamber'in onlara verdiği cevapta Kur'an'daki diğer mukattaa harflerinin de bu ümmetin ömrüne işaret eden sayı değerleri taşıdığı sonucuna varılmamalıdır. Aksine Hz. Peygamber'in onların söylediklerine gülmesinden, onların bilgisizliklerine şaşırıldığı ve bu görüşü ciddiye almadığı anlaşılmaktadır.⁴⁶

3.1.7. Yedinci Görüş

Hurûf-ı mukattaa'dan her birinin çeşitli kelimelere işaret eden rumuzlar olduğunu söyleyen görüştür. Buna göre “الم” → “أنا الله أعلم” - *Ben Allah'ım, bilirim*; “الم” → “أنا الله أرى” - *Ben Allah'ım, görürüm* ve “المص” → “أنا الله أعلم وأفصل” - *Ben Allah'ım, bilirim ve hükmederim* manasındadır. Bu görüşü Ebu'd-Duhâ, İbn Abbâs'a dayandırmaktadır.⁴⁷ İbn Âşûr'a göre hece harfinin delalet ettiği kelimenin bazen “أنا” gibi başta, bazen “أفصل” gibi ortada bazen de “أعلم” gibi sonda yer alması bu görüşün sabit bir kurala dayanmadığını ve dolayısıyla zayıflığını göstermektedir. Bu görüş sahiplerinin Arap şiirinden istişhatta buldukları örneklerle geniş yer veren İbn Âşûr, bunları hurûf-ı mukattaa'ya dayanak oluşturması için değil de söz konusu tuhaf kullanımlara dikkat çekmek için zikrettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda konuyla ilgili Züheyr ve diğer şairlerden yapılan istişhatların, Arap kelimelerindeki nadir kullanımlardan olduğunu, harflere rumuz manası atfeden görüşlerin ise Kur'an'la asla bağdaşmadığını ifade etmektedir.⁴⁸

3.1.8. Sekizinci Görüş

Hurûf-ı mukattaa'nın, kalbin arınma hallerini ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Futûhât'ında zikrettiği iman şubelerini gösteren işaretler olduğunu söyleyen görüştür. Bu görüşe göre Kur'an

⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/208.

⁴² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 19/422.

⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/217.

⁴⁴ Cümmele hesabı (hisâb-ı cümmele/cümmele), İslâm kültüründe ebced harflerinin sayı değerlerine dayanan bir hesap sistemidir. Ancak gerek ilim, sanat ve edebiyat alanlarında gerekse halk arasında asıl tanınmış olan ebced hesabıdır. Mustafa İsmet Uzun, “Ebced”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/68.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/7.

⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/208-209.

⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/155.

⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/210-211.

surelerinin başındaki bu harfler, tekrarlarla birlikte yetmiş sekiz⁴⁹harften oluşmaktadır. Bu rakamdaki sekiz sayısı, keşf yoluyla Hz. Peygamber'in "الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّعُونَ شُعْبَةً" - *İman, yetmiş küsur şubedir.*" hadisindeki "بِضْعٌ" kelimesini karşılamaktadır. Dolayısıyla imanın şubeleri bu harfler olmaktadır. Surelerin başındaki bu harflerin hakikatleri öğrenilmeden imanın sırları tam olarak anlaşılamayacaktır.⁵⁰ İbn Âşûr bu görüşe yer verdikten sonra mümini ve inkârcısıyla hakkı teslim edilen bu harflerin gizli manalar ihtiva ettiği iddiasını reddetmektedir. O, vahyin ilk muhatapları olan Arapların, bu harflerin karineler yoluyla anlaşılman manasına vakıf olduklarını, aksi takdirde bu harflerin manasını öğrenene kadar Hz. Peygamber'in peşini bırakmayacaklarını söylemektedir.⁵¹ İbn Âşûr bunun hemen akabinde bu hususta kendisiyle aynı kanaati paylaştığı Kadı Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) görüşüne yer vermektedir. İbnu'l-Arabî'ye göre nüzûl döneminde Hz. Peygamber'in Kur'an'la ilgili en ufak açığını yakalamak için fırsat kollayan müşrik Araplar, şayet mukattaa harflerinin anlamlarını bilmeselerdi, Peygamber (s.a.v.), kendilerine Hâmîm, Sâd ve diğer mukattaa harflerini okuduğunda sessiz kalmaz; bunu Kur'an'a ve Hz. Peygambere karşı mutlaka kullanırlardı. Ancak onlar böyle bir itirazda bulunmadıkları gibi Kur'an'ın belagat ve fesahatini de kabullenmek zorunda kalmışlardır.⁵²

3.2. İkinci Tür

Hurûf-ı mukattaa'nın isim veya fiil olduğunu söyleyen görüşleri kapsamaktadır. Bu türe bağlı dört görüş bulunmaktadır:

3.2.1. Dokuzuncu Görüş

Bu harflerin, başında zikredildikleri surelerin isimleri olduğunu söyleyen görüştür. Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) de tercih ettiği bu görüş, Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/754) yanı sıra Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) veya Sîbeveyhi'ye⁵³ (ö. 180/796) dayandırılmıştır.⁵⁴ Bu görüşü cumhura dayandıran Zemahşerî (ö. 538/1144) ise Arapların, defter (kürrâse)ye "ب" ve deste (rizme)ye "ج" demeleri gibi hurûf-ı mukattaa'nın da bir alamet olarak başında zikredildikleri surelerin isimlerini aldıklarını belirtmektedir.⁵⁵ Kaffâl (ö. 365/976) da Arapların âdetleri üzere bazı şeyleri harflerle adlandırdıklarını ve bu bağlamda Hârîse b. Lâm et-Tâî'nin babasına "Lâm", altına "ayn", buluta "gayn", balığa/balinaya "nûn", dağa da "kâf" dediklerini ifade etmektedir. İbn Âşûr, iki sebepten ötürü bu görüşü uzak bulmaktadır. Birincisi "ح م و الر - الم" gibi harflerin birden fazla surede yer alması, ikincisi ise diğer sure adlarının surenin başındaki ilk kelimeye göre tayin edilmemesidir.⁵⁶

3.2.2. Onuncu Görüş

Bu harflerin, Kur'an isimleri olduğunu söyleyen görüştür. Bu görüş Katâde (ö. 117/735), es-Süddî (ö. 127/745) ve el-Kelbî'ye (ö. 146/763) isnad edilmiştir.⁵⁷ İbn Âşûr'a göre "أَلَمْ غَلِبَتِ الرُّومُ" - *ElifLâmMîm. Rumlar yenildiler.*" (Rûm, 30/1-2) ve "أَلَمْ أَحْسِبِ النَّاسُ" - *ElifLâmMîm. İnsanlar sandılar mı?"* (Ankebût, 29/1-2) ayetlerindeki gibi bazı mukattaa harflerinden sonra Kur'an ya da Kitâb'ın zikredilmemesi bu görüşün tutarsızlığını ortaya koymaktadır.⁵⁸

⁴⁹ Fütuhât-ı Mekkiye'de "فَصَوَّرَهَا مَعَ التَّكْرَارِ تِسْعَةً وَسِتُّعُونَ" - Suretleri, tekrarlarla birlikte yetmiş dokuzdur" ibaresi yer almaktadır. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 4/116. Dolayısıyla buradaki yetmiş sekiz rakamı sehven aktarılmış olmalıdır.

⁵⁰ İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 4/116.

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/210.

⁵² Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Cidde-Beyrut: Dâru'l-Kible-Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'an, 1986), 527-528.

⁵³ Sîbeveyhi, bu konuyu kitabının "*Bâbu esmâi's-süver*" başlığı altında incelemektedir. Bk. Sîbeveyhi Amr b. Osmân, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.1992), 3/256-260.

⁵⁴ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/59; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/6.

⁵⁵ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidit'tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/64-65.

⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/211.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/6.

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/211.

3.2.3. On Birinci Görüş

Bu harflerin, Allah'ın isimleri olduğunu söyleyen görüştür. Bu minvalde Hz. Ali'nin “*Ey KâfHâYâ'AynSâd!*” ve “*Ey HâMîm'AynSînKâf!*” şeklinde dua ettiği⁵⁹ ve tek olan (müfred) harflerde ise bunu terk ettiği nakledilmiştir. İbn Âşûr'a göre “الم. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ” - *ElifLâmMîm. Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır.*” (Bakara, 2/1-2) ve “كَتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ” - *ElifLâmMîmSâd. Bu, sana indirilen bir kitaptır.*” (A'râf, 7/1-2) ayetlerinde bu harflerden sonra Kitab'a vurgu yapıldığı gibi Hz. Ali'nin duasına konu olan Meryem ve Şûrâ Surelerinde bu harflerden sonra Allah'ın isimlerine açıkça işaret eden bir haberin bulunmaması, bu görüşü sorunlu kılmaktadır.⁶⁰Bu bağlamda “كهيعص” harflerinden “كاف”, “*el-Kâfî*”, “*el-Kerîm*” veya “*el-Kebîr*”; “ها”, “*el-Hâdî*”; “يا”, “*el-Hakîm*” veya “*er-Rahîm*”; “عين”, “*el-'Alîm*” veya “*el-'Azîm*”; “صاد” harfinin ise “*es-Sâdik*” ismine delalet ettiğini söyleyen görüşlerin yanı sıra “كهيعص”ın bir bütün olarak Esmâ-i Hüsnâ'dan biri yahut bizzat İsm-i A'zam yahut da Kur'an isimlerinden biri olduğu şeklinde görüşler de nakledilmiştir. İbn Âşûr bunları da tutarlılıktan uzak görüşler olarak değerlendirmiştir.⁶¹

3.2.4. On İkinci Görüş

Bu harflerin, fiil olduğunu söyleyen görüştür. İbn Âşûr bu görüşü Mâverdî'ye (ö. 450/1058) nisbet ederek “الم. ذَلِكَ الْكِتَابُ” - *ElifLâmMîm*’in “نَزَلَ - *indi*” manasına gelen “الم” sigasında bir fiil olduğunu, “الم. ذَلِكَ الْكِتَابُ” ibaresiyle de “نَزَلَ عَلَيْكُمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ” - *Bu kitap size indirildi.*” manasının kastedildiğini ifade etmektedir.⁶² İbn Âşûr, Hurûf-ı mukattaa'nın geri kalanına tatbik edilemeyeceği gerekçesiyle bu görüşü garip ve tutarsız bulmaktadır.⁶³

3.3. Üçüncü Tür

Hurûf-ı mukattaa'nın bazı gerekçelerle çeşitli hususlara işaret eden harfler olduğunu söyleyen şu görüşleri kapsamaktadır:

3.3.1. On Üçüncü Görüş

Allah Teâlâ'nın kaleme yemin ettiği gibi bu harflere de yemin ettiğini söyleyen görüştür. Bu görüşe göre harfler, Allah'ın esmâ-i hüsnâsının, dillerin ve ilimlerin temelini oluşturmaktadır. Bu görüş Ahfeş'e (ö. 215/830 [?]) isnad edilmiştir.⁶⁴ İbn Âşûr bu görüşü de zayıf bulmaktadır. Ona göre şayet bu harflerle yemin edilmiş olsaydı mutlaka kalem harfinin zikredilmesi gerekirdi.⁶⁵ İbn Âşûr, tefsirinin diğer yerlerinde bu minvalde “*TâSînMîm* (Şu'arâ', 26/1) harflerinin kalem ve Allah'ın isimlerinden biri; *إِنْ تَشَاءُ نُنزِلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً* - *Eğer dileseniz onlara gökten bir mucize indirirdik.*” (Şu'arâ', 26/4) cümlesinin ise muksemun aleyh olduğu şeklinde İbn Abbâs'a ve “Allah Teâlâ, kudretine (*tavl*), yüceliğine (*senâ'*) ve hükümranlığına (*mülk*) yemin etmiştir.” şeklinde Kurazî'ye (ö. 108/726 [?]) isnad edilen iki görüşü de zayıf bulmaktadır.⁶⁶

3.3.2. On Dördüncü Görüş

Hurûf-ı mukattaa'nın, art arda tek tek telaffuz edilen harfler şeklinde gelmesinden; Kur'an ve onun eşsiz sözdizimiyle kendilerine meydan okunan kimselerin dikkatini çekmek, onlara bir benzerini getirmekten tümünün aciz düştüğü bu kitabın aslında onların kullandıkları harflerden oluştuğunu göstermek, onları bu hususta düşünmeye yöneltmek ve adeta güçleri yetiyorsa bu kitabın bir benzerini getirmeye teşvik etmek kastedilmiştir. Bu görüş Ferrâ' (ö. 207/822), Kutrub (ö. 210/825) ve Müberred'e (ö. 286/900) isnad edilmiştir. İbn Âşûr, Zemahşerî'yi referans

⁵⁹ Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/93.

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/211-212.

⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/61.

⁶² İbn Âşûr'un Mâverdî'ye dayandırdığı bu görüş Mâverdî'nin tefsirinde yer almamaktadır. Ancak Mâverdî, Mü'min (Gâfir) Sûresinin başındaki “حَم / *Hâ Mîm*”e “حَمُّ أَمْرِ اللَّهِ” - *Allah'ın emri yaklaştı.*” örneğini vererek söz konusu fiil manasını sadece bu harf (*Hâ Mîm*) grubuna yüklediği görülmektedir. Bk. Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/141.

⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/212.

⁶⁴ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/59; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/6.

⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/212.

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/91.

göstererek bu görüşü oldukça kuvvetli ve kabule değer bulduğunu belirtmektedir.⁶⁷ O, başlarında bu harflerin zikredildiği sureler gibi “فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ” - *Haydi onun benzeri bir sure getirin!*” emri uyarınca söz konusu tehaddî ve i‘câz kapsamına Kur’an surelerinin tamamının dâhil olduğu görüşündedir. “كَوَيْلَعَصَّ - *KâfHâYâ’AynSâd.*” (Meryem, 19/1), “أَلَمْ أَحْسِبَ النَّاسَ - *Elif Lâm Mîm. İnsanlar sandılar mı?*” (Ankebût, 29/1-2) ve “غُلِبْتَ الرُّومَ - *Elif Lâm Mîm. Rumlar yenildiler.*” (Rûm, 30/1-2) ayetleri dışında hurûf-ı mukattaa’nın zikredildiği ayetlerde bu harflerden sonra Kur’an’a, onun indirilişine veya kitap oluşuna yer verilmiştir. Hurûf-ı mukattaa kapsamına belirli harflerin alınıp diğer harflerin alınmaması ve bunlardan bazılarının tekrar edilmesi hakkında bilgi sahibi olmadığımızı ifade eden İbn Âşûr, bu harflerin kelâmın fesahatine uygun olarak vaz edildiği görüşündedir. Hurûf-ı mukattaa’nın çoğunun Mekkî surelerin başında zikredilmesi bunu teyit etmektedir. İbn Âşûr Medenî olan Bakara ve Âl-i İmrân surelerinin hurûf-ı mukattaa barındırmasını büyük ölçüde hicrete yakın bir dönemde nazil oluşlarına bağlamaktadır.⁶⁸

3.3.3. On Beşinci Görüş

Bu harfler vasıtasıyla hurûf-ı mukattaa’nın öğretilmek istendiğini söyleyen görüştür. Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî’ye (ö. 240/854) isnad edilen bu görüşe göre –çocuklara önce tek tek harflerin; sonra da bunlardan meydana gelen kelimelerin öğretilmesi gibi- Kur’an’ın ilk muhataplarına hurûf-ı mukattaa’yı öğretmek için alışlagelen kelimelerin aksine bu hece harfleriyle hitap edilmiştir. Böylece onların, daha sonra tekrar önlerine çıkacak olan bu harfleri önceden tanımaları sağlanmıştır. İbn Âşûr’a göre sure girişlerinde yer alan hurûf-ı mukattaa’da alfabe harflerinin tamamının değil de sadece yarısının bulunması bu görüşün tutarsızlığını ortaya koymaktadır.⁶⁹

3.3.4. On Altıncı Görüş

Hurûf-ı mukattaa’nın “يا فتى - *Ey delikanlı!*” örneğinde uyarı amaçlı yapılan nida gibi dinleyen dikkatini çekmek için kullanıldığını söyleyen görüştür. Sa‘leb (ö. 291/904), Ahfeş (ö. 215/830 [?]) ve Ebû ‘Ubeyde (ö. 209/824 [?]) bu görüştedir. İbn ‘Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) ise Arap şiirinde bir kasidenin sona erip diğerinin başladığını göstermek için kasidenin başına “بل - لا بل / *bel - lâ bel*” benzeri bazı harfler getirilmesi gibi mukattaa harflerinin de bir surenin, sona erip diğerinin başladığını göstermek maksadıyla sure başlarında zikredildiği görüşündedir.⁷⁰ Fahreddin Râzî de Ankebût Suresinin tefsirinde şöyle demektedir: “Hakîm olan, gafil yahut kalbi bir şeyle meşgul olan kimseye hitap ettiğinde, sayesinde muhatap kendisine dönsün ve bütün kalbiyle kendisine yönelsin diye, söyleyeceği esas sözden önce, başka bir şey söyler ve sonra esas maksadına geçer. Bazen esas söylenecek şeyden önce söylenen o söz nidâ ve istiftâh (cümleye başlama) harfleri gibi manası anlaşılan bir söz olur. Mesela, duyanların dönüp bakması için, insanın ellerini birbirine çırpması gibi bazen de ağızdan çıkmayan bir ses de olabilir. Böylece hakîm olanın, bir ikaz-uyarı niteliğindeki bir takım harfleri, *esas maksadını söylemezden önce söylemesi güzel olur.* Ayrıca, bu harfler, manası anlaşılacak biçimde oldukları zaman, uyardıkdikkat çekme işini manalı olan harflerden daha mükemmel icra ederler. Çünkü kişi, anlamsız bir ses duyduğunda asıl kastedilen şeyin bu olmadığını anlar ve kendini bundan sonra söylenecek olana hazırlar”.⁷¹

3.3.5. On Yedinci Görüş

Okuma bilmeyen ümmî Peygamberin (s.a.v.) mahir kâtiplerin telaffuz ettiği gibi usulüne göre bir okuma icra etmesinden dolayı hurûf-ı mukattaa’nın “gerçek i‘câz (إعجاز بالفعل)” olduğunu söyleyen görüştür. Bu görüşe göre hurûf-ı mukattaa’nın Hz. Peygamber tarafından telaffuz edilışı

⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/213; bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/69.

⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/213.

⁶⁹ İbn Âşûr, hurûf-ı mukattaa’ya dair zikrettiği on beşinci görüş kapsamında Arap alfabesinin doğuşu, Cahiliye dönemi ve İslam’ın ilk yıllarında Araplarda okuryazarlık durumu vb. konulara ilişkin bilgiler vermektedir. Konumuzu doğrudan ilgilendirdiği için bunları burada zikretmedik. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/214.

⁷⁰ İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/82.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/24; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/214-215.

bir mucizedir.⁷² İbn Âşûr, ümmî birinin harfleri telaffuz ederken zorlanmayacağını ileri sürerek bu görüşün tutarsız olduğunu belirtmektedir.⁷³

3.3.6. On Sekizinci Görüş

Kur'an'ı dinlemekten kaçınan ve “لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ” - *Bu Kur'an'ı dinlemeyin ve anlamsız boş sözlerle onu bastırın!*” (Fussilet, 41/26) diyen müşriklerin dikkatlerini çekmek için bu harflere yer verildiğini söyleyen görüştür. Böylece bu harflerden murad edilen mananın peşine düşen müşriklerin, bu harfleri takip eden ayetlere de kulak vermeleri sağlanmıştır. On altıncı görüşe yakın olan bu görüş Kutrub'a (ö. 210/825) nispet edilmiştir.⁷⁴

3.3.7. On Dokuzuncu Görüş

Hurûf-ı mukattaa'nın Ehl-i Kitab'a peygamberleri tarafından vadedilen bir alamet olduğu ve onlara Kur'an'ın bu harflerle başlayacağı bilgisinin verildiğini söyleyen görüştür.⁷⁵

3.3.8. Yirminci Görüş

Ebû Bekr et-Tebrîzî'ye isnad edilen bu görüşe göre Allah Teâlâ, bazı kimselerin, Kur'an'ın ezeliğini/kıdemliğini savunacağını bildiği için sure başlarında Kur'an'ın konuşma harflerinden oluştuğunu gösteren hurûf-ı mukattaa'ya yer vermiştir.⁷⁶ İbn Âşûr'a göre bu, onlardan sadır olan apaçık bir vehimdir/yanılsamadır. Çünkü kelimelerin seslerinden oluşan kelimeler, Kur'an'ın sonradan meydana geldiğine/hudûsuna delil teşkil etmesi açısından içinde daha az ses barındıran Hurûf-ı mukattaadan daha etkilidir.⁷⁷

3.3.9. Yirmi Birinci Görüş

Allah Teâlâ'nın, bu harflerle kendi zatını övdüğünü söyleyen görüştür.⁷⁸ İbn Âşûr, Abdullah b. Abbas'a isnad edilen bu görüşün ilk iki görüşle paralellik arz ettiğini belirtmektedir.⁷⁹

Hurûf-ı mukattaa'ya dair ortaya konan görüşler genel olarak bu şekildedir. Hiç şüphesiz bu harflerin tüm Müslümanlar tarafından “آلم” - *elem* şeklinde değil de “elif - lâm - mîm” gibi alfabedeki adlarıyla okunması, birinci türdeki görüşlerin tümünü geçersiz kılarken ikinci ve üçüncü türdeki görüşlerle yetinilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ancak ikinci ve üçüncü türün kapsamına giren görüşler, kabul derecesine göre değişkenlik arz ederek bu harflerin birtakım kelime ve isimlerin kısaltmalarından ibaret olduklarını söyleyen ikinci, yedinci, sekizinci, on ikinci, on beşinci ve on altıncı görüşleri geçersiz kılmaktadır. Şayet iddia edildiği gibi bu harfler bazı isimlerin veya kelimelerin kısaltmasından ibaret olsaydı, o zaman kendi isimleri yerine ifade ettikleri kelime veya isimlerin adlarıyla telaffuz edilmesi gerekirdi.⁸⁰

İbn Âşûr'a göre ikinci ve üçüncü türü esas alıp bunlardaki tutarsız görüşleri elediğimiz takdirde bu harflerin kullanılış amaçlarıyla ilgili şu üç görüşte karar kılınmış oluruz:

- 1- Kur'an'a karşı direnenleri susturup onların acizliklerini tescil etmeleri,
- 2- Başında buldukları surelerin isimlerini oluşturmaları,
- 3- Yazının önemini vurgulamak ve okuma yazma bilmeyen Arapları ümmilikten kurtarıp yazı yazmanın faydalarını onlara göstermek için kendileriyle yemin edilen harfler olmalarıdır.

⁷² Şihâbüddîn Mahmûd el-Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî ts.), 9/79.

⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/215.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/154; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/7; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/215.

⁷⁵ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/73; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/215. İbn Âşûr, İbn 'Atiyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharraru'l-vecîz* adlı tefsirinden naklettiğini düşündüğümüz bu görüşü kimseye dayandırmamış ve eleştirmemiştir.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/8.

⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/215.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/6.

⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/215.

⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/215.

Bunların da en çok tercih edileni birinci görüştür. İkinci, yedinci, sekizinci, on ikinci, on beşinci ve on altıncı görüşler, birtakım kelime ve isimlerin kısaltmalarından ibaret olduklarını söyleyerek bu harfleri yok saymışlardır. Şayet iddia ettikleri gibi olsaydı bu harfler, kendi isimleri yerine ifade ettikleri kelime veya isimlerin adlarıyla telaffuz edilmesi gerekirdi. Diğer görüşleri de kapsadığı için birinci görüş daha fazla tercih edilmiştir.⁸¹

4. İBN ÂŞÛR'UN HURÛF-I MUKATTAA İLE İLGİLİ ÖNE ÇIKARDIĞI DİĞER HUSUSLAR

Bu başlık altında İbn Âşûr'un gerek hurûf-ı mukataayla ilgili zikrettiği yirmi bir görüş gerekse konuyla ilgili tefsirinin diğer yerlerinde aktardığı bilgiler esas alınarak bir takım alt başlıklar oluşturulmuştur. Böylece müellifin söz konusu görüşleri zikretme sadedinde bu harflerle ilgili yaklaşımına dair bütünlüklü bir fotoğraf ortaya konulmaya çalışılmıştır.

4.1. Hurûf-ı Mukattaa'nın Yazılışı

İbn Âşûr, Bakara suresinin tefsirinde zikrettiklerine ilaveten bu harflerin mushaflarda okunuşlarıyla değil alfabedeki formlarıyla vaz edildiğini belirtmektedir. Yasin Suresinin başındaki "یا سین"i örnek veren İbn Âşûr, bu harflerin alfabedeki formları yerine "یا سین" şeklinde telaffuz edildiği gibi yazılması durumunda başındaki "یا"dan dolayı "سین - Sîn" adındaki birine yöneltilen nidayla karıştırılabileceği görüşündedir.⁸² Ona göre aslanan bu harfin telaffuz edildiği gibi "نون" şeklinde yazılmasıdır. Çünkü yazı, telaffuz (*nutk*)a tabidir. Telaffuz edilen (*mantûk bih*) ise bizzat harfin kendisi değil o harfin ismidir. Örneğin "سيف - kılıç" kelimesini, kılıç resmi çizerek değil de bu kelimenin oluştuğu "س - ي ve ف" harflerini yazarak ifade ederiz. Ancak mushaf hattı kıyas kurallarıyla değerlendirilmeyeceği için sure başlarındaki bu harflerin telaffuzlarına değil de alfabedeki şekillerine yer verilmiştir.⁸³

İbn Âşûr, "حم . عسق" mukattaa harfleriyle başlayan Şûrâ Suresindeki *mîm* harfinin -Ra'd (الم), A'râf (المص) ve Meryem (كهيعص) surelerinden farklı olarak- kendisinden sonraki *'ayn* harfine bitişmemesini, *mîm*den sonra birden fazla harfin bulunmasına bağlamaktadır. Dolayısıyla bir kelimeye tekabül eden "عسق"ın ayrı yazılmasının uygun düştüğünü belirtmektedir.⁸⁴

4.2. Hurûf-ı Mukattaa'nın Okunuşu

İbn Âşûr'a göre mukattaa harfleri, i'râbı gerektiren herhangi bir âmilin etkisinde olmadıkları için "ثلاثة - أربعة - خمسة" sayıları ile "سَيْف - بساط - ثوب" isimleri gibi sonları harekeli değil sakin olarak okunurlar. Bu harflerden sonu sahih olanlar "مِيم - لَام - أَلِف" şeklinde sakin; "يَاء - هَاء" gibi sonu memdûd olanlar ise hecelemedeki akışı kolaylaştırmak için sonlarındaki hemze telaffuz edilmeden "يَا - هَا" şeklinde maksûr olarak okunurlar.⁸⁵ İbn Âşûr, selef âlimlerinin, bu harfleri - müstakil ayet olmaları durumunda bile- tek başına okumadıklarını, aksine kendilerinden sonra gelen ayetle birlikte tilavet ettiklerini belirtmektedir. Bu bağlamda Tirmizî'de geçen "فَقَرَأْتُ الْمِغْلَبِيَّتَ" - Bunun üzerine '*Elif Lâm Mîm. Rumlar yenildiler*' nazil oldu"⁸⁶ ve Hz. Ebu Bekir'in, Mekke çevresine çıkıp "المِغْلَبِيَّتَ الرُّومَ - *Elif Lâm Mîm. Rumlar yenildiler!*" dediği şeklindeki rivayetleri şahit getirmektedir.⁸⁷ Bu harflerin, namazda Fatiha'dan sonra zamm-ı sûre yerine tek ayet olarak okunuşuyla ilgili farklı görüşler olduğunu söyleyen İbn Âşûr, fıkıh alanındaki yetkinliğine rağmen bununla ilgili şahsi görüşünü zikretmemektedir.⁸⁸ Kıraat âlimlerinin sure başlarındaki memdûd isimler kategorisinde olan "حَا - طَا - يَا - هَا - رَا" harflerinin vakıf üzere okunuşları sebebiyle

⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/215-216.

⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/9-10.

⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/59.

⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/26.

⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/217.

⁸⁶ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/189, 343.

⁸⁷ Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh Sünenü't-Tirmizî*, 5/344; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/218.

⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/218.

uzatılmaması konusunda icmâ ettiklerini belirtmektedir.⁸⁹ İbn Âşûr, kıraat âlimlerinin icmayla bu harflerin, vasl ve vakf durumunda sakin okunması gerektiğini belirtmektedir.⁹⁰

4.3. Hurûf-ı Mukattaa'nın İ'râbı

İbn Âşûr, tek (*müfred*) ya da birleşik (*mürekkeb*) isimlerde dengi olmaması sebebiyle “كهيعص”ın i'râb edilemeyeceği; “طسم”in ise “حَضْرَمَوْتٌ” gibi iki ismin birleşerek oluşturduğu mezcî mürekkeb isimler gibi irap edileceği bilgisine yer vermektedir. Bunlardan ilk türde olanların sadece mahkî yani lafzın şekli korunarak hikâye⁹¹şeklinde anlatım olduğunu, ikinci türde olanlarda ise hem i'râb hem de hikâye olma durumunun söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Ancak Kur'an'a karşı direnen müşrikleri susturmak ve onların acizliklerini tescil etmek için zikredilmeleri durumunda bu harflerin mahkî olacaklarını ve ‘şışt’, ‘hey’ vb. seslerle birinin dikkatini çekme kabilinden birer harf olmaları sebebiyle irap edilemeyecekleri görüşündedir.⁹² İbn Âşûr, kasidenin ilk kelimesini o kasidenin adı yaparak “قَرَأْتُ فَفَأَنْبَأْتُكَ” ve “قَرَأْتُ بَأَنْتَ سَعَادٌ” denilmesi gibi bazılarının, surenin başındaki bu harfleri isim gibi değerlendirip “قَرَأْتُ كَهَيْعَصٍ - KâfHâYâ'AynSâd'ı okudum” şeklinde söylediklerini belirtmektedir. Bu durumda surenin başındaki mukattaa harflerinin, tek kelime gibi kabul edilerek benzer yapıdaki isimlerin irabına tabi olacağını ifade eden İbn Âşûr, Emevî dönemi Şii şairlerinden Kümeyt'e (ö. 126/744) ait şu beyti örnek vermektedir:⁹³

قَرَأْنَا لَكُمْ فِي آلِ حَامِيمٍ آيَةً تَأْوَلُهَا مِنَّا فَفِيهِ وَمُعْرَبٌ

Âl-i Hâmîm'de bir ayet okuduk size

Fakihimiz de tevil etti onu fasihimiz de

Görüldüğü üzere şair, burada i'râb kurallarına tâbi tuttuğu *Hâmîm*'i gayr-i munsarîf kelime olarak kullanmıştır.⁹⁴

4.4. Hurûf-ı Mukattaa'nın Müstakil Ayet Oluşları

İbn Âşûr'a göre bu harfler tartışmasız Kur'an'dandır. Lakin bunların müstakil ayet olup olmamasında ihtilafa düşülmüştür. Ancak hâkim görüş bunların müstakil ayet olmadığı aksine diğer ayetlere bağlı olduğu şeklindedir. Kıraat âlimlerinin çoğu bu görüştedir. Kufeli kıraat âlimlerinden bazıları bu harfleri müstakil ayet sayarken bazıları ise kendisinden sonra gelen ayetin parçası kabul etmişlerdir. Kufelilerden nakledilen sahih görüşe göre bunların tümü müstakil ayetlerdir. İbn Âşûr, Zemahşerî'den naklederek hurûf-ı mukattaa'dan bazılarının müstakil ayet sayılırken diğer bazılarının sayılmamasının tıpkı sureleri bilmek gibi tevkîfî [vahye dayalı] bir bilgi olduğunu ve bu alanda kıyasa yer olmadığını belirtmektedir.⁹⁵

Sâd (ص) harfinin, nûn (ن) ve kâf (ق) gibi tek harften oluşması sebebiyle ittifakla müstakil bir ayet sayılmadığını, aksine bu harfin “ذِي ذِكْرٍ” ile biten ilk ayetin başlangıcı kabul edildiğini belirtmektedir.⁹⁶

4.5. Hurûf-ı Mukattaa'nın Diğer Lehçelere Nispeti

Bu başlık altında İbn Âşûr'un “طه” ve “يس” harfleriyle ilgili değerlendirmelerine yer verilmiştir:

⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/80.

⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/276. İbn Âşûr, Meryem Suresinin başındaki “كهيعص” ile Şu'arâ' Suresinin başındaki “طسم”e ayrı bir parantez açarak kıraat imamlarının bu harflerle ilgili okuyuş şekillerine yer vermektedir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/60-61, 19/91-92.

⁹¹ Hikâye; bir lafzın -cümledeki i'râbı dikkate alınmayıp- ilk sureti korunarak nakledilmesidir. “قَرَأْتُ سُورَةَ أَنْزَلْنَاهَا” - *Sûratün Enzelnâhâ'yı okudum.* ifadelerinde bu durum söz konusudur. Meful konumundaki “سورة” kelimesi mansub olması gerekirken Kur'an'daki (Nûr, 24/1) orijinal (merfu) hali korunarak nakledilmiştir. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/65.

⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/217; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/70.

⁹³ Kümeyt b. Zeyd el-Esedî, *Dîvânü'l-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî*, thk. Muhammed Nebîl Tarîfî (Beyrut: Dâru Sâdır, 2000), 18.

⁹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/65; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/218.

⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/218; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/73.

⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/203.

a) طه : Meryem Suresinin başındaki bu iki harfin “طاهر” ve “هاد” kelimelerinin kısaltması oldukları ve nida harfi hafzedilmiş münâdâ konumunda geldikleri şeklinde bir takım görüşler nakledilmiştir.⁹⁷ Diğer bir görüş de *Tâhâ*'nın “طًا” emriyle “الأرض” a dönen müennes “ها” zamirinden oluşan “طًاها – *Ayağını onun üzerine (yere) bas!*” kelimesine karşılık geldiği şeklindedir. Bu görüş sahiplerine göre Hz. Peygamber davetin ilk yıllarında gece namazına kalkacağı zaman tek ayak üzerinde durmuş; bu ayet (طه) ile yere diğer ayağını da basması emredilmiştir. İbn Âşûr'a göre bu rivayet sahih değildir.⁹⁸

Diğer bir görüşe göre “طاها” Habeşçedetek kelime olarak “*insan*” manasına gelmektedir. ‘Akk (عك) ve ‘Ukl (عكل) kabileleri tarafından kullanılan bu kelime, Yezîd b. Mühelhil'in şu beytinde de geçmektedir:⁹⁹

إِنَّ السَّفَاهَةَ طَاهَا مِنْ شَمَائِلِكُمْ لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي الْقَوْمِ الْمَلَاعِينِ

Kuşkusuz sefihlik huylarınızdan biridir

Allah lanetli kavme iyi gün göstermesin

İbn Âşûr bazı müfessirlere göre “طاها”nın, ‘Akk, ‘Ukl, Habeş veya Nabat dilinde bir kelime olduğu, ‘Akk lehçesinde “يا إنسان – *Ey insan*” veya “يا رجل – *Ey adam*”; diğer lehçelerde ise “يا حبيبي – *Ey sevgili*” manasına geldiğini belirtmektedir. Bir görüşe göre Allah Teâlâ tarafından münâdâ konumundaki Hz. Peygamber'e verilmiş bir isim ya da onun üzerine edilmiş bir yemin yahut da kase manasında Allah'ın isimlerinden biri olduğu şeklinde farklı görüşlere yer vermektedir. Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ* adlı eserinde¹⁰⁰ bu bağlamda zikredilen çeşitli görüşlerin de nakledildiğini belirtmektedir. İbn Âşûr bu görüşlerin yanı sıra aynı şekilde “طه”nın Hz. Peygamber'in isimlerinden olduğunu iddia eden görüşü de reddetmektedir.¹⁰¹

b) يس : (Ebû Bekr) İbnu'l-Arabî'ye göre “يس”, Allah Teâlâ'nın isimlerindedir. İbn Abbâs'a göre Habeşçede ve Tay dilinde “Yâ İnsân” manasındadır. İbn Âşûr'a göre “يس”in mushaflarda iki harf şeklinde yazılması bu görüşle çelişmektedir. Diğer bir görüşe göre “يس”, Hz. Peygamber'in isimlerindedir. İbn Âşûr'a göre es-Seyyid el-Himyerî olarak tanınan Şii şair İsmâil el-Himyerî (ö. 173/789) aşağıdaki beytinde “*YâSîn*”i bu manada kullanmaktadır:¹⁰²

يَأْنَفْسٍ لَا تَمَحْضِي بِأَلْوَدٍ جَاهِدَةً عَلَى الْمَوَدَّةِ إِلَّا آلَ يَاسِينَا

Ey nefsim birilerini sevmede yorma kendini boşuna

*Meveddet etmek dışında Âl-i Yâsîn'e*¹⁰³

İbn Âşûr, şairin buradaki iktibas “سَلَامٌ عَلَى الْيَاسِينِ – *İlyâsîn'e selam olsun.*” (Sâffât, 37/130) ayetindeki “الْيَاسِينِ” kelimesinden yapmak suretiyle Hz. Peygamber'in Ehl-i Beytini kastetmiş olabileceğini belirtmektedir. Bazılarına göre “يس”, Hz. Peygamber'e hitaben söylenen “*Yâ Seyyid*” ibaresinin kısaltmasıdır. İbn Âşûr'a göre kıraat âlimlerinin bu harfi nûnlu bir şekilde okumaları bu görüşü zayıflatmaktadır.¹⁰⁴

İbn Âşûr Mısır ve Şam şehirlerinde ‘Yasin’ isminin yaygın olduğunu, bunlar arasında Yâsîn b. Zeyniddîn el-'Uleymî el-Hımsî'nin (ö. 1061/1651) de yer aldığını ancak bu zatın isminin hece harfleriyle değil de telaffuz edildiği gibi “ياسين” şeklinde yazıldığını belirtmektedir. İbnu'l-Arabî bu hususta Eşheb'in şöyle dediğini nakletmektedir: “Malik'e, ‘İnsanlar, Yasin ismini koymalı mı?’ diye sordum. O da Allah Teâlâ'nın “وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ” – *YâSîn. Kur'an-ı Hakîm'e and olsun*” (Yâsîn, 36/1-2)

⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/182.

⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/183.

⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 11/166.

¹⁰⁰ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984), 42.

¹⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/183.

¹⁰² Endelûsî, *el-Bahrû'l-muhît*, 7/310.

¹⁰³ İbn Âşûr'un zikrettiği bu beyit, Himyerî'nin divanında geçmemektedir. Bunun yerine “يَا آلَ يَاسِينَ يَا بَغَاتِي *** أَنْتُمْ مَوَالِيَّ فِي حَيَاتِي – *Ey Âl-i Yâsîn ey güvendiklerim *** Sizsiniz hayatımda veli edindiklerim*” beyti yer almaktadır. Bk. Seyyid el-Himyerî, *Divânü's-Seyyid el-Himyerî*, thk. Diyâ' Huseyn el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1999), 26.

¹⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/344.

buyruğundan dolayı bu ismin konulmaması gerektiğini belirtmiştir. İbnu'l-Arabî, Rabbe özgü bir mana ihtiva edebileceği gerekçesiyle kulun, Allah'ın isimlerinden biriyle isimlendirilmesinin caiz olmadığı görüşündedir. İbn Âşûr bu görüşle ilgili temkinli yaklaşımını “فِيهِ نَظَرٌ - durumu şüphelidir” sözleriyle ortaya koymaktadır.¹⁰⁵

4.6. Hurûf-ı Mukattaa'ya Mitolojik Manalar Yüklenmesi

Bazı kıssacıların İbn Abbâs'a dayandırdıkları uydurma (*mekzûbe*) bir rivayete göre *Kâf*, dünyayı kuşatan bir dağ; kendisine dayandırılan başka bir rivayete göre art arda dizilmiş Yedi Arz'ı ayrı ayrı kuşatan yedi dağdan her birinin adıdır. Dolayısıyla bu harf, yedi şeyi ifade eden cins isim şeklinde kullanılmıştır. İbn Âşûr bu yorumlarda eksik coğrafya bilgisiyle doğu mitolojisinin etkisinin bariz bir şekilde görüldüğünü kaydetmektedir. Bu harfle “gizemli dağ” kastedilmiş olsaydı bu dağın adı tek harf (ق) olarak değil de “قاف” şeklinde üç harfli olarak yazılırdı. Çünkü bu ve benzeri isimlerin hece harfleriyle ifade edilmesi doğru değildir.¹⁰⁶

4.7. Hurûf-ı Mukattaa'dan Sonra Kur'an ve Kitâb Vurgusu

Başında hurûf-ı mukattaa bulunan surelerin çoğunda bu harflerden sonra Kur'an ve Kitap vurgusu yapıldığı halde bazılarında doğrudan böyle bir vurguya yer verilmemiştir. İbn Âşûr, Râzî ile aynı görüşü paylaşarak¹⁰⁷ Meryem, Ankebût ve Rûm surelerinde bu harflerden sonra Kur'an veya Kitâb'ın zikredilmediğini söylemektedir. Ancak ilk bakışta böyle görülse de bu üç surenin, Ankebût suresindeki (29/51) “أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ” - *Kendilerine okunmakta olan Kitabı sana indirmemiz onlara yetmiyor mu?*” ayeti gibi, tehdâdî (meydan okuma) unsurlarından tamamen uzak olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁸

4.8. Hurûf-ı Mukattaa'nın Harf Türlerinden Herbirinin Yarısına Tekabül etmesi

İbn Âşûr, Zemahşerî'den naklederek sure başlarında yer alan mukattaa harflerinin (fevâtih), alfabedeki yirmi dokuz harfin tam sayı olarak yarısı kadar, yani on dört tane olduğunu; ا - ل - م - ن - ه - و - ز - ح - ط - ع - ي - ه - ك - ر - ص - م - ل - ا ve ق - ح - س - ط - ع - ي - ه - ك - ر - ص - م - ل - ا harflerinden oluşan bu on dört harfin de mehmûse, mechûre, şedîde, rihve, mutbaka, münfetiha, müsta'liye, müstefile ve kalkale gibi harf türlerinden her birinin yarısına tekabül eden harfler barındırdığını belirtmektedir.¹⁰⁹ İbn Âşûr, Beydâvî'nin de harflerin vasıflarına dair bir takım ilaveler yaptığını ancak sözü uzatmamak için bunlara tefsirinde yer vermediğini belirtmektedir. İbn Âşûr, özetle Zemahşerî ve Beydâvî'nin harflerin vasıfları noktasında Hurûf-ı mukattaa'nın her türün yarısına tekabül ettiği fikrine dikkat çektiklerini,¹¹⁰ “وَلْيَقْسِ مَا لَمْ يُقَلِّ” - Zikredilmeyen de (zikredilene) kıyas edilsin” kaidesinden hareketle harf türlerinden yarısının zikredilip diğer yarısının zikredilmediğini ifade etmektedir. İbn Âşûr'a göre buradaki temel gaye, yazının önemine işaret etmek ve konuşmada îcâzın geçerli bir kullanım olduğuna dikkat çekmektir. İbn Âşûr, bu harfleri, tefsirinin onuncu mukaddimesinde i'câz vecihleri arasında zikrettiği ilmî mucizelerden¹¹¹ saymaktadır.¹¹²

¹⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/345.

¹⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/276.

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/24.

¹⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/202.

¹⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/216.

¹¹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/70-71; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/87-88.

¹¹¹ İbn Âşûr, ilmî (bilimsel) i'câza mutedil bir yaklaşım sergilemektedir. O, bir yandan “şeriatın ümmî oluşunu” gerekçe göstererek Kur'an'ın ilmî i'câzını bütünüyle reddeden ve Kur'an'ın ilk muhataplarının anladıkları mana dışında bir mananın anlaşılamayacağı görüşünü savunan Şâtibî'yi (ö. 790/1388) [bk. İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1997), 1/55-56] eleştirirken (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/41), diğer yandan Kur'an'daki ilmî i'câz örneklerine teferruata girmeden değindiği görülmektedir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/83, 17/56.

¹¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/104, 1/216. Kur'an'da yer almasına rağmen Kur'an'ın indirildiği devirde ve ondan sonraki farklı devirlerde insan aklının ulaşamadığı hikmetli manalarla aklî ve ilmî hakikatlere yapılan atıflar bu kapsamda değerlendirilmiştir. İbn Âşûr, bu i'câz veçhinin Bâkillânî ve Kâdî İyâz gibi âlimlerimiz tarafından ihmal edildiğini belirtmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/104.

4.9. Hurûf-ı Mukattaa'nın Retorik Yönü

İbn Âşûr, hurûf-ı mukattaa'nın müstakil ayet oluşlarından söz ederken retorik yönüne de değinmektedir. Bu harflerin kinaye-i ta'rîziyye¹¹³ manası taşımaları sebebiyle ayet olduklarını, böyle bir üslupla da müşriklerin acizliğinin veya bununla alakalı bir hususun izhar edilmesinin amaçlandığını şu ifadelerle dile getirmektedir:

"Kinayeli ta'riz manası ihtiva etmeleri sebebiyle bu harflerin birer ayet olduğu görüşümdedir. Çünkü asıl maksat, (Kur'an karşısında) insanların acizliğini göstermek veya buna yakın bir mana ortaya koymaktır. Bu yönüyle bu harflerin, hemen akabinde gelen ifadelerle kullanılmış olması, muktezayı hale uygun düşmektedir. Kinayeli bir manaya gelecek ifadelerin delaletinde, (bu ifadelerin) açık bir manasının olması gibi bir şart getirilemez. Bilakis eğer bizler 'mutâbikî delâlet'in (lafzın vaz' edildiği manaya birebir delâletinin) 'iltizamî delâlet'e (lafzın vaz' edildiği mana dışında fakat onunla ilişkili bir manaya delâletine) uygunluğunu şart koşarsak bu harflerdeki 'mutâbikî delâlet', takdirî bir manaya dönüşür."¹¹⁴

Bu ifadelerden, ta'riz sanatı yoluyla muhatap-dinleyen konumundaki müşriklere; bu harfleri kullansalar da Kur'an'ın bir benzerini getiremeyeceklerine dair imalı bir meydan okuma yapıldığı, aynı şekilde müşriklerin de bu tehdîyi sözün gelişinden dolayı olarak çıkardıkları anlaşılmaktadır.

4.10. Hurûf-ı Mukattaa'nın Pedagojik Yönü

Mukattaa harflerinin pedagojik yönünü ön plana çıkararak en önemli unsur, tek tek telaffuz edilerek dinleyiciye aktarılmasıdır. İbn Âşûr, okulda okuma-yazma bilmeyen çocuklara harf ve hecelerin tek tek öğretilmesi gibi bu harflerin telaffuz ve okunuş şekli onlara öğretildiğini, böylece daha sonraki meydan okumalarda bu harfleri bilmediklerine dair bahanelerinin ellerinden alındığını ifade etmektedir. İbn Âşûr'a göre öğretme amacı gütmeyen bağlamlarda bile bu harflerin zikredildiğini duyanlar, kendilerine belîğ söz getirmeye güç yetiremeyen talebe muamelesi yapıldığını anlayacaklardır.¹¹⁵ İbn Âşûr'un okuma yazma bilmeyen Arapları ümmilikten kurtarmak ve onlara yazı yazmanın faydalarını göstermek maksadıyla bu harflerle yemin edildiğini söyleyen görüşü -tercih etmese de- karar kıldığı üç görüş arasında zikretmesinde mukattaa harflerinin bu yönüne vurgu yapıldığı bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. Tefsirinin hurûf-ı mukattaaaya konu olan çeşitli yerlerinde bu harflerin öğretici yönüne dikkat çekmesi¹¹⁶ bu kanaati güçlendirmektedir.

4.11. Hurûf-ı Mukattaa'nın Tehaddî Yönü

İbn Âşûr, Hicr suresinin başındaki "الر"yı açıklama sadedinde tehdî amaçlı zikredilen bu harflerin Kur'an'ın i'câzını ortaya koyma işlevine dikkat çekmektedir.¹¹⁷ Âl-i İmrân suresinin girişindeki mukattaa harflerini açıklarken tehdîye konu olan taraflara da değinen İbn Âşûr, Kur'an'ı inkâr etmede birinci derecede müşriklerin, ikinci derecede ise Hristiyan Arapların geldiğini belirtmektedir. İbn Âşûr, Arap şehirlerinde yaşayan Yahudilerin kendi dillerini konuşmaları sebebiyle Araplardan sayılmayıp tehdînin dışında bırakıldığı görüşündedir.¹¹⁸ İbn Âşûr, bu harflerin kullanım inceliklerine de değinmektedir. Bu bağlamda *HâMîm* grubundaki Şûrâ suresinin, nüzul sürecinde Kur'an'a karşı saldırıların artmasına paralel olarak müşriklere karşı meydan okumanın şiddetinin de arttığını göstermek için sure girişindeki *HâMîm'e 'AynSînKâf*

¹¹³Sözlükte tasrîhin zıddı ve bir şeyle başka bir şeyi îma etmek gibi manalara gelen ta'riz [İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 3/1087], istilahta konuşanın üstü kapalı bir ibare söylemesi ve bununla açıkça beyan etmediği başka bir şeyi kastetmesi şeklinde tarif edilmiştir. Bu dolaylı anlatım üslubunda sözü dinleyen kişi söylenen şeyi üstüne almır ve ondaki maksadı öğrenmeye çalışır. Muhammed Eser Altuntaş, "Kinâye ve Ta'riz: Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî Adlı Tefsiri Örneği", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 11, 2021: 52-53.

¹¹⁴İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/218.

¹¹⁵İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/213.

¹¹⁶İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/225, 16/60, 26/275.

¹¹⁷İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/8.

¹¹⁸İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/146.

ilavesinin yapıldığını ifade etmektedir.¹¹⁹ Şu'arâ' Suresinin girişinde hurûf-ı mukattaa'ya dair görüşlere yer verdikten sonra "bu harfleri kullanarak belagat ve fesahatte Kur'an surelerinin benzerini getirmeleri noktasında müşriklere meydan okuyup onların acizliklerini ortaya koymak" olduğunu söyleyen görüşü tercih ettiğini belirtmektedir. İbn Âşûr bu harfler yoluyla Kur'an'ın bir benzerini getirme noktasında müşriklerin aciz bırakıldığını, devamındaki "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ" - Bunlar, apaçık olan Kitabın mucizeleridir." (Şu'arâ' Suresi 26/2) ayetinde ise buna dikkat çekildiğini söylemektedir.¹²⁰

SONUÇ

Bu çalışmada İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsiri bağlamında hurûf-ı mukattaaya yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma neticesinde elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

İbn Âşûr, hurûf-ı mukattaa ile ilgili üç grupta toplayıp sırayla değerlendirdiği yirmi bir görüş arasında eleme yaparak; bu harflerin muhalifleri susturup onların acizliklerini tescil etmeleri veya başında yer aldıkları surelerin isimleri olmaları yahut da kasem olarak gelmeleri şeklinde üç görüşte toplamıştır. Bunlar arasında da tercih yaparak bu harflerin Kur'an'ın tehdî ve i'câz yönüne dikkat çeken ilk görüşü seçmiştir. Tefsirinin hurûf-ı mukattaaya konu olan çeşitli yerlerinde bu harflerin retorik, tehdî ve i'câz yönü yanında öğretici pedagojik yönüne de dikkat çekmiştir.

İbn Âşûr kendinden önceki müfessirleri referans almakla birlikte hurûf-ı mukattaaya ilgili değerlendirmelerinde eleştirel ve seçici bir tutum izlemiştir. Kur'an'ı anlamada dirayet tefsirinin rolünü savunurken hurûf-ı mukattaa ile ilgili bazı görüşlere temkinli yaklaşmış bazılarını da sahih rivayetlere dayanmadığı gerekçesiyle reddetmiş; Kur'an'la bağdaşmadığı gerekçesiyle harflere rumuz manası atfeden görüşlerden de uzak durmuştur. Ayrıca hurûf-ı mukattaanın, alfabedeki söyleniş şekillerinde olduğu gibi sonları sakın okunarak telaffuz edilmesi ve okundukları gibi değil de alfabedeki mevcut formlarıyla yazılması gerektiği yönünde bir kanaat ortaya koymuştur.

İbn Âşûr kinayeli ta'riz manası ihtiva etmeleri sebebiyle bu harflerin birer ayet olduğu görüşündedir. Ona göre bu harfler, hemen akabinde gelen ifadelerle muktezayı hale uygun düşecek şekilde kullanılmıştır. Ta'riz sanatı yoluyla bu harflerin muhatapları konumundaki müşriklere; bu harfleri kullansalar da Kur'an'ın bir benzerini getiremeyeceklerine dair imalı bir meydan okuma yapıldığı, aynı şekilde müşriklerin de bu tehdîyi sözün gelişinden dolayı olarak anladıkları hususu vurgulanmıştır.

Nihayetinde Kur'an'da anlamsız hiçbir lafza yer verilmediği gibi kesin olarak bilinmese de hurûf-ı mukattaanın takdirî veya lafzî manalar taşıdığı ve dolayısıyla zamanını bekleyen ayetler bağlamında değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

KAYNAKÇA

Akşit, Eyup. "Arap Dilinde Mâ Edatı ve İşlevleri". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 4, 2017: 41-59.

Altuntaş, Muhammed Eser. "Kinâye ve Ta'riz: Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî Adlı Tefsiri Örneği". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 11, 2021: 39-63.

Alûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. Riyad: Dâru Taybe, 1997.

Beydâvî, Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

¹¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/26.

¹²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/91-92.

- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sihâhü'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Coşkun, Ahmet. "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/332-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Coşkun, Ahmet. "et-Tahrîr ve't-Tenvîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çakır, Numan. *Kur'ân'da Hurûf-ı Mukattaa*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Duman, M. Zeki., Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad vd.. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2001.
- Esedî, Kümeýt b. Zeyd. *Dîvânu'l-Kümeýt b. Zeyd*. Thk. Muhammed Nebîl Tarîfî. Beyrut: Dâru Sâdır, 2000.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gâli, Belkâsım. *Şeyhu'l-câmi'i'l-a'zami Muhammed et-Tâhir b. Aşûr: Hayâtuhu ve âsâruh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Himyerî, Seyyid İsmâîl. *Dîvânu's-Seyyid el-Himyerî*. Thk. Diyâ' Huseyn el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1999.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr. *Kânûnu't-te'vîl*. Thk. Muhammed es-Süleymânî. Cidde-Beyrut: Dâru'l-Kible-Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1986.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*. Thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1999.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1993.
- İbn Ebî Sulmâ, Zuheyr. *Şî'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. Şrh. el-A'lem eş-Şentemerî. Nşr. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980.
- İbn Hazm, Alî b. Muhammed. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihel*. Thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- İbn Sîde, Alî b. İsmâîl. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. Thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2000.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. Thk. Alî Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ'. *el-Külliyât*. Thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimu'l-Müellifîn et-Tûnisiyyîn*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2000..

- Nâfî, Beşîr M. "Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası". Çev. Hayati Sakallıoğlu. *İÜİFD*, sy. 27, (2000): 247-276.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1992.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Tütün, Sevgi. "XX ve XXI Yüzyıl Müfessirlerinin Yorumları Bağlamında Hurûf-ı Mukatta'a'ya Bakış". *Metafizika*, c. 1, sy. 4, (2018): 6-32.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhî't-te'vîl*. Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Zimmerlî, es-Sâdık. *A'lâm Tûnisyyîn*. Trc. Hammâdî es-Sâhilî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.

STRUCTURED ABSTRACT

The hurūf muqattaa, which is found at the beginning of twenty-nine surahs in the Qur'an, most of which are Meccan, left the commentators astonished. Hurūf muqattaa, which consists of the word "hurūf", which is the plural of the word "letter", and "muqattaa", which means "cut off, separated", is described as the common name of the letters pronounced with their own names at the beginning of twenty-nine surahs in the Qur'an. Although not in the form of a separate verse at the beginning of the Surah Al-Qalam, which was revealed in the second place, it was added to another word and many opinions and numerous researches were put forward about these letters, which were included in the early period of the revelation of the Qur'an. Hurūf muqattaa consists of fourteen letters, corresponding to half of the Arabic alphabet. While some of these letters are repeated in more than one surah, some of them are mentioned in a single surah. While most of the commentators count these letters as mutashabihat in the tafsir, some of them defended the idea that there are no meaningless words in the Qur'an because it introduces itself as an intelligible and clear Book.

Ibn Āshūr defines the Qur'an as an eternal miracle that came not to confirm the illiteracy of the Arabs, but to raise their scientific level; and the tafsir as "the science that studies the meaning of the words of the Qur'an and what can be deduced from them briefly or in detail". According to Ibn Āshūr, another miraculous aspect of the Qur'an is that it expresses deep meanings very concisely and that these meanings are better understood when the time comes. While interpreting Surah Al-Baqara, Ibn Āshūr gave a wide space to the views on hurūf muqattaa while explaining "Elif Lām Mīm". He examined the scholars approaches to these letters in three groups. In the first group, he gave place to eight opinions saying that Hurūf muqattaa are pseudonyms and secrets consisting of abbreviations of sentences or words that only the people of skill can know. In the second group, he included four views saying that hurūf muqattaa is noun or verb. In the third group, he included opinions stating that hurūf muqattaa were used for various purposes such as taking an oath, challenging, teaching hurūf muqattaa to the first interlocutors of the Qur'an, attracting the attention of the listener and showing that they were true miracles because they were pronounced by an illiterate Prophet.

Later on, Ibn Āshūr has decided to hold three views regarding the purpose of using these letters such as silencing those who resisted the Qur'an and registering their helplessness, forming the names of the chapters they were at, and being the letters that were sworn by to save the illiterate Arabs from illiteracy and show them the benefits of writing. Choosing among them, he preferred the third view. Later on, Ibn Āshūr made evaluations about the reading of hurūf muqattaa, its i'râb, its being individual verses, its ratio to other dialects, its correspondence to half of each letter type, its rhetorical, pedagogical and psychological aspects. According to Ibn Āshūr, these letters are indisputably from the Qur'an. However, it has been disputed whether these are separate verses or not. Ibn Āshūr states that while some of the hurūf muqattaa are considered as stand-alone verses, not counting others is a revelation-based knowledge just like knowing the surahs, and there is no place for comparison in this field.

As a result, Ibn Āshūr says that all of these letters are scientific miracles. He is of the opinion that these letters carry an allusive meaning to silence the opponents. Ibn Āshūr sees muqattaas as pseudonyms that are challenged by those who deny the Qur'an, and argues that they are necessary. This is because these letters are meant to imply incapacitating those who deny that the book is from Allah. Ibn Āshūr does not accept the view put forward by previous commentators that the muqattaa letters are the names of Allah, on the grounds that there is no hadith to rely on in this regard. Likewise, the commentator does not find it true that the letters "YāSīn", which many previous commentators agree, mean "O human" in Abyssinian and Thai language. Ibn Āshūr sees hurūf muqattaa as a scientific miracle. However, in this context, he does not make detailed scientific comments. The commentator also exhibits a unique attitude in terms of not accepting some of the previous comments as they are and not finding them correct by justifying them.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 273-290

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1146939

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN KÜLTÜRLERARASI DUYARLILIK DÜZEYLERİNİN İNCELENMESİ

Investigation of Intercultural Sensitivity Levels of Çukurova University Faculty of Divinity Students

Abdullah ÖZBOLAT

Prof. Dr. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye
Professor, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy
and Religion Science, Adana, Turkey
ozbolata@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-6100-4289>

Ali AKSAÇ

Arş. Gör. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye
Res. Assist., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy
and Religion Science, Adana, Turkey
aaksac@cu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-7301-5778>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 22.07.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 27.10.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Abdullah Özbolat, Ali Aksaç)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Cukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN KÜLTÜRLERARASI DUYARLILIK DÜZEYLERİNİN İNCELENMESİ

Investigation of Intercultural Sensitivity Levels of Çukurova University Faculty of Divinity Students

Öz

Bu araştırma bir yandan Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kültürlerarası duyarlılık düzeylerini ortaya koymayı amaçlarken diğer yandan kültürlerarası duyarlılık ve dindarlık arasındaki ilişkiyi Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri özelinde ele almayı amaçlamaktadır. Araştırmada bilgi toplama tekniklerine göre nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Verilerin analizinde ise korelasyon analizi, tek yönlü varyans analizi ve betimsel istatistik tekniklerinden istifade edilmiştir. Araştırmaya 423 erkek 124 kadın olmak üzere toplamda 547 kişi katılmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kültürlerarası duyarlılık düzeyinin oldukça yüksek olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyete göre kültürlerarası duyarlılık düzeyinde anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Öğrencilerin ikamet ettikleri bölgelere göre kültürlerarası duyarlılık düzeyinde anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Yerleşim yerine göre kültürlerarası duyarlılık düzeyinde anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Öğrencilerin sınıf düzeyine göre anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre kültürlerarası duyarlılık düzeyinde anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Bunun yanı sıra öznel dindarlık arttıkça öznel kültürlerarası duyarlılık düzeyi artmaktadır. Kültürlerarası duyarlılık ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Etkileşime katılım alt boyutuyla dindarlık arasında negatif yönde düşük düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir. Dindarlık arttıkça etkileşime katılım düzeyi azalmaktadır. Etkileşim memnuniyeti alt boyutuyla dindarlık arasında düşük düzeyde pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Dindarlık düzeyi arttıkça etkileşim memnuniyet düzeyi yükselmektedir. Kültürel farklılıklara saygı, etkileşimde özgüven ve etkileşimde dikkatli olma alt boyutlarıyla dindarlık arasında anlamlı düzeyde bir ilişki tespit edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kültürlerarası Duyarlılık, Din, Dindarlık.

Abstract

This research, on the one hand aims to reveal the intercultural sensitivity levels of Çukurova University Faculty of Divinity students, on the other hand, it aims to reveal the relationship between intercultural sensitivity and religiosity for the students of Çukurova University Faculty of Divinity. A total of 547 people, 423 men and 124 women, participated in the study. Quantitative research method was used in the research. The collected data were analyzed by independent groups t test, one-way ANOVA and correlation analysis. According to the results of the study, it was determined that the students of Çukurova University Faculty of Divinity had a very high level of intercultural sensitivity. No significant difference was found in the level of intercultural sensitivity according to gender. A significant difference was found in the level of intercultural sensitivity according to the regions of residence of the students. There was no significant difference in the level of intercultural sensitivity according to the place of residence. No significant difference was found according to the grade level of the students. No significant relationship was found in the level of intercultural sensitivity according to the type of high school students graduated from. According to the results of the study, as subjective religiosity increases, the level of subjective intercultural sensitivity increases. There was no significant relationship between intercultural sensitivity (5-dimensional scale) and religiosity. In addition, a low level negative relationship was found between the subscale of interaction engagement and religiosity. As the level of religiosity increases, the level of interaction engagement decreases. A low level positive significant relationship was found between the interaction enjoyment sub-dimension and religiosity. As the level of religiosity increases, the level of interaction enjoyment increases. No significant relationship was found between religiosity and the sub-dimensions of respect for cultural differences, interaction confidence, and interaction attentiveness.

Keywords: Sociology of Religion, Intercultural Sensitivity, Religion, Religiosity.

GİRİŞ

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte küreselleşme hız kazanmış ve insanlar daha rahat bir etkileşim alanı bulmuştur. Ekonomiden sanata, turizmden spor müsabakalarına kadar hemen hemen her alanda bu durum rahatlıkla gözlenebilmektedir. İnsanlar arası etkileşimde sınırların kalktığı günümüz dünyasında farklı kültürlerle etkileşim esnasında birtakım problemler yaşanabilmektedir. Bu tür problemlerin yaşanmasında birçok etken bulunmaktadır. Bireyin yaşamış olduğu sosyal çevre, almış olduğu eğitim, benimsemiş olduğu kültür ve din gibi faktörler bu noktada belirleyicidir. Özellikle din olgusu, insanın zihin dünyasının oluşumunda büyük bir etkiye sahiptir. Geçmişte ve günümüzde sosyal hayata dair toplumsal hayatta ortaya çıkan birçok olgunun din temelli olduğu yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Olumlu ya da olumsuz dinin birçok etkisi bulunmaktadır. Bu nedenle konunun din bağlamında değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Günümüz dünyasında ve gelecekte kültürel karşılaşmaların hızla artacağı kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bu tür karşılaşmalarda ortaya çıkabilecek sosyal problemlerin giderilmesi ve sağlıklı bir etkileşim alanının oluşturulması önem arz etmektedir.

Kültürlerarası duyarlılık konusunun İlahiyat Fakültesi öğrencileri bağlamında ele alınması oldukça önemlidir. Bunun en önemli nedeni İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan öğrencilerin toplumun sosyal konularıyla alakalı meslekler icra edecek olmalarıdır. Türkiye özelinde dinin toplum üzerindeki etkisi aşikârdır. Bu nedenle hitap ettiği toplumu önemli ölçüde etkileyebilme kabiliyetine sahip olabilecek olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kültürlerarası duyarlılık düzeylerinin yüksek olması toplumsal uyum ve bütünleşme noktasında oldukça önemlidir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kültürel etkileşimlere açık, toplumsal gerginliklere mahal vermeyecek düzeyde bilinçli olması toplumsal etkileşimin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi adına kritik bir öneme sahiptir. Bu nedenle kültürlerarası duyarlılık, çoğulculuk, çokkültürlülük, kültürel etkileşim vb. konularla ilgili bilimsel araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır (Yürük, 2015, s. 71). Bu araştırma sözü edilen bu ihtiyacı az da olsa karşılayabilmek adına yapılmıştır. Araştırma, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kültürlerarası duyarlılık düzeyini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kültür kavramı derin anlamlar içeren geniş ve tanımlanması zor bir kavramdır. Kültür kavramına ilişkin literatürde birçok tanıma rastlamak mümkündür. Genel olarak insanların yapıp ettikleri her şeyi kapsayan maddi ve manevi unsurların tümü olarak ifade edilebilir (Kirman, 2016, s. 183). Sosyoloji içerisinde ise kültür sosyolojisi adı altında ayrı bir alt dal olarak kendisine geniş bir yer edinmiştir. Kültür konusu her ne kadar başta antropoloji olmak üzere birçok sosyal bilim disiplini için araştırma konusu olsa da esasında sosyoloji disiplinin en temel konuları arasında yer almaktadır (Köktürk, 2018, s. 13). Kültür, toplumu oluşturan önemli bir unsurdur (Arslan, 2019, s. 22). Kültür kavramının ifade ettiği gerçek anlamın dışında birçok terminolojik anlamın da bulunduğu ifade edilmesi gerekir. Tüketim kültürü, kültür endüstrisi, çokkültürlülük, kültürel sermaye vb. kavramlar bunlar arasında zikredilebilir. Bu tür kavramsallaştırmalara hemen hemen her disiplin içerisinde rastlamak mümkündür. Bu kavramların birçoğu disiplinler arası kavramlar olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla kültür kavramı bir çatı şemsiyesi özelliği taşımaktadır. Bu araştırmada kültürlerarası duyarlılık bağlamında araştırmaya konu olmuştur. Kültürlerarası duyarlılık kavramı, farklı kültürlerden insanların düşüncelerine, fikirlerine ve kültürel farklılıklarına karşı hassasiyet olarak tanımlanabilir (Bhawuk ve Brislin, 1992, s. 414). Küreselleşmeyle birlikte insanlar arası etkileşimde sınırların kalktığı günümüz dünyasında kültürel karşılaşmalar hızla artmaktadır (Çapcıoğlu, 2017, s. 262). Dünyanın küresel bir köye dönüşmeye başladığı durumda çokkültürlü bir toplumsal yapı kaçınılmaz olmakta ve kültürel farklılık daha da görünür olmaya başlamaktadır. Kültürel karşılaşmalar sosyolojik anlamda birçok süreci de beraberinde getirmektedir. Çatışma, uyum, entegrasyon vb. bu süreçlerden bazılarıdır (Arslantürk, 2016, s. 30). Bu süreçlerin yaşanması noktasında toplumsal hayatta var olan birçok toplumsal olgunun bu noktada belirleyici olduğu söylenebilir. Bu olguların başında ise din gelmektedir. Din olgusu, insanın zihin dünyasının oluşumunda büyük bir etkiye sahiptir (Çelik,

2019, s. 266). Geçmişte ve günümüzde sosyal hayata dair toplumsal hayatta ortaya çıkan birçok olgunun din temelli olduğu yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Olumlu ya da olumsuz dinin birçok etkisi bulunmaktadır. Bu nedenle konunun din bağlamında değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Kültürel etkileşim sürecinde “Etnik Merkezci” bakış açısının yarattığı sorunların çözüme kavuşabilmesi noktasında kültürlerarası duyarlılık konusu önem kazanmaktadır. Kültürel etkileşimin kaçınılmaz olduğu günümüz dünyasında insanların bir biriyle uyum içinde yaşayabilmesi insanlığın kültürel mirasına ortak katkı sağlayabilmesi noktasında önem arz etmektedir. Bu nedenle toplumsal uyumun sağlanabilmesi adına kültürel farklılıkların göz önünde bulundurulması gerekir. Kültürlerarası duyarlılık üzerine geliştirdiği modelinde Bennet, etnik merkezlikten etnik göreceliğe geçiş süreci için altı aşama öngörmektedir(Bennett, 1986, s. 182). Bu aşamalar aşağıda verilmiştir:

Farklılık Deneyimi (Experience of Difference)



Kültürlerarası Duyarlılığın Gelişimi (Development of Intercultural Sensitivity)

İnkâr (Denial)	Savunma (Defense)	Azaltma (Minimization)	Kabul (Acceptance)	Uyum (Adaptation)	Bütünleşme (Intagration)
Etnik Merkezilik Evreleri (Ethnocentric Stages)			Etnik Görecelik Evreleri (Ethnorelative Stages)		

Etnik merkeziliğin başlangıç aşaması olan “İnkâr” evresi insanlar arasındaki kültürel farklılıkların varlığının inkâr edilmesini ifade etmektedir. “Savunma” evresi ise kültürel etkileşim sırasında farklı dünya görüşlerinin tehdit olarak algılanması durumunda bireyin kendisini savunmaya almasını ifade etmektedir. “Azaltma” evresi kültürel benzerliklerin gizlenmesi yoluyla bireye ait olan dünya görüşünün korunmasını ifade etmektedir. Etnik göreceliğin başlangıç aşaması olan “Kabul” evresinde kültürel farklılığın yavaş yavaş kabul edilmeye başladığını ifade ederken “Uyum” evresi ise çokkültürlü bir ortamın oluşmaya başladığına işaret eden uyum sağlama sürecini ifade etmektedir. “Bütünleşme” evresi ise etnik göreceliğin yaşanmaya başladığını kültürel farklılıklardan keyif alarak bütünleşmenin yaşandığı süreci ifade etmektedir(Bennett, 1986, ss. 182-193).

Kültürlerarası duyarlılık kavramı yanında kültürlerarası farkındalık (Intercultural Awareness) adı altında da çalışmalar yürütülmektedir. Bu kavram, kültürel bağlamda insanların düşünüş ve davranış biçimlerini göz önünde bulundurarak kültürel farklılıkların varlığının bilincine ulaşmayı ifade eder (Chen ve Starosta, 1998, s. 30). Kültürel farkındalığa ilişkin literatürde birçok modele rastlamak mümkündür. Parsons (Parsons, 1951, s. 67), Kuluck ve Strodbeck (Kuluckhohn ve Strodbeck, 1961, s. 11), Condon ve Yousef, Hall (Hall, 1976, s. 79), Hofstede, Schwartz gibi isimler kültürel farkındalık üzerine model geliştiren isimler arasında yer almaktadır. Bütün bu modellerin amacı küreselleşmeyle birlikte kültürel etkileşimin arttığı günümüz dünyasında Bennett’in de tabiriyle “İnkâr”dan “Bütünleşme”ye geçiş için bir yol bulmaktır.

Kültürlerarası duyarlılık konusu özellikle küreselleşmeyle birlikte ön plana çıkan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşme sürecinin en büyük tetikleyicisi teknolojik gelişmeler olmuştur. Teknolojinin gelişmesi ulaşım, haberleşme ve iletişim alanlarında büyük bir etki meydana getirmiştir. Bu etkinin yansımaları ise özellikle kültür alanı üzerinde kendini göstermiştir. Radyo dalgalarının keşfinden sonra bilgi iletişim araçlarının hızla gelişmesi, akıllı telefonların yaygınlaşması, internet altyapısının kablosuz hale gelerek hızla yayılması sanal dünyanın kapılarını aralamıştır. İnternet altyapısının sunmuş olduğu bu sanal dünyada ise kültürlerin sunumunun yanı sıra kültürel karşılaşmalar hız kazanmıştır. Farklı kültürlerin sanal dünyadaki etkileşimi ile beraber ulaşım alanında meydana gelen teknolojik gelişmeler sayesinde ise kısa sürelerde kıtalar arası yolculuk yapma imkânı doğmuştur. Bu imkân sayesinde insanlar kültürel farklılıkların var olduğunu daha yakından tecrübe etme imkânı bulmuştur. Bu karşılaşmalar küreselleşme sürecinin kültürler üzerinde oluşturduğu derin etkiyi de gözler önüne sermiştir. Bu durum küreselleşme sürecinin sosyal ve ekonomik alanda getirmiş olduğu eşitsizlikleri de gündeme getirmiştir(Sotshangane, 2002, s. 227). Özellikle Sosyal alanda görünür olmaya başlayan bu eşitsizlikler ekonomik eşitsizliklerden bağımsız değildir. Küreselleşmeyle birlikte gelir dağılımında meydana gelen ekonomik eşitsizlikler bazı kültürlerin küresel dünya düzeninde zayıflamasına neden olurken bazı kültürlerin ise güçlenmesine neden olmuştur. Küreselleşmenin bugün tek tipleştirilmeye çalışılan batı modeli ise bunun en temel örneklerinden biridir. Küreselleşmeyi batı kültürüne bürünmek olarak algılamak küreselleşmenin doğasına aykırı görünmektedir. Küreselleşme olgusunu tek bir kültürün üstünlüğü olarak değil kültürlerin karşılıklı etkileşimi olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır(Sotshangane, 2002, s. 229).

Küreselleşme olgusunun yanı sıra kültürel etkileşimlerin meydana gelmesine etki eden önemli bir diğer faktör ise göçtür. Göç süreci kültürel karşılaşmaların derinden yaşandığı bir süreci ifade etmektedir. Bu nedenle kültürlerarası duyarlılık noktasında göç sürecinin etkilerinin dikkatli bir şekilde analiz edilmesi gerekir. Göç süreci birçok toplumsal problemleri de beraberinde getirmektedir(Köftürücü, 2017, s. 960). Bu problemler özellikle çatışma, uyum, entegrasyon, asimilasyon vb. sosyal süreçlerde kendini derinden hissettirmektedir. Beklendik kültürel karşılaşmaların yanı sıra özellikle göç yoluyla beklenmedik şekilde meydana gelen kültürel karşılaşmalar toplumlar için her zaman sorun olmuştur. Nitekim göç süreci insanların yalnızca bedenleri yer değiştirmesi anlamına gelmemektedir. Dil, din, ırk, müzik, sanat, edebiyat vb. bütün alanlarda yaşanan köklü karşılaşmaları ifade eder. Ortak değerleri taşımak ortak bilgi birikimine sahip olmak ortak payda da yaşamak uyum noktasında oldukça belirleyicidir. Fakat göç süreci genellikle kültürel farklılıkların ön planda olduğu bir süreci ifade ettiği için kültürel çatışmalar çoğu zaman kaçınılmaz olmaktadır. Kültürel farklılıklarla ön plana çıkan göç sürecinin etkilerinin en aza indirilmesi noktasında farklılıklarla birlikte var olmayı öngören kültürlerarası duyarlılık konusu bu noktada önem kazanmaktadır. Özellikle farklı dini kültürlerin karşılaşmaları necisinde ortaya çıkan çatışmanın boyutu kültürlerarası duyarlılıktan ve kültürel farklılıklara saygıdan bağımsız olduğu durumda akıl almaz noktalara ulaşabilmektedir. Din ve kültür temelli şiddet eğilimlerinin(Albayrak, 2010, s. 98) yaşanmaya başladığı durumda yaşam alanı oldukça daralmaktadır. Bu durum uyum ve bütünleşmeyi zorlaştırmaktadır. Bunun en bariz örneği bugün batıda kendini gösteren İslamofobik yönelimlerdir (Buehler, 2014, s. 139; Köftürücü, 2017, s. 965). Bu tür tutumlar kültürel etkileşimi sınırlandırmanın yanı sıra düşmanlaştırıcı yönelimlere de zemin hazırlamaktadır.

2. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ VE AMACI

Araştırma, “Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kültürlerarası duyarlılık düzeyi nedir?” Problemini ele almayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kültürlerarası duyarlılık düzeyi nedir?
2. Cinsiyet ile kültürlerarası duyarlılık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
3. Sınıf düzeyi ile kültürlerarası duyarlılık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
4. İkamet edilen bölge ile kültürlerarası duyarlılık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

5. Yerleşim yeri ile kültürlerarası duyarlılık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
6. Mezun olunan lise ile kültürlerarası duyarlılık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Bu sorulara ilave olarak merak edilen aşağıdaki sorulara da yanıt aranmıştır.

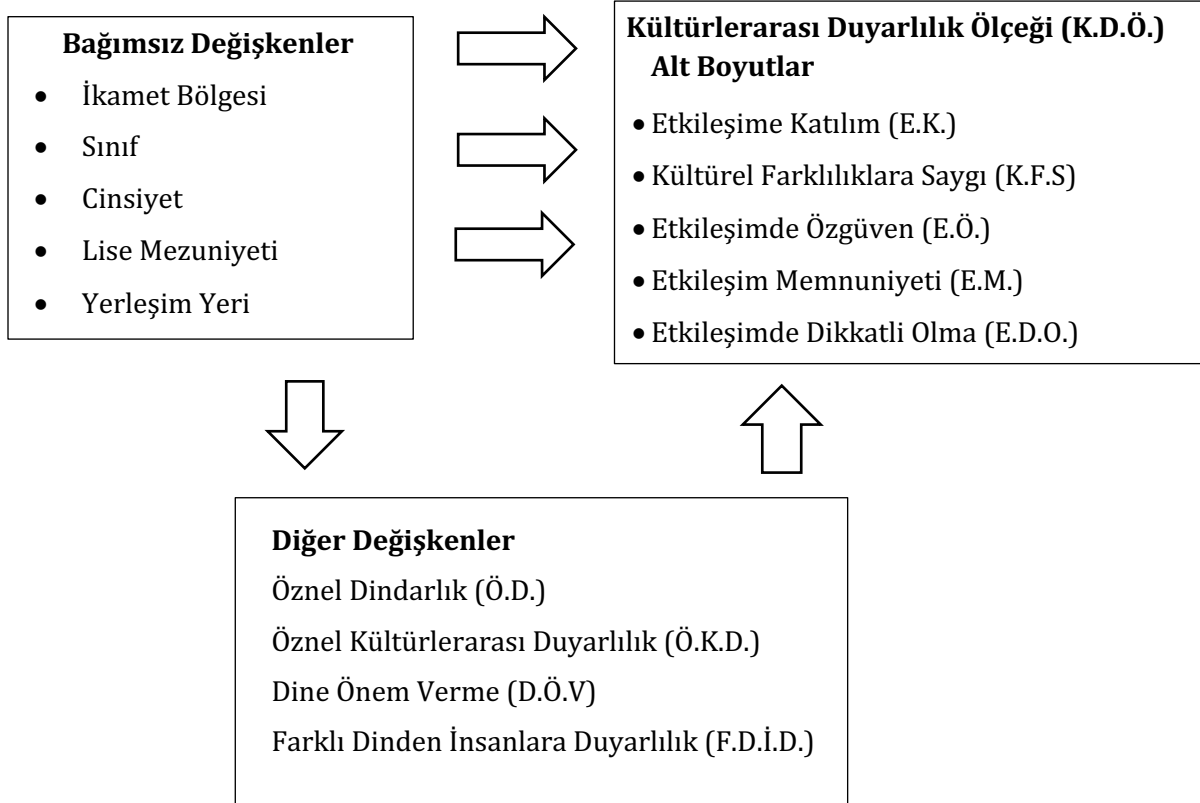
7. Kültürlerarası duyarlılık düzeyi ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
8. Dine önem verme düzeyi ile kültürlerarası duyarlılık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
9. Farklı dinden insanlara duyarlılık düzeyi ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

3. YÖNTEM

3.1. Veri Toplama Araçları

Araştırmada Chen ve Starosta tarafından geliştirilen (Chen ve Starosta, 2000) Kültürlerarası Duyarlılık Ölçeğinin (Intercultural Sensitivity Scale) Bulduk ve arkadaşları tarafından Türkçeye uyarlanmış hali kullanılmıştır (Bulduk, Tosun ve Ardıç, 2011, s. 30). Ölçek toplam 24 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin 2, 4, 7, 9, 12, 15, 18, 20 ve 22 numaralı maddeleri ortalamalar alınmadan önce ters kodlanmıştır. Ölçek, "Etkileşime katılım" (7 madde), "Kültürel Farklılıklara Duyarlılık" (6 madde), "Etkileşimde Özgüven" (5 madde), "Etkileşim Memnuniyeti" (3 madde), "Etkileşimde Dikkatli Olma" (3 madde) olmak üzere toplam 5 boyuttan oluşmaktadır. Ölçek, tamamen katılıyorum (5), katılıyorum (4), kararsızım (3) katılmıyorum (2), kesinlikle katılmıyorum (1) seçeneklerinden oluşan 5'li likert tipi derecelendirmeye sahiptir. Bunun yanı sıra "1 hiç önemli değil" ile "10 çok önemli" arasında puanlama derecesine sahip sorularla "öznel dindarlık", "dine önem verme", "öznel kültürlerarası duyarlılık" ve "farklı dinden insanlara karşı duyarlılık" düzeyi tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu araştırmada Cronbach's Alpha değeri, 855 olarak bulunmuştur.

3.2. Araştırmanın Modeli



3.3. Evren ve Örneklem

Araştırmanın örneklemini 2020-2021 yılında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan öğrencilerden oluşmaktadır. Araştırma toplam 1600 kişilik evren içerisinde 547 kişinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Örneklemin cinsiyete göre dağılımı tablo 1'de gösterildiği gibidir.

Tablo 1. "Cinsiyete Göre Dağılım"

Cinsiyet	Kişi Sayısı	Oran (%)
Kadın	423	77,3
Erkek	124	22,7
Toplam	547	100

Araştırma örnekleminin belirlenmesinde tabakalı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Katılımcılar farklı sınıf düzeylerinden seçilmiştir. Katılımcıların sınıflara göre dağılımı tablo 2'de gösterildiği gibidir.

Tablo 2. "Sınıflara Göre Dağılım"

Sınıf	Kişi Sayısı	Oran (%)
1. Sınıf	155	28,3
2. Sınıf	120	21,9
3. Sınıf	134	24,5
4. Sınıf	56	10,2
Hazırlık	82	15,0
Toplam	547	100

Tablo 2'de görüldüğü üzere 1. sınıf düzeyinde 155, 2. sınıf düzeyinde 120, 3. sınıf düzeyinde 134, 4. sınıf düzeyinde 56, hazırlık sınıfı düzeyinde ise 82 olmak üzere toplam 547 katılımcı bulunmaktadır.

3.4. Verilerin Çözümlemesinde Kullanılan Teknikler

Ölçek ve ölçek alt boyutlarının cinsiyet ile ilişkisel analizinde t-testi, ikamet bölgesi, yerleşim yeri, lise mezuniyeti ve sınıf düzeyi ile ilişkisel analizinde tek yönlü Anova, öznel dindarlık, öznel kültürlerarası duyarlılık, dine önem verme ve farklı dinden insanlara duyarlılık ile ilişkisel analizinde ise normal dağılım gösterdiği için "Pearson Korelasyon" analizi kullanılmıştır.

4. BULGULAR VE YORUM

Tablo 3. "Ölçeklerin Cinsiyete Göre Analizi (Bağımsız Gruplar T Testi)"

Ölçekler	Cinsiyet	N	\bar{X}	Std. S.	Std. Hata Ort.	*p
K.D.Ö. (5 Boyut)	Kadın	423	4,07	,374	,018	,057
	Erkek	124	4,00	,412	,037	
E.K. (1. Boyut)	Kadın	423	4,15	,465	,023	,020*
	Erkek	124	4,04	,481	,043	
K.F.S. (2. Boyut)	Kadın	423	4,35	,450	,022	,009*
	Erkek	124	4,23	,525	,047	

Ölçekler	Cinsiyet	N	\bar{X}	Std. S.	Std. Hata Ort.	*p
E.Ö. (3. Boyut)	Kadın	423	3,71	,631	,031	,855
	Erkek	124	3,72	,640	,057	
E.M. (4. Boyut)	Kadın	423	4,14	,619	,030	,484
	Erkek	124	4,10	,621	,056	
E.D.O. (5. Boyut)	Kadın	423	3,87	,464	,023	,224
	Erkek	124	3,81	,507	,046	
Ö.D.	Kadın	423	6,38	1,730	,084	,047*
	Erkek	124	6,80	2,130	,191	
Ö.K.D.	Kadın	423	8,44	1,464	,071	,005*
	Erkek	124	7,99	1,837	,165	
D.Ö.V.	Kadın	423	8,86	1,656	,081	,685
	Erkek	124	8,93	1,721	,155	
F.D.İ.D.	Kadın	423	7,40	2,265	,110	,490
	Erkek	124	7,56	2,228	,200	

*p<0,05 düzeyinde anlamlı

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kültürlerarası duyarlılık (5 Boyutlu) ölçeğinden aldığı ortalama puan 5 üzerinden 4,06'dır. Bu rakama göre Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kültürlerarası duyarlılık düzeyinin oldukça yüksek olduğu söylenebilir. Tablo 3'e bakıldığında cinsiyet değişkenine göre kadın ve erkek katılımcılar arasında kültürlerarası duyarlılık (5 Boyutlu), etkileşimde özgüven (3. Boyut), etkileşim memnuniyeti (4. Boyut), etkileşimde dikkatli olma (5. Boyut), dine önem verme ve farklı dinden insanlara duyarlılık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir (p>0,05). Bunun yanı sıra yine cinsiyet değişkenine göre etkileşime katılım (1. Boyut), kültürel farklılıklara saygı, öznel dindarlık ve öznel kültürlerarası duyarlılık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir (p<0,05). Analiz sonucuna göre kadınların etkileşime katılım (1. Boyut), kültürel farklılıklara saygı (2. Boyut) ve öznel kültürlerarası duyarlılık düzeyinde erkeklere oranla daha yüksek puanlar aldığı görülmektedir. Öznel dindarlık düzeyinde ise erkek katılımcıların kadınlara göre daha yüksek puan aldığı görülmüştür.

Tablo 4. "Ölçeğin Sınıf Düzeyine Göre Analizi (Tek Yönlü Anova)"

Ölçek	Grup	N	\bar{X}	Std. S.	VK	S. S	df	Mean S.	F	*p	Tukey
K.D.Ö. (5 Boyut)	1. Sınıf	155	4,08	,354	Gruplar arası	,946	4	,237	1,612	,170	
	2. Sınıf	120	4,05	,359	Grup içi	79,511	542	,147			
	3. Sınıf	134	4,10	,384	Toplam	80,457	546				
	4. Sınıf	56	3,98	,408							
	Hazırlık	82	4,00	,447							
	Toplam	547	4,06	,384							
E.K. (1. Boyut)	1. Sınıf	155	4,13	,464	Gruplar arası	1,220	4	,305	1,381	,239	
	2. Sınıf	120	4,15	,459	Grup içi	119,70	542	,221			
	3. Sınıf	134	4,17	,451	Toplam	120,92	546				
	4. Sınıf	56	4,07	,442							
	Hazırlık	82	4,03	,540							
	Toplam	547	4,13	,471							

Ölçek	Grup	N	\bar{X}	Std. S	VK	S. S	df	Mean S.	F	*p	Tukey
K.F.S. (2. Boyut)	1. Sınıf	155	4,42	,430	Gruplar arası	3,487	4	,872	4,026	,003	
	2. Sınıf	120	4,27	,427	Grup içi	117,34	542	,216			(1-4),
	3. Sınıf	134	4,37	,460	Toplam	120,82	546				(3-4)
	4. Sınıf	56	4,17	,472							
	Hazırlık	82	4,27	,573							
	Toplam	547	4,33	,470							
E.Ö. (3. Boyut)	1. Sınıf	155	3,70	,632	Gruplar arası	1,281	4	,320	,800	,525	
	2. Sınıf	120	3,68	,613	Grup içi	216,94	542	,400			
	3. Sınıf	134	3,78	,655	Toplam	218,23	546				
	4. Sınıf	56	3,74	,608							
	Hazırlık	82	3,63	,641							
	Toplam	547	3,71	,632							
E.M. (4. Boyut)	1. Sınıf	155	4,09	,611	Gruplar arası	2,058	4	,514	1,346	,252	
	2. Sınıf	120	4,15	,629	Grup içi	207,10	542	,382			
	3. Sınıf	134	4,22	,632	Toplam	209,16	546				
	4. Sınıf	56	4,05	,674							
	Hazırlık	82	4,09	,549							
	Toplam	547	4,13	,619							
E.D.O. (5. Boyut)	1. Sınıf	155	3,92	,469	Gruplar arası	2,020	4	,505	2,269	,061	
	2. Sınıf	120	3,86	,391	Grup içi	120,63	542	,223			
	3. Sınıf	134	3,81	,495	Toplam	122,65	546				
	4. Sınıf	56	3,73	,540							
	Hazırlık	82	3,91	,497							
	Toplam	547	3,86	,474							

*p<0,05 düzeyinde anlamlı

Tablo 4'te ölçeğin sınıf düzeyine göre analizine yer verilmiştir. Tabloya göre kültürlerarası duyarlılık ölçeğinin tümünden alınan puanlara göre aritmetik ortalama puanı 1. sınıflar için 4,08, 2. sınıflar için 4,05, 3. sınıflar için 4,10, 4. sınıflar için 3,98 ve hazırlık sınıfları için 4,00 olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin etkileşime katılım alt boyutunda ise aritmetik ortalama puanı 1. sınıflar için 4,13, 2. sınıflar için 4,15, 3. sınıflar için 4,17 4. sınıflar için 4,07 ve hazırlık sınıfları için 4,03 olduğu tespit edilmiştir. Kültürel farklılıklara saygı olan 2. boyutunda ise 1. sınıflar için 4,44, 2. sınıflar için 4,27, 3. sınıflar için 4,37, 4. sınıflar için 4,17 ve hazırlık sınıfları için 4,27 olduğu etkileşime katılım boyutunda 1. sınıflar için 3,70, 2. sınıflar için 3,68, 3. sınıflar için 3,78, 4. sınıflar için 3,63 ve hazırlık sınıfları için 3,71 olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin 4. boyutu olan etkileşim memnuniyeti boyutunda ise 1. sınıflar için 4,09, 2. sınıflar için 4,15, 3. sınıflar için 4,22, 4. sınıflar için 4,05 ve hazırlık sınıfları için 4,09 olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin son boyutu olan etkileşimde dikkatli olma boyutunda ise aritmetik ortalama puanı 1. Sınıflar için 3,92, 2. Sınıflar için 3,86, 3. Sınıflar için 3,81, 4. Sınıflar için 3,73 ve hazırlık sınıfları için 3,91 olduğu tespit edilmiştir.

Tabloya göre yapılan tek yönlü Anova analizi sonuçlarına göre kültürlerarası duyarlılık (5 boyutlu), etkileşime katılım (1. Boyut), etkileşimde özgüven (3. Boyut), etkileşim memnuniyeti (4. Boyut), etkileşimde dikkatli olma (5. Boyut) boyutlarında sınıf düzeyinde anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir ($p>0,05$). Bunun yanı sıra kültürlerarası farklılıklara saygı (2. Boyut) boyutunda sınıf düzeyinde anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir ($p<0,05$). Yapılan Tukey testi sonuçlarına göre kültürel farklılıklara saygı düzeyi 1.-4., 3.-4. sınıflar düzeyinde farklılaşmaktadır. Kültürel farklılıklara saygı boyutundan alınan puanlara bakıldığında 4. sınıfların 1. ve 3. Sınıflara göre daha az puan aldıkları tespit edilmiştir.

Tablo 5. “Ölçeğin İkamet Bölgesine Göre Analizi Tek Yönlü Anova)”

Ölçek	Grup	N	\bar{X}	Std. S.	VK	S. S	df	Mean S.	F	*p	LSD
KD.Ö. (5 Boyut)	1. Akdeniz	412	4,04	,382	Gruplar arası	1,709	5	,342	2,348	,040	
	2. Ege	3	4,42	,150	Grup içi	78,749	541	,146			
	3. Karadeniz	2	4,21	,059	Toplam	80,457	546				
	4. İç Anadolu	15	3,90	,413							(1-5),
	5. Doğu A.	25	4,22	,344							(2-4),
	6. Güneydoğu A.	90	4,09	,390							(4-5),
	Toplam	547	4,06	,384							
E.K. (1. Boyut)	1. Akdeniz	412	4,11	,475	Gruplar arası	1,649	5	,330	1,496	,189	
	2. Ege	3	4,29	,286	Grup içi	119,27	541	,220			
	3. Karadeniz	2	4,07	,101	Toplam	120,92	546				
	4. İç Anadolu	15	3,95	,388							
	5. Doğu A.	25	4,32	,429							
	6. Güneydoğu A.	90	4,16	,472							
	Toplam	547	4,13	,471							
K.F.S. (2. Boyut)	1. Akdeniz	412	4,31	,468	Gruplar arası	2,741	5	,548	2,51	,029	
	2. Ege	3	4,61	,255	Grup içi	118,08	541	,218			
	3. Karadeniz	2	4,75	,354	Toplam	120,82	546				
	4. İç Anadolu	15	4,04	,533							(1-4),
	5. Doğu A.	25	4,50	,425							(3-4),
	6. Güneydoğu A.	90	4,36	,468							(5-4),
	Toplam	547	4,33	,470							(6-4)
E.Ö. (3. Boyut)	1. Akdeniz	412	3,68	,621	Gruplar arası	3,974	5	,795	2,007	,076	
	2. Ege	3	4,47	,503	Grup içi	214,256	541	,396			
	3. Karadeniz	2	3,90	,424	Toplam	218,230	546				
	4. İç Anadolu	15	3,60	,646							
	5. Doğu A.	25	3,90	,827							
	6. Güneydoğu A.	90	3,79	,606							
	Toplam	547	3,71	,632							
E.M. (4. Boyut)	1. Akdeniz	412	4,13	,595	Gruplar arası	2,550	5	,510	1,335	,248	
	2. Ege	3	4,11	,192	Grup içi	206,616	541	,382			
	3. Karadeniz	2	4,83	,236	Toplam	209,166	546				
	4. İç Anadolu	15	4,02	,541							
	5. Doğu A.	25	4,35	,581							
	6. Güneydoğu A.	90	4,08	,742							
	Toplam	547	4,13	,619							
E.D.O. (5. Boyut)	1. Akdeniz	412	3,84	,482	Gruplar arası	2,509	5	,502	2,260	,047	
	2. Ege	3	4,56	,385	Grup içi	120,1	541	,222			(1-2),
	3. Karadeniz	2	3,33	,471	Toplam	122,6	546				(3-2),
	4. İç Anadolu	15	3,87	,414							(4-2),
	5. Doğu A.	25	3,83	,362							(5-2),
	6. Güneydoğu A.	90	3,92	,455							(6-2)
	Toplam	547	3,86	,474							

*p<0,05 düzeyinde anlamlı

Tablo 5'te ölçeğin ikamet edilen bölgeye göre analizine yer verilmiştir. Tabloya göre ölçeğin tümünden alınan puanlara göre aritmetik ortalama Akdeniz için 4,14, Ege için 4,42, Karadeniz için 4,21, İç Anadolu için 3,90, Doğu Anadolu için 4,22 ve Güneydoğu Anadolu için 4,09 olarak tespit edilmiştir. Etkileşime katılım boyutuna göre aritmetik ortalama puanları Akdeniz 4,14, Ege 4,29, Karadeniz 4,07, İç Anadolu 3,95, Doğu Anadolu 4,32, Güneydoğu Anadolu 4,16 olarak kültürel farklılıklara saygı için Akdeniz 4,31, Ege 4,61, Karadeniz 4,75, İç Anadolu 4,04, Doğu Anadolu 4,50, Güneydoğu Anadolu 4,36 olarak etkileşimde özgüven boyutu için Akdeniz 3,68, Ege 4,47, Karadeniz 3,90, İç Anadolu 3,60, Doğu Anadolu 3,90, Güneydoğu Anadolu 3,79 olarak etkileşim memnuniyeti boyutu için Akdeniz 4,13, Ege 4,11, Karadeniz 4,83, İç Anadolu 4,02, Doğu Anadolu 4,35, Güneydoğu Anadolu 4,08 olarak etkileşimde dikkatli olma boyutunda ise Akdeniz 3,84, Ege 4,56, Karadeniz 3,33, İç Anadolu 3,87, Doğu Anadolu 3,83 ve Güneydoğu Anadolu için 3,92 olarak tespit edilmiştir.

Yapılan tek yönlü Anova analizi sonuçlarına göre ikamet bölgesine göre etkileşime katılım, etkileşimde özgüven ve etkileşim memnuniyeti boyutlarında anlamlı düzeyde bir farklılaşma tespit edilmemiştir ($p>0,05$). Bunun yanı sıra kültürlerarası duyarlılık (5 boyutlu), kültürel farklılıklara saygı ve etkileşimde dikkatli olma boyutlarında ikamet edilen bölgeye göre anlamlı düzeyde bir farklılaşma tespit edilmiştir ($p<0,05$). Yapılan LSD analizi sonucuna göre kültürlerarası duyarlılık (5 boyutlu) düzeyinin Akdeniz ve Doğu Anadolu bölgelerine göre farklılaştığı tespit edilmiştir. Doğu Anadolu bölgesinde ikamet eden öğrencilerin Akdeniz bölgesinde ikamet eden öğrencilere göre daha yüksek puan aldığı görülmüştür. Bunun yanı sıra yine LSD analizi sonuçlarına göre Ege ve İç Anadolu bölgeleri ile İç Anadolu ve Doğu Anadolu bölgeleri arasında da anlamlı düzeyde bir farklılaşma görülmüştür. Buna göre Ege ve Doğu Anadolu bölgesinde ikamet eden öğrencilerin İç Anadolu bölgesinde ikamet eden öğrencilere göre daha yüksek puanlar aldıkları görülmüştür. Kültürel farklılıklara saygı boyutunda ise yine yapılan LSD analizi sonuçlarına göre İç Anadolu bölgesinin diğer bölgelere göre farklılaştığı tespit edilmiştir. İç Anadolu bölgesinde ikamet eden öğrenciler diğer bölgelerde ikamet eden öğrencilere göre daha düşük puan almıştır. LSD analizi sonuçlarına göre etkileşimde dikkatli olma boyutunda ise ege bölgesi diğer bölgelere göre anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Ege bölgesinde ikamet eden öğrencilerin diğer bölgelerde ikamet eden öğrencilere göre daha yüksek puanlar aldıkları tespit edilmiştir.

Tablo 6. "Ölçeğin Yerleşim Yerine Göre Analizi (Tek Yönlü Anova)"

Ölçek	Grup	N	\bar{X}	Std.S.	VK	S.S	df	Mean S.	F	*p	Tukey
KD.Ö. (5 Boyut)	1.İl	272	4,06	,392	Gruplar arası	,480	3	,160	1,086	,354	
	2.İlçe	164	4,09	,389	Grup içi	79,97	543	,147			
	3.Kasaba	9	3,98	,385	Toplam	80,45	546				
	4.Köy	102	4,00	,351							
	Toplam	547	4,06	,384							
E.K. (1. Boyut)	1.İl	272	4,13	,498	Gruplar arası	,174	3	,058	,260	,854	
	2.İlçe	164	4,13	,474	Grup içi	120,7	543	,222			
	3.Kasaba	9	4,00	,429	Toplam	120,9	546				
	4.Köy	102	4,11	,391							
	Toplam	547	4,13	,471							
K.F.S. (2. Boyut)	1.İl	272	4,31	,460	Gruplar arası	,288	3	,096	,433	,729	
	2.İlçe	164	4,36	,496	Grup içi	120,5	543	,222			
	3.Kasaba	9	4,26	,494	Toplam	120,8	546				
	4.Köy	102	4,32	,459							
	Toplam	547	4,33	,470							

Ölçek	Grup	N	\bar{X}	Std.S.	VK	S.S	df	MeanS.	F	*p	Tukey
E.Ö. (3. Boyut)	1.İl	272	3,75	,637	Gruplararası	4,486	3	1,495	3,799	,010	
	2.İlçe	164	3,76	,616	Grupiçi	213,7	543	,394			
	3.Kasaba	9	3,58	,587	Toplam	218,2	546				
	4.Köy	102	3,53	,624							(1-4),
	Toplam	547	3,71	,632							(2-4)
E.M. (4. Boyut)	1.İl	272	4,19	,604	Gruplararası	3,548	3	1,183	3,123	,026	
	2.İlçe	164	4,14	,615	Grupiçi	205,6	543	,379			
	3.Kasaba	9	4,04	,455	Toplam	209,1	546				
	4.Köy	102	3,97	,656							(1-4)
	Toplam	547	4,13	,619							
E.D.O. (5. Boyut)	1.İl	272	3,78	,477	Gruplararası	3,059	3	1,020	4,629	,003	
	2.İlçe	164	3,92	,467	Grupiçi	119,5	543	,220			
	3.Kasaba	9	4,00	,408	Toplam	122,6	546				
	4.Köy	102	3,94	,456							(1-2),
	Toplam	547	3,86	,474							(1-4)

*p<0,05 düzeyinde anlamlı

Tablo 6’da ölçeğin yerleşim yerine göre analizine yer verilmiştir. Tabloya göre ölçeğin tümünden alınan puanlara göre aritmetik ortalamalar il için 4,06, ilçe için 4,09, kasaba için 3,98 ve köy için 4,00 olarak tespit edilmiştir. Etkileşime katılım boyutuna göre aritmetik ortalama puanları: İl 4,13, ilçe 4,13, kasaba 4,00, köy 4,11 olarak tespit edilmiştir. Kültürel farklılıklara saygı boyutu için il 4,31, ilçe 4,36, kasaba 4,26, köy 4,32 olarak etkileşimde özgüven boyutu için il 3,75, ilçe 3,76, kasaba 3,58, köy 3,53 olarak etkileşim memnuniyeti boyutu için il 4,19, ilçe 4,14, kasaba 4,04, köy 3,97 olarak etkileşimde dikkatli olma boyutu için ise il 3,78, ilçe 3,92, kasaba 4,00, köy 3,94 olarak tespit edilmiştir.

Yapılan tek yönlü Anova analizi sonuçlarına göre kültürlerarası duyarlılık (5 boyutlu), etkileşime katılım ve kültürel farklılıklara saygı boyutlarında yerleşim yerine göre anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir (p>0,05). Etkileşimde özgüven, etkileşim memnuniyeti ve etkileşimde dikkatli olma boyutlarında yerleşim yerine göre anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir (p<0,05). Yapılan Tukey analizi sonuçlarına göre etkileşimde özgüven boyutunda köy, il ve ilçeye göre anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Köy yerinde ikamet eden öğrencilerin il ve ilçede ikamet eden öğrencilere göre daha düşük puanlar aldıkları tespit edilmiştir. Tukey analizi sonuçlarında göre etkileşim memnuniyeti boyutunda köy ve il farklılaşmaktadır. Köyde ikamet eden öğrencilerin ilde ikamet eden öğrencilere göre daha düşük puanlar aldıkları tespit edilmiştir. Yine Tukey analizi sonuçlarına göre etkileşimde dikkatli olma boyutunda il, diğer yerleşim yerlerine göre anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. İlde ikamet eden öğrencilerin diğer bölgelerde ikamet eden öğrencilere göre daha düşük puanlar aldıkları tespit edilmiştir.

Tablo 7. “Ölçeğin Mezun Olunan Liseye Türüne Göre Analizi (Tek Yönlü Anova)”

Ölçek	Grup	N	\bar{X}	Std.S.	VK	S.S	df	MeanS	F	*p	Posth
KD.Ö. (5 Boyut)	1.İHL	321	4,03	,384	Gruplararası	1,25	5	,252	1,720	,128	
	2.MeslekL.	29	4,04	,422	Grupiçi	79,198	541	,146			
	3.AnadoluL.	133	4,12	,388	Toplam	80,457	546				
	4.DüzLise	55	4,06	,348							
	5.ÖzelLise	2	3,75	,118							
	6.AçıkLise	7	4,24	,330							
	Toplam	547	4,06	,384							

Ölçek	Grup	N	\bar{X}	Std.S	VK	S.S	df	MeanS	F	*p	Posth
EK (1. Boyut)	1.İHL	321	4,09	,477	Gruplararası	1839	5	,368	1,671	,140	
	2.MeslekL.	29	4,09	,587	Grupiçi	119,08	541	,220			
	3.AnadoluL.	133	4,22	,452	Toplam	120,92	546				
	4.DüzLise	55	4,14	,408							
	5.ÖzelLise	2	3,86	,000							
	6.AçıkLise	7	4,27	,354							
	Toplam	547	4,13	,471							
KFS (2. Boyut)	1.İHL	321	4,32	,467	Gruplararası	,682	5	,136	,614	,689	
	2.MeslekL.	29	4,34	,424	Grupiçi	120,14	541	,222			
	3.AnadoluL.	133	4,36	,483	Toplam	120,82	546				
	4.DüzLise	55	4,25	,497							
	5.ÖzelLise	2	4,25	,354							
	6.AçıkLise	7	4,48	,424							
	Toplam	547	4,33	,470							
EÖ (3. Boyut)	1.İHL	321	3,66	,630	Gruplararası	3,936	5	,787	1,987	,079	
	2.MeslekL.	29	3,62	,706	Grupiçi	214,29	541	,396			
	3.AnadoluL.	133	3,80	,626	Toplam	218,23	546				
	4.DüzLise	55	3,83	,595							
	5.ÖzelLise	2	3,00	,000							
	6.AçıkLise	7	3,83	,637							
	Toplam	547	3,71	,632							
EM (4. Boyut)	1.İHL	321	4,10	,618	Gruplararası	3,861	5	,772	2,035	,072	
	2.MeslekL.	29	4,17	,582	Grupiçi	205,30	541	,379			
	3.AnadoluL.	133	4,18	,618	Toplam	209,16	546				
	4.DüzLise	55	4,12	,633							
	5.ÖzelLise	2	3,50	,236							
	6.AçıkLise	7	4,71	,488							
	Toplam	547	4,13	,619							
E.D.O. (5. Boyut)	1.İHL	321	3,85	503	Gruplararası	,545	5	,109	,483	,789	
	2.MeslekL.	29	3,89	474	Grupiçi	122,1	541	,226			
	3.AnadoluL.	133	3,90	412	Toplam	122,6	546				
	4.DüzLise	55	3,80	377							
	5.ÖzelLise	321	3,85	503							
	6.AçıkLise	29	3,89	474							
	Toplam	133	3,90	412							

*p<0,05 düzeyinde anlamlı

Tablo 7’de ölçeğin mezun olunan lise türüne göre analizine yer verilmiştir. Tabloya göre ölçeğin tümünden alınan puanlara göre aritmetik ortalama puanları İHL (imam hatip lisesi) için 4,03, meslek lisesi için 4,04, Anadolu lisesi için 4,12, düz lise için 4,16, özel lise için 3,75, açık lise için 4,24 olarak tespit edilmiştir. Etkileşime katılım boyutuna göre aritmetik ortalama puanları İHL 4,09, meslek lisesi 4,09, Anadolu lisesi 4,22, düz lise 4,14, özel lise 3,86, açık lise 4,27 olarak kültürel farklılıklara saygı boyutunda İHL 4,32, meslek lisesi 4,34, Anadolu lisesi 4,36, düz lise 4,25, özel lise 4,25, açık lise 4,48 olarak etkileşimde özgüven boyutunda İHL 3,66, meslek lisesi 3,62, Anadolu lisesi 3,80, düz lise 3,83, özel lise 3,00, açık lise 3,83 olarak etkileşim memnuniyeti

boyutunda İHL 4,10, meslek lisesi 4,17, Anadolu lisesi 4,18, düz lise 4,12, özel lise 3,50, açık lise 4,71 olarak etkileşimde dikkatli olma boyutunda ise İHL 3,85, meslek lisesi 3,89, Anadolu lisesi 3,90, düz lise 3,80, özel lise 3,85, açık lise 3,89 olarak tespit edilmiştir. Tek yönlü Anova analizi sonuçlarına göre ölçekten alınan puanların mezun olunan lise türüne göre anlamlı düzeyde farklılaşmadığı tespit edilmiştir ($p>0,05$).

Tablo 8. “Ölçekler Arasındaki Korelasyon Katsayıları”

Ölçekler	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1. K.D.Ö. (5 Boyut)	1						-,013	-,017		,275**
2. E.K. (1. Boyut)		1					-,097*	-,075		
3. K.F.S. (2. Boyut)			1				-,005	-,003		
4. E.Ö. (3. Boyut)				1			,019	-,002		
5. E.M. (4. Boyut)					1		,103*	,020		
6. E.D.O. (5. Boyut)						1	-,022	,046		
7. Ö.D.							1		,130**	,085*
8. D.Ö.V.								1	,131**	-,066
9. Ö.K.D.									1	
10. F.D.İ.D.										1

* $p<.05$ ** $p<.01$

Ölçekler arasındaki ilişkileri tespit edebilmek adına korelasyon analizinden istifade edilmiştir. Ölçekler arasındaki korelasyon değerleri Tablo 8’de gösterildiği gibidir. Tablo 8’de ölçekler arasındaki korelasyon katsayıları verilmiştir. Tabloya göre kültürlerarası duyarlılık (5 boyut) ile öznel dindarlık arasında anlamlı düzeyde bir ilişki tespit edilmemiştir ($r=-,013$; $p>0,05$). Tabloda görüldüğü üzere etkileşime katılım (1. boyut) ile öznel dindarlık arasında negatif yönde düşük düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir ($r=-,097$; $p<0,05$). Bir diğer ifadeyle öznel dindarlık düzeyi arttıkça etkileşime katılım düzeyi azalmaktadır. Kültürel farklılıklara saygı (2. boyut) ile öznel dindarlık arasında anlamlı düzeyde bir ilişki tespit edilmemiştir ($r=-,005$; $p>0,05$). Etkileşimde özgüven (3. boyut) ile öznel dindarlık arasında anlamlı düzeyde bir ilişki tespit edilmemiştir ($r=,019$; $p>0,05$). Etkileşim memnuniyeti (4. Boyut) ile öznel dindarlık arasında pozitif yönde düşük düzeyde anlamlı düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir ($r=,103$; $p<0,05$). Etkileşim memnuniyeti arttıkça öznel dindarlık düzeyi yükselmektedir. Etkileşimde dikkatli olma (5. boyut) ile öznel dindarlık arasında anlamlı düzeyde bir ilişki tespit edilmemiştir ($r=-,022$; $p>0,05$). Kültürlerarası duyarlılık (5 boyut) ve alt boyutları ile dine önem verme düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir ($p>0,05$). Kültürlerarası duyarlılık (5 boyut) ile farklı dinden insanlara karşı duyarlılık düzeyi arasında pozitif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r=,275$; $p<0,01$). Kültürlerarası duyarlılık düzeyi arttıkça farklı dinden insanlara karşı duyarlılık düzeyi de artış göstermektedir. Öznel dindarlık ile öznel kültürlerarası duyarlılık düzeyleri arasında pozitif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r=,130$; $p<0,01$). Öznel dindarlık düzeyi arttıkça öznel kültürlerarası duyarlılık düzeyi de artış göstermektedir. Öznel dindarlık düzeyi ile farklı dinden insanlara karşı duyarlılık düzeyi arasında pozitif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r=,131$; $p<0,01$). Dine önem verme düzeyi arttıkça öznel kültürlerarası duyarlılık düzeyi de artış göstermektedir. Dine önem verme düzeyi ile farklı dinden insanlara karşı duyarlılık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir ($r=-,066$; $p>0,05$).

TARTIŞMA VE SONUÇ

Yapılan istatistiksel analizler sonucunda dikkate değer sonuçlar elde edilmiştir. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kültürlerarası duyarlılık düzeyinin oldukça yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmen adayları üzerine yaptığı araştırmada Göküş, benzer şekilde öğretmen adaylarının çokkültürlülük algılarının yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır(Göküş, 2020, s. 120). Cinsiyete göre kültürlerarası duyarlılık (5 boyutlu) düzeyinden anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra ölçeğin etkileşime katılım (1. boyut) boyutunda cinsiyete göre anlamlı düzeyde bir farklılaşma tespit edilmiştir. Etkileşime katılım düzeyinde kadınlar erkeklere oranla daha yüksek puanlar almışlardır. Bu durumun birçok nedeni olmakla birlikte kadınların erkeklere nazaran sohbet ve iletişime daha fazla önem vermesi etkileşime katılım düzeylerinin yüksek çıkmasında önemli bir etken olarak gösterilebilir. Bunun yanı sıra kültürel farklılıklara saygı (2. boyut) boyutunda da kadınlar erkeklere göre daha yüksek puanlar almışlardır. Öznel dindarlık düzeyinde ise erkek katılımcıların kadın katılımcılara göre daha yüksek puanlar aldıkları tespit edilmiştir. Yapılan araştırmalarda genel olarak kadınların erkeklere oranla daha dindar olduğuna işaret edilmektedir(Şentepe ve Güven, 2015, s. 35). Özboilat ise yaptığı araştırmada öznel dindarlıkla cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir farklılaşma tespit etmemiştir(Özboilat, 2017, s. 163). Bizim araştırmamızda erkeklerin kadınlara nazaran daha dindar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Burada şunun ifade edilmesi gerekmektedir ki yapılan araştırmada öznel dindarlığa ilişkin bilgiler toplanmıştır bu nedenle farklı ölçekler kullanılarak yapılan araştırmalarda elbette ki farklı sonuçlar elde edilebilir. Kadınların mı yoksa erkeklerin mi daha dindar olduğu meselesi ölçeğin farklılığına, dindarlığın çeşitliliğine ve örneklem grubunun özelliğine bağlı olarak değişmesi kaçınılmaz olmaktadır(Yapıcı, 2016, s. 113). Dine önem verme düzeyinde ise kadınların erkeklere göre daha yüksek puanlar aldığı tespit edilmiştir. Öznel kültürlerarası duyarlılık düzeyinde ise kadınların erkeklere göre daha yüksek puanlar aldığı tespit edilmiştir.

Kültürlerarası duyarlılık (5 boyutlu) düzeyinde sınıflar arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Yalnızca kültürel farklılıklara saygı alt boyutunda 4. Sınıf öğrencileri diğer öğrencilere nazaran daha düşük puanlar almıştır. İkamet edilen bölgelere göre kültürlerarası duyarlılık düzeyinde (5 boyutlu) anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. İç Anadolu bölgesinde ikamet eden öğrencilere göre diğer bölgelerde ikamet eden öğrencilerin puanları daha yüksektir. İç Anadolu bölgesinin diğer bölgelere göre daha homojen bir toplum yapısına sahip olmasından dolayı kültürel karşılaşmalar diğer bölgelere nazaran daha kısıtlı olabilmektedir. Bu nedenle kültürel karşılaşmaları daha sık yaşayan bölgelerde ikamet eden öğrencilerin daha yüksek puanlar almaları normal karşılanabilir. Kültürel farklılıklara saygı boyutunda da yine İç Anadolu bölgesi diğer bölgelere göre farklılaşmaktadır. İç Anadolu bölgesinde ikamet eden öğrencilerin almış oldukları puanların ortalaması diğer bölgelerde ikamet eden öğrencilerin ortalamalarından daha düşüktür. Benzer yorum bu durum için de geçerlidir. Etkileşimde dikkatli olma alt boyutunda ise Ege bölgesinde ikamet eden öğrencilerin puanları diğer bölgelerde ikamet eden öğrencilerin puanlarına göre daha yüksektir. Bunun da nedeninin ege bölgesinin toplumsal yapısının heterojen bir özellik göstermesinden kaynaklı olduğu söylenebilir. Bölgede kültürel karşılaşmalar sıklıkla yaşanmaktadır. Bu nedenle insanlar farklılıklarla yaşamayı öğrenmek durumunda kalmaktadırlar. Bu da onların dünya görüşünü önemli ölçüde etkilemektedir. Yerleşim yerine göre ise kültürlerarası duyarlılık (5 boyut) düzeyinde anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Fakat etkileşimde özgüven boyutunda köy yerinde ikamet eden öğrencilerin il, ilçe ve kasabada ikamet eden öğrencilere göre daha düşük puanlar aldıkları tespit edilmiştir. Bunun en önemli nedeni köyün kapalı bir toplum yapısına sahip olmasıdır. Kültürel karşılaşmalar diğer yerleşim yerlerine göre daha az yaşanmaktadır. Bu nedenle köy yerinde ikamet eden öğrencilerin etkileşimde özgüven sorunu yaşaması kaçınılmaz olmaktadır. Yine etkileşim memnuniyeti boyutunda da köy yerinde ikamet eden öğrencilerin almış oldukları puanlar diğer yerleşim yerlerinde yaşayan öğrencilerin almış oldukları puanlardan daha düşüktür. Etkileşimde dikkatli olma boyutunda ise ilde ikamet eden öğrencilerin almış oldukları puanlar diğer yerleşim bölgelerinde ikamet eden öğrencilerin almış oldukları puanlardan daha düşüktür. Bunun nedenine ilişkin kesin bir şey söylenemese de diğer yaşam alanlarına nazaran kentsel yaşamın

insanlar arasındaki samimi ve sıcak ilişkileri azaltmasının bu durumun yaşanmasında etkili olduğu söylenebilir. Mezun olunan lise türüne göre ise kültürlerarası duyarlılık düzeyinde anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir.

Yapılan istatistiksel incelemeler neticesinde kültürlerarası duyarlılık ve dindarlık ilişkisine dair merak edilen sorulara ilişkin olarak da dikkate değer sonuçlar elde edilmiştir. Öznel kültürlerarası duyarlılık düzeyi ile öznel dindarlık arasında pozitif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Öznel dindarlık düzeyi arttıkça öznel kültürlerarası duyarlılık düzeyi artış göstermektedir. Buradan hareketle kültürlerarası duyarlılık için dinin işlevsel bir konumda bulunduğu söylenebilir. Dine önem verme düzeyi ile öznel dindarlık düzeyi arasında da pozitif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Dine önem verme düzeyi arttıkça öznel dindarlık düzeyi de artmaktadır. Bunun yanı sıra kültürlerarası duyarlılık düzeyi (5 boyutlu) ile öznel dindarlık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Hemşireler üzerine yaptıkları araştırmada Bakan ve Yıldız, kültürlerarası duyarlılık düzeyi ile dini yönelim arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu tespit etmişlerdir (Bakan ve Yıldız, 2021, s. 185). Etkileşime katılım (1. boyut) düzeyi ile öznel dindarlık arasında negatif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Öznel dindarlık arttıkça etkileşime katılım düzeyi azalmaktadır. Dinin muhafazakârlık boyutunun bu noktada ön plana çıktığı söylenebilir. Dinin belirlediği sınırlar çerçevesinde insanlar iletişim kurmayı tercih edebilmektedirler. Kültürel farklılıklara saygı, etkileşimde özgüven ve etkileşimde dikkatli olma boyutları ile öznel dindarlık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Öznel dindarlıkla farklı dinden insanlara karşı duyarlılık düzeyi arasında düşük düzeyde pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Dinin bu noktada da işlevsel bir konumda olduğu ifade edilebilir. Buradan hareketle Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin konuya tekelsel bir bakışla yaklaşmadığı rahatlıkla görülebilmektedir. Bunun yanı sıra öznel dindarlık düzeyi arttıkça farklı dinden insanlara karşı duyarlılık düzeyi de artmaktadır. Benzer yorum bu durum için de geçerlidir. Dine önem verme düzeyi ile kültürlerarası duyarlılık düzeyinde anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Kültürlerarası duyarlılık düzeyi ile farklı dinden insanlara karşı duyarlılık düzeyi arasında pozitif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Kültürlerarası duyarlılık düzeyi arttıkça farklı dinden insanlara karşı duyarlılık düzeyi de artış göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Albayrak, K. (2010). Barış ve Şiddet Karşısında Dinlerin Tutumu. M. Argunşah ve M. Ünal (Eds.), *Prof. Dr. Harun Güngör Armağanı* içinde. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Arslan, M. (2019). Kültürel Bağlamda Din. M. A. Kirman ve A. Özbolat (Eds.), *Kültür ve Din* içinde. Adana: Karahan Kitabevi.
- Arslantürk, Z. (2016). Din Sosyolojisinin Konusu. N. Akyüz ve İ. Çapcıoğlu (Eds.), *Din Sosyolojisi* içinde (4 bs., s. 11-37). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bakan, A. B. ve Yıldız, M. (2021). An Investigation of the Relationship Between Intercultural Sensitivity and Religious Orientation Among Nurses. *Journal of Religion and Health*, 60(1), 178-187.
- Bennett, M. J. (1986). A Developmental Approach to Training for Intercultural Sensitivity. *International Journal of Intercultural Relations*, 10, 179-196.
- Bhawuk, D. P. ve Brislin, R. (1992). The Measurement of Intercultural Sensitivity Using the Concepts of Individualism and Collectivism. *International Journal of Intercultural Relations*, 16(4), 413-436.
- Buehler, A. F. (2014). İslamofobi: Batı'nın "Karanlık Tarafı"nın Bir Yansıması. Çev. Atalay, M. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55(1), 123-140.
- Bulduk, S., Tosun, H. ve Ardıç, E. (2011). Türkçe Kültürler Arası Duyarlılık Ölçeğinin Hemşirelik Öğrencilerinde Ölçümsel Özellikleri. *Türkiye Klinikleri*, 19(1), 25-31.

- Chen, G. M. ve Starosta, W. J. (1998). A Review of the Concept of Intercultural Awareness. *Human Communication, 2*, 27-54.
- Chen, G. M. ve Starosta, W. J. (2000). The Development and Validation of the Intercultural Sensitivity Scale. *Human Communication, 3*(1), 2-14.
- Çapcıoğlu, İ. (2017). Küreselleşme Sürecinde Kültürün ve Dinin Değişen Görünümleri. *İslâmî Araştırmalar, 28*(3), 247-264.
- Çelik, C. (2019). Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma ve Din. M. A. Kirman ve A. Özbolat (Eds.), *Kültür ve Din* içinde. Adana: Karahan Kitabevi.
- Göküş, Ş. (2020). DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmen Adaylarının Çokkültürlülük Algılarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1*(44), 96-126.
- Hall, E. T. (1976). *Beyond Culture*. Garden City: NY: Anchor.
- Kirman, M. A. (2016). Din Sosyolojisi Sözlüğü. Adana: Karahan Kitabevi.
- Köftürücü, H. (2017). Avrupa'da Müslüman-Hıristiyan Bağlamında Göç Olgusu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 10*(50), 959-965.
- Köktürk, M. (2018). Kültür Sosyolojisinin Temel Meseleleri. K. Alver ve N. Doğan (Eds.), *Kültür Sosyolojisi* içinde. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Kuluckhohn, F. K. ve Strodtbeck, F. L. (1961). *Variations in Value Orientations*. New York: Evanston, Illinois: Row, Peterson.
- Özbolat, A. (2017). *Statü ve Din: Göç ve Eğitim Yoluyla Statü Edinme ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. London: The Free Press of Glencoe.
- Sotshangane, N. (2002). What Impact Globalization has on Cultural Diversity. *Alternatives: Turkish Journal of International Relations, 1*(4), 214-231.
- Şentepe, A. ve Güven, M. (2015). Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17*(31), 27-44.
- Yapıcı, A. (2016). Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri. *Dini Araştırmalar, 19*(49), 131-161.
- Yürük, T. (2015). Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programlarında Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15*(1), 55-75.

STRUCTURED ABSTRACT

In today's world where borders are removed with globalization, interaction between people has gained momentum. In this age when the world has begun to turn into a small village, a multicultural social structure is inevitable. Some problems can be experienced in the interaction between people in multicultural society structures. At the point of experiencing these problems, religion, language, culture, etc. many factors can be effective. Among these factors, the most affecting factor in human thought is religion. It is an undeniable fact that many phenomena that emerged in social life in the past and today are based on religion. Being sensitive to cultural differences is important in solving problems that may arise in social life at the point of creating a healthy interaction space. Therefore, it is important to consider the issue in the context of religion. On the one hand this research aims to reveal the intercultural sensitivity levels of Çukurova University Faculty of Divinity students, on the other hand, it aims to reveal the relationship between intercultural sensitivity and religiosity for the students of Çukurova University Faculty of Divinity. A total of 547 people, 423 men and 124 women, participated in the study. Quantitative research method was used in the research. The collected data were analyzed by independent groups t test, one-way ANOVA and correlation analysis. The independent variables of the research are: Residence, Class, Gender, High School Graduation, and Place of Residence. The dependent variables of the research are the 5-dimensional Intercultural Sensitivity Scale, which consists of sub-dimensions such as Interaction Engagement, Respect for Cultural Differences, Interaction Confidence, Interaction Enjoyment, Interaction Attentiveness. In addition, it was tried to determine the level of "subjective religiosity", "giving importance to religion", "subjective intercultural sensitivity" and "sensitivity towards people from different religions" with questions with a scoring degree between "1 is not important" and "10 is very important". According to the results of the study, it was determined that the students of Çukurova University Faculty of Divinity had a very high level of intercultural sensitivity. No significant difference was found in the level of intercultural sensitivity according to gender. A significant difference was found in the level of intercultural sensitivity according to the regions of residence of the students. There was no significant difference in the level of intercultural sensitivity according to the place of residence. No significant difference was found according to the grade level of the students. No significant relationship was found in the level of intercultural sensitivity according to the type of high school students graduated from. According to the results of the study, as subjective religiosity increases, the level of subjective intercultural sensitivity increases. There was no significant relationship between intercultural sensitivity (5-dimensional scale) and religiosity. In addition, a low level negative relationship was found between the subscale of interaction engagement and religiosity. As the level of religiosity increases, the level of interaction engagement decreases. A low level positive significant relationship was found between the interaction enjoyment sub-dimension and religiosity. As the level of religiosity increases, the level of interaction enjoyment increases. No significant relationship was found between religiosity and the sub-dimensions of respect for cultural differences, interaction confidence, and interaction attentiveness.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 291-307

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1179734

AİLE BİRLİĞİNİN TEMSİLİ BAĞLAMINDA KAVVÂMLIK SIFATININ TÜRK AİLE HUKUKUNA YANSIMASI

*Reflection of The "Qawwam" Attribute to Turkish Family Law in The Context of
Representation of Family Unity*

Vildan SALİ DUMAN

Dr., Av., Bursa Barosu, Türkiye
Dr., Atty., Bursa Bar Association, Turkey

vildansaliduman@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2930-218X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 24.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 20.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

Bu çalışma, 27-28 Ekim 2018 tarihlerinde, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nce hazırlanan IV. İslam Hukuku Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu'nda sözlü olarak sunumu yapılan ve basımı olmayan "Kavvâm Sifatının Türk Hukukundaki İzleri" adlı tebliğin içeriğinin geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek hazırlanmış hâlidir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Vildan Sali Duman)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

AİLE BİRLİĞİNİN TEMSİLİ BAĞLAMINDA KAVVÂMLIK SIFATININ TÜRK AİLE HUKUKUNA YANSIMASI

Reflection of The "Qawwam" Attribute to Turkish Family Law in The Context of Representation of Family Unity

Öz

Aile birliğinin kurulmasını sağlayan kadın ve erkeğin, bu birliği müreffeh bir şekilde devam ettirebilmesi için belirli kurallar çerçevesinde hareket etmesi öngörülmektedir. Nisâ sûresi 34. âyette tanımlandığı şekliyle erkeklerin kadınlardan bazı konularda üstün olması ve ailenin nafakasını temin etme yükümlülüğünden dolayı, ailede erkeğin kadın üzerinde kavvâm olması genel kabul görünürken, farklı bakış açıları da bulunmaktadır. İslâm aile hukukunda erkeğin 'kavvâm' olması, eski Türk aile hukukunda 'aile reisliği' ile karşılığını bulurken, yeni Türk Medenî Kanunu ile yerini 'ev başkanlığı'na bırakmıştır. Bu değişimin gerekçesini kadın-erkek eşitliğinin sağlanması düşüncesi oluşturmaktadır. Anayasa'nın 10. maddesinde sayılan farklılıklara göre, kadın ve erkek arasındaki mutlak eşitlik, ayırım yapılmamasını gerektirirken, İslâm hukukunda kadın ve erkeğin yaratılış ve kabiliyetlerdeki farklılıklarına dayanarak adalet esasına dayalı hükümler konmaktadır. Türk aile hukukundaki bu düzenleme ile pek çok hükümde kadın, erkekle aynı hak ve sorumluluğa sahip olmaktadır. Bu durum ise aile birliğinin temsilinde problem çıkması halinde çözümü zorlaştıran durumlara sebep olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Kavvâmlık, Aile Reisliği, Kadın ve Erkek, Eşitlik.

Abstract

It is envisaged that the men and women who establish family unity must act within the framework of certain rules to maintain this unity in a prosperous way. As it is defined in the 34th verse of the chapter of Nisa, the fact that men are superior to women in some matters and that men have the obligation to provide alimony is generally accepted, while there are different points of view. While the man's being 'qawwam' in Islamic Family Law was equivalent to 'head of the family' in the old Turkish Family Law, it was replaced by the 'head of the house' with the new Turkish Civil Code. The reason for this change is the idea of ensuring gender equality. According to the differences enumerated in article 10 of the Constitution, absolute equality between men and women requires non-discrimination; in Islamic law, provisions based on justice are made based on the differences in the creation and abilities of men and women. Accordingly, in many provisions, women will have the same rights and responsibilities as men. This situation causes something which complicates the solution in case of problems in the representation of family unity.

Keywords: Islamic Law, Qawwam, Family Presidency, Men and Women, Equality.

GİRİŞ

Kadın ve erkek arasında eşitlik olup olmadığı, geçmişten günümüze kadar tartışılmış, fakat tam anlamıyla nihayete ermemiş bir meseledir. Konu, psikolojik, sosyolojik, ekonomik ve tarihsel bağlamda ele alındığı gibi, ahlâk ve felsefe çerçevesinde de araştırmalara konu olmuştur. Kadın ve erkeğin eşitliği meselesi, çeşitli hukukî çalışmaların da inceleme konusu olurken, yaklaşımları farklı olan İslâm aile hukuku ve Türk aile hukuku sistemi içinde de tartışılmıştır. Türk aile hukukunda kadın-erkek eşitliği mutlak anlamda eşitlik olarak ele alındığı için, kadın ve erkek arasında ayırım yapılmamasını gerektirmektedir. İslâm aile hukukunda ise adalet ve hakkaniyet çerçevesinde konu ele alınmakta; temel haklarda cinsiyet ayırmaksızın kadın ve erkek eşit görülürken, yaratılış ve yeteneklerdeki farklılıkları da göz ardı edilmemektedir. Dolayısıyla hak ve yükümlülüklerde eşitlik yerine adalet kavramı ön plana çıkmaktadır. Çalışmada, kadın-erkek eşitliğinin bir yansıması olarak İslâm aile hukukunda 'kavvâmlık' ve Türk aile hukukunda yitirilen 'aile reisliği'nin yerini alan 'aile başkanlığı' ile ilgili yaklaşım tarzı ve farklılıklar ortaya konmaya çalışılacaktır.

İslâm hukukunda Nisâ Sûresi 34. âyet ile kavvâmlık yetki ve sorumluluğu kocaya verilmiştir.¹ 'Kavvâm' kavramı bir kimsenin işini görme, yönetme anlamlarına gelmekle birlikte, sadece aile hukukunda karı-koca ilişkilerinde söz konusudur. Toplumun en küçük parçası ve temel taşı olan ailede ortaya çıkabilecek sorunların önüne geçmek ve huzuru temin etmek için aile reisliği kocaya verilmiştir. Bu sebeple burada ontolojik üstünlükten değil; fonksiyonel yetki farklılığından bahsedilebilir.

Allah (c.c.) erkekleri, evin maddî ihtiyaçlarını gidermeleri ve fiziki kuvvet bakımından daha güçlü olmaları sebebiyle aile içinde kavvâm olarak görevlendirmiştir.² Bu durum erkeği kadın karşısında buyurgan, ezici bir güç yapmadığı gibi kadını da köle mesabesinde kılmamaktadır. Aksine, ailede huzurun ve düzenin sağlanması için kadın ve erkeğin yaratılışa bağlı özellikleri ile erkeğin ailede ve sosyal yaşam içindeki ağır ve ciddi sorumlulukları göz önüne alınarak, aile reisliği kocanın sorumluluğuna verilmiş, aile ilişkilerinde kocanın kadına nazaran göreceli bir üstünlüğü olduğu kabul edilmiştir. İslâm hukukunda 'kavvâm' sıfatının tanımı yapılırken, erkeğin kadına üstünlüğü, adalet ve hakkâniyet noktasında temellendirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla müphem bir kavramın anlaşılması noktasında klasik dönemden günümüze farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Eşitlik ilkesi, 1924 ve 1961 Anayasaları'nda genel bir anlam taşıırken, 1982 Anayasası'nda ek fıkralarla ayrıntılı düzenlemelere yer verilmiş ve kadın-erkek eşitliği esas alınmıştır. "*Kanun Önünde Eşitlik*" başlıklı 10. maddeye göre: "...Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür. Bu maksatla alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı olarak yorumlanamaz." Anayasa'nın 90/5 maddesine göre temel hak ve özgürlüklerde, kanunlar ile uluslararası andlaşmalar arasındaki uyumsuzluk olması halinde, uluslararası andlaşmaların esas alınacağı hükme bağlandığı için, 1948 tarihli Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyanname, 1950 tarihli Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, kadın-erkek eşitliği ile ilgili en geniş kapsamlı sözleşme olarak kabul edilen 1985 tarihli Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi gibi uluslararası sözleşme ve bildirgelerin ilgili maddeleri de kadın-erkek eşitliğinin uygulanması hususunda yaptırım gücüne sahiptir.

743 sayılı eski Türk Medenî Kanunu 152/1'de "*Koca birliğin reisidir*" hükmüne göre koca, evlilik birliğinin sağlıklı bir şekilde kurulması ve devamı için aile içinde lider olarak seçilmekteydi. Hukukî olmaktan çok sosyal yönü ağır basan aile reisliğinde kocanın hak ve sorumluluklarının yanında, tek başına karar alabileceği haller istisnai olarak düzenlenmişti. Yeni kanunda reisliğinin kaldırılması ile sağlanmaya çalışılan kadın erkek eşitliği ilkesi, aileyi başsız

¹ "Allah'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar..."

² *Kur'an Yolu*, (Erişim 10 Haziran 2022), el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/34.

birakmıştır. Kanuna, sözleşmeye veya örf'e göre seçilen ev başkanlığında, kadın veya erkektek biri söz sahibi olabilecektir. Türk hukukunun toplumsal yapısı göz önüne alındığında aile başkanının örf'en belirlenmesinin makul olduğu düşünülmektedir. İslâm hukukunda küçük bir topluluk dahi olsa bir liderin gerekliliğini düzenleyen nasların varlığı,³ ailenin de başsız olamayacağını delilidir. Kadın-erkek eşitliği ile ilgili düzenlemeler kadın hakları açısından olumlu gelişmeler olarak görülse de aslında, aile reisliğinin erkektek alınması ile kadını koruyucu hükümlerden bazıları da kanundan çıkarılmıştır. Kadının da erkek gibi çalışmak, evin geçimini sağlamak, borçları ödemek gibi eşit sorumlulukları doğmuştur.

Çalışmada konu, Türk aile hukuku çerçevesinde 2002'de yürürlüğe girmiş olan 4721 sayılı Türk Medenî Kanunu temel alınarak incelenecektir. Eski TMK. ile mukayese edilerek, yeni kanunla kabul edilen kadın-erkek eşitliği ilkesi gereği, Türk aile hukukunda erkeğin 'kavvâmlık' sıfatında zaman içinde ortaya çıkan evrilme dikkate alınmaya çalışılacaktır. Çalışmaya esas teşkil eden 'kavvâm' kavramının, Türk aile hukuku içinde evlenme yaşı, ev reisliği, yerleşim yeri, aile konutu, nafaka, evlilik birliğinin temsili, velayet, evlilik birliğinin yönetimi ve giderlere katılma, meslek seçimi ve iş kurma konusunda izin alma, eşler arasında cebrî icra uygulaması, boşanma, evlenen ve boşanan kadının soyadı, miras, mal rejimi vs. konularda belirleyici rol oynadığı görülmektedir.

1. İSLÂM AİLE HUKUKUNDA 'KAVVÂMLIK'

1.1. 'Kavvâm'ın Tanımı ve Delili

'Kavvâm', yöneten, gözeten ve koruyan anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir. Erkeğin karısı üzerinde kavvâmlığı ise kocanın eşini eğitmesi, koruması, ailenin işlerinden sorumlu olup ihtiyaçlarını karşılaması ve aile ile ilgili konuları gözetmesi anlamına gelmektedir.⁴ Erkekler evin malî ihtiyaçlarını üstlenmeleri ve fizikî bakımdan nispeten daha güçlü olmaları sebebiyle aile içinde görevlendirilmişlerdir.⁵

'Kavvâm' kelimesi, Nisâ sûresinde iki, Mâide sûresinde bir yerde geçmektedir. Ancak çalışmanın ana konusunu teşkil eden 'kavvâm' kelimesi Nisâ sûresi 34. âyette yer almaktadır:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

"Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarf etmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hâkimdirler." Bakara sûresi 228. âyette ise 'kavvâm' kelimesi zikredilmemekle beraber erkeğin üstünlüğü belirtilmiştir: "...Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır..."

1.2. Erkeğin 'Kavvâm' Olmasının Gerekesi

Kur'ân-ı Kerîm erkeğin 'kavvâm' olmasını iki sebebe dayandırmıştır: Birincisi, "Allah'ın kimini kimine üstün kılması" ifadesidir ki burada ifade genel olarak erkeğin kadına üstünlüğü olarak anlaşılabilir da kadın ve erkeğin yaratılış farklılıklarının ve üstünlüklerinin olduğu ve bunun birbirlerine muhtaç olmalarını doğurduğu kastedilmektedir. Zemahşerî (öl. 538/1144) tefsirinde erkeğin dayanıklılık, kararlılık, gayret, ve mukavemet gibi yönlerden kadından üstün olduğunu; "...erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece üstün olması..." noktasında ise bu üstünlüğün şeref bakımından değil; mükellefiyet açısından olduğunu belirtmektedir.⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a (1878-1942) göre ise, erkeklerin peygamberlik, imamlık, devlet

³ Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), "Mesâcid", 289; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâsirûn, 2013), "Cihâd", 80.

⁴ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y), 12/496-503; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2012), 772; Abdülkerîm Zeydân, *el-Mufasssal -Mezheplere Göre Bütün Yönleriyle Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi-* (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), 9/181.

⁵ Yunus Vehbi Yavuz, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü* (Mudanya: Feyiz Yayınları, 2011), 110-113.

⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, ed. Murat Sülün, çev. Abdulaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/120; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 2/1348-1349.

başkanlığı yapabilmesi, cihadın ve cumanın kendilerine vâcip olması, ezan ve hutbe okumaları, hak ve vazifeler bakımından üstün olmalarına örnek gösterilebilir.

İkincisi ise, “*mallarından kadınlar için harcamaları*” ifadesidir. Bu harcamalardan biri ile nikâh akdi neticesinde kadına ödenmesi gereken para veya mal olan mehîre⁷ işaret edilmektedir. Diğerleri ise aile hukukundan kaynaklanan, kocanın karısının bakım yükümlülüğünü üstlenmesi ve onun için harcamalar yapması yani nafakasını⁸ vermesi olarak anlandırılmıştır.⁹

1.3. Erkeğin ‘Kavvâm’ Olmasının Mâhiyeti

Aile, toplumda en küçük ve en temel topluluktur. Toplulukların en küçüğü iki kişidir. Dolayısıyla iki kişiyi bulunduğu yerde, işlerin yürümesi için mutlaka bir disipline ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber (s.a.s.) küçük de olsa bir topluluğun lidere ihtiyacı olduğuna dair şöyle buyurmaktadır:

“Üç kişi yolculuğa çıkarlarsa, aralarından birini başkan seçsinler!”¹⁰, “Dünyanın ücra bir köşesinde de olsa, üç kişinin, içlerinden birini kendilerine emir tayin etmeden yaşamaları doğru olmaz.”¹¹, “Sizden her biriniz birer çobansınız ve her biriniz götüğünüzden sorumlusunuz. Evin erkeği bir çobandır ve aile bireylerinden sorumludur. Kadın kocasının evi içinde bir çobandır ve götüğünden sorumludur.”¹²

İslâmî usûllere uygun olarak kurulan evlilik akdi ile karı-koca ile ilgili kişisel ve ekonomik bazı ortak hak ve yükümlülükler doğmaktadır.¹³ Bunlar, aynı evi paylaşma, çocukların bakım ve terbiyesi ile ilgilenme, karşılıklı iyi ve anlayışlı davranma, sevgi, saygı, şefkat gösterme, sâdik olma, birbirinin cinsel yönlerinden faydalanma olarak sayılabilir. Naslarda kadın ve erkek, yaratılış ve kulluk bağlamında, hak ve yükümlülükler bakımından eşit kabul edilirken; aile ve toplumdaki rollere bağlı olarak, hak ve yükümlülüklerdeki eşitlik yerini adalet ve hakkaniyet ölçüsünde denklige bırakmaktadır. İslâm hukukundaki düzenlemeler, kadının kocasına karşı bağımsız bir birey olduğu gerçeği üzerine temellendirilmiştir. Ancak ailede huzurun ve düzenin sağlanması için hem kadın ve erkeğin fitrî özellikleri, hem de erkeğin aile içindeki ve sosyal hayatındaki ciddî sorumlulukları göz önüne alınarak, aile reisliği kocanın sorumluluğuna verilmiş, aile içindeki ilişkilerde kocaya, kadına nazaran göreceli bir üstünlük tanınmıştır.¹⁴ Bu hak ve yükümlülükler arasında sağlanan denge içinde, kadın zengin olsa dahi, evlilik içindeki bütün ihtiyaç ve masrafları koca karşılamakta; miras haricinde koca karısından hiçbir malî hak talep edememektedir.¹⁵ Buna mukabil koca, malî sorumluluğu olan mehîr ve nafakayı temin ederse, ma’kûl, meşrû ve makbul ölçülerde kadının kocasına itaat etmesi, onun izni ve bilgisi dışında evi terk etmemesi, yabancı birini eve almaması ve kocasının yokluğunda evine ve eşyasına sahip çıkması gerekmektedir.¹⁶

⁷ Mehmet Âkif Aydın, “Mehîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/389.

⁸ Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282.

⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/786, 1349.

¹⁰ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 86.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, şrh. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1949), 2/177.

¹² Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), “Nikâh”, 81; Müslim, “İmare”, 20; Ebû Dâvûd, “İmare”, 13; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), “Cihâd”, 27.

¹³ el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/ 20-21; et-Talâk 65/7.

¹⁴ el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/34; Buhârî, “Nikâh”, 90, “Ahkâm”, 1; Müslim, “İmare”, 20.

¹⁵ el-Bakara 2/233; en-Nisa 4/34; et-Talâk 65/6; Buhârî, “Nafakât”, 1-4; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 40; İbn Mâce, *Sünen-ü İbn Mâce* (Beyrut: Dârü'l- Ma'rife, 2012), “Nikâh”, 3.

¹⁶ en-Nisâ 4/34; Nesâî, *Sünen el-Nesâî*. ed. Ahmed Şemseddin (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), “Nikâh”, 14; İbn Mâce, “Nikâh”, 5; İbn Kudâme, *el-Muğni fî fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1984), 8/189; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî ts.), 4/510; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts), 4/195; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), 2/646; Hacı Mehmet Günay, “Nüşûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/303-304.

2. BAZI KLASİK VE MODERNİST DÖNEM ÂLİMLERİNİN 'KAVVÂMLIK' ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ

Erkeğin kavvâmlığı üzerine, klasik dönemden modern döneme kadar çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Lâkin İslam hukukuna nazaran diğer ilim dallarında (tefsir, hadis, sosyoloji...) bu konuya daha çok eğilim gösterilmiştir. Bu sebeple birkaç görüşe yer vermekle yetinilecektir.

Müfessir, muhaddis ve fakîh olan Taberî (öl. 310/923) erkeğin kadınlar üzerine 'kavvâm' olmasını, erkeklerin mutlak anlamda bütün kadınlar üzerinde değil, sadece eşleri üzerinde üstünlüğü olarak yorumlamış ve böylece âyette kastedilenin aile kurumu olduğunu belirtmiştir.¹⁷

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu, müfessir ve fakîh İmam el-Mâtürîdî¹⁸ (öl. 333/944) ise erkeğin kavvâmlığını, geçim sağlamanın yanı sıra, kadının işlerini yürütmesi, ailede huzur ve düzenin sağlanması olarak tanımlamaktadır. Erkeklerin ticaretle meşgul olması, farklı işlerde çalışması, uzak yerlere seyahat etmesi gibi özelliklerini evin geçiminin sağlanması noktasında gerekçe olarak saymakta; kadınların ise fitrat gereği zayıf ve aciz olduklarını belirtmektedir. Ancak erkek birinci derecede sorumlu olmasına rağmen, kadının da tüm bunları yapabileceği ehliyeti varsa yani kendi işlerini yönetmesi, ticaret yapması ve ihtiyaçlarını karşılamasının da caiz olduğunu söylemekte; bunu velisi gözetiminde evlenen kızların, velisiz de evlenebilme yeterliliğine sahip olmalarına benzetmektedir.¹⁹

Klasik dönem âlimleriyle, modernistlerin ayrıldıkları nokta burada ortaya çıkmaktadır. Klasik dönemde yaşayan âlimler veya o dönemin izlerini taşıyan çağdaş âlimler, erkeğin kadın için harcama yapacağı inancının sonsuza kadar devam edeceğine inanırken, modernistler bu durumu "*Zamanın değişmesiyle hükümler değişir.*"²⁰ ilkesi gereğince kabul etmemektedirler. Nitekim çağdaş Müslüman kadın çalışıp kazanmakta ve ailesinin geçimine katkıda bulunmakta veya miras yoluyla kocasından daha zengin olabilmektedir. Bu durumda erkeğin 'kavvâm' sıfatını gerektiren ikinci şart kendiliğinden düşmekte; hâkimiyeti ve yöneticiliği o ölçüde azalmaktadır.

Kelâm âlimi Topaloğlu (1932-2016) bu verilere dayanarak, erkeğin, kadının dinî, malî ve hukukî hürriyet ve yetkisine karışamayacağını belirtmekte ve erkeğin hâkimiyet alanını şöyle açıklamaktadır: "*Erkek ailenin reisi ve mes'ulüdür. Çocuklar ona bağlıdır. İkamet salâhiyeti onundur. Ev sahibi odur. Kadın, meşru emirlerinde erkeğe itaat eder.*"²¹ Bir görüşe göre de kocanın aile bireylerinin geçimini sağlaması aile reisi olabilmesi için önemli bir etken olduğu kadar, aynı zamanda aile reisi olmasının zorunlu bir sonucudur.²²

Kadın konusundaki farklı yaklaşımları ile dikkati çeken âlim ve düşünür Mûsâ Cârullah'a (1875-1949) göre ise âyetin mânası şöyledir:

"Ailede 'kavvâm', yani hizmet eden idareci babadır, itaat edilen yönetici ise anadır. Âyette geçen 'kavvâm' kelimesinde hâkimlik manası yoktur. Hizmet manası galiptir. Eşleri de oğulları da hatunlarına ve analarına hizmet ederler. Kur'ân-ı Kerîm ailenin nafakasını ve hayatın bütün yüklerini erkeklere yükleyerek onu ailenin kavvâmı, idarecisi yapmıştır. Burada hatunların kalplerini eşlerine bağlamak maslahatı mevcuttur. Erkeklerin her biri, akli ve kemâliyle, büyük gücü ve güzel ahlâkıyla yahut güzel yüzüyle hatunları kendilerine çekemezler. Hatunların nafakası ve hayatın bütün zaruretleri erkeklerin elinde olursa, eşlerine itimat eder ve ona bağlanırlar. Kadınlar için vazifelerine denk haklar

¹⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul Beyân fi Tefsir'il Kur'ân*, thk. Abdu'l-Muhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/687.

¹⁸ Şükrü Özen – Bekir Topaloğlu, "*Mâtürîdî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/159.

¹⁹ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2004), 3/157; Hülya Terzioğlu, *Mâtürîdî'de Kadın Algısı* (İstanbul: Gökkuşbuğu, 2018), 102-102.

²⁰ Mecelle, md. 39.

²¹ Bekir Topaloğlu, *İslâm'da Kadın* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 72.

²² Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 278.

*vardır*²³ âyet-i kerimesine göre kadınlar erkeklerle eşit haklara sahiptir. Ancak hatunların yararına bunun bir istisnası vardır: o da ailede erkeklerin kavvâm yani hizmet eden idareci olmalarıdır. Bu iki âyet-i kerimenin ifadelerine göre ailenin reisi erkektir. Ancak onların bu riyasetleri, şefkat ve merhamet esaslarına göre verilmiş bir reisliktir. Bu gibi reisliklerde hâkimlik unsuru gayet azdır. Hâdimlik yani hizmet unsuru galiptir. Ev reisi olmak büyük bir vazifedir, hukuku sadece vazifelerine ehliyeti oranındadır.”²⁴

Feminist ve aktivist Müslüman yazar Amina Vedud Muhsin’e göre ise bu âyet, kadınlar ve erkekler arasındaki ilişki bağlamında ele alınan en önemli âyettir. Muhsin’e göre bu bağlantı şu iki noktaya dayandırılmaktadır. Birincisi, üstünlüğün erkeklere verilmiş olması; ikincisi ise kadınların geçimini sağlamak için sahip oldukları mallardan harcamalarıdır. Sayılan şartlardan birinin gerçekleşmemesi halinde, erkek kadın üzerine kavvâm olma özelliğini kaybedecektir. Bununla birlikte bakış açısı sadece maddî ihtiyaçların karşılanması şeklinde olmamalıdır. Daha geniş düşünerek, psikolojik, ahlâkî ve aklî boyutlarıyla da ele alınmalıdır. Muhsin, kavvâm sıfatını aile içi ilişkilerle sınırlı tutmayı; bütün erkeklerin bütün kadınlar üzerinde kavvâm olduğunu savunan; kadını bağımlı ve zayıf olduğu gerekçesiyle erkekten aşağı gören anlayışı da eleştirmektedir.²⁵

Kadın filozof Azizah el-Hibri de bu konuda erkeklerin koruyup kollayıcı ve nafaka sağlayıcı olduğunu ifade eden tercümelemleri kabul etmemekte ve yalnızca çok ağır şartlarda kadının kendi başına karar verme yetisini kaybettiğini savunmaktadır. Bu âyetteki hükmün, erkeklerin güç ve mantık bakımından kadınlardan üstün yaratıldığı iddiasıyla, erkekler tarafından kadınlar üzerinde tahakküm kurmak için kullandığını ileri sürmektedir.²⁶

Son dönemde kocanın ailede kavvâm olmasını, kadını kısıtlayıcı, erkeğe itaat döngüsü içerisinde hareket eden bir varlık olarak gören, karı koca arasında ast-üst ilişkisi kurduğu varsayılan düşünce biçiminin, bu konuda naslarla sağlanmak istenen evlilik konforu ile çeliştiği görülmektedir.

3. EVLİLİKTE, KOCANIN ‘KAVVÂMLIK’ SIFATININ TÜRK AİLE HUKUKU’NA YANSIMASI

Türk aile hukuku insan kaynaklı bir hukuk düzeni iken, İslâm aile hukuku, hüküm koyma yetkisinin tek ve asıl sahibi Şâri²⁷ tarafından Kur’ân-ı Kerîm ile esası korunmuş, sünnet, icmâ, kıyas ve diğer şer’î kaynaklarla desteklenerek oluşmuş bir düzendir. Türk aile hukukunun ise, İsviçre kaynaklı olduğu için dinî etki ve denetimden bağımsız olan kurumlar tarafından ortaya konulduğu görülmektedir. Batıda bireysel ve kamusal menfaat ile ilgili konular, Allah’ın değiştirilmesi imkânsız iradesi yerine rasyonel kararlar üzerine kurulmaktadır. 17 Şubat 1926 tarihli 743 sayılı Eski Türk Medenî Kanunu erkekleri pek çok hususta kadınlara göre daha üstün tutan hükümler içermekteyken, 22 Kasım 2001’de kabul edilip 1 Ocak 2002’de yürürlüğe giren 4721 sayılı Yeni Medenî Kanun ile kavvâmlık kavramının tezâhürü niteliğindeki aile reisliği ve buna bağlı hususlar kaldırılmış, kadın-erkek eşitliği hususunda önemli gelişmeler olmuştur. Çalışmada, Medenî Kanun’da yapılan değişikliklerle, erkeğin aile reisliğinin kaldırılmasının hukukî sonuçları ve aile hayatı üzerindeki etkisi ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1. Aile Reisliğinin Kaldırılması

Eski TMK. md. 152’de geçen “*Koca, birliğin reisidir*” hükmü, kadın-erkek arasında üstünlük ve yöneticiliği akla getirdiği için, yeni TMK. md. 368’e göre ‘ev başkanı’ ifadesi tercih

²³ el-Bakara 2/228.

²⁴ Mûsâ Cârullah, *Hâtin* (Ankara: Kitâbiyât, 1999), 110.

²⁵ Amine Vedûd Muhsin, *Kur’an ve Kadın* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 113.

²⁶ Azizah el-Hibri, “İslâmî Kadın Tarihyazımı Üzerine Bir Çalışma: veya Biz Bu Yanlış Duruma Nasıl Düştüğümüz?”, *İslâm ve Kadın: Kadın Çalışmaları Uluslararası Forum Dergisi* 5 (1982), 217-218.

²⁷ “Şeriat (din), şer’î hüküm koyucu demektir. İslâmî bir terim olarak yalnızca Allah’ı (c.c.) ifade eder. Resûlullah (s.a.) ve müctehidler ancak mecazî anlamda hüküm koyucudurlar.” bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 519.

edilmiştir. Buna göre, “Ev başkanı, birlikte yaşayanların evdeki eşyasını özenle korumak ve güvenlik altında bulundurmakla yükümlüdür.” Aile reisliğinin kaldırılmasıyla Medenî kanunun aşağıda belirtilen maddelerinde değişiklikler yapılmış, kadın erkeğe eşitlenmeye çalışılırken hak-yükümlülük terazisinde dengesizlikler olduğu ve Türk aile yapısının çöküşünün hazırlandığı gözlemlenmiştir.

3.2. Evlilik Yaşı

Eski TMK. md. 88’e göre “Erkek on yedi, kadın on beş yaşını ikmal etmedikçe evlenemez” hükmü konurken; yeni TMK. md. 124’ e göre “Erkek-kadın on yedi yaşını doldurmadıkça evlenemez” ifadeleri ile kadın-erkek eşitliği sağlanmak istenmiştir. Değişikliğin gerekçesi ise küçük yaştaki kimselerin, özellikle de kız çocuklarının evlendirilmesinin biyolojik ve psikolojik açıdan olumsuz etkilerinin olması değişikliğin gerekçesi olarak gösterilmiştir.²⁸

3.3. İkametgâh

Bir kimsenin ikametgâhı yani yerleşim yeri “Sürekli kalma niyetiyle oturduğu yerdir. Bir kimsenin birden fazla yerleşim yeri olamaz.”²⁹ Eski TMK. md. 21’de evli kadının ikametgâhı kocaya bağlı kılınmaktaydı. Kocanın ikametgâhı belli değilse ve kocadan ayrı yaşamasına izin verilmesi haricinde, ayrı ikametgâh hakkı tanınmamaktaydı.

Yeni kanunda eşlerin yerleşim yerinin belirlenmesinde³⁰ kadın-erkek eşitliğini sağlamak amacıyla “Kocanın ikametgâhı, kadının ikâmetgâhıdır” hükmüne yer verilmemiş, kadına kocasından ayrı ikâmetgâh sağlama imkânı³¹ tanınmıştır. Ancak bu uygulama, yeni TMK. md. 185/3’e göre eşlerin “Birlikte yaşama ve birbirine sadık kalma” yükümlülüğünü ortadan kaldırmamaktadır.³²

Evlenme için başvuru yapılacak yer konusunda eski TMK. md. 98’de “Evlenme beyanı için evlenecek erkeğin ikâmetgâhı belediyesine; evlenecek erkeğin Türkiye’de ikametgâhı yoksa, babasının kayıtlı olduğu yerin belediyesine müracaatı” gerekmekteydi. Kadın-erkek eşitliği söz konusu olduğu için yeni TMK. md. 134’te “Birbiriyle evlenecek erkek ve kadın içlerinden birinin oturduğu yer evlendirme memurluğuna birlikte başvururlar” şeklinde düzenlenmiştir.

3.4. Aile Konutu

Aile konutu kavramı, Türk aile hukukuna yeni Medeni Kanun ile giren bir kavramdır.³³ Aile konutu, eşlerin ortak kararları neticesinde, sürekli barınma ihtiyaçlarını karşılamak üzere kullanılan, ailenin yaşam faaliyetlerini gerçekleştirdiği alanlardır. İkametgâhtan farklı olarak eşlerin birden fazla konutu olabilir. Yeni TMK. md. 194’te aile konutu tanımlanmamakla birlikte, hükmün gerekçesinde “Eşlerin bütün yaşam faaliyetlerini gerçekleştirdiği yaşantısına buna göre yön verdiği, acı ve tatlı günleri içinde yaşadığı, anılarla dolu bir mekân” olarak belirtilmiştir.³⁴

Eski TMK. md. 152/2’ de yer verilen “Evin intihabı kocaya aittir” hükmünde değişiklik yapılmış ve yeni TMK. md. 186 ile “Eşler oturacakları konutu birlikte seçerler. Birliği eşler beraberce yönetirler. Eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve malvarlıkları ile katılırlar” şeklinde düzenlenmiştir. Kanun koyucu, yeni TMK. md. 194’te³⁵ aile konutu ile ilgili işlemlerin

²⁸ Talih Uyar, *Gereğçeli-İçtihatlı Türk Medeni Kanunu* (Erişim 15 Eylül 2022)

²⁹ TMK. md. 19.

³⁰ TMK. md. 19-22.

³¹ TMK. md. 21.

³² Tahir Büyüktanır, “Türk Medeni Kanunu Değişiklikler ve Yeni Düzenlemelere İlişkin Açıklamalar”, *Ankara Barosu Dergisi* 2 (2002), 65; Evli kadının yerleşim yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşe Havutçu, “Evli Kadının Yerleşim Yeri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 29-50.

³³ Havutçu, “Evli Kadının Yerleşim Yeri”, 41.

³⁴ Uyar, *Türk Medeni Kanunu*.

³⁵ “Eşlerden biri, diğer eşin açık rızası bulunmadıkça, aile konutu ile ilgili kira sözleşmesini feshedemez, aile konutunu devredemez veya aile konutu üzerindeki hakları sınırlayamaz. Rızayı sağlayamayan veya haklı bir sebep olmadan kendisine rıza verilmeyen eş, hâkimin müdahalesini isteyebilir. Aile konutu olarak özgülenen taşınmaz malın maliki olmayan eş, tapu kütüğüne konutla ilgili gerekli şerhin verilmesini isteyebilir. Aile konutu eşlerden biri tarafından kira

geçerliliği için diğer eşin rızasının olmasını şart koşturmuştur. Yapılan yeni düzenlemeye göre eşler hangi mal rejimine tabi olurlarsa olsun “Eşlerden biri, diğer eşin açık rızası bulunmadıkça, aile konutu ile ilgili kira sözleşmesini feshedemez, aile konutunu devredemez veya aile konutu üzerindeki hakları sınırlayamaz.”³⁶

3.5. Evlilik Birliğinin Yönetilmesi ve Giderlere Katılma

Eşlerin evlilikleri devam ettiği sürece idaresi ve iâşesi hususunda eski TMK. md. 152’de zikredilen “Koca, birliğin reisi. Evin intihabı, karı ve çocukların münasip veçhile iâşesi, ona aittir” ifadesi kaldırılmış ve yeni TMK. md. 186 da: “Eşler oturacakları konutu birlikte seçerler. Birliği eşler beraberce yönetirler. Eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve malvarlıkları ile katılırlar” şeklinde ifade edilmiştir.

Bu madde ile kocanın ailenin geçimini sağlama yükümlülüğü hafifletilmiş ve aile birliğinin giderlerine katılma hususunda kadına da yükümlülük getirilmiştir. Ancak bu yükümlülük, eşlerin güçleri oranında olup, sadece para ile değil, emek ile katılma şeklinde de olabilecektir.³⁷

3.6. Evlilik Birliğinin Temsili

Kocanın evin reisi olduğunun kabulü ile eski TMK. md. 154’e göre evlilik birliğini kocanın temsil ettiği kabul edilmekteydi. Yeni TMK. md.188’de ise, karı-koca arasında fark gözetilmeksizin “Eşlerden her biri, ortak yaşamın devamı süresince ailenin sürekli ihtiyaçları için evlilik birliğini temsil eder” denmekte ve devamında istisnaî haller sayılmaktadır.

Tüzel kişiliği olmayan evlilik birliğindeki temsil, gerçek manada bir temsil olmayıp, ortak hayat devam ettiği sürece, bir eşin ailenin daimî ihtiyaçlarını karşılamak için yaptığı borçlanma işlemlerinden diğer eşin de üçüncü kişilere karşı müteselsilen sorumlu olmasını³⁸ ifade etmektedir.³⁹ Bu durumda ev için yapılan harcama, alışveriş, sözleşme ve borçlanmalarda alacaklının alacağını ister kadından, ister kocadan veya dilerse eşlerden önce birine başvurup alamazsa ötekisinden isteyebilmesi ve ödemezlerse eşleri icraya verebilmesi mümkün olmaktadır.

3.7. Eşlerin Meslek ve İş Seçimi – İzin

Eski Medeni Kanun md.152’ye göre evin geçimini sağlamanın kocaya ait bir sorumluluk olduğu için, kadının çalışıp çalışmamasında da kocanın karar verme yetkisi olduğu düşüncesi etkili olmuş ve md. 159/1 hükmü konmuş⁴⁰ ancak 1997 tarihinde yürürlükten kaldırılmıştır. Yeni TMK. md. 192’ye göre ise, “Eşlerden her biri, meslek veya iş seçiminde diğerinin iznini almak zorunda değildir. Ancak, meslek ve iş seçiminde ve bunların yürütülmesinde evlilik birliğinin huzur ve yararı göz önünde tutulur”.⁴¹

ile sağlanmışsa, sözleşmenin tarafı olmayan eş, kiralayana yapacağı bildirimle sözleşmenin tarafı hâline gelir ve bildirimde bulunan eş diğeri ile müteselsilen sorumlu olur.”

³⁶ Gökçen Türker, *Türk Medeni Kanunu’nda Aile Konutu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 2.

³⁷ Sera Reyhani Yüksel, “Türk Medenî Kanunu Bakımından Kadın-Erkek Eşitliği”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 190.

³⁸ TMK. md. 189/1.

³⁹ Hüseyin Hatemî - Burcu Kalkan Oğuztürk, *Aile Hukuku*, (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2014), 86.

⁴⁰ “Karı koca mallarını idare için hangi usulü kabul etmiş olursa olsun karı, kocanın sarahaten veya zımnen müsaadesi ile bir iş veya sanat ile iştigal edebilir.”; Yeni TMK. md. 192 ile eski TMK. md. 159’daki karı ifadesi terkedilerek, eşler terimine yer verilmiş ve kadın aleyhine gibi görünen eşitsizlik kaldırılmıştır. Aslında karı ifadesi, hukukî manada bir aşağılama ve hor görme ifadesi değildir. Medeni Kanun’dan md. 153/2 hariç tamamen çıkarılmış olmasına rağmen, günlük yaşamda aile içinde eşleri tanımlamada halen kullanılmaktadır, bk. Hatemî - Kalkan Oğuztürk, *Aile Hukuku*, 87.

⁴¹ Ayhan Uçar, “4721 Sayılı Medeni Kanun ile Evliliğin Genel Hükümleri Alanında Yapılan Bir Kısım Değişiklikler Üzerine Düşünceler”, *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6/1-4 (2002) 318-319.

3.8. Evli Kadının Soyadı

Bu konu, kadın-erkek eşitliğinin sağlanmasında bir istisna oluşu ile dikkat çekmektedir. Eski TMK. md. 153 ile yeni TMK. md. 187 aynı hükmü içermektedir: “Kadın, evlenmekle kocasının soyadını alır; ancak evlendirmeye memuruna veya daha sonra nüfus idaresine yapacağı yazılı başvuruya kocasının soyadı önünde önceki soyadını da kullanabilir...” Buna göre kadının evlenmeden önceki soyadını, kocasının soyadıyla birlikte kullanma hakkını sağlayan düzenleme aynen korunmuştur.⁴² Sadece eski TMK. md. 153/2 de yer alan “Kadın, müşterek saadeti temin hususunda gücü yettiği kadar kocasının muavin ve müşaviridir. Eve, kadın bakar” hükmü kaldırılmıştır. Evlilik birliğinde kadının yükümlülüklerinde birisinin, kocasının soyadını almak; ikincisinin ise, kocasıyla birlikte evlilik birliğinin işlerini yürütmek olduğu görülmektedir.

Tüm kişilik hakları gibi isim hakkı da mutlak haklardan kabul edilmektedir. Bir başkasına devredilemediği gibi, miras yoluyla başkasına geçemez ve isim hakkından vazgeçilemez. Bu mutlak hak, kadın aleyhine nispi bir hakka dönüştürülmüş olmaktadır. Bunun yanı sıra soyadı bir kimlik sorunudur. Aile içinde kadının ve çocuğun yeri, kendini kime ve nereye ait hissettiği önem arz etmektedir. Buradaki temel sorun soyadının hangi aileye bağlılığı gösterdiği, yani anne babadan hangisinin ailesiyle bağ kurulduğudur. Erkeğin ailesine olan bağlılığını ve aidiyetini gösteren soyadı, ataerkil anlayışın doğal bir sonucudur ve Medeni Kanun’un bu konudaki tercihi açıktır. Kanımızca sosyal hayat içinde karışıklık ve düzensizliğe sebep olmaması için erkeğin soyadının aile soyadı olarak kullanılması daha uygundur. Ülkemizde bazı evli kadınlar dava yoluyla sadece kendi soyadlarını kullanma hakkı alsalar bile, kadının evlenmeden önceki soyadıyla birlikte kocasının soyadını kullanmasının daha yerinde olacağı düşünülmektedir.

3.9. Eşler Arasında Cebrî İcra Yasağı

Evlilik birliği içerisinde karı kocanın birbiriyle alacaklı-borçlu ilişkisi içine girmesi muhtemel görülmeyen eski TMK. md. 165/1’e göre, eşlerden her biri evlilikleri devam ettiği müddetçe, kanunen belirlenen durumlar haricinde, diğer eş hakkında cebrî icra talebinde bulunamamakta ve emredici bir hüküm olduğundan aksini kararlaştıramamaktaydılar. Evlilik birliğinin muhafazası için getirilen bu hüküm, kadın-erkek eşitliğine aykırı olmasından dolayı Yeni Türk Medenî Kanunu’nda yer almamaktadır. Yeni TMK. md. 193’e göre “Kanunda aksine hüküm bulunmadıkça, eşlerden her biri diğeri ve üçüncü kişilerle her türlü hukukî işlemi yapabilir.” Md. 270’e göre, seçtikleri mal rejimi fark etmeksizin eşler, birbirlerinden kaynaklı muaccel alacaklarını cebrî icra yoluyla takip edip alabilirler. Borçlar Kanunu md. 132/1 b.3’e göre, evlilik birliği devam ettiği sürece, muaccel olan borçlar hakkında zamanaşımı yoktur. İlgili maddede evlilik birliğinin tehlikeye girmemesi için, diğer eşe ödeme yaparken borçlu eş lehine olmak üzere, hâkim tarafından vade tanıma imkânı getirilmiştir.⁴³ Yeni düzenlemeler ile aile birliğinin bütünlüğünün dikkate alınmadığı, birbirine icra takibi yapması kolaylaştırılan hükümler ile karı-koca arasında hasmane ilişkiler kurulması makul hale getirilmeye çalışılmaktadır.

3.10. Evlilikte Mal Rejimi

Mal rejimi, evliliğin, boşanma, iptal, ölüm gibi nedenlerle sona ermesinden sonra mallardan faydalanılması, mallar üzerinde hukukî işlemde bulunulması, malların idaresi, karı-kocanın bu konudaki hak ve sorumlulukları gibi aralarındaki malî ilişkileri düzenleyen sisteme verilen addır.⁴⁴ Aile hukukunda yapılan önemli değişikliklerden birisi de eşler arasında uygulanan mal rejiminde yapılan değişikliktir. Eski Medenî Kanun md. 186’da eşler arasındaki, md. 170 ile kabul edilen yasal mal rejimi⁴⁵ olan mal ayrılığı rejimine göre:

⁴² Seda İrem Çakırca, *Kadın Erkek Eşitliği Açısından MK m. 187’nin Değerlendirilmesi*, Prof. Dr. Rona Serozan’a Armağan (İstanbul: XII Levha Yayıncılık, 2010), 1/741. Seda İrem Çakırca, “Evli Kadının Soyadına İlişkin Güncel Gelişmelerin Değerlendirilmesi”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 70/2 (2012), 145.

⁴³ Türker, “Türk Medeni Kanunu”, 11.

⁴⁴ Yüksel, “Türk Medeni Kanunu”, 192.

“Karı kocadan her birinin bütün mallarının mülkiyet ve idare ve intifa haklarını muhafaza etmesine, mal ayrılığı denir. Karı, mallarının idaresini kocasına bırakmış olduğu takdirde evliliğin devamı müddetince hesap sormaktan vazgeçtiği ve mallarının bütün gelirini ev masrafına karşı kocasına bıraktığı farz olunur. Karı, kocasına bıraktığı idare hakkını her zaman geri alabilir ve geri almak hakkını iskat etmesi muteber değildir.”

191. madde ve devamı maddelerde ise karı kocanın dilerlerse evlilik sözleşmesi ile mal birliği rejimini tercih edebileceği ve şartların buna göre oluşacağı öngörülmektedir.

Yeni TMK. ile mal ayrılığı rejimi kaldırılmış; mal rejimi yasal ve seçimlik mal rejimi olarak ikiye ayrılmıştır. Seçimlik mal rejimi de mal ayrılığı, paylaşmalı mal ayrılığı ve mal ortaklığı olarak üçe ayrılmaktadır. 01.01.2002 tarihinden itibaren, şayet farklı bir mal rejimi seçilmediyse, yasal mal rejimi olarak kabul edilen edinilmiş mallara katılma rejimi uygulamaya konulmaktadır. Buna göre eşlerden her birinin edinilmiş ve kişisel mallar olmak üzere iki çeşit malları bulunmaktadır. Mal rejiminin devamı müddetince eşlerin karşılığını vererek sahip oldukları mallara edinilmiş mal denir.

Bir eşin edinilmiş malları şunlardır:

1. Çalışmasının karşılığında elde ettiği kazanımlar, çalışma gücünü kaybettiğinde kendisine ödenen tazminatlar,
2. Kamu kurumu niteliğinde olan sosyal güvenlik ve çalışan personele yardım etmek amacıyla güden sandıkların, yaptıkları ödemeler, emekli ikramiyesi, emekli aylığı...
3. Fakirlik, işsizlik parası gibi sosyal yardım ödemeleri; yardımlaşma sandığı, mesleki yardımlaşma vakfı ve aile vakfı gelirleri,
4. Tüm bu sayılanların değerlendirilmesi ile elde edilen her şey,
5. Kişisel mallarının gelirleri, (kira, faiz...) aksi kararlaştırılabilir.
6. Edinilmiş malların yerine geçen değerler.

Tasfiyeye girmeyen kişisel mallar şunlardır:

1. Eşlerden birinin sadece kişisel olarak kullandığı eşya (giysi, saat, çakmak, kadının çeyiz sandığı, spor aletleri...)
2. Mal rejimi başladığı zaman eşlerden birine ait olan veya eşlerden birinin miras yoluyla ya da karşılıksız kazanma yoluyla sonradan elde ettiği malvarlığı değerleri,
3. Kişisel malın temininde diğer eş karşılıksız olarak katkıda bulunmuşsa, mallar paylaşılırken bu bedeli eşinden talep edebilir.
4. Manevî tazminat alacakları,
5. Kişisel mallar yerine geçen değerler. Kişisel malın şekil değiştirmesi veya mülkiyetinin başkasına geçmesiyle edinilen kazanımlar kişisel mal olarak kabul edilir. Buna göre manevî tazminat ile sahip olunan bilgisayar, kişisel mal olarak kabul edilmektedir.
6. Eşler isterlerse sözleşme yaparak, mesleğin yapılması veya işletmenin işler durumda olması sebebiyle kazanmış oldukları edinilmiş malı kişisel mal olarak kabul edebilirler.

Yukarıda sayılan şartlara göre, eşlerin kişisel malları haricinde edindikleri malların, evliliğin sona ermesi durumunda eşit olarak paylaşılması gerekecektir. “Kanunların geriye yürümezliği ilkesi” gereği evlilik birliğinde geçerli olan yasal mal rejimi, kanunun yürürlüğe girdiği tarihten itibaren geçerli olacaktır. Eşlerin anlaşmaları halinde eskiye dönük olarak, evlenme tarihinden itibaren de uygulanabilecektir. Ancak bu düzenlemenin, Türk toplumunun örf ve adetleri bağdaşmadığını ve Türk aile yapısına uygun olmayan bir davranış olduğunu belirtmek isteriz.

3.11. Boşama Hakkı

İslâm aile hukukunda maddî yükümlülük tamamen erkeğe verildiği için, boşama hakkı ve yetkisi de erkekte toplanmış görünmektedir. Boşanma eşler arasında, hakem aracılığıyla⁴⁶ veya mahkeme⁴⁷ yoluyla gerçekleşmektedir. Bunun yanı sıra kadın nikâh esnasında kocasından tefviz-i talâk⁴⁸ adı verilen boşama yetkisini alabilir veya muhâlea⁴⁹ adı verilen boşanma çeşidiyle, belirli bir mal karşılığında anlaşarak kocasından boşanma talep edebilir. Anlaşmazlık durumunda ise, arabulucu olarak eşlerden her birinin yakınlarından hakem tayin edilmesi istenebilir.

Türk aile hukukunda ise kadın ve erkek eşit şartlarda boşanma hakkına sahiptir. Boşanma süreci taraflardan birinin veya her ikisinin mahkemeye başvurması ile başlamaktadır. Eski TMK. md. 129'dan, yeni TMK. md. 161'den başlayarak benzer ifadelerle boşanma sebepleri "*zina, cana kast ve pek fena muameleler, cürüm ve haysiyetsizlik, terk, akıl hastalığı, evlilik birliğinin temelden sarsılması veya müşterek hayatın yeniden kurulamaması*" olarak sayılmış ve karı kocadan her birinin boşanma davası açabileceği belirtilmiştir. İslâm Hukukundaki gibi, erkeğin tek başına boşaması, hakemlik kurumu ve sadece kadına verilmiş özel boşama yetkileri yoktur. Muhâleanın, anlaşmalı boşanma ile benzerlik gösterdiği düşünülmektedir. Fakat kanuna göre anlaşmalı boşanmanın gerçekleşebilmesi için en az bir yıl evli kalma şartı bulunmaktadır.⁵⁰

4. BOŞANMA SONUCUNDA KOCANIN 'KAVVÂMLIK' SIFATININ TÜRK AİLE HUKUKUNA YANSIMASI

4.1. Nafaka

Aile hukuku alanında yapılan değişikliklerden birisi de boşanma sonucunda hâkim tarafından hükmedilen, taraflardan birinin ödemekle yükümlü olduğu yoksulluk nafakası ile ilgilidir. Eski Medenî Kanun'da yoksulluk nafakasını genellikle erkek ödemekteydi. Zira eski TMK. md. 144'te "*Erkeğin kadından yoksulluk nafakası isteyebilmesi için kadının hali refahta bulunması gerekir*" şeklinde düzenlenmişti. Yeni TMK. md. 175 ile kadın-erkek eşitliği ilkesine uygun bir şekilde düzenleme yapılarak bu şart kaldırılmıştır. Buna göre "*Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan malî gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir. Nafaka yükümlüsünün kusuru aranmaz.*"⁵¹

4.2. Tazminat Davası

Eski TMK. md. 143'e göre kabahatsiz olan taraf, maddî tazminat davası açma hakkına sahipti. Yeni TMK. md. 174/1'e göre ise, kusursuz veya daha az kusurlu taraf maddî tazminat davası açabilmektedir. Md. 174/2 ile manevî tazminat davası açabilmek için 'kabahatsiz olma' koşulu kaldırılmakta, "*Boşanmaya sebep olan olaylar yüzünden kişilik hakkı saldırıya uğrayan taraf, kusurlu olan diğer taraftan manevî tazminat olarak uygun miktarda bir para ödenmesini isteyebilir*" ifadesi ile kişilik hakkı esas alınarak kadın-erkek eşitliği sağlanmaktadır.

4.3. Boşanma ve Ayrılık Davalarında Yetkili Mahkeme

Eski TMK. md. 136 ile karı kocadan hangisi davacı ise, onun ikametgâhındaki mahkeme yetkili olmaktadır. Yeni düzenleme ile boşanma ve ayrılık davalarında görevli mahkeme aile mahkemeleri, yetkili mahkeme ise "*Boşanma ve ayrılık davalarında yetkili mahkeme, eşlerden birinin yerleşim yeri veya eşlerin davadan önce, son altı aydan beri oturdukları yer mahkemesidir*"⁵² şeklinde düzenlenmiştir.

⁴⁶ en-Nisâ 4/35.

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. H. İbrahim Acar, "Tefrik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/277-279.

⁴⁸ el-Ahzâb 33/28-29; Buhârî, "Talâk", 5.

⁴⁹ el-Bakara 2/229.

⁵⁰ TMK. md. 166/3.

⁵¹ Büyüktanır, "Türk Medeni Kanunu", 86.

⁵² TMK. md. 168.

4.4. Velâyetin Kullanılması

Eski TMK.'nın 263'üncü maddesinde, evlilik devam ettiği sürece çocukların velâyetini eşlerin beraber kullanacağı, anlaşmazlık olması halinde babanın oyunun geçerli olacağına dair hüküm bulunmaktaydı. Yeni Türk Medenî Kanunu'nun 335-337. maddeleriyle değişiklik yapılarak aşağıdaki şekilde düzenlemeye gidilmiştir:

“Ergin olmayan çocuk, ana ve babasının velâyeti altındadır.”, “Evlilik devam ettiği sürece ana ve baba velâyeti birlikte kullanırlar. Ortak hayata son verilmiş veya ayrılık hâli gerçekleşmişse hâkim, velâyeti eşlerden birine verebilir. Velâyet, ana ve babadan birinin ölümü hâlinde sağ kalana, boşanmada ise çocuk kendisine bırakılan tarafa aittir.”, “Ana ve baba evli değilse velâyet anaya aittir.”

Çocuğun adını anne ve babanın birlikte koyacağı 339. madde ile hükme bağlanmıştır.

4.5. Boşanan Kadının Soyadı

Eski ve Yeni TMK.'ya göre, ifadeler de farklılıklar olsa da boşanan kadının kişisel durumunun değişmediği görülmektedir. Eski TMK. md. 141'e göre de: (Değişik madde: 14/11/1990- 3678/4 md.)

“Boşanan kadın evlenme ile kazandığı kişisel durumu korur, ancak; bekarlık soyadını yeniden alır. Şayet boşandığı kocasının soyadını kullanmakta menfaati bulunduğu ve bunun kocaya bir zarar vermeyeceği sabit olursa, talebi üzerine hâkim, kocasının soyadını taşımasına izin verir. Koca, şartların değişmesi halinde bu iznin kaldırılmasını isteyebilir.”

Yeni TMK. md. 173'e göre:

“Boşanma hâlinde kadın, evlenme ile kazandığı kişisel durumunu korur; ancak, evlenmeden önceki soyadını yeniden alır. Eğer kadın evlenmeden önce dul idiyse hâkimden bekârlık soyadını taşımasına izin verilmesini isteyebilir. Kadının, boşandığı kocasının soyadını kullanmakta menfaati bulunduğu ve bunun kocaya bir zarar vermeyeceği ispatlanırsa, istemi üzerine hâkim, kocasının soyadını taşımasına izin verir. Koca, koşulların değişmesi hâlinde bu iznin kaldırılmasını isteyebilir.”

4.6. Kadın İçin Bekleme Süresi

İslam hukuku ve Türk hukukunda, boşanma sonuçlarından olan bekleme süresi yani iddet, yalnızca kadın için söz konusudur. İslam Hukukunda iddet, naslarda teferruatlı bir şekilde ele alınmış, evliliğin sona erme biçimi veya kadının hayız olma-olmama durumu, farklı süreler belirlenmesinde etken olmuştur. Türk hukukunda ise bekleme süresi üç yüz gün ile sabitlenmiştir.

Eski TMK. md. 95'e göre,

“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.”

Yeni TMK. md. 132'ye göre,

“Evlilik sona ermişse, kadın, evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün geçmedikçe evlenemez. Doğurmakla süre biter. Kadının önceki evliliğinden gebe olmadığını anlaşılması veya evliliği sona eren eşlerin yeniden birbiriyle evlenmek istemeleri hâllerinde mahkeme bu süreyi kaldırır”.

SONUÇ

4721 sayılı Yeni Türk Medenî Kanunu ile kadın ve erkek arasında hak ve yükümlülükleri kapsayan tam bir eşitlik sağlanması amacıyla, kocanın aile reisliği kaldırılmıştır. 'Ev Düzeni ve

Gözetim' başlığı altında düzenlenen md. 368'e göre, aile başkanının sorumlu olduğu durumlarda eskisi gibi sadece koca değil, ev başkanı kim ise o sorumlu olacaktır:

"Birlikte yaşayan kimseler evin düzenine tâbidir. Bu düzenin kuruluşunda ev halkından her birinin yararı adil biçimde gözetilir. Ev halkının her biri, özellikle öğrenimi, eğitimi, dinî inançları, meslek ve sanatı için gerekli özgürlükten yararlanır. Ev başkanı, birlikte yaşayanların evdeki eşyasını özenle korumak ve güvenlik altında bulundurmakla yükümlüdür."

Aile başkanının kim olacağı TMK. md. 367 ile "Aile hâlinde yaşayan birden çok kimsenin oluşturduğu topluluğun kanuna, sözleşmeye veya örfü göre belirlenen bir ev başkanı varsa, evi yönetme yetkisi ona ait olur." şeklinde düzenlenmiş olup kanuna göre örfün öncelikli olacağı veya ailede sözü geçen kim ise onun aile başkanı olacağı düşünülmektedir. Kadın-erkek eşitliğini amaçlayan bu durum, kadın hak ve özgürlüğü açısından olumlu bir gelişme gibi kabul edilse de ataerkil özellikleri ağır basan Türk aile yapısına uygun olmaması sebebiyle bazı olumsuz durumların doğmasına sebep olmuştur. Buna göre aile başkanı kadın da olabileceği için, aile içinde kocanın yükümlü olduğu çalışmak, evin geçimini sağlamak, yapılan borçlardan birlikte sorumlu olmak, boşanmada mahkeme tarafından gerekli görülürse kocaya nafaka vermek vb. yükümlülükleri söz konusu olmuştur.

Diğer taraftan, aile reisliğinin kaldırılması ile başsız bir aile ortaya çıkmış ve anlaşmazlık olması durumunda son sözü söyleyecek kimse kalmamıştır. Bu durum, aile içinde çözümü mümkün olan anlaşmazlıkların bile hâkime götürülmesini gerektireceğinden, hâkim evlilik birliğinin reisi konumunda olacaktır. Hâkimin evlilik birliğine müdahalesi, aile mahremiyetinin zedelenmesine, sevgi ve anlayışın azalmasına, eşler arasındaki ilişkilerin daha da kötüye gitmesine yol açabilecektir.

Açıkladığımız nedenlerle, kadını koruyucu hükümlerin kaldırılarak sözde kadın-erkek eşitliği sağlanmasının, kadının durumunu iyileştirmek yerine, daha da kötüleştirmesinden dolayı bu düzenlemenin isabetli olmadığı; koca ve babanın hak-yükümlülüklerinin toplandığı temel nokta olan 'aile reisliği' ifadesi kaldırılmış olsa bile kocanın kavvâmlığının devam etmesi gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Acar, H. İbrahim. "Tefrik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. şrh. Ahmed Muhammed Şakir. 20 Cilt. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1949.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Başöz, Lütfü - Ramazan Çakmakçı. *Atıflı Karşılaştırma Tablolu Yeni ve Eski Kanun Metinleri ile Birlikte Yeni Türk Medeni Kanunu*. İstanbul: Legal Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Büyüktanır, Tahir. "Türk Medeni Kanunu Değişiklikler ve Yeni Düzenlemelere İlişkin Açıklamalar". *Ankara Barosu Dergisi* 2 (2002), 55-110.
- Cârullah, Mûsâ. *Hâzun*. Ankara: Kitâbiyât, 1999.
- Çakırca, Seda İrem. *Kadın Erkek Eşitliği Açısından MK m. 187'nin Değerlendirilmesi*. Prof. Dr. Rona Serozan'a Armağan. 2 Cilt. İstanbul: XII Levha Yayıncılık, 2010.
- Çakırca, Seda İrem. "Evli Kadının Soyadına İlişkin Güncel Gelişmelerin Değerlendirilmesi". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 70/2 (2012), 145-164.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*. 7.Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Avnü'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, şerh. Azîmâbâdî. 7 Cilt. Suriye: Dârü'l-Menhel Nâşirûn, 2009.
- Ebu Mansur el-Mâtürîdî. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymi. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2004.
- Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Feyzioğlu, Feyzi Necmeddin. *Aile Hukuku*. 3. Baskı. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1986.
- Günay, Hacı Mehmet. "Nüşuz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/303-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Hatemî, Hüseyin - Kalkan Oğuztürk, Burcu. *Aile Hukuku*. 4. Baskı. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2014.
- Havutçu, Ayşe. "Evli Kadının Yerleşim Yeri". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 29-50.
- Hibri, Azizah. "İslâmi Kadın Tarih Yazımı Üzerine Bir Çalışma veya Biz Bu Yanlış Duruma Nasıl Düştük?". *İslâm ve Kadın: Kadın Çalışmaları Uluslararası Forum Dergisi* 5 (1982), 193-206.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah bin Ahmed. *Muğni fi fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvî. *Sünen-ü İbn Mâce*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2012.
- İbn Manzur. *Lisânü'l-Arab*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2. Basım, ts.
- Kur'an Yolu*. Erişim 10 Haziran 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2012.
- Muhsin, Amine Vedûd. *Kur'an ve Kadın*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen el-Nesâî*. ed. Ahmed Şemseddin. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Özen, Şükrü - Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28/159-165. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'andaki İslam*. 38. Baskı. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türasi'l-Arabî, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'ul Beyân fi Tefsir'il Kur'an*. thk. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. 6 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Terzioğlu, Hülya. *Mâtürîdî'de Kadın Algısı*. İstanbul: Gökkubbe, 2018.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- TMK. Türk Medeni Kanunu (Kanun No. 743). *Resmî Gazete* (04 Nisan 1926/339). Erişim 15 Eylül 2022. <https://www.lexpera.com.tr/mevzuat/kanunlar/turk-kanunu-medenisi-743>
- TMK. Türk Medeni Kanunu (Kanun No. 4721) *Resmî Gazete* (08 Aralık 2001/24607). Erişim 15 Eylül 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>
- Topaloğlu, Bekir. *İslamda Kadın*. 21. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Türker, Gökçen. "Türk Medeni Kanunu'nda Aile Konutu". Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Uçar, Ayhan. "4721 Sayılı Medeni Kanun ile Evliliğin Genel Hükümleri Alanında Yapılan Bir Kısım Değişiklikler Üzerine Düşünceler". *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (2002), 317-332.
- Uyar, Talih. *Gereğçeli-İçtihatlı Türk Medeni Kanunu*. <https://app.e-uyar.com>.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*. 2. Baskı. Mudanya: Feyiz Yayınları, 2011.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Yüksel, Sera Reyhani. "Türk Medenî Kanunu Bakımından Kadın-Erkek Eşitliği". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 175-200.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. ed. Murat Sülün, çev. Abdulaziz Hatip vd. 5 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Mufassal -Mezheplere Göre Bütün Yönleriyle Kadın ve Aile Fıkhı Ansiklopedisi-*. 15 Cilt. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019.

STRUCTURED ABSTRACT

Whether there is equality between men and women is an issue that has been discussed from the past to the present, but has not been fully resolved. The subject has been a matter of research within the framework of morality and philosophy, as well as in the psychological, sociological, economic, and historical context. While the issue of equality between women and men has been the subject of various legal studies, it has also been discussed within the Islamic Family Law and Turkish Family Law systems, which have different approaches. Since equality between men and women is considered absolute equality in Turkish Family Law, it requires not making any distinction between men and women. In Islamic Family Law, on the other hand, the issue is handled within the framework of justice rather than equality; While men and women are seen as equal in basic rights, regardless of gender, differences in creation and abilities are not ignored. For this reason, it is not equality in rights and obligations; justice comes to the fore. In this study, as a reflection of the equality of men and women, the approach and differences regarding the 'qawwam' in Islamic Family Law and the 'family presidency', which has replaced the lost 'head of family' in Turkish Family Law, will be tried to be revealed.

In Islamic Law, according to the 34th verse of Nisa Surah, the authority and responsibility of qawwam is given to the husband. Although the concept of qawwam means seeing and managing someone's business, it is only in question in family law in husband-wife relations. Giving the head of the family to the husband is to prevent the problems that may arise in the family, which is the smallest unit of the society, and to ensure peace. For this reason, it is not ontological superiority here; functional authority difference.

Since men meet the material needs of the house and are stronger in terms of physical strength, they are assigned as qawwam in the family. This situation does not make the man overbearing power over the woman, nor does it make the woman a slave. On the contrary, in order to ensure peace and order in the family, by taking into account the creation characteristics

of men and women on the one hand, and heavy responsibilities in the family and social life of the man on the other, the head of the family was given to the husband, and only a relative superiority was given to the husband in family relations. While defining the adjective 'qawwam' in Islamic Law, it has been tried to base the superiority of men over women on the point of justice and fairness; The discussion was conducted over an abstract concept. Therefore, different approaches have emerged from the classical period to the present day at the point of understanding an ambiguous concept.

While the principle of equality had a general meaning in the 1924 and 1961 Constitutions, detailed regulations were included in the 1982 Constitution with additional paragraphs, and equality between men and women was taken as a basis. According to Article 10, titled "Equality Before the Law": "...Women and men have equal rights. The state is responsible for ensuring that this equality is realized. Measures to be taken for this purpose cannot be interpreted as contrary to the principle of equality." In the last paragraph of Article 90 of the Constitution, it is regulated that in case of conflict between the laws on fundamental rights and freedoms and international agreements, international agreements will be taken as a basis. Accordingly, the relevant articles in international conventions and declarations such as the 1948 United Nations Universal Declaration of Human Rights, the 1950 European Convention on Human Rights, the 1985 Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, which is the most comprehensive convention on gender equality for men and women, to ensure the equality between them.

In the old Turkish Civil Code numbered 743, 152/1, "The husband is the head of the union." According to the provision, the husband was chosen as the leader in the family for the healthy establishment and continuation of the marriage union. In addition to the rights and responsibilities of the husband, the situations in which he could make decisions alone were exceptionally regulated in the headship of the family, which had a social rather than legal aspect. The principle of equality between men and women, which was tried to be achieved by the abolition of the headship in the new law, left the family without a head. A man or a woman can have a say in the chairmanship of the house elected according to the law, contract or custom. Considering the social structure of Turkish law, it is considered reasonable to determine the head of the family customarily. The existence of texts regulating the necessity of a leader even if it is a small community in Islamic law is proof that the family cannot be headless. Although the regulations on gender equality are seen as positive developments in terms of women's rights, in fact, some of the provisions protecting women were removed from the law with the removal of the head of the family from the man. Equal responsibilities of women such as working like men, providing for the house, and paying the debts have arisen.

In the study, while the subject is handled in terms of Turkish Family Law, the Turkish Civil Code No. 4721, which entered into force on January 1, 2002, will be taken as a basis. In accordance with the principle of equality between men and women accepted by the new law, by comparing it with the old TFL, the evolution of man's title of 'qawwam' in Turkish Family Law over time will be tried to be taken into account.

The concept of 'qawwam', which forms the basis of the research, is related to the age of marriage, head of household, place of residence, family residence, alimony, representation of the marriage union, custody, management of the marriage union and participation in expenses, choosing a profession and getting permission to start a business. Forced enforcement practice between spouses, divorce, the surname of a married and divorced woman, inheritance, property regime, etc. appears to play a decisive role.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 308-324

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1168171

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCENİN MODERNİZMİN ÜRETTİĞİ PSİKO-SOSYAL DÜŞÜNCE AKIMLARINA KARŞI ALTERNATİF ANLAYIŞ TARZLARI-I

Alternative Approaches Offered By Sufism To Counter Psycho-Social Thoughts Generated By Modernism-I

Esmâ SAYIN

Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı,
Balıkesir, Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Sufism,
Balıkesir, Turkey

esmasayin16@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-9420-700X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/ArticleType: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 29.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 14.10.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/PlagiarismDetection: 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.

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 (Esmâ SAYIN)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCENİN MODERNİZMİN ÜRETTİĞİ PSİKO-SOSYAL DÜŞÜNCE AKIMLARINA KARŞI ALTERNATİF ANLAYIŞ TARZLARI-I

Alternative Approaches Offered By Sufism To Counter Psycho-Social Thoughts Generated By Modernism-I

Öz

Bütün inanç ve felsefi sistemler boyunca hayatına anlam yükleme çabası devam eden insan, ruh ve madde arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışmıştır. İnsanın sadece kendisiyle ilgili değil; aynı zamanda çevresi ve aşkın varlık olarak isimlendirdiği Allah Teâlâ'ya ilişkin yaklaşımı tarihin akışı içerisinde değişim göstermiştir. İnsanın bu anlam arayışı hususunda tasavvufî düşünce sistemi, ona çok tatmin olacağı cevaplar sunmuştur. İnsanın bu anlam arayışında tasavvuf, bütüncül bir bakış açısı ortaya koyar. Bu nedenle tasavvuf, aşkın ve bütünlüğün felsefesidir. Tasavvufun insan psikolojisine, ruhsal arınmaya, kalbin durumlarına ve insanın anlam arayışına dair hâkim yaklaşım tarzı, modern dönemin düşünce akımlarına karşı önemli etkilerde bulunmuştur. Genelde modern bilim, özelde ise psikolojinin bugün bulunduğu noktaya gelmesinde, 'ruh-beden' ve 'insan-aşkın varlık' ilişkisine yapılan atıfların önemi büyüktür. Dolayısıyla günümüzde psikoloji alanındaki güncel akımları anlamlandırmak, modernizmin dayattığı düşünce akımlarını tanımak ve alanın geleceğine ilişkin çıkarımlarda bulunmak için tasavvufî düşünce anlayışını anlamak gereklidir. Bu bağlamda tasavvufî düşünce; ruh, beden, kalp ve akıl bütünlüğünü öngörerek evrensel gerçeklikten kopmaksızın kendine has bir düşünce sistemi ortaya koyar. Modernlik ve modernliğin sıkıntılarına dair çok önemli bir literatürün olduğu bilinmektedir. Literatürün en bilindik örneklerine bakıldığında, modernliğin sıkıntıları konusunda, 'bireycilik', 'araçsal akıl', 'siyasal düzlem', 'tüketim toplumu', 'sinirsel (neural) hastalıklar' gibi konuların ön plana çıktığı görülmektedir. Buna karşılık tasavvufî düşünce; zühd ve uzlet, kanaat ve şükür, âriflik ve irfan, tevhit ve kulluk, isâr ve fedakârlık anlayışıyla modern dönemin düşünce sistemlerinin kaoslarına karşı çözüm üretmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühd, Kanaat, İrfan, Kulluk.

Abstract

Man, who has constantly tried to attach meaning to his life through faith and philosophical systems, has tried to grasp the relationship between spirit and matter throughout history. Man's approach not only to himself, but also to his environment and to Allah, whom he calls the transcendent being, has changed in the course of history. With regards to this search of meaning, Sufi thinking system has offered answers to man that can make him highly satisfied. In this search of meaning, Sufism offers a holistic perspective. Therefore, Sufism is the philosophy of love and integrity. Sufism's dominant approach to human psychology, spiritual purification, the states of the heart and the search for meaning of man had significant effects on the thinking trends of the modern era. References made to the relationship between soul-body and human-transcendent being are of great importance to bring modern science in general and psychology in particular to where it is today. Therefore, it is a necessity to understand the Sufi way of thinking to make sense of current trends in psychology today, to recognize the currents of thought imposed by modernism, and to make inferences about the future of the field. In this sense, Sufi way of thinking anticipates soul, body and heart unity and offers a unique way of thinking without distancing itself from universal reality. It is known that there is an immense literature on modernism and the issues brought along by modernism. A review of the problems of modernity within the scope of the most familiar examples of the literature indicates that issues such as individualism, instrumental reason, political plane, consumption society, neural diseases come to the fore. Sufism, on the other hand, has produced solutions against the chaos of the thought systems of the modern era through zuhd (ascetism), qana'at (gratitude), wisdom, tawhid and servitude and sacrifice.

Keywords: Sufism, Zuhd (Ascetism), Qana'at (Gratitude), Wisdom, Servitude.

1. TASAVVUFÎ DÜŞÜNCE'DE NEFİS-AKIL-KALP-RUH BÜTÜNLÜĞÜ

“Hayatına anlam yükleme çabası devam eden insan, hayatı boyunca ruh ve madde arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışır.”¹ Bu anlam arayışında tasavvuf, insanın zihninin ve kalbinin varoluşsal sorularına cevap vererek onu tatmin eder. Hangi konuda ilahî aşktan bahsediliyorsa, tasavvufî düşünceye işaret edilmiştir. Hangi konuda beden, akıl, kalp ve ruh bütünlüğünden bahsediliyorsa, yine tasavvufî düşünce, anlaşılmalıdır. Bu anlamda tasavvufî düşüncenin amacı, tevhit ilkesini yaşamaktır. Tasavvufî düşünce; insanı, kâinatı ve bütün tabiatı, Allah'ın varlığı ve birliği ilkesi olan tevhit anlayışına bağlar.

“Kalp, ruh nefis ve akıl kavramlarının iki anlamı bulunmaktadır. Kalbin ilk anlamı, vücuttaki bir organ; ikinci anlamı, gözle görülmeyen, anlayan ve bilen ruhsal bir varlıktır. Ruhun birinci anlamı, latîf bir varlık; ikinci anlamı ise, insanın algılayan ve bilen yönüdür. Nefsin ise ilk anlamı, insandaki saldırganlık ve şehvet kuvvetleri; ikinci anlamı ise, insanın kendisidir.

Tasavvufî düşünce, insanın manevî dünyasını ve psikolojik yapısını incelemiş; onun ruh hastalıklarına karşı alternatif düşünce sistemleri ortaya koyarak insanı tedavi etmiştir. “İnsana dair görüşlerinde bütüncül bir yaklaşım sergileyen tasavvuf, insanın dinî ve ahlakî bilincini de incelemiştir.”² Bu bağlamda tasavvufî düşüncenin; nefis, akıl, kalp ve ruh bütünlüğüne dayandığını ifade edebiliriz. Bu bütüncül bakış açısı, tasavvufî düşüncenin modernizmin ürettiği psiko-sosyal sorunlara ve düşünce sistemlerine karşı alternatif anlayış tarzları üretmesine neden olmuştur.

2. TASAVVUFÎ DÜŞÜNCENİN MODERNİZMİN ÜRETTİĞİ PSİKO-SOSYAL DÜŞÜNCE AKIMLARINA KARŞI ALTERNATİF ANLAYIŞ TARZLARI

2.1. Sekülerizme Karşı Zühd ve Uzlet Anlayışı

“Sekülerleşme, ‘dünyevîleşme’ anlamını taşıyarak dinin toplumsal hayatın içerisinde önemini azalmasına neden olmuştur. Aydınlanma; bilimsel bilgiye, evrenin teknolojik kontrolüne ve deneysel kanıtlama ölçütlerine dayalı rasyonel bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşıma göre rasyonalizm; modern dünyada, kilisenin merkezî iddialarını boşa çıkarmayıp ve Batı Avrupa’da hurafeye dayalı dogmaları yıkararak, inanç kaybına neden olmuştur.”³ Rasyonel dünya görüşünü destekleyen sekülerizm, akılcı bir anlayışı merkeze alarak manevî duygular yerine maddî duyguları ve dünyevileşmeyi desteklemiştir.

Buna karşılık tasavvufî anlayış, sadece akılcı bir anlayışa dayanarak manevî duygular yerine maddî duyguları ve dünyevileşmeyi merkeze alan sekülerizmin yerine zühd ve uzlet anlayışını esas almıştır. “Bu bağlamda zühd ve uzlet, toplum içerisinde gereğinden fazla kalarak günaha girmemek ve zamanın çoğunu daha samimi tarzda ibadet etmek için toplumdan ayrılıp ıssız ve kimsesiz yerlere çekilerek geçirmektir. Mutasavvıfların uzletten amaçları; ihtiyaçtan fazla toplum içerisinde kalmamak, boş zaman geçirmemek, zamanını bir köşeye çekilerek ibadet ve tefekkürle değerlendirmektir.”⁴

“Sekülerleşme, bu dünya ile uyum içinde olmak ve bu dünyaya uyum sağlamaktır. Bu süreçte dinî gruplar veya dine önem veren toplumlar, doğüstü güçlerden ve konulardan uzaklaşacak, bu dünyaya daha fazla ilgi göstermeye başlayacaktır. Yine o, toplumun dinle olan bağlantısının kesilmesi, artık dine dayalı bir anlayıştan kurtulup bağımsız bir gerçeklik oluşturması ve dinin etkilerini özel hayat alanıyla sınırlaması şeklinde kendini gösterecektir.”⁵

¹ Fatma Gökçe Özkarar, “Nöropsikanaliz: Zihin-Beden İkilemine Bir Barış Çağrısı”, *Türk Psikoloji Bülteni*, 15/3 (2007), 56.

² Mustafa Çağrıncı, *Gazâlî*, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/ 504.

³ Pippa Norris- Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 7.

⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 543.

⁵ Larry Shiner, “The Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6/2 (1967), 209.

Buna karşılık tasavvufî anlayış, bu dünyayı merkeze alan dinî bağlardan bağımsız yaşayan bir düzeni esas almak yerine manevî ve dinî bir yaşantıyı da esas almıştır. Bu bağlamda tasavvuf, madde ile mana arasında bir denge kurmasının yanında dünya ile ahiret arasında da bir denge kurmuştur. Yani insan, tasavvufî anlayışa göre tamamen dünyada kopmadan daha uhrevî ve manevî yaşantıyı esas almıştır. Bu bağlamda insan, namazda sağ elle dünya hırslarını; sol elle ise ahiret hırslarını arkaya atarak hayatının merkezine Rabbinin istek ve emirlerini koyarak O'nun en büyük olduğunu ifade etmiştir.

Tamamen dünyadan kopmadan daha uhrevî ve manevî yaşantıyı esas alan insan için Allah'la baş başa kalma hali olan uzlet çok önemlidir. "Bu anlamda uzleti tercih eden bir kimse için gerçek olan şey, insanlardan ayrı yaşamaktan amacın insanların kötülüklerinden korunmak değil, insanların kendi kötülüklerinden korunması gerektiğine inanmasıdır. Nefsini tanıyan ve hakir gören kişi, mütevazı; kendisinin herhangi bir kimseden üstün olduğuna inanan kimse ise, kibirlidir."⁶

"Sekülerleşme; dinî bilgi, inanç ve kurumların işlevlerinin bu dünya temelli bir görüntüye bürüneceğine inanmaktadır. Bu kavram, bu dünyanın kutsal karakterini aşamalı biçimde kaybedeceği, bunun yerine rasyonel olarak açıklanan bir alanın objesi olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Bu tip sekülerleşmede, rasyonalite doğüstü inançların ve gizemli yaklaşımların yerini alacaktır. Sekülerleşme, kutsal toplumdaki seküler topluma geçiş şeklinde formüle edilen sosyal bir değişimdir."⁷ Bu sosyal değişimde insan, ahiretten çok dünyaya; manadan çok maddeye yönelmiştir.

Bu nedenle tasavvufî anlayışta insan, ahiretten çok dünyaya manadan çok maddeye yönelen seküler insanın aksine Rabbiyle baş başa kalarak zühd ve uzlet anlayışına yönelmiştir. Zühd ve uzlet anlayışını en iyi fark edenlerden biri olan Cüneyd, "Dinini, bedenini ve kalbini huzura kavuşturmak isteyen kimse, insanların yanından ayrılınsın."⁸ demektedir.

Dünyayı ve dünya hırslarını merkeze alan sekülerizm yerine manaya ve dinî değerlere yönelen insan, zühd ve uzlet anlayışını merkeze alır. "Bu noktada zühd ve uzlet, dünyaya karşı isteksiz olmak ve dünyaya dair istekleri en aza indirmektir. Zühd, dünya gözde küçük görünsün de; yüz çevirmek kolay olsun diye, dünyaya geçici bir gözle bakmaktır. Bu manada o, kalbi hırslardan temizleyerek; elleri mal ve mülkten silkelemektir. Aslında zühd, elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır."⁹

"Sekülerleşme, toplumsal yaşamda ve gündelik hayatın farklı alanlarında 'bereket', 'tevazu', 'kanaatkârlık' gibi kavramlara anlamını yitirmiş kelimeler olarak bakmaya başlamıştır. Tüketim toplumunun alışkanlıklarının yayılması, her şeyden önce insanın elindekiyle mutlu olma anlayışı olan kanaatkârlık anlayışını gittikçe azaltmıştır. Kanaatkârlık anlayışı azaldığı için toplumdaki insanlara kazandıkları ve sahip oldukları hiçbir şekilde yetmemekte, sürekli biriktirme ve daha fazlasına sahip olma duygusu kışkırtılmaktadır.

Hatta mevcut imkânlarıyla tüketemeyen insanların kredi kartı ve kredi kullanımına yönlendirilerek geleceklerini ipotek altına alarak tüketmeleri teşvik edilmektedir."¹⁰ Hâlbuki tasavvufî anlayışta elindekiyle mutlu olma ve yetinme anlayışı olan kanaat, en büyük hazinedir. Sürekli tüketmek ve biriktirmek yerine üretme, infak denilen paylaşma, isâr denilen fedakârlık tasavvufî anlayışta teşvik edilmiştir. Böylece tasavvufta üretme, paylaşma, kanaat ve fedakârlık duyguları teşvik edilerek; hayatta ve kazançta bereket ve huzur merkezî bir konuma yükseltilmiştir.

"Tasavvufî anlayışta dünya, süslü bir gelin gibidir. Dünyaya aşırı sevenler, kendilerini sadece ona adarlar. Dünyaya düşkün olamayan ve dünya hırslarından özgürleşmiş olan kişi ise,

⁶ Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî* (Beyrût: Dâru'l-Hayr, 1997), 217.

⁷ Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research", 210.

⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 672.

⁹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, 216.

¹⁰ Mustafa Tekin, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri", *İnsan ve Toplum Dergisi*, 2/4 (2012), 193.

gerçek kulluğu hisseder. Allah dostunun gönlü ise, Allah Teâlâ ile meşgul olduğu için dünyaya ilgi göstermez. Bu bağlamda zühd, elde mal hırsının; kalpte ise, mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır.”¹¹ Bu noktada gerçek zühd, insanın dünya isteklerinin kalpte değil; cepte taşınması olup o, gerçek bir kulluk anlayışını ortaya koyar.

“Modernleşme süreciyle birlikte yaygınlık kazanan sekülerizmin etkisiyle, yer kimliği ve dinî aidiyet bilinci anlayışı; modern dönemde kentte sadece yaşıyor olmak anlamını kazanmıştır. Mahalleler, geleneksel kimlikleri kaybetmiş ve onlar, ekonomik açıdan homojen mekânlara dönüşmüşlerdir. Herkese ve her şeye açık kontrolsüz mekânlara dönüşen mahalleler, koruyucu ve güven verici özelliklerini kaybetmişlerdir. Çünkü artık yüz yüze ilişkiler, yerini daha uzak ve gereksinimlerle örülmüş ilişki biçimine terk etmişlerdir.”¹²

Bunun aksine tasavvufî anlayışta menfaat yerine samimiyet, infâk denilen paylaşma, isâr denilen fedakârlık anlayışı olduğu için zühd ve uzlet anlayışı, insanlık ilişkilerinde hâkim olmuştur. “Zühd; dünyayı terk etmek, ahireti terk etmek ve en önemlisi ‘terki’ terk etmektir. Sorumlu olduğu ibadetin hakkını vererek yapanlara ve gerçek kulluk sahiplerine ‘âbid’ denildiği gibi, dünyanın süsüne aldırmayanlara da, ‘zâhid’ denilir.”¹³ Böylece Allah sevgisini hayatının merkezine zühd ve uzlet anlayışı sayesinde koyan insan, Allah sevgisiyle insanları ve bütün varlıkları sever. Bu nedenle o, zühd ve uzlet anlayışının öngördüğü gibi Allah’tan başka her şeyi gönülden çıkarır ve O’nun dışındaki hiçbir varlığa hak ettiğinden daha fazla değer vermez.

“Seküler bireyi öne çıkaran diğer önemli bir gösterge de, dinî ibadetlerdeki azalma veya terk etme şeklinde ortaya çıkan davranış değişiklikleridir. Söz gelimi İslamî ibadetlerin başında yer alan namaz kılma ibadetini ele alalım. Gözlem ve göstergeler namaz kılan birey sayısında hızlı bir düşüşün meydana geldiğini göstermektedir. Ayrıca vakit namaz kılan bireylerin sayısında meydana gelen düşüşün, yer yer ihmalkârlıktan ileri geldiği gibi namaz ibadetine olan inancın zayıflamasından da ortaya çıktığı görülmüştür.”¹⁴

Yani seküler insan, dünyayı ve dünya hırslarını merkeze aldığı için dinî değerleri ve ibadetleri ihmal edebilmektedir. Hâlbuki tasavvufî anlayışta insan, dünya istekleri kadar ahireti de önemsemektedir.

“Bu noktada zühd, haz ve lezzet veren şeyleri büsbütün terk etmek değil; o arzularını azaltmak ve onların sevgisini gönle koymamaktır. Bu anlamda zühd, dünya ve ahiret hırslarının esiri olmamaktır.”¹⁵ “Yani zühd, bütün bu hırslardan nefsin alacağı zevki terk etmektir.”¹⁶ Aslında seküler hırslara karşı gerçek zühd ve uzlet, ancak insanların ve dünyanın hırslarından kaçınıp; onlara olan sevgiyi kalpten söküp atmakla mümkündür.

2.2. Materyalizme Karşı Kanaat ve Şükür Anlayışı

“Sözlükte materyalizm ‘maddecilik’ anlamına gelmekte olup Latince materia (madde) kelimesinden türemiştir. Var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi ya da metafizik bir alanın bulunmadığını; bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını; olup biten her şeyin sadece maddî sebeplerle açıklanabileceğini sonuç olarak tabiat üstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren, özünde tanrı tanımaz doktrinler bütününe verilen addır. Materyalist de, bu inanca sahip olan kişidir.”¹⁷

Bunun aksine tasavvufî düşüncede, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurlar, sadece akıldan ve maddeden değil; manadan da kaynaklanmaktadır. Tasavvufî düşünce, yeryüzünde ve hayatta

¹¹ Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980), 142.

¹² Ensar Çetin, “Türkiye’de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (2014), 281.

¹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 478.

¹⁴ İsmail Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 99.

¹⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 179.

¹⁶ Ebû Hafs Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1966), 2/ 246.

¹⁷ John Jamieson Carswell Smart (ed.), *Materialism, Essays Metaphysical and Moral* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 203.

olup biten her şeyin sadece maddî sebeplerle açıklanamayacağını ve her şeyin ilahî kudretin eseri olarak ifade edilebileceğini savunarak madde ile mana arasında bir denge kurmuştur.

Maddeyi tamamen reddetmeden madde kadar manaya da değer veren ve madde ile mana arasında denge kuran tasavvuf, insanı maddeden bağımsız düşünemeyen materyalizme karşı kanaat ve şükür anlayışını yerleştirmiştir. “Bu bağlamda kanaat, verilene razı olmak ve elde olanla yetinmek demektir.

Bu tanımlamadan kanaatin, çalışmayıp tembellik yapmak olduğu anlamı çıkartılmamalıdır. Kanaat, çalışıp gayret göstermeyi, fakat neticede az da olsa ele geçen rızka razı olmayı gerektirir. Kanaatkâr kimse, çoğa sevinip aza üzülmeyen, her iki durumda da huzur ve sakinlik içerisinde bulunan kimsedir. Kanaat, dünya hırslarına kalpte değer vermeyen zühde dayalı bir anlayıştır.”¹⁸

“Madde-ruh ayrımı yapmayan materyalizm, maddeyi tek gerçek kabul etmiş ve her şeyi ona indirgemıştır. Metafiziği reddetmesinin doğal bir sonucu olarak spiritüalizm, idealizm, rasyonalizm vb. disiplinlerle ters düşen materyalizm, başta Tanrı inancı olmak üzere ibadet, melek, vahiy, peygamberlik, kutsal kitaplar ve ahiret gibi dinî inançlarının birer yanılığdan ibaret olduğunu ileri sürer. Materyalizm, determinizmi esas alır; tabiatta amaçlılığa (teleoloji) imkân tanımaz; varlığı metafizik sebeplere bağlayan açıklamalara karşı çıkar. Bu durumda materyalizm, fizik ötesi kanunları ve tabiatüstü varlıkları reddeden bir teoridir.”¹⁹

Materyalizm, maddeyi tek gerçek kabul ettiği ve metafiziği tamamen reddettiği için tasavvufî anlayış, materyalizme karşı şükür ve kanaat anlayışını benimsemiştir. “Çünkü kanaat sahibi insan, azla yetinip fazlasına ihtiyaç duymadığı için, insanlardan bir şey isteme mahcubiyetine düşmekten ve başkasına muhtaç olma zilletinden kurtulur. Kanaatkâr kimse, sadece Allah’tan korkar, O’ndan ümit eder ve O’na güvenir. Çünkü o, Allah’tan başka hiçbir kimsenin rızık veremeyeceğini ve rızık engelleyemeyeceğini bilir.”²⁰ Böylece insan, materyalizmin öngördüğü maddî hırslarından ve her şeyi maddî nedenlere dayandırma sınırlandırmasından özgürleşir. Böylesi bir insan, maddî ihtiyaçlarının tahakkümünden kurtulur; nimetin sahibi olan Rabbine şükreder.

“Materyalizm, yalnızca maddenin gerçek olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını, varlığın madde cinsinden olduğunu öne süren görüştür. Bununla birlikte materyalizm; yaratılmamış ve yok edilemez, kendinden var olan evrenin biricik olduğunu savunan bir varlık anlayışdır.”²¹ Buna karşılık tasavvufî anlayış, sınırsız madde hırsı yerine manevî duyguları benimsemiş; insanları, kanaat ve şükür duygusuna yönlendirmiştir. Anı zamanda tasavvuf, kanaat ve şükür duygusu içerisinde insanı nimetin sahibi olan Allah’a şükretmeye ve materyalizmin dayattığı maddî hırslarından manevî duygulara yöneltir. Böylesi bir insan, Allah’ın ikram ettiği her nimete şükreder ve onun ikram ettiklerinden dolayı az veya çok demeden memnun olur.

“Kanaat; az yemeye, az içmeye ve az elbiseye razı olmak, fakirleri gözetmek, şehvetleri terk etmek ve nefisle mücadele etmektir.”²² “Aynı zamanda kanaat, insanlara ihtiyaç duymamak ve insanların elinde bulunanlardan ümidini kesmektir.”²³ “Bundan dolayı insanların elindeki maldan ümit kesen kimse, onlara ihtiyaç duymaz.”²⁴ Materyalist düşüncenin aksine insan, sadece her türlü maddî ve manevî ihtiyaçlarında gücün ve nimetin tek sahibi olan Allah’a ihtiyaç duyar ve O’nun verdiği ve vermediği her nimetten dolayı yine O’na şükreder.

¹⁸ Mansur Gökcan, “Tasavvufta Kanaat Anlayışı ve Bireysel-Sosyal Etkileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2018), 95.

¹⁹ Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (London: Oxford University Press, 1971), 22.

²⁰ Gökcan, “Tasavvufta Kanaat Anlayışı ve Bireysel-Sosyal Etkileri”, 95.

²¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 1074.

²² Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Mukaddime fi’l-Tasavvuf*, thk. Yusuf Zeydân (Beyrût: Dâru’l-Cilî, 1419/1999), 72.

²³ Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrî*, 280.

²⁴ Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâu Ulûmî’l-dîn* (Kâhire: Müessesetü’l-Halebî, 1387/1967), 3/297.

“Maddecilik olan materyalizm, var olan her şeyin maddeden doğduğunu ve evrende olup biten tüm olayların maddî ya da fiziksel güçlerden oluştuğunu savunur. Aynı zamanda maddecilik denilen materyalizm; ruhsal varlıkların, bilincin ya da zihinsel durumların gerçekliğini yok sayar. Bu nedenle felsefe tarihçileri, maddeciliği genellikle tanrı tanımazcılık ve bilinmezcilik ile bağdaştırırlar.”²⁵ Buna karşılık tasavvufî anlayış, Allah’ı merkeze alarak manevî düşünceyi destekler; insanları kanaat ve şükre yönlendirir.

“Bu noktada kanaat; verilen şeye razı olmak, onu kabul etmek ve reddetmemek demektir. Kabul etmek ve reddetmemek kelimeleri, aynı zamanda razı olmak anlamına da gelmektedir.”²⁶ Aslında kanaat kelimesi, rıza ile eşleşmektedir. Eğer kul şükrederse, Allah Teâlâ, onu seçilmiş kullarının arasına katar. Zira şükür, bir manevî mucizedir ki, nimeti sıkıntının önüne geçirir. Şükreden bir kul, zekâsı ve kurnazlığıyla Allah’ın nimetlerinin artışını izler. O, şükredip nimetlerin artışını izledikçe, şükürü daha da çok artar.”²⁷

“Materyalizm için yapılan tanımların ortak noktası, metafizik ve tabiatüstü olayları reddetmesidir. Ancak burada şunu söyleyebiliriz ki materyalizm, her ne kadar doğaüstü güçleri yok saysa da, kendilerini materyalist olarak gören birçok düşünür, doğaüstüne vurgu yapmaktan kendilerini alamamışlardır. 17. yüzyıl materyalistlerinden biri olan Pierre Gassendi, Katolik bir papaz ve din adamıdır.”²⁸

Materyalist olsa da manayı reddetmeyen insanın yöneleceği anlayış, kanaat ve şükür anlayışıdır. “Allah’a hamd ederek O’nu minnet, övgü, takdir ve teşekkür duyguları içerisinde anma hali olan şükür anlayışı, insanlar ile Yüce Yaratıcı arasında samimi ve içten bir ilişkidir. Şükür anlayışı, Yaratıcısına tevazu ile eğilişinin ve dostluk duyguları içerisinde O’na boyun eğilişinin bir ifadesidir.”²⁹

“Dil ile yapılan şükür, nimetin Allah’tan olduğunu kabul ederek, nimetin sebebini insanlara bağlamamakla meydana gelir. Kalp ile şükür de, nimetlerin tamamının başkasından değil; ancak Allah’tan olduğuna, sürekli ve sağlam bir şekilde inanmakla olur.”³⁰ “Buna karşılık materyalizm, maddenin hareketli olduğunu ve hareketin de maddeye özel olduğunu ileri sürmüştür.”³¹ Böylece sadece maddeye değil; manaya da hareket ve anlam katan tasavvuf, şükür anlayışıyla insanın kalbini ve ruhunu Rabbine bağlar.

“Dil ile yapılan şükür, elbette ki şükürün başlangıcı ve anahtarıdır. Ancak kalbî şükür, dille yapılan şükürün kabul olması bakımından önemlidir. Kalbî şükür ise, kulun kendisine ikram edilen bütün nimetleri Allah’tan bilmesidir. Gerçek anlamıyla şükreden bir kul, sahip olduğu bütün nimetleri Allah’tan bilir.”³² “Şükürün tam olabilmesi için, kişinin geçen ömründe karşılaştığı acayip halleri dikkate alarak nefsini uyarması ve içinde bulunduğu hali daha iyi takdir etmesi gerekir.”³³ Bu bağlamda maddenin hareketliliği gibi mana âleminin hareketliliği için de materyalizm anlayışının aksine şükür anlayışı gereklidir.

2.3. Pozitivizme Karşı Âriflik ve İrfan Anlayışı

“Pozitivizm, geçerli bilgiyi olguların bilgisinden ibaret gören ve metafizikte dinî bilgiyi geçersiz sayan bir felsefe akımıdır. Pozitivizme göre ‘bilimsel bilgi’, tek geçerli bilgidir. Bilginin

²⁵ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, haz. A. Bâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 916.

²⁶ Ebû'l-Fadl Cemâluddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1979), 5/ 3754.

²⁷ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fihî Ma Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 164.

²⁸ Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 219.

²⁹ Shaikh Muhammad Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an*, çev. Ashur A. Shalmis (Virginia: International Institute of Islamic Thought Herndon Press, 1997), 14.

³⁰ Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 615.

³¹ Paul Janet-Gabriel Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi (Metâlib ve Mezâhib)*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978), 119.

³² İsmail Ankaravî, *Minhacü'l-Fukârâ*, haz. Saadettin Ekici, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 268.

³³ Şah Veliiyullah Dihlevî, *Hucetullâhi'l-Bâliğa* (Kâhire: Dârü't-Türâs, 1985), 56.

mümkün olan tek nesnesi, olgulardır; metafizik ve teolojik düşünceler, olgusal karşılığı olmayan spekülasyonlardan ibaret olup anlamsızdır.”³⁴

Buna karşılık tasavvuf düşüncesinde tek geçerli bilgi, bilimsel bilgi değildir. Bilimsel bilgi, rasyonel olup bilgiyi akla indirgeyen bir yapıya sahipken; tasavvufî anlayışa göre akıl ve duyular kadar kalp de bilgiye ulaşmada önemli bir güçtür. Bu nedenle tasavvufî düşünce, bilgi elde etme fonksiyonunu sadece akla ve duyulara indirgemez.

Tasavvufî düşüncede bilgi elde etme fonksiyonunda duyular, akıl ve kalp bütüncül bir anlayışla çok önemlidir. Buna karşılık akıl kaynaklı bilgi yanında kalp kaynaklı mana ilmi ve en önemlisi vahiy kaynaklı bilgi de önemli bir değere sahiptir. Tasavvufta bilgiyi elde etmek kadar bilgiyi yaşamak da çok önemlidir. Bu nedenle tasavvufî düşünce, ârif ile âlimi birbirinden ayırır.

“Tasavvufta ârif, irfan sahibi anlamındadır. Bu manada ârif, Allah'ı gerçek yönüyle bilen kişidir. Ârif, âlim gibi bilen manasına gelse de ondan farklıdır. Âlim, ilmi bir öğrenme ve çalışma sonucu elde eder. Buna karşılık ârif; irfana, ilham ve hal ile ulaşır. Bu bağlamda ârif, Allah Teâlâ'yı keşf ve müşâhade yoluyla bilen kişidir.”³⁵

“Modern toplumun ürettiği pozitivism, felsefe veya bilim dışı bir yöntemle sahip olamaz; onun görevi, bütün bilimler için ortak olan genel ilkeleri bulmaktır. Aynı zamanda pozitivismde, evrensel nitelikli tek bir yöntem söz konusudur. Bu yöntem, hem doğa hem de beşerî bilimler için aynıdır; bu nedenle bütün bilimler, fiziğe indirgenebilir.”³⁶

Pozitivist anlayış, bilgiyi bilimsel bilgiye indirgenken; tasavvufî anlayış, bilgiyi entellektüel bir bakış açısıyla bilimsel bilginin yanında manevî ilimlerle bütünlük arz edecek şekilde bütünleştirir. Bu bağlamda tasavvufî bilgiyi yaşayan kişi, ârifdir. “Bu nedenle Allah Teala'nın sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini müşâhade ettirdiği kimselere ârif denir.”³⁷ “Aynı zamanda ârifin bilgisine, ‘marifet’ denir. Bir'e giden yolu gösteren anlamına da gelen marifet,’ Arapça ‘a-r-f kök fiilinden türetilen bir mastardır.”³⁸

“Geleneksel metafizik sistemlerin olguları sıradan yöntemlerle bilinmeyecek bir hakikatin tezahürleri şeklinde tanımlanması pozitivism açısından hiçbir anlam taşımaz. Gerçeklik, duyu ve deneylere konu olan olgulardan ibarettir. Pozitivizme göre cevher, ruh, metafizik sebep gibi kavramların bilimsel açıklama gücü yoktur.”³⁹

Pozitivizme göre cevher, ruh, metafizik sebep gibi kavramların bilimsel açıklama gücü olmadığı için pozitivist bakış, mana ilmi olan irfanî ya da tasavvufî bilgiyi anlayamaz. “Buna karşılık irfan; insanın okuduğu, dinlediği, gördüğü, manevî ve ruhî tecrübe ile kazandığı, keşf ve sezgi ile müşâhade ettiği fikir, kanaat ve anlayış anlamlarına gelir. Bir başka deyişle marifet, sûfilerin ruhanî halleri yaşayarak, manevî ve ilahî hakikatleri tadararak iç tecrübe ile vasitasız olarak elde ettikleri bilgiye verilen isimdir.”⁴⁰ “Ariflere göre gerçek marifet, her şeydeki zenginliği bir tarafa koyup, Allah Teâlâ ile beraber olmanın zenginliğine ermektir.”⁴¹

“Pozitivizm, sadece bilimi ve bilgiyi merkeze alır. Pozitivizme göre bilginin tikel ve somut nesnelere başka gerçek bir referansı yoktur. Bilinebilen dünya, tikel ve gözlemlenebilir olguların toplamından ibarettir. Bilimdeki soyut kavramlar, deneylerin derlenip kaydedilme

³⁴ Andrew Clegg, Which Medications to Avoid in People at Risk of Delirium: A Systematic Review (New York: Age and Aging 40, Jama, 2001), 87.

³⁵ Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, 23.

³⁶ Abraham Kaplan, *Positivism, International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. D. L. Sills (New York: One World Press, 1968), 12/ 390.

³⁷ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb*, (Beyrût: Mektebetü't-Dârü't-Türâs,1996) 9/ 236; Hüseyin b. Muhammed Rağîb el İsfehani, *Müfredât fî Garibi'l-Kurân* (İstanbul:Karaman Yayınları, 1986), 496.

³⁸ İsmail b. Hammad Cevherî, *Şihâh Tâcü'l-Lüga ve ve's-Sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğaffar Attar (Mısır: Dâru'l-Cilî, 1986), 4/1400.

³⁹ M. Masterman, *The Nature of a Paradigm, Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 69.

⁴⁰ Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 347; Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, 486.

⁴¹ Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl* (Beyrût: Mektebetü'l-İlmiyye, 2004), 183.

yönteminden başka bir şey değildir ve deney ötesi olan bağımsız bir gerçeklik alanına atıfta bulunmaz.”⁴²

“Buna karşılık tasavvufî bilgi olan irfan; iç tecrübe, hissetme ve yaşama yoluyla fark etme, anlama, kavrama, bilme, sağlam görüş, hakikate erme, görüp yaşayıp tadılarak elde edilen bilgi olarak tarif edilir. Tasavvufta Allah'a saygının kalpte yer etmesi olarak da tarif edilen marifet, Allah hakkındaki bilgi için de kullanılmıştır.”⁴³

“Tasavvufta ârif, marifet sahiplerine verilen isimdir. Marifet, ârifin kalbinde meydana gelen bir nurdur. Bu nur, kalpten cismanî alemi çıkarır. Kalp aynasındaki pasları silebilmek için, kalbi kötü huylardan temizlemek ve iyi huylarla bezemek gerekir.”⁴⁴

“Buna karşılık pozitivism, bilimsel yöntemin birliğini temsil eder. Pozitivizme göre bütün deneyler ve deneyim alanları için tek bir bilimsel araştırma yöntemi vardır. Bazı bilimlere ait alanların niteliksel farklılık ve kendine özgü nitelik arz ettiği iddiasıyla birden çok yöntem kullanılamaz. Pozitivizme göre ideal bilimsel yöntem ise, fizik biliminin yöntemidir.”⁴⁵

“Mutasavvıflar ise, tek bir yöntem dayatmak yerine ilim elde etmenin iki yolu olduğunu ifade etmişlerdir: İlim elde etmenin ilk yolu, insanın eğitim ve öğretim yolu olan akıl, tecrübe ve akıl yürütme yoluyla elde ettiği ilimlerdir. Bu ilimlerin vasıtası; duyu organları, akıl ve nakildir. İlim elde etmenin ikinci yolu ise, Rabbanî eğitim yolu olan keşf ve ilham vasıtasıyla elde edilen ilimlerdir. İlmin bu çeşidinin çalışma ve akıl yürütmeyle ilgisi olmayıp, Allah Teâlâ'nın kulunun kalbine ikram etmesiyle meydana gelen ilimlerdir.”⁴⁶

“Pozitivizm, bilimi merkeze alan ve bilimin tek gerçeklik olduğunu iddia eden bir anlayıştır. Bu açıdan pozitivism, bir toplum projesi gerçekleştirme imkânı sunmuştur. Dolayısıyla bu perspektiften, toplumun yapısını bilimsel olarak tespit etmek, sorunlarını bilimsel olarak teşhis etmek ve bilimsel olarak toplumu örgütlemek için gerekli yöntemi bilmek mümkün olabilecektir.”⁴⁷

Buna karşılık sadece aklî ve duyusal değil; kalbî bilgiyi kapsayan irfan ilmi, manevî ilimleri tanıyan ve yaşayan ârifi merkeze alır. Bu noktada ârif, her an Allah'ı kaybetmekten korkarak âşk ile O'na bağlı olan ve bu suretle de kendisini her zaman O'na yakın hisseden kimsedir.”⁴⁸ “Diğer bir deyişle ârif, ilahî isim ve sıfatların kendisinde yansıdığı kuşatıcı bir varlık haline gelen insan-ı kâmilidir.”⁴⁹

2.5. Spritualizme Karşı Tevhit ve Kulluk Anlayışı

“Ruhçuluk denilen spritualizm; ruhsal beden, tanrısal adalet ve etik ilkeler gibi konuları öne çıkarır.”⁵⁰ “Aynı zamanda spritualizm, ölümlerle iletişim kurulabileceği görüşüne dayanan da bir akımdır.”⁵¹ “Öte yandan ilgili akım, ruhlarla iletişimin var olduğu gerçeğini deneysel olarak gösteren ve ruhların bildirdiği hakikatler üzerine evren, varlık ve Tanrı hakkında bilgi ve açıklamada bulunan bir ruhsal olgunlaşma yolu olarak da tanımlanır.”⁵²

⁴² Masterman, *The Nature of a Paradigm*, 78.

⁴³ Ebu Abdîrrahman Sülemî, *Sülemî'nin Risâleleri: Tasavvufun Ana İlkeleri*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: A.Ü.B. 1981), 124.

⁴⁴ Arthur John Arbery, *Sufism an Account of the Mystic of Islam* (London: Academic Publishing, 1956), 52.

⁴⁵ Nicola Abbagnano, *Positivism*, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed P. Edwards, (New York: Free Publishing, 1972), 6/ 418.

⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ-ı Ulûmî'd-Dîn*, 23.

⁴⁷ Kâmıran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefelerinin Tanzimatta Tesirleri* (Ankara: Kamran Birand Külliyyatı, 1998), 89.

⁴⁸ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1994), 66.

⁴⁹ Ebu'l-Âlâ Afîfî, *Fûsûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar Kelimeler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 89.

⁵⁰ Ergün Arıkdal, *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1989), 137.

⁵¹ Arıkdal, *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*, 78.

⁵² René Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 13.

Ruhu ve ruhçuluğu merkeze alan spritualizmin aksine tasavvuf, akıl ve kalp dengesiyle beraber ruh ve beden dengesini esas alır. Bu bağlamda semavî dinlerin sorumluluk bilincinden uzak ruhçuluk ya da maneviyatçılık anlamına gelen spritualizmin aksine tasavvuf, Allah merkezli kulluğu bina eder.

“Demek ki kullukla yücelen bir insan, nefesine şöyle seslenebilir: “Nefsinin esiri isen, nefsinin kulusun. Dünyanın esiri isen, dünyanın kulusun.”⁵³ “Nefsine değil Rabbine kul olan bir kişi, kulluğun zevkine, ancak dört şeyle erişebilir: Bunun ilki, Allah’ı tanımak olan ma’rifetullah’tır. İkincisi, nefsi tanımadır. Üçüncüsü, ölümü tanımadır. Dördüncüsü, ölümden sonraki mükâfat ve cezayı tanımadır.”⁵⁴

“Spritualistler, alışılmış dünyayı aşma ve daha yüksek bir düzeye ulaşma çabasının, kendilerine bir avantaj sağlayacağı görüşündedirler.”⁵⁵ “Gelinen aşamada spritualistler, inanç sorunu yaşayan gençleri, daha derin inanç problemlerine yöneltilmektedirler. Bu problemler, şunlardır:

1. Gençliğin inanç ilkelerini değiştirmek: Bu noktada öne çıkan asıl sorun, gençliğin içselleştirmesi gereken teolojik inanç ilkelerini içselleştirmesine engel olmada belirir. Bu durumda bir genç, gerçek inanç ile sahte inanç arasındaki ayırımı yapamamakta, böylece de gençlikte çokça kullanılan bir deyimle ‘inanç boşluğu’ ortaya çıkmaktadır.

2. Gençliğin değerlerini ele geçirmek: Yeni spritualizmin neden olduğu inanç boşluğu, bir tür ahlakî boşluktan da beslenmektedir. Öyle ki, savunduğu görece ve sözde ilkelerin, gençlik açısından, bir değer riskine neden olduğu dikkat çekmektedir.

3. Gençliğin aklını yönetmek: Yeni spritualizmin bilinen haliyle, bilimsel bir kaos oluşturacak şekilde genç akıllar arasında yayıldığı gözden kaçacak gibi değildir. Bu noktada beliren olumsuzluk halinin, gençler arasında, bir tür akıl çıkmazına neden olduğu anlaşılmaktadır.”⁵⁶

Gençliğin içselleştirmesi gereken teolojik inanç ilkelerini içselleştirmesine engel olan spritualizmin aksine tasavvuf, Allah’ın emir ve yasaklarını merkeze alan kulluk bilincini geliştirir. “Allah’ın huzurunda eğilip, kulluğun sadece O’na layık olması gerektiğini bilenler, başkalarının önünde eğilmezler. Bir tek kapıya, yani yalnızca Allah’a kul olmasını bilenler, -başka kulluklardan- insana, paraya, mevkiye, şöhrete kul olmaktan yakalarını kurtarmış olacaklardır.”⁵⁷

“İnsanın üzerinde, kulluktan bir eser bulunmadıkça insan, gerçek bir hürriyete ulaşamaz. Kulluk olgunlaşmadıkça hürriyet, olgunluğa kavuşamaz. Zaten kulluk olgunlaşınca, buna hürriyet adı verilir.”⁵⁸

“Guénon’e göre, spritualizmin kurbanları, modernizmin yarattığı bütün kurbanlardan fazladır. Ve yol açtığı yıkım, son zamanlarda, beklenmedik ölçüde artmıştır. Guénon, bu yıkım ve kurban sözcüklerini kesinlikle bir tür benzetme olarak kullanmış değildir.”⁵⁹ Burada kayıtsız kalınmayacak bir tehlike yatmaktadır ve özellikle günümüz koşullarında, bu tehlikeyi olabildiğince açığa çıkartmak durumundayız.

Hiç şüphesiz spritualizmin en büyük tehlikesi, gençlerde inanç problemleri yaratması ve gençlerde sorumlulukla uyulması gereken teolojik inanç-ibadet ilkelerini içselleştirmesine engel olmasıdır. Buna karşılık tasavvuf, Allah’ın emir ve yasaklarına tam bir kulluk bilinciyle uymayı öngörür. Çünkü insan, Allah’a kul olmayı başararak O’nun sevgisi ve rızası dışındaki bütün haz ve arzularının, nefsinin kötülüğü emreden sesinin esiri olmaktan özgürleşir. “Bu manada

⁵³ Kuşeyrî, Risâletü’l-Kuşeyrî, 325.

⁵⁴ Serrâc Tûsî, *Lümâ fi Tarihi’t-Tasavvufi’l-İslamiyyi* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyyeti, 2001), 63.

⁵⁵ Julius Evola, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 13.

⁵⁶ Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, 15.

⁵⁷ Mehmet Bayraktar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi* (Ankara: Doğu Matbaacılık, 1987), 86.

⁵⁸ Kuşeyrî, Risâletü’l-Kuşeyrî, 354.

⁵⁹ Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, 16.

ibadetler, ego veya benliğin, içinde bulunduğu mekanizmadan kurtulup hakiki hürriyete sığınmasıdır.”⁶⁰

“Modern ruhçuluk veya spiritüalizm, temelde ölümlerle iletişim kurulabileceği esasına dayanır. Ölümlerle sadece sezgisel veya zihinsel bir çeşit esinlenme ile iletişim kurmanın yanında ruhçuluk, maddî etkileşimin mümkün olduğunu da iddia eder.”⁶¹ “Bu akım, bilginin kaynağı açısından duyulara nazaran sezgiyi ön plana çıkardığı gibi ruhsal hakikatlerin zihin tarafından değil; ancak kalp gözü ile keşfedilebileceğini ortaya koyar. Yine spiritüalizm denilen ruhçuluk, ruh ve madde ikiliğini ifade eden varlık anlayışı yerine birbirini bütünleyen veya birbirinden ayrılmayan boyutlardan oluşan tek ve evrensel bir varlık anlayışını savunur.”⁶²

Spiritualizm, ruh ve madde ikiliğini ifade eden varlık anlayışı yerine tek ve evrensel bir varlık anlayışını savunsa da, tek Allah inancını ve tevhide dayalı kulluk bilincini savunmaz. Buna karşılık tasavvufta, kulluk ve hürriyetin gerçek anlamda göstergesi ve bileşkesi, ibadetlerdir. “Çünkü ibadet, Allah’a saygı ve sevgi göstermek; korku ve ümit beslemek”;⁶³ “varlığı, sonsuz, kudret ve yüceliği her yerde sezilen, zahirî sebeplerin üstünde dilediğini yapma gücüne sahip olan Zât’a karşı gösterilen tevazu, saygı ve itaatın en yükseğidir.”⁶⁴

2.6. İndividualizme Karşı İsâr ve Fedakârlık Anlayışı

“İndividualizm diye ifade edilen ‘bireycilik’, bireyin özgürlüğünün ve saygınlığının, toplumun denetleyici baskı vasıtalarına karşı korunduğu, birey-toplum ilişkisine işaret eden bir kavramdır. Dolayısıyla birey, toplumsal ve ahlakî anlamda özerk ve özgür bir varlıktır.”⁶⁵ İndividualizm anlayışında, toplumsal değerlerden neredeyse kopuk özerk bir bireyin menfaatleri ön plana çıkarılırken; bunun aksine tasavvuf anlayışında, toplumsal değerlere bağlı başka insanları kendisine tercih edebilecek kadar fedakâr bir insan anlayışı ön plana çıkarılır.

“Türkçede fedakârlık veya diğerkâmlık kavramı olarak kullanılan isâr, başkalarını düşünen anlamında kullanılır. “Aynı zamanda isâr, sözlükte, bir şeyi bir şeye karşı tercih etmek, yeğlemek, öncelik vermek gibi anlamlara gelir.”⁶⁶ “Dinî-tasavvufî istilahta ise fedâkarlık denilen isâr, kişinin kendi ihtiyacı olsa da, başkalarının ihtiyacını kendisinininkine tercih etmesi şeklinde anlaşılır.”⁶⁷ Dolayısıyla insanın kendi bireyselliğinde özerkleştiği ve yalnızlaştığı individualizmin aksine tasavvufta insan, kendi ihtiyacı olsa da, başkalarının ihtiyacını kendisinininkine tercih eder ve böylece isâr anlayışını benimser. Bu bağlamda individualizmin insana bakışıyla tasavvufun insana bakışı taban tabana zıttır.

“İndividualizm denilen bireycilik, her insanı kendi başına bir birey olarak görür. Bireyin kendi kaderini eline almasını da içeren bu anlayış; özgürlük, haklar, bağımsız düşünce ve eylemi öne çıkarmaktadır. Bireyin kendi kaderini eline almasını da içeren bu anlayış; özgürlük, haklar, bağımsız düşünce ve eylemi öne çıkarmaktadır.”⁶⁸

Buna karşılık isârın Batı dilindeki karşılığı, özgecilik ya da fedakârlıktır. “Örneğin, ekonomistler özgeciliği, birinin diğerine iyilikle gerçekleştirdiği, diğerlerine yarar sağlayan ve kişinin dışarıdan herhangi bir ödül beklemezsizin yaptığı davranış şeklinde tanımlar. Özgecilik, başkasının refahını amaçlayan bilinçli ve büyük bir amaçtır.”⁶⁹ “O, başkalarına faydası olan ancak

⁶⁰ Bkz. İsa Çelik, *Muhammed İkbâl’in Tasavvufî Düşüncesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 279.

⁶¹ Jeffrey Lavoie, “The Spiritualism of Madame Blavatsky: An Introduction to Western Esotericism and Writings of a Victorian Occultist”, *Social Science Development Journal*, 3/10 (2018 July), 234.

⁶² Arthur Versluis, *The Esoteric Origins of the American Renaissance* (New York: Oxford University Press, 2001), 89.

⁶³ Ahmet Hamdi Aksekî, *İslam Dini* (Ankara: Nur Yayınları, 1989), 107.

⁶⁴ Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/56.

⁶⁵ M. McClay Wilfred, “Individualism and Its Discontents”, *The Virginia Quarterly Review*, 77/3 (2001), 395.

⁶⁶ Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî İbn Manzûr, *“Esr”, Lisânü’l Arâb*, (Beyrût: Dâru’s-Sâdr, 1994), 4/7.

⁶⁷ Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf el-Cürçânî, *‘İsâr’, Mu’cemü’t-Ta’rifât*, thk. Sıddîk el-Minşâvî (Kâhire: Dâru’l-Fazîle, 1987), 37.

⁶⁸ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 41.

⁶⁹ C. Daniel Batson, *Altruism In Humans* (New York: Yale University Press, 2011), 20.

hiçbir ödül beklenmeyen bir davranış biçimidir.”⁷⁰ Bu bağlamda individualizme göre birey, sadece kendi menfaatini ve mutluluğunu öncelerken; tasavvufa göre birey, toplumun menfaatini ve mutluluğunu da önceler. Böylece toplum, mutlu ve huzurlu olursa; birey, zaten mutlu ve huzurlu olur.

“İndividualizm’e göre toplum, biri diğerine indirgenemez tek tek bireylerden oluşmuştur. Her insan, biriciktir; kendi kararlarını kendisi verebilir. Muhtemelen bu yüzden ‘bireyci’, bazen ‘bencil’ ya da ‘ben-merkezli’ (self-centered) ile karıştırılmaktadır.”⁷¹ “Oysa bireycilikte amaç, bireyin sadece kendi çıkarlarını gözeterek yaşaması değildir.”⁷²

“İnsan, kendisini toplum için fedâya da karşı çıkar. Dolayısıyla bireyciliği, toplumu dışlayan bir anlayış diye nitelemek, onu anlamamak ya da yanlış anlamaktır. Birey ve toplum birbirlerinden tamamen kopuk gerçeklikler olamazlar. Bireycilik, toplumdan bütünüyle kopuk ve hatta ona karşı pozisyonda bir bireyi önerseydi buna ‘anarşizm’ denebilirdi.”⁷³ Buna rağmen birey, individualizme göre toplumdan tamamen kopuk olmasa da kendi menfaatini ve mutluluğunu hedefler.

Buna karşılık tasavvufa göre insanın mutluluğu, toplumun mutluluğundan ayrılmaz ve toplumun menfaati, kişinin menfaatine bağlıdır. “İsâr, ahlak terimi olarak bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanmasıdır. Bu bağlamda isâr kavramı tefsirlerde, ahiret saadetini elde etme arzusuyla başkasının iyiliğini ve mutluluğunu kendine ve kendi zevklerine tercih etmek ve başkasının ihtiyacını kendi ihtiyaçlarından daha önde tutmaktır.”⁷⁴

“Nitekim bazı çalışmalarda “bireycilik” ile “anarşizm” birbirine karıştırılabilmektedir. Anarşizm’de bireyci unsurlar, elbette ki, mevcuttur.”⁷⁵ Onda toplumsal normlara karşı çıkmak esastır. Oysa bireycilikte, toplumu inkâr yoktur. Görüldüğü gibi bireycilik, sınırları belirlenmediğinde başka kavramlarla karıştırılabilmekte, indirgeyici bir tutumla ele alınabilmektedir.”⁷⁶ Individualizme göre insan, toplum menfaatleri için çalışmaya karşı çıkmaya da toplum menfaatlerini de hedeflemez. Tasavvufta ise insan, isâr anlayışına göre toplumun menfaatlerini kendi menfaatlerine tercih eder.

“Kaynaklarda cömertliğin sehâ, cûd ve isâr olarak başlıca üç derecesi bulunduğu belirtilir. Buna göre bir kimsenin elindeki imkânların en çok yarısını başkasına ikram etmesine, ‘sehâ’; çoğunu vermesine, ‘cûd’; imkânlarının tamamını başkaları için kullanmasına da, ‘isâr’ denir.”⁷⁷ Bununla beraber Kerîm ve Vehhâb isimleri, Allah’ın ahlakî isim ve sıfatlarından; bu isimler, cömertliğin en yüksek derecesidir.”⁷⁸

“Modern insanın içinde bulunduğu para kazanma hırsı ve tüketim çılgınlığı için gündeme getirdikleri ‘Ne kadarı yeterli?’ sorusu, irfanî-tasavvufî anlayış ve gelenek açısından bakıldığında anlamlı bir soru olarak durmaktadır. Çünkü bu geleneğin en güçlü tarafının, insanların dünya malına yönelik düşkünlüğünü azaltmak ve servet yığmalarını engellemek olduğu ifade edilmektedir. Bununla ilişkili olarak ele alınabilecek olan bir başka husus da, ‘israf’ meselesidir.”⁷⁹

Bu noktada İslam toplumu, ‘israf’ değil; ‘isâr’ toplumudur. “Arapça’da isâr; seçmek ve üstün saymak demektir. Böylece isâr, fayda ve zararda başkasının kârını, iyiliğini kendi önünde

⁷⁰ Daniel Bartal, “Altruistic Motivation To Help: Definition, Utility and Operationalization”, *Humboldt Journal of Social Relations*, 13 (1985), 4.

⁷¹ J. Richard Mouw, “Individualism and Christian Faith”, *Theology Today*, 38/4 2007, 450.

⁷² David Riesman, *The Lonely Crowd* (Massachusetts: The Colonial Press, 1964), 89.

⁷³ Anton C. Zijderveld, *Soyut Toplum*, çev. Cevdet Cerit (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 104.

⁷⁴ İbn Kesir, *Muhtasarı Tefsiri İbn Kesîr*, nşr. Muhammed Ali Sâbûni (Beirut: Mektebetü’l-İlmiyye, 1402/1981), 3/474.

⁷⁵ Steven Lukes, *Bireycilik*, çev. İsmail Serin (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 26.

⁷⁶ Lukes, *Bireycilik*, 27.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrî*, 502.

⁷⁸ Gazâlî, *İhyâ-ı Ulûmi’-d-Dîn*, 260.

⁷⁹ Zygmunt Bauman, *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?*, çev. H. Keser (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 65.

tutmaktır. Bu duygu, aşırı şefkat ve merhamet eseridir. Buna, fedakârlık veya diğerkâmlık da denir.”⁸⁰

“İndividualizme göre mahalledeki dinî ve beşerî samimiyetin yerini, şehirlerdeki bireysellik ve faydacılık almıştır. Geleneksel Türk toplumunda gündelik hayatın şekillendiği ve yaşandığı yer, mahalledir ve bunun en somut örneği klasik dönem Osmanlı toplumdur. Klasik Osmanlı toplumunda gündelik hayat dolayısıyla da mahalle hayatı temelde din esasına göre şekillenmiştir.”⁸¹ Böylece klasik Osmanlı toplumuna, tasavvufî kardeşlik ve isâr toplumu da diyebiliriz.

SONUÇ

Tasavvuf; beden, akıl, kalp ruh bütünlüğünü ortaya koyarak bütüncül bir bakış açısını benimser. Tasavvuf, aşkın ve bütünlüğün felsefesidir. Buna karşılık rasyonel dünya görüşünü ve sadece dünyevileşmeyi destekleyen sekülerizm, akılcı bir anlayışı merkeze alarak manevî duygular yerine maddi duyguları ve dünyevileşmeyi merkeze almıştır. Bu noktada insan, tasavvufî anlayışa göre tamamen dünyada kopmadan daha uhrevî ve manevî yaşantıyı esas almıştır.

Var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın bulunmadığını ifade eden materyalizmin aksine tasavvufî düşüncede, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurlar, sadece akıldan ve maddeden değil; manadan da, kaynaklanmaktadır. Maddeyi tamamen reddetmeden madde kadar manaya da değer veren ve madde ile mana arasında denge kuran tasavvuf, insanı maddeden bağımsız düşünemeyen materyalizme karşı kanaat ve şükür anlayışını yerleştirmiştir.

Pozitivizme göre bilimsel bilgi, tek geçerli bilgidir. Bilginin mümkün olan tek nesnesi, olgulardır. Buna karşılık tasavvuf düşüncesinde tek geçerli bilgi, bilimsel bilgi değildir. Bilimsel bilgi, rasyonel olup bilgiyi akla indirgeyen bir yapıya sahipken; tasavvufî anlayışa göre akıl ve duyular yanında kalp de bilgiye ulaşmada önemli bir güçtür. Bu bağlamda tasavvufî bilgiyi yaşayan kişi, ârifdir. Bu nedenle tasavvufa göre sadece bir bilginin uzmanı olmak yetmez; o bilgiyi yaşayarak ârif olmak gereklidir.

Ruhu ve ruhçuluğu merkeze alan spritualizmin aksine tasavvuf, akıl ve kalp dengesiyle beraber ruh ve beden dengesini esas alır. Bu bağlamda semavî dinlerin sorumluluk bilincinden uzak ruhçuluk ya da maneviyatçılık anlamına gelen spritualizmin aksine tasavvuf, Allah merkezli kulluğu bina eder.

İndividualizm diye ifade edilen bireycilik, bireyin özgünlüğünü ifade eder. İndividualizm anlayışında, toplumsal değerlerden neredeyse kopuk özerk bir kişinin çıkarları ön plana çıkarılırken; bunun aksine tasavvufî anlayışta, toplumsal değerlere bağlı başka insanları kendisine tercih edebilecek kadar fedakâr bir insana önem verilir.

KAYNAKÇA

Abbagnano, Nicola. *Positivism, The Encyclopedia of Philosophy*. ed P. Edwards. New York: Free Publishing, 1972.

Affî, Ebu'l-Âlâ. *Fûsusû'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar Kelimeler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Aksekî, Ahmet Hamdi. *İslam Dini*. Ankara: Nur Yayınları, 1989.

Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

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

⁸⁰ Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, 138.

⁸¹ Çetin, “Türkiye’de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm”, 281.

- Arberly, Arthur John. *Sufism an Account of the Mystic of Islam*. London: Academic Publishing, 1956.
- Arıkdal, Ergün. *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1989.
- Bartal, Daniel. "Altruistic Motivation To Help: Definition, Utility and Operationalization", *Humboldt Journal of Social Relations* 13(1985), 1-24.
- Batson, C. Daniel. *Altruism In Humans*. New York: Yale University Press, 2011.
- Bauman, Zygmunt. *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?*. çev. H. Keser. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslâm İbadet Fenomenolojisi*. Ankara: Doğu Matbaacılık, 1987.
- Birand, Kâmiran. *Aydınlanma Devri Devlet Felsefelerinin Tanzimatta Tesirleri*. Ankara: Kamran Birand Külliyyatı, 1998.
- Carswell Smart, John Jamieson (ed.), *Materialism, Essays Metaphysical and Moral*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *Sıhah Tâcü'l-Lüga ve ve's-Sihâhi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgaffar Attar. Mısır: Dâru'l-Cîlî, 1986.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Clegg, Andrew. *Which Medications to Avoid in People at Risk of Delirium: A Systematic Review*. New York: Age and Aging 40, Jama, 2001.
- Çağrı, Mustafa. *Gazâlî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Çelik, İsa. *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Çetin, Ensar, "Türkiye'de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2014), 279-301.
- Demirezen, İsmail. *Tüketim Toplumu ve Din*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullâhi'l-Bâliğa*. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1985.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin İbn. *Lisânü'l-Arab*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî İbn. "Esr", *Lisânü'l Arâb*. Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1994.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem İbn. *Lisânü'l-Arâb, Mektebetü't-Dâru't-Türâs*. Beyrût, 1996.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. 'İsâr', *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Sıddîk el-Miñşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 1987.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1994.
- Evola, Julius. *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*. çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1967.
- Ghazali, Shaikh Muhammad. *A Thematic Commentary on the Qur'an*. çev. Ashur A. Shalmis. Virginia: International Institute of Islamic Thought Herndon Press, 1997.
- Gökcan, Mansur "Tasavvufta Kanaat Anlayışı ve Bireysel-Sosyal Etkileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 91-109.
- Guénon, René. *Ruhçu Yanılgı*. çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddîn. *Câmiu'l-Usûl*. Beyrût: Mektebetü'l-İlmiyye, 2004.
- Hüseyin b. Muhammed Rağıb, el İsfehani, *Müfredât fi Garibi'l-Kurân*. İstanbul:Karaman Yayınları, 1986.
- Janet, Paul - Seailles, Gabriel. *Tahlili Felsefe Tarihi (Metâlib ve Mezâhib)*. çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978.
- Kaplan, Abraham. *Positivism, International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. D. L. Sills. New York: One World Press, 1968.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980.
- Kesir, İbn. *Muhtasarı Tefsiri ibn Keşîr*. nşr. Muhammed Ali Sâbûni. Beyrût: Mektebetü'l-İlmiyye, 1402/1981,
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm. *Risâletü'l-Kuşeyrî*. Beyrût: Dâru'l-Hayr, 1997.
- Lange, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Lavoie, Jeffrey "The Spiritualism of Madame Blavatsky: An Introduction to Western Esotericism and Writings of a Victorian Occultist", *Social Science Development Journal* 3/10 (2018), 229-248.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din*. çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Lukes, Steven. *Bireycilik*. çev. İsmail Serin. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Masterman, M. *The Nature of a Paradigm, Criticism and the Growth of Knowledge*. ed. I. Lakatos. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Mouw, J. Richard "Individualism and Christian Faith", *Theology Today* 38/4 2007, 447-465.
- Norris Pippa - Inglehart, Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Özkarar, Fatma Gökçe "Nöropsikanaliz: Zihin-Beden İkilemine Bir Barış Çağrısı", *Türk Psikoloji Bülteni* 15/3 (2007), 46-67.
- Riesman, David. *The Lonely Crowd*. Massachusetts: The Colonial Press, 1964.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Fîhî Ma Fih*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Shiner, Larry. "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967), 201-222.
- Sühreverdi, Ebû Hafs. *Avârifü'l-Maârif*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1966.
- Sülemî, Ebu Abdirrâhman. *Sülemi'nin Risâleleri: Tasavvufun Ana İlkeleri*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: A.Ü.B. 1981.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Mukaddime fi't-Tasavvuf*. thk. Yusuf Zeydân. Beyrût: Dâru'l-Cilî, 1419/1999.
- Tekin, Mustafa "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri", *İnsan ve Toplum Dergisi* 2/4 (2012), 187-209.
- Tucker, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. London: Oxford University Press, 1971.
- Tûsî, Serrâc. *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyeti, 2001.
- Ulaş, Sarp Erk. *Felsefe Sözlüğü*. haz. A. Bâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

Versluis, Arthur. *The Esoteric Origins of the American Renaissance*. New York: Oxford University Press, 2001.

Wilfred, M. McClay. "Individualism and Its Discontents", *The Virginia Quarterly Review*, 77/3 (2001), 298-322.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

Zijderveld, Anton C. *Soyut Toplum*. çev. Cevdet Cerit. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.

STRUCTURED ABSTRACT

Sufism satisfies man's mind and heart by answering the existential questions posed by them. Sufi thinking is pointed out in any discussion where divine love is mentioned. Sufi thinking is again present in any discussion that includes body, mind, heart and soul integration. In this sense, one can claim that Sufi thought is based on nafs, mind, heart and soul integrity. This holistic point of view has helped Sufism to generate alternative ways of understanding against the psychosocial issues and thought systems brought about by modernism.

A significant literature exists in relation to the difficulties of modernity. The main difficulties of modernity as seen in the most commonly known examples of the literature are individualism, instrumental reason, political plane, consumption society, neural diseases. On the other hand, Sufism has produced remedies against the chaos caused by thinking styles of modern times through zuhd (ascetism), qana'at (gratitude), wisdom, tawhid and servitude and sacrifice.

Secularization, which has a worldly aspect, has led to a decrease in the importance of religion in social life. In addition, the phenomenon of enlightenment revealed a rational world view based on scientific knowledge, technological control of the universe, and empirical evidence. On the other hand, mystical understanding is based on a spiritual and religious life rather than a system that lives completely independent of religious ties that care about this world. In this context, besides establishing a balance between matter and meaning, Sufism also established a balance between the world and the hereafter. In other words, according to the mystical understanding, man has adopted a more otherworldly and spiritual life as a principle without being completely disconnected from the world.

Materialism, which puts matter at the centre of everything, states that everything that exists consists of matter and that there is no physical or metaphysical field independent of matter. On the contrary, in Sufi thought, elements such as consciousness, emotion and thought originate not only from mind and matter, but also from meaning. Sufism, which balances matter and meaning without completely rejecting matter, has placed the understanding of contentment and gratitude against materialism, which cannot think of man independently of matter.

In the philosophy movement called positivism, valid knowledge is seen as knowledge of facts and religious knowledge is considered invalid in metaphysics. According to positivism, scientific knowledge is the only valid knowledge. The only possible object of knowledge is facts. Metaphysical and theological thoughts are just speculations without factual counterparts and are meaningless. On the other hand, scientific knowledge is not the only valid knowledge in Sufi thought. Scientific knowledge is rational and has a structure that reduces knowledge to reason. However, according to the Sufi understanding, the heart is an important power in reaching knowledge as much as the mind and senses. For this reason, Sufi thought does not reduce the function of acquiring knowledge to mind and senses only.

Spiritualism is also defined as a way of spiritual maturation that experimentally demonstrates the existence of communication with spirits and provides information and explanations about the universe, existence and God on the truths communicated by spirits. Contrary to spiritualism, which is based on spirit and spiritism, Sufism is based on the balance of

the mind and the heart, as well as the balance of the soul and body. In this context, unlike spiritualism, which has a view that is far from the sense of responsibility of the heavenly religions, Sufism builds a God-centred servitude.

The concept known as individualism is a movement that gives importance to the individual-society relationship, in which the freedom and dignity of the individual are protected against the controlling pressures of the society. Therefore, the individual is a socially and morally autonomous and free being. In the understanding of individualism, the interests of an autonomous individual who is almost detached from social values are brought to the fore.

However, in the Sufi understanding, a self-sacrificing human understanding is brought to the forefront to see other people who are loyal to social values more valuable than himself. Therefore, contrary to individualism, where people become autonomous and isolated in their own individuality, in Sufism, people prefer the needs of others to their own, even if they have their own needs, and thus adopts the understanding of altruism. In this context, the view of individualism on human and the view of Sufism on human are diametrically opposite.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 325-344

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1176104

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE SANCAK KULLANIMI VE SANCAKTARLIK YAPAN SAHÂBİLER

*Use of Banner During The Prophet's Reign and The Companis who Served as
Bannerbearer*

Feridun TEKİN

Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Adana,
Türkiye

Dr., Ordu University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History, Adana,
Turkey

fetekinli08@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5435-1792>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 16.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 26.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Feridun Tekin)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE SANCAK KULLANIMI VE SANCAKTARLIK YAPAN SAHÂBİLER

Use of Banner During The Prophet's Reign and The Companis who Served as Bannerbearer

Öz

Bir devlet veya milleti oluşturan gruplar tarih boyunca kendilerini ifade edebilmek için değişik bayraklar edinmişlerdir. Bu bayraklar o topluluklar için bir varoluş, bir aidiyet, bir simge ve bir farkındalık oluşturmuştur. Sancak veya bayraklar sadece elle tutulan gözle görülen bir nesne değil aynı zamanda taşınmış olduğu mana itibarıyla bir değer ifade etmişlerdir. Bayrak sayesinde insanlar bir araya gelmiş; aynı hedef ve amaç için ortak hareket etme imkânı bulmuştur. İslâm öncesi dönemde Araplar arasında bayrak ve sancak için özel bir teşkilat kurulmuştur. Livâ teşkilatı olarak adlandırılan bu yapı savaşlar öncesinde harekete geçer, savaş bitinceye kadar komutanın denetim ve gözetiminde olurdu. Hz. Peygamber, Medine döneminde gazve ve seriyyelerde sancak açmış, bu maksatla değişik sahabeleri görevlendirmiştir. Resûlullah (s) sancak vereceği sahâbîlere özenle seçerek kendilerine vazifeler vermiştir. Sancaktar olan sahâbîler sancak taşımanın sorumluluğu ve yüksek motivasyonla görevlerini icra etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İslâm tarihi, Gazve, Seriyye, Sancak, Sancaktar.

Abstract

Groups forming a state or nation have acquired different flags throughout history to express themselves. These flags have created an existence, a belonging, a symbol and an awareness for those communities. Banners or flags are not only an object that can be seen with the hand, but also expressed a value in terms of the meaning it carries. Thanks to the flag, people came together; found the opportunity to act jointly for the same goal and purpose. In the pre-Islamic period, a special organization was established among the Arabs for flags and banners. This structure, called the Livâ organization, would take action before the wars and would be under the control and supervision of the commander until the end of the war. During the Medina period, the Prophet opened a banner in ghazva and sariyyas and appointed different companions for this purpose. The Messenger of Allah (pbuh) carefully selected the Companions to whom he would give the banner and assigned duties to them. Companions who became standard bearers performed their duties with the responsibility of carrying the banner and with high motivation.

Keywords: History of Islam, Ghazwa, Sariyya, Banner, Bannerbearer.

GİRİŞ

Bayrak kullanmak çok eski bir adettir. Geçmişte birçok devlet savaşlar esnasında bayrak kullanmıştır. Farklı sembol, renk ve boyutlarda bayraklar kullanılmış; sahip olunan bayraklarla dostu güven düşmana ise korku vermek amaçlanmıştır.¹ Bayraklar taşımış oldukları simge ve işaretlerle yalnızca devletin hâkimiyet sembolü değil aynı zamanda millî varlığın göstergesi olarak kullanılmıştır.² Devlet ve milletleri sembolize eden bayraklar var oluşu, aidiyeti, birliği, birlikte olmayı, ortak hareket etmeyi ve aynı hedef veya gaye uğrunda mücadelede bulunmayı ifade eden somut işaretlerdir.

Hz. Peygamber, İslâm öncesi dönemde yer alan uygulamalar hususunda dine muğayir olanları kabul etmemiş, onların yerine dinin emirlerinin ikame edilmesi için çalışmıştır. Allah'a ortak koşma, içki, kumar, fuhuş, faiz gibi konular bunlardan bazılarıdır. Câhiliye döneminde yer alan İslâm'a mutabık olanların ise devam etmesini sağlamıştır. Misafire ikram etme, cömertlik, yakın akrabaya bakmak gibi durumlar buna örnektir.

Müslümanlara baskı ve şiddet artınca Resûlullah (s) bazı çareler aramış bu maksatla iki kez olmak üzere Habeşistan'a hicretlerini sağlamış daha sonra ise Medine'ye hicret etmelerini söylemiş ardından kendi suikast tehdidi altında Medine'ye gitmiştir. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ederken ilk defa sancak kullanmış, daha sonra ise gazve ve seriyyelerde kullanılmasına devam etmiştir. Resûlullah (s) o dönemde adına livâ, râye veya sancak adı verilen bayrakları kullanmış, onun âdeti daha sonraki İslâm devletleri için örneklik teşkil etmiştir. Bu durum Raşid Halifeler ile başlayıp devam eden İslâm devletlerinde farklı sancak ve bayraklar kullanılmasıyla devam etmiştir.

1. LİVÂ, RÂYE VE SANCAK KAVRAMLARI

Hz. Peygamber'in bayrak ve sancak kullanımına geçmeden önce bu kavramların ifade ettikleri manaları kısaca belirtelim. Resûlullah (s) döneminde livâ ve râye kavramları kullanılmış, daha sonraki devirlerde bu kullanım adet olarak devam etmiştir.

Livâ sözlükte, "bayrağa denir, âlem manâsını لَوَاي (livây) ihtiva eder, çoğulu أَلْوِيَّة (elviyet) veya أَلْوِيَّات (elviyât) şeklindedir. لَوَاي (livâ) ser-asker bayrağına denir ki âlem ve sancağı ifade eder. رَايَةٌ (râyet) sâir bayrağa لَوَاي (livâ) iş bu "ل،و،ي" mâddesindedir ki sarılıp dürülür، رَايَةٌ (râyet) anlamındadır ve ikisi için de kullanılır.³ er-Râyet (الرَّايَةَ) Sancağa denir; çoğulu رَايَاتٌ (râyât) ve رَايٍ (rây) gelir.⁴

Livâ, "sarılıp dürülen şey"e işaret eder ki, teşhire ihtiyaç olmadığı zaman tutturulmuş olduğu bir çeşit mızrağın üzerine sarılıp dürülen kumaş parçasıdır. Râye kelimesinin kökü "görmek" dir ki, kendinin veya düşman ordusunun merkezini gösteren şeye işaret eder, yani komutanın bulunduğu yeri belirtir. Bir bayrak sürekli şekilde takılı bulunduğu gönder (bayrak sopası) üzerine kullanılmadığı zamanlar, sarılıp katlanıyorsa", buna livâ; "Her bir kullanılışından sonra şayet bayrak takılı bulunduğu gönder üzerinden çekilip çıkarılıyorsa" bu da râyedir.⁵

Livâ ve Râye ile ilgili izahatta buluna Hamidullah şu şekilde bir tanımlama yapmıştır. Livâ, müşriklerin İslâm öncesi devirde Mekke'de düşmana karşı saldırı ve çarpışma anında ordunun en kahraman ve yiğidi tarafından taşınan umumiyetle askeri sancak, Râye ise ordu

¹ Kasım Şulul, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*, 3. Basım., (İstanbul, Siyer Yayınları, 2018), 468.

² M. Fuad Köprülü, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, 5. Basım., (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1979), 2/402.

³ İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, 15 Cilt (Beyrut: Dâru Sadır, ts), 15/266; Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdus Sebur Şahin, 40 Cilt (Kuveyt, 2001), 39/496; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, edt. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, 6 Cilt (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 6/5890

⁴ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 14/293; Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, 38/111; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, 6/5781.

⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, 5. Basım., 2 Cilt (İstanbul, İrfan Yayıncılık, 1993), 2/1006-1013.

komutanının alamet veya timsali olan bir bayraktır. Bu iki kelime bazen eşanlamlı olarak da kullanılmış ve âlem diye de adlandırılmıştır.⁶

Askeri birliğe ait olan âleme livâ denir. Livâ mızrağın ağaç kısmına sarılan bir bez parçasıdır. Râye ise askeri birliğin alameti olup “ümmül-harb” ismiyle adlandırılır. Livâdan daha üstündür. Râye, harb komutanını temsil eden bir âlemken; livâ, devlet reisini temsil eden bir âlemdir. Livâ râyeden daha üstündür.⁷

Sancak, livâ ve râye kelimeleri hem sancak hem de bayrak manasına ihtiva etmektedir. İslâm öncesi dönemde ukâb adı verilen ve idarî ve askerî görevlerde kullanılan, veraset yoluyla intikal eden sancaktarlık veya bayraktarlık görevi yer almaktaydı.⁸ Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde adına livâ veya râye denen bayrak veya sancaklar kullanılmış, İslâm öncesi dönemde bu görevi üstlenen ve Müslüman olan kişiler Resûlullah (s) tarafından tercih edilmiş,⁹ bazen özel olarak belirli kimselere bu görevler verilmek suretiyle bu gelenek sürdürülmüştür.

Çalışmamızda liva için sancak, râye için bayrak tabirini tercih ederek değerlendirmelerde bulduk. Ayrıca sancak ve bayrak (livâ ve râye) olarak ifade edilen kavramların kaynaklarda ne şekilde kullanıldığını belirttik.

2. HZ. PEYGAMBER'İN SANCAK KULLANMASI

Hz. Peygamber hicret için yola çıkıp Mekke'den ayrılınca Mekke müşrikleri onun yakalanması için seferber olmuşlardı. Bu maksatla Resûlullah'ı (s) ölü ya da diri olarak yakalayıp getirenler için 100 deve vaad etmişlerdi.¹⁰ Müşriklerin haberi kısa süre içerisinde civara yayıldı. Bu haber aynı zamanda Büreyde b. Husayb'ın kabilesi olan Eslem kabilesine ulaştı.¹¹ Haberi işiten Büreyde diğer insanlar gibi vaad edilen ödülü almak için yanına yetmiş veya seksen¹² süvariye alarak yola çıkanları yakalamak için harekete geçti.¹³

Hz. Peygamber Ğanim mevkiine ulaşınca¹⁴ Büreyde ile karşılaştı.¹⁵ Hz. Peygamber Büreyde b. Husayb ile bir müddet konuştu. Yapılan konuşmaların ardından Büreyde ve maiyetindekiler Müslüman oldular.¹⁶ Hz. Peygamber ve yol arkadaşı Hz. Ebû Bekir geceyi burada geçirdiler. Sabah olunca Büreyde, “Sancaksız (livâ) bir şekilde Medine'ye girmeniz uygun olmaz.” diyerek başındaki sarığını açmış, bir mızrağa bağlamış ve grubun önüne geçerek yürümeye başlamış ve arazilerinden çıkıncaya kadar eşlik etmişti.¹⁷ Böylece Büreyde İslâm dininin ilk sancaktarı olmuştur.¹⁸ Hz. Peygamber'in sancak (livâ) edinmesi veya kullanması ile alakalı olarak gerçekleşen durum ilk defa hicret yolculuğu esnasında meydana geldi. Burada Büreyde b. Husayb'ın önerisi Resûlullah (s) tarafından dikkate alınmış ve hicret esnasında sancak

⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/1007

⁷ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvûd terceme ve şerhi*, haz. Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar; yay. haz. Beşir Eryarsoy, 16 Cilt (İstanbul Şamil Yayınevi, 1988), 2/97.

⁸ İlhan Şahin, “Sancak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları 2009), 36/97.

⁹ Hüseyin Algül, “Mus'ab b. Umeyr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yayınları 2020), 31/226-227.

¹⁰ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, 18 Cilt (Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 3/57.

¹¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâş 4. Basım., (Kahire, Dârü'l-Maârif, 1969), 300.

¹² İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 21 Cilt (Cize, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997-1999), 11/ 611.

¹³ İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasan İzzuddin Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz v dğr., 8 Cilt (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 1/368.

¹⁴ Yakut Hamevi, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî, *Mu'cemü'l-büldan*, 5 Cilt. (Beyrut, Dâru Sadır, 1977), 4/214.

¹⁵ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 300; el-Belâzürî, Ebül'-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cebbar, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, 13 Cilt. (Beyrut, Daru'l-Fikr, 1997), 1/309; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/57.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 7/259; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 300; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/57.

¹⁷ İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's-sikat*, 10 Cilt. (Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmaniyye, 1978), 3/29; Kasım Şulul, *Son Peygamber*, 409.

¹⁸ Abdylly Orazsahedov, “İslâm'ın İlk Sancaktarı Büreyde Bin Husayb el-Eslemî'nin Hayatı”, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4/2 (Aralık 2017), 215.

kullanılmıştı. Daha sonra geleceği üzere Hz. Peygamber değişik gazve ve seriyyelerde sancak kullanmış, İslâm öncesi dönemde de adet olan bu uygulamayı sürdürmüştür.

Hz. Peygamber hicreti ile başlayan Medine dönemi gazve ve seriyyelerin de gerçekleştiği bir dönem olmuştur. Resûlullah (s) bu devirde câhiliye dönemindeki savaşlarda olduğu gibi sancak kullanmıştır. Bilindiği üzere câhiliye döneminde sırf bu işler için Livâ adında bir teşkilat kurulmuştu.¹⁹ Hz. Peygamber Medine'ye varınca Müslümanlar açısından şartlar değişmiş, askeri organizasyonlar yapabilecek kabiliyete ulaşılmış, ensar-muhacir kardeşliği ile başta müşrikler olmak üzere İslâm'ın karşısında yer alan gruplara karşı önemli bir güç haline gelmişti.²⁰

Hicretten sonra rahat durmayan müşrikler için Müslümanlar mücadele etmeye hazırlardı. Ancak onlarla silahlı mücadele için Allah tarafından izin verilmemişti. Müslümanlara yönelik taciz devam etmekte ve aleyhte faaliyetler sürmekteydi. Medine'ye hicret eden Müslümanlar kendilerine yapılan menfiliklere karşı harekete geçmek istemekte fakat Resûlullah (s) tarafından sabırlı davranmaları hususunda uyarılmaktaydılar. Hicretin yedinci ayında "Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihat için izin verildi. Şüph yok ki Allah'ın onlara yardım etmeğe gücü yeter."²¹ âyeti nâzil olduktan sonra rahatsız edilen Müslümanlar karşı saldırıya geçerek pasif durumdan çıkmış ve almış oldukları izinle Müşrik ve diğer düşmanlara karşı gazve ve seriyyeler gerçekleştirmeye başladılar.²²

Hz. Peygamber döneminde yirmi altı veya yirmi yedi gazve;²³ kırk yedi, elli beş, elli yedi²⁴ veya yetmiş seriyye²⁵ gerçekleşmiştir. Sayıların farklı olmasında aynı istikamette birden fazla seriyyenin olması, bir komutanın birden fazla seriyyeye gönderilmesi ve oluşan isim karışıklıkları neden olarak ifade edilmiştir.²⁶

Hz. Peygamber savaş izni çıktıktan sonra değişik sahâbîlerin komutasında seriyyeler düzenlemiş, Müslümanların sahip olduğu potansiyeli göstermiş, düşmanlardan gelen saldırı ve tacizlere sessiz kalınmayacağını beyan etmiştir.

3. HZ. PEYGAMBER'İN SERİYYELERİNDE SANCAK (LİVÂ) KULLANIMI VE SANCAKTAR SAHÂBÎLER

Resûlullah (s) sancak veya livayı kullanmayı adet haline getirdiğinde bazı hususlara dikkat etmiştir. O, seriyye ve gazve öncesi seçtiği kimseleri özenle seçmiş, seçilenlerin lider, önder ve kitlelere yol gösterebilecek yapı ve karakterde olmalarını tercih etmiştir. Hz. Peygamber'in seçtiği sahâbîlerin durumları incelendiğinde onların cesur, kahraman, komutan olmaları ön plana çıkmış, tercih edilen ashâbın lider karaktere sahip kimseler olduğu gözlemlenmiştir. Onun uygulamalarına bakıldığında sancaktar olarak seçilen kimselerin İslâm öncesi dönemde benzer özellikleri olduğu görülmektedir.²⁷

Ayrıca Hz. Peygamber câhiliye dönemde livâ görevi uhdesinde olan Abdüddâroğullarından²⁸ Mus'ab b. Umeyr'in bu vazife ile görevlendirilmesi onun bazı geleneklere dikkat ettiğini göstermiştir.²⁹

¹⁹ İbn Hîşâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/125; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/58; Ezrakî, Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah, *Ahbâru Mekke ve ma cae fiha mine'l-asar*, thk. Rüşdi es-Salih Melhese, 2. Basım., (Cidde, 2005), 1, 87, 415.

²⁰ *İslâm Medeniyet Tarihi*, edt. Mehmet Şeker, 15 Cilt, (İstanbul, Siyer Yayınları, 2018), 1/333.

²¹ el-Hac, 22/29.

²² *İslâm Medeniyet Tarihi*, 1/334.

²³ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/7; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/3; Hüseyin Algül, "Gazve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları 1996), 13/488.

²⁴ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/7; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/3.

²⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Sâlihî Şâmî, *Sübülü'l-hüda ve'r-reşad fi sireti hayri'l-ibad* thk. Abdülazîz Abdülhalik Hilmi, 12 Cilt. (Kahire, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1997), 6/11.

²⁶ Serdar Özdemir, "Seriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2009), 36/566.

²⁷ Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, 1/488.

²⁸ İbn Hîşâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka, v dğr., 4 Cilt (Beyrut, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts), 1/137

Resûlullah'ın (s) ihtilafı olmasına rağmen ilk seriyyesi hicretten yedi ay sonra Ramazan ayı başında³⁰ (Mart 623) Ebu Cehil'in de bulunduğu üç yüz kişilik Kureyş kervanını yakalamak için amcası Hz. Hamza'nın komutasında otuz kişilik bir birliktir. Sîfü'l-Bahr'e varan Hz. Hamza, Kureyş kervanı ile karşılaştı. Ancak her iki tarafın müttefiki olan Cüheyne kabilesinin reisi Mecdî b. Amr'ın araya girmesi ile taraflar arasında muhtemel çatışma engellenmiş oldu.³¹ Hz. Peygamber bu seriyyede beyaz renkli sancağı (livâ)³² veya bayrağı (râye)³³ Hamza b. Abdülmüttalib'e vermiş o da sancaktar olarak Ebu Mersed el-Ġanevi'yi görevlendirmişti.³⁴ Yani bu sahâbî mezkûr seriyyede sancaktar olarak görev yaptı.³⁵ Hz. Peygamber ilk defa düşmana karşı göndermiş olduğu birliğe sancak vermiştir. Bu gelenek devam etmiş, birçok seriyye ve gazvede bazen birden fazla sancak ve sancaktar yer almıştır. Hz. Hamza liderlik ve komutanlık gibi sahip olduğu özellikleri ile İslâm'da ilk olabilecek seriyyede Resûlullah (s) tarafından kendisine sancak verilmiş, daha sonraki seriyye ve gazvelerde genellikle bu usule göre hareket edilmiştir.

Hz. Peygamber hicretten sekiz ay sonra Şevval ayında Ubeyde b. Haris'in komutasında Ebu Süfyan Sahr b. Harb b. Ümeyye'nin veya Mikraz b. Hafs veya İkrime b. Ebû Cehil'in idare ettiği ve iki yüz kişiden oluşan Kureyş kervanını yakalamak için bir seriyye düzenledi.³⁶ Seriyye de Mistah b. Üsâse, Müslümanlar adına bayrak (râye) beyaz renkli³⁷ bir sancak (livâ)³⁸ taşımıştır. Her iki taraf Rabiğ vadisinde karşılaştı.³⁹ Seriyye okçuların karşılıklı ok atışları ile sonuçlandı.⁴⁰ Seriyye esnasında çatışma olmadı. Seriyyenin en önemli özelliği İslâm adına ilk okun atılması oldu. Oku, Sa'd b. Ebû Vakkâs attı.⁴¹

Hz. Peygamber hicretin dokuzuncu ayında Zilkade ayında Harrâr bölgesinden geçecek olan altmış kişiden oluşan Kureyş kervanının durumunu öğrenmek ve önünü kesmek amacıyla Sa'd b. Ebû Vakkâs komutasında sayıları sekiz⁴² veya yirmi⁴³ kişiden oluşan bir birlik gönderdi.⁴⁴ Seriyye öncesinde Hz. Peygamber sancağı (livâ) Sa'd b. Ebû Vakkâs'a⁴⁵ veya beyaz renkli sancağı (livâ) Mikdâd b. Amr'a vermiştir.⁴⁶ Gönderilen birlik Harrâr bölgesine varmış, herhangi bir çarpışma yaşanmadan geri dönmüştür.⁴⁷

Uhud gazvesi'nden sonra Katan seriyyesi gerçekleşti. Seriyyenin zamanı ile ilgili olarak hicrette otuz beş ay sonra Muharrem ayında veya 3/625 veya 4/625 şeklinde rivayetler yer

²⁹ Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, 3 Cilt, (Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1984),1/58; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/264; İbn Sa'd, Ebû Abdillah el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, 9 Cilt. (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990),2/10.

³⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/9; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/3.

³¹ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/245.

³² Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/9; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/245, 246; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/3; Muhammed Seyyid Tantavi, *es-Seraya'l-harbiyye fi'l-ahdi'n-nebevi*, (Kahire, ez-Zehra li'l-İlmi'l-Arabi, 1990), 36.

³³ Halife b. Hayyat, Ebû Amr eş-Şeybani, *Tarih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, 2. Basım., (Riyad, Daru Taybe,1985), 62; Süheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed, *er-Ravzû'l-ünûf fi şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li-İbn Hişam*, thk. Mecdî b. Mansur b. Seyyid el-Şûrâ, 4 Cilt. (Lübnan, Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 3/35

³⁴ Musa b. Ukbe b. Ebû Ayyaş Esedî, *el-Megazi*, (Rabat, Câmiatu İbn Zühr, 1994), 118; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/245; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/4; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* 5/26; İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî, *ed-Dürer fi ihtisari'l-megazi ve's-siyer*, thk. Şevki Dayf, 2. Basım., (Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, 1983), 96-97.

³⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/9; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/4; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/477; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/1008.

³⁶ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/10; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/4.

³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/4.

³⁸ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/10.

³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/4; Tantavi, *es-Seraya'l-harbiyye fi'l-ahdi'n-nebevi*, 38.

⁴⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/477.

⁴¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/10; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/241; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/4.

⁴² İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/251.

⁴³ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/11.

⁴⁴ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/11; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/5; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/477.

⁴⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/11.

⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/5.

⁴⁷ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/11; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/251; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/5.

almaktadır.⁴⁸ Uhud gazvesi Müslümanların aleyhine sonuçlanınca Necid bölgesi civarında Gamre ve Feyd mıntıkasında Katan Dağı eteklerinde ikamet eden Benî Esed kabilesi cesaretlenip Müslümanlar üzerine saldırı yapmayı planlamışlardı. Esedoğulları reislerinden Tuleyha b. Huveylid ve kardeşi Seleme, Medine'ye baskın yapmak için harekete geçtiler. Müşriklerin yaptıklarından haberdar olan Hz. Peygamber yüz elli kişilik bir kuvvetle Ebû Seleme'yi görevlendirip mezkûr kabilenin yaşadığı bölgeye bir seriyye düzenledi. Seriyye de sancağı (livâ) komutan Ebû Seleme'ye verdi. Seriyye de çok sayıda ganimet ele geçirildi. Düzenlenen seriyyede Mes'ud b. Urve şehit oldu. Müslümanlar bunun dışında kayıp vermeden geri döndüler.⁴⁹

Hız. Peygamber 7/629 yılında Gatafanlılar'ın Medine'ye saldırı hazırlığı yaptıklarının haberini aldı. Ashabıyla istişarede bulunan Resûlullah (s) Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de taysiyeleri üzerine Beşîr b. Sa'd komutasında otuz kişilik bir birlik oluşturdu. Sancağı (livâ) Beşîr b. Sa'd'a verip, seriyyeyi savaş hazırlığı içerisinde olan Cinâb ve Yümn'de yer alan Gatafanlılar üzerine gönderdi. Bu arada Uyeyne b. Hısn Gatafanlılar ile iş birliği içerisinde idi. Müslüman birliğin geldiğini duyan Gatafanlılar dağılıp kaçtılar. Bir rivayete göre ise savaşta mağlup oldular. Müslümanlar seriyye neticesinde esir ve ganimetlerle geri döndüler.⁵⁰

Resûlullah (s) 8/629 yılında Amr b. el-Âs komutasında bir seriyye (Zâtüselasil) düzenledi. Seriyyenin gayesi Belî, Kudaâ, Uzre, Belklayn, Âmile, Lahm Cüzâm, Kelb ve Gassânî kabilelerden müteşekkil bir birliğin Medine'ye saldırmak için bir araya gelmeleriydi. Haberi alan Hz. Peygamber Amr b. el-Âs komutasında üç yüz kişilik bir askeri birlik oluşturdu. Amr b. el-Âs'a beyaz bir sancak (livâ) ve siyah bir bayrak (râye) verdi. Düşmanların toplandıkları yerin yakınına varan Müslümanlar onların sayıca çok kalabalık olduklarını öğrenince Hz. Peygamber'den destek birlik göndermesi talebinde bulundular. Resûlullah (s) aralarında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'in de olduğu Ebû Ubeyde b. Cerrâh komutasında iki yüz kişilik takviye bir birlik daha gönderdi. Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a hareket etmeden önce sancak (livâ) verdi. Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın maiyetindeki birlik Amr b. el-Âs'ın olduğu birliğin yanına vardı. Kısa süreli komutanın kim olacağı tartışması yaşandı. Tartışma Amr b. el-Âs'ın komutan olması yönünde karar verilmesi ile neticelendi. Savaş öncesi düşmanların haber alması nedeniyle bazı gruplar gaza yerinden ayrılmışlardı. Çatışma Müslümanların galibiyeti ile sonuçlandı. Bölgede birkaç gün kaldıktan sonra ele geçirilen esirler ve ganimetler ile Medine'ye dönülmüştür.⁵¹

Hız. Peygamber 8/630 Huneyn gazvesinde mağlup olan müşriklerin Evtâs, Tâif ve Nahle'de toplandıklarının haberini aldı. Gelen haber üzerine Ebû Âmir el-Eş'ar'ı sancak (livâ) verip Evtâs'a gönderdi. Kendisi de Tâif'e gitti. Ebû Âmir yaralanıncaya kadar düşmanla kahramanca muharebe etti. Öleceğini anlayınca yeğeni Ebû Musa'yı komutan tayin ettikten kısa bir süre sonra şehid oldu.⁵²

Hız. Peygamber 9/630 yılında Hz. Ali'nin komutasında yüz elli kişilik bir seriyye düzenledi. Seriyyenin gönderiliş gayesi Tay kabilesine ait el-Füls putunun yok etmektir. Hz. Ali'ye siyah bayrağı (râye) ve beyaz sancağı (livâ) verdi. Seriyye esnasında bayrağı (râye) Sehl b.

⁴⁸ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/340; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/38; Şâmî, *Sübülü'l-hüda*, 4/ 54; Mustafa Âsım Köksal, *İslam Tarihi: Hazreti Muhammed (a.s) ve İslamiyet: Medine Devri*, 3. Basım., 9 Cilt. (İstanbul, Işık Yayınları, 1987), 3-4, 597.

⁴⁹ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/340-346; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/38-39; Şâmî, *Sübülü'l-hüda*, 4/54-56; Mustafa Âsım Köksal, *İslam Tarihi*, 3-4/598; Tantavi, *es-Seraya'l-harbiyye fi'l-ahdi'n-nebevi*, 67; Ahmet Önkâl, "Katan Seferi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2022), 25/28.

⁵⁰ Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/727-731; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/91-92; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'r-Rusül ve'l-Mülük*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, 2. Basım., 11 Cilt. (Mısır, Dârû'l-Maârif, 1968), 3/23; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihabüddîn Ahmet b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, dirase ve tahkik Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, 9 Cilt. (Beyrut, Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/163; Tantavi, *es-Seraya'l-harbiyye fi'l-ahdi'n-nebevi*, 108.

⁵¹ Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/769-774; İbn Hîşâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4/272-273; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/ 99-100; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/488.

⁵² Vâkîdî, *Meğâzî*, 3/915-916; İbn Hîşâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4/97; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/115-116; Taberî, *Tarih*, 3/79-80.

Huneyf sancağı (liva) Cebbar b. Sahrü's-Sülemî' taşımıştır. Seriyye Tay kabilesine ait putu yıkıp birçok esir ve ganimet ile Medine'ye döndü.⁵³

Hz. Peygamber 10/631'de Hz. Ali'yi üç yüz kişilik bir birlikle Yemen'de yer alan Mezhic kabilesine İslâm'a davet etmek için gönderdi. Resûlullah (s) sefer öncesi ona bir sancak (livâ) verdi. Hz. Peygamber göndermiş olduğu kabilenin kendileriyle savaşmadıkları müddetçe onlarla savaşılmamasını tenbih etti. Yemenliler Müslümanlara saldırınca Hz. Ali elindeki sancağı Mes'ud b Sinân es-Sülemî'ye vermiştir. Resûlullah (s) Hz. Ali'ye hac mevsimine kadar Yemen'de kalıp hac zamanı Mekke'ye gelmesini söyledi.⁵⁴

Hz. Peygamber 11/632'de Üsâme b. Zeyd komutasında Suriye bölgesine göndermek üzere bir seriyye düzenlemeyi düşünmüştü. Bu maksatla Hz. Peygamber kendi eliyle Üsâme b. Zeyd'e sancak (livâ) vermişti. Ancak Hz. Peygamber'in hastalığının şiddetlenmesi ve akabinde vefat emesi nedeniyle planlanan sefer Hz. Ebû Bekir zamanında gerçekleşti.⁵⁵

Hz. Peygamber düzenlemiş olduğu seriyyelerin bazılarında ordu komutanı olarak belirlediği kişilere sancak vermiş, onları belirlenen hedefe göndermiştir. Resûlullah'ın (s) sancaktar olarak seçtiği kimseler liderlik vasfına sahip, cesaret ve şecaati ile temayüz etmiş, maiyetindeki birliklere komutanlık yapan kişiler olmuştur. Benzer uygulama İslâm öncesi dönemde yer almış, orada da sancak verilen zatlar yiğitlik, cesaret ve kahramanlığı ile ön plana çıkanlar olmuştur.⁵⁶ Hz. Peygamber sancak verilip sancaktar olarak seçtiği sahâbîlere bakıldığında Hz. Hamza ve Hz. Ali gibi cesaret ve kahramanlığı ile meşhur olanları seçtiği gibi Hz. Üsâme gibi gençleri de tercih ederek gençleri de cesaretlendirmiştir.

4. HZ. PEYGAMBER'İN GAZVELERİNDE SANCAK KULLANIMI VE SANCAKTAR SAHÂBİLER

Hicretten on bir veya on iki ay sonra⁵⁷ Ebvâ (Veddân) gazası meydana geldi.⁵⁸ Gazve daha önceki seriyyelerde olduğu gibi Kureyş kervanlarını gözetlemek ve onları rahat hareket edebilmelerini engellemek için bizzat Hz. Peygamber idaresinde tertip edilmiştir.⁵⁹ Bu gazada Hz. Peygamber beyaz renkli sancağı (livâ) Hamza b. Abdülmuttalib'e vermiş, Hz. Hamza sancaktarlık görevinde bulunmuştur.⁶⁰ Hz. Peygamber komutasında yola çıkan birlik Ebva'ya varmış, Kureyş kervanına tesadüf etmemiş ancak Benî Demre lideri Mahşî b. Amr ed-Damrî ile karşılıklı saldırmamazlık antlaşması yaparak geri dönmüştür.⁶¹

Hicretten on üç ay sonra Buvât gazası meydana geldi. Hz. Peygamber Mekke-Suriye ticaret yolunu kontrol altında tutmak ve Kureyş kervanlarının rahatça geçişlerine engel olmak maksadıyla iki yüz kişilik bir kuvvetle Ümeyye b. Halef'in muhafızlığını yaptığı kervana müdahale etmek maksadıyla gazayı düzenlemiştir. Resûlullah (s) Buvât gazvesi'nde beyaz renkli sancağı (livâ) Sa'd b. Ebû Vakkâs'a vermiş, Hz. Sa'd, sancaktarlık yapmıştır.⁶² Hz. Peygamber Medine'den yaklaşık 80 km uzaklıkta olan Buvât denene yere gelince kervanın geçmiş olduğunu öğrendi. Müslümanlar müşriklerle karşılaşmadan salimen geri dönmüşlerdir.⁶³

Hicretten on üç ay sonra Sefevân (I. Bedir) gazvesi meydana geldi.⁶⁴ Kürz b. Câbir el-Fihri, Medine'ye üç mil uzaklıkta olan el-Cemmâ'da yer alan Müslümanlara ait deve sığırlardan

⁵³ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/984-989; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/124; Tantavi, *es-Seraya'l-harbiyye fi'l-ahdi'n-nebevi*, 136.

⁵⁴ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1079-1083; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/127-128.

⁵⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1117-1127; İbn Hîşâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4/253; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/145-147.

⁵⁶ Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi, et-Terâtibu'l-İdariyye*, çev. Ahmet özel, 2. Basım., 2 Cilt (İstanbul, İz Yayıncılık, 2003), 1/488.

⁵⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/5.

⁵⁸ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/11-12

⁵⁹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/12; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/5.

⁶⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/5.

⁶¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/12; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/5; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1/343.

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/5; İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzuddin Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk: Ebi'l-Fida Abdullah el-Kadî, 11 Cilt. (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2/11.

⁶³ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/12; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/5; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1/343.

⁶⁴ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/12; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/5.

oluşan sürüye saldırmış ve onları alıp götürmüştü. Haberi alan Resûlullah (s) bir ordu hazırlayıp Kürz b. Câbir'i yakalamak için harekete geçti. Hz. Peygamber gazve öncesi Hz. Ali'ye beyaz sancak (livâ) vermiş, Hz. Ali sancaktarlık görevinde bulunmuştur.⁶⁵ Sürüye zarar verenler, Bedir'e yakın bir vadi olan Sefevân'a kadar takip edildi. Ancak Kürz b. Câbir, Resûlullah (s) gelinceye kadar gitmiş ardından Medine'ye geri dönülmüştür.⁶⁶

Hz. Peygamber'in hicretinden yaklaşık on altı ay sonra (2/623) Uşeyre gazvesi meydana geldi.⁶⁷ Bu gazve Ebû Süfyân idaresindeki Kureyş kervanını ele geçirmek için düzenlendi. Hz. Peygamber muhacirlerden oluşan yüz elli-iki yüz kişilik bir birlikte yola çıktı. Resûlullah (s) beyaz sancağı (livâ) Hz. Hamza'ya verdi.⁶⁸ Müslümanlar Uşeyre denen yere ulaştıklarında kervanın geçtiğini öğrendiler. Müslümanlar harekete geçmiş Uşeyre'ye kadar gelmiş ancak Kureyş kervanına ulaşamamıştı.⁶⁹ Uşeyre'de Müdlicoğulları ve Benî Damre ile karşılıklı saldırmamazlık antlaşması yapılmış ardından Medine'ye geri dönülmüştür.⁷⁰

Uşeyre gazvesi'nden birkaç ay sonra 2/624' de Medine'ye Ebû Süfyân başkanlığın büyük bir kervanın Suriye'den dönmekte olduğu haberi geldi.⁷¹ Bu kervanda neredeyse her Mekkeliye ait hisse bulunmaktaydı.⁷² Hz. Peygamber, Kureyş kervanı hakkında Medineli Müslümanlara bilgi verip kervana baskın yapılacağı yönünde bilgi verdi.⁷³ Gerekli hazırlıklar yapıldı. Bu arada Ebû Süfyân Müslümanların kervana saldıracakların dair haber aldı. Gelen bilginin ardından Kureyş'e haber yollayıp yardım talebinde bulundu.⁷⁴ Ebû Süfyân daha sonra Kureyş kervanının kurtulduğu haber verse de⁷⁵ Kureyşliler bunu Müslümanları yok etmek için fırsat bilip hazırlıklarını tamamlayıp savaşmak için yola çıktılar. Resûlullah (s) yaklaşık üç yüz kişilik bir birlikte sefere çıktı.⁷⁶ Hz. Peygamber Bedir gazvesi'ne giderken üç sancak (livâ) dolayısıyla üç sancaktar görevlendirmişti. Bunlar muhacirlerden Mus'ab b. Umeyr beyaz renkli sancağı (livâ),⁷⁷ Hazreçliler'den Hubâb b. Münzir, Evsliler'den ise Sa'd b. Muâz'dı.⁷⁸ Hz. Ali'nin de Bedir'de Hz. Peygamber'e hem koruma görevi hem de sancaktarlık yapmış,⁷⁹ Ukab⁸⁰ adlı siyah renkli bayrağı (râye) taşıdığı rivayet edilmiştir. Ayrıca ensarın taşıdığı bayrağında (râye) siyah renkli olduğu zikredilmiştir.⁸¹ Bedir gazvesi Müslümanların galibiyeti ile sonuçlanmış, başta Ebû Cehil, Utbe ve Şeybe'nin aralarında olduğu Mekke müşriklerinden ileri gelen zatlar öldürülmüş, gazve Müslümanların kesin zaferi ile neticelenmiştir.⁸²

Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince burada meskûn bulunan Yahudilerle bir antlaşma yapmıştı.⁸³ Toplumsal mutabakatı olup Müslüman ve Yahudileri karşılıklı olarak ilgilendiren birçok maddesi olan antlaşma Yahudiler tarafından bozulmuştur. Yapılan antlaşma maddelerinden birine göre Medine'ye saldırı olursa düşmana karşı ortak hareket edilecek şayet

⁶⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/6; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/11

⁶⁶ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/12; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/25; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/6.

⁶⁷ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/12; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/6.

⁶⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/6; Taberî, *Tarih*, 2/408; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/11

⁶⁹ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/257; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/8; Belâzurî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 1/344.

⁷⁰ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/12-13; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/6-7.

⁷¹ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/27; Şâmî, *Sübülü'l-hüda*, 4/31.

⁷² Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/12-13; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/6-7.

⁷³ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/20; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/257-258; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/8-9.

⁷⁴ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/28; Belâzurî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 2/347.

⁷⁵ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/43-44; Taberî, *Tarih*, 2/438.

⁷⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/8.

⁷⁷ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/264; Kilaî, Ebü'r-Rebi' Süleyman b. Musa, *el-İktifa' fi megazi Resulillah ve's-selaseti'l-hulefa*, thk. Mustafa Abdülvahid, 2 Cilt. (Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1970), 2/18.

⁷⁸ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/58; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/10.

⁷⁹ İbn Abdülber, *ed-Dürer*, 102-103; İbn Seyyidünnas, Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed, *Uyunü'l-esser fi fününi'l-megazi ve's-şemail ve's-siyer*, thk. Muhammed el-İdü'l-Hatrávî, Muhyiddin Müstü, Dârü't-Türas, 2 Cilt. (Medine, Dârü't-Türas, 1992), 1/383; Abdülhamid Şakir, *Gazavatü'r-Resûl (s.a.v)*, Lübnan, 1996, 19.

⁸⁰ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/264; Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Ali Muhammed Bicâvî, *Eyyamü'l Arab fi'l-İslâm*, (Beyrut, Darü'l-Ceyl, 1988), 12.

⁸¹ Kilaî, *el-İktifa*, 2/18.

⁸² Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/19-172; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/257-306; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/8-20; Taberî, *Tarih*, 2/421-479.

⁸³ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/176; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/21.

ortak hareket edilmeyecekse düşmana yardım edilmeyecekti.⁸⁴ Müslümanların Bedir galibiyeti onları rahatsız etmişti.⁸⁵ Kaynukâ çarşısında Müslüman kadına yönelik yaşanan menfur durum ise bardağı taşırmış, yaşanan gelişmeler üzerine Hz. Peygamber Kaynukâ oğullarını kuşatmıştır. Hz. Peygamber kuşatma öncesi beyaz renkli sancağı (livâ) Hamza b. Abdülmüttalib'e vermiş,⁸⁶ Hz. Hamza, Yahudiler üzerine düzenlenen gazada sancaktarlık yapmıştır. On beş gün süren kuşatmanın ardından ve câhiliyede müttefikleri olan Abdullah b. Übey b. Selûl'ün araya girmesiyle haklarında sürgün kararı verilmiş, Kaynukâ oğulları Medine'den sürülmüştür.⁸⁷

Hz. Peygamber Bedir gazvesi'nden döndükten bir hafta sonra 2/624⁸⁸ Süleym ve Gatafan oğullarının Medine'ye sekiz beridlik bir mesafede Karkaratü'l-Küdr'de toplandıklarının haberini aldı. Gelen haberin ardından iki yüz kişilik bir kuvvetle Hz. Ali'ye beyaz sancak (livâ) vererek Medine'den yola çıktı. Küdr mevkiine gelince kimseyi bulamadı. Adamlarını keşif yapmaları için civar yerlere gönderdi. Burada üç gün kalındıktan sonra geri dönüldü. Ayrıca Hz. Peygamber'e hizmet eden Yesâr⁸⁹ bu sefer esnasında esir olarak ele geçirilmişti.⁹⁰

Mekke müşrikleri 2/624'te gerçekleşen Bedir gazvesi'nde ağır bir mağlubiyet almıştı. Alınan mağlubiyeti sindiremeyen Kureyş müşrikleri intikam almak için hazırlıklara başladılar. Hz. Peygamber müşriklerin saldırı hazırlığında olduğunu öğrenince gerekli hazırlıkları yapmış, onlara karşı aynı Bedir de olduğu gibi Müslümanları düşman saldırısına karşı hazırlamaya başladı. Hz. Peygamber Medine'de kalıp savunma savaşı yapmaktan yana olsa da Bedir gazvesi'ne katılamayan gençlerin meydan savaşı istemleri üzerine yaklaşık bin kişilik bir kuvvetle üç bin kişiden oluşan müşrik ordusuyla harb etmek için 3/625'te Uhud dağına doğru yola çıktı. Yolda münafıkların lideri Abdullah b. Übey b. Selûl'ün kendi görüşü kabul edilmediği gerekçesiyle üç yüz adamıyla Müslümanlardan ayrılması üzerine yedi yüz kişilik bir birlikte yoluna devam etti. Hz. Peygamber Uhud gazvesi'nde üç sancak (livâ) bağladı. Sancağın birini Evs kabilesinde Useyd b. Hudayr, Hazrec kabilesinden Hubbâb b. Münzir veya Sa'd b. Ubâde'ye diğerini ise Mus'ab. b. Umeyr'e verdi.⁹¹ Halife b. Hayyat, ensara ait bir bayrak (râye) olduğunu, bu bayrağın Hz. Aişe'ye ait Yemen bürdesinden, isminin Ukab, bayrağı taşıyanın ise Münzir b. Amr olduğunu ifade etmiştir.⁹² Ancak bu bilgi diğer tarih kaynaklarında yer almamıştır. Hz. Peygamber, Mus'ab şehid olunca sancağı Hz. Ali'nin almasını söylemiştir. Uhud gazvesi ilk başta Müslümanların başarılı mücadelesi ile geçti. Ancak Ayneyn tepesindeki okçuların vazifelerini ihmal etmelerinden dolayı Müslüman ordusu panikledi. Müslümanların dağıldığını gören ve meydanı terk eden düşmanlar geri döndü. Ayneyn tepesi ile geri dönen Mekke müşrikleri arasında kalan Müslüman önemli kayıplar verdiler. Zor durumda kalan Müslüman birlikler Uhud dağı eteklerine çekilmek suretiyle daha fazla bozguna uğramaktan kurtuldular. Böylece iki ordu birbirinden ayrıldı ve savaş nihayete erdi. Savaş Müslümanların aleyhine neticelendi.⁹³

Uhud gazvesi'nden sonra 3/625 müşriklerin Medine'ye saldırma ihtimaline karşı tedbir amacıyla Hamrâülesed gazvesi meydana gelmiştir. Hz. Peygamber Uhud gazvesi'nin ardından Medine'ye geldikten bir gün sonra müezzini Bilal-i Habeşi'ye emrederek Uhud gazasına katılanların bir araya gelerek müşriklere karşı hala güçlü ve zinde olduğunu göstermek

⁸⁴ Muhammed Hamidullah, *Mecmuatü'l-vesaiki's-siyasiyye li'l-ahdi'n-nebevi ve'l-hilafe*, 5. Basım., (Beirut, Dârü'n-Nefâis, 1985), 62.

⁸⁵ Casim Avcı, "Kaynukâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yayınları, 2022), 25/88.

⁸⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/22; İbn Seyyidünnas, *Uyunü'l-eser*, 1/445; Abdülhamid Şakir, *Gazavatü'r-Resûl (s.a.v)*, 38.

⁸⁷ Vâkidî, *Meğâzî*, 1/176-180; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/21-22; Taberî, *Tarih*, 2/479-483; İbn Seyyidünnas, *Uyunü'l-eser*, 1/443-445.

⁸⁸ Taberî, *Tarih*, 2/483.

⁸⁹ Vâkidî, *Meğâzî*, 1/183.

⁹⁰ Vâkidî, *Meğâzî*, 1/182-184; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/23; Taberî, *Tarih*, 2/ 483-484; Abdülhamid Şakir, *Gazavatü'r-Resûl (s.a.v)*, 39.

⁹¹ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3/70; İbn Abdülber, *ed-Dürer*, 147; Kilaî, *el-İktifa*, 2/ 91; Bicâvî, *Eyyamü'l Arab fi'l-İslâm*, 35.

⁹² Halife b. Hayyat, *Tarih*, 67.

⁹³ Vâkidî, *Meğâzî*, 1/199-334; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/28-30; Taberî, *Tarih*, 2/499-533; Kilaî, *el-İktifa*, 2/87-111.

maksadıyla onların ardından Hamrâülesed'e gitmiş ve burada üç gün bekledikten sonra tekrar Medine'ye dönmüştür. Bu sefer esnasında sancağı (livâ) Hz. Ebubekir veya Hz. Ali'nin taşıdığı rivayet edilmiştir.⁹⁴

4/625 Safer ayında elim bir hadise olan Bi'rimaüne olayı gerçekleşti. Buradan kurtulan Amr b. Ümryye ed-Damrî, Resûlullah (s) yaşananları haber vermek için Medine'ye dönerken kendilerine saldıranlardan olduğu zannettiği Benî Âmir kabilesinden yeni Müslüman olmuş iki kişiyi öldürmüştü. Hz. Peygamber, Yahudi Benî Nadîr'e giderek daha önceden yapılmış olan antlaşma gereği yanlışlıkla öldürülenler için diyete katılmalarını istedi. Benî Nadîr ilk önce diyeti ödemeyi kabul etmesine rağmen daha sonra duvar dibinde oturan Hz. Peygamber'e karşı suikast planı tertip etti. Başka bir rivayete göre ise Kureyş'ten bir suikastçının Yahudi hahamları arasına girerek Resûlullah'a (s) soru sormak bahanesiyle yaklaşp onu öldürme planı yapmışlardı. Neticede her iki durum Hz. Peygamber'e karşı suikast tertibiydi. Resûlullah (s) kendisine karşı tasarlanan durumu öğrenmiş, haber vermeden yanlarından ayrılmıştı. Hz. Peygamber Benî Nadîr'e haber göndermiş on gün içinde Medine'den ayrılmalarını istedi. Yahudiler şehri terk etmek için hazırlıklara başladılar. Ancak Abdullah b. Übey b. Selûl yanlarına gelip, onlara yardım edeceği yönünde haber vermesi üzerine Benî Nadîr şehirden ayrılmak yerine Müslümanlara karşı savaş hazırlığına giriştiler. Onların bu tavrı üzerine Hz. Peygamber üzerlerine yürüdü, muhasara etti. Abdullah b. Übey'den verdiği sözü tutmadı. On beş günlük kuşatmanın ardında Benî Nadîr yanlarına aldıkları eşyalar ile Medine'den ayrılıp Suriye, Ezriat ve Hayber bölgesine gittiler. Benî Nadîr kuşatması esnasında Müslüman birliğin bayrağını (râye) Hz. Ali taşımıştır.⁹⁵

Uhud gazvesi'nden sonra Mekkeli müşriklerin lideri Ebû Süfyân savaş meydanını terk ederken: Ey Muhammed! Önümüzdeki yıl Bedir'de seninle tekrar karşılaşacağız" şeklinde tehditler savurarak alandan ayrılmıştı. Onun küstah çağrısına Hz. Peygamber "inşallah" diye karşılık vermişti. Bedrül-Mev'id ⁹⁶ gazvesi denen bu sefer 4/626'da gerçekleşti. Aradan bir yıl geçtikten sonra Hz. Peygamber sancağı (livâ) Hz. Ali'ye verip bin beş yüz kişilik bir kuvvetle Zilkade ayının başında belirlenen yere gitti. Burada sekiz gün kaldı. Ebû Süfyân kuraklığı bahane edip çıkmış olduğu yoldan geri döndü. Hz. Peygamber burada kurulan pazardan ticaret yapıp savaş olmadan, ticarî kazanç elde edip geri döndü.⁹⁷

Daha önceden Medine'den sürgün edilen Benî Nadîr Yahudileri, Mekke deki müşrikleri teşvik ve tahrik ederek Müslümanlar üzerine Kureyş'in yanına Gatafan, Fezâre, Süleym, Kinâne ve Sakîf gibi kabilelerin de bir araya gelmesiyle 5/627 yılında saldırı planı yaptılar. Hz. Peygamber gelen haberin ardından ashâbı ile istişare etti. İstişare neticesinde Medine etrafına hendek kazılıp şehrin savunulmasına karar verildi. Bir hafta içerisinde hendekler kazıldı ve üç bin kişilik bir birlik savunma savaşı yapmak üzere hazırlandı. Yola çıkan Kureyş ordusu Medine'ye yaklaşınca beklemedikleri bir manzara ile karşılaştı. Hendekler nedeniyle düşman birlikleri şehre giremedi. Zaman zaman ufak çaplı çatışmalar yaşansa da müşrikler açısından bir netice elde edilemedi. Yirmi gün devam eden kuşatmanın ardın müşrik ordusu geri çekilmek zorunda kaldı. Kuşatmanın son günlerinde etkili olan fırtına ve kuşatmanın da beklenen de uzun sürmesi ve Müslümanların göstermiş olduğu direnişin de etkisiyle Mekke müşrikleri başarısız bir biçimde geri dönmek zorunda kaldı. Hz. Peygamber, müşriklere karşı hazırlamış olduğu orduda muhacirler adına sancağı (livâ) Zeyd b. Hârise, ensar adına Sa'd b. Ubâde taşımıştır.⁹⁸

Resûlullah (s) Hendek gazvesi dönüşü 5/627 Bilal-i Habeşî'yi çağırarak ikindi namazının Benî Kurayza'da kılınacağı ilan etmesini istedi. Bu durumun nedeni olarak Benî Kurayza'nın diğer iki Yahudi kabilesi gibi verdikleri sözü bozarak düşmanla iş birliği yapmalarıydı. Hz.

⁹⁴ Vâkidî, *Meğâzî*, 1/334-340; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2737-38; Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 1/413; Abdülhamid Şakir, *Gazavatü'r-Resûl (s.a.v)*, 59

⁹⁵ Vâkidî, *Meğâzî*, 2/496-525; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3/244-266; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/ 57-59; Taberî, *Tarih*, 2/581-594.

⁹⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 1/417; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5/421,573.

⁹⁷ Vâkidî, *Meğâzî*, 1/384-391; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3/220-223; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*,2/45-46; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5/573.

⁹⁸ Vâkidî, *Meğâzî*, 2/440-496; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3/224-243; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/ 50-57; Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 1/427-433; Taberî, *Tarih*, 2/564-581.

Peygamber üç bin kişiden müteşekkil bir birlikle sancağı (livâ) Hz. Ali'ye vererek Benî Kurayza'nın ikamet ettiği yere doğru hareket etti. Bu arada münafıklar Benî Kurayza'yı Müslümanlar aleyhine kışkırtıp direnmeleri, teslim olmamaları ve kendilerine yardım edecekleri yönünde söz verdiler. Benî Kurayza muhasara edildi. Kuşatma on beş veya yirmi beş gün devam etti. Münafıklar vaad etmiş oldukları yardımda bulunmadılar. Yaşananların ardından Yahudiler hakem tayin edilip onun vereceği karara uyacaklarını bildirdiler. Benî Kurayza'nın müttefiklerinden olan Sa'd b. Muâz hakem olarak belirlendi. O, savaşabilecek durumda olanların öldürülmesi, geri kalanların ise esir olarak Müslümanlara verilmesi yönünde kara verdi. Onun verdiği hüküm hem Kur'an hem de Tevrat'a uygun bulundu.⁹⁹ Bu şekilde Medine'de antlaşma yapıp da ihanet eden Yahudi grup kalmamış oldu.

H. Peygamber Kureyş'in düzenli olarak kullandığı ticaret güzergâhına yönelik akınlar düzenleyip onların rahatça ticarî faaliyette bulunmalarını engelledi. Bu husus müşrikleri farklı yollar aramaya sevketti. Resûlullah (s) çabaları Kureyş'i olumsuz etkilemiş onlar da bu durumdan rahatsız olmuşlar ve Kızıldeniz sahilindeki müttefikleri olan Müstalikoğulları'ndan Medine'ye saldırı yapmaları için yardım talebinde bulunmuşlardı. Müstalikoğulları Kureyş'in kışkırtmasıyla civar kabilelerden destek alarak Müslümanlar üzerine saldırı planı yapmaya başladılar. Hz. Peygamber, Müstalikoğulları'nın saldırı planını haber alınca yedi yüz kişilik bir kuvvetle yola çıktı. Müreysi gazvesi de denen gazve 5/627'de vuku buldu. Hz. Peygamber bu seferde iki sancak kullandı. Muhacirler adına bayrağını (râye) Hz. Ebubekir'e ensarın bayrağını (râye) ise Sa'd b. Ubâde'ye verdi. Hz. Peygamber düşman üzerine ani baskın yaparak onları etkisiz hale getirdi. Gazve sonunda çok sayıda ganimet ele geçirildi. Esirler arasında olan kabile reisinin kızı Cüveyriye Müslüman olup Resûlullah (s) ile evlenince Müslümanlar arasında taksim edilen esirler bağışlanıp hürriyetlerine kavuşmuşlardır.¹⁰⁰

Resûlullah (s), Medine civarında uygun bir mera bulamadığı için Medine-Suriye yolunda Gâbe mevkiinde kendisine ait yirmi sağmal deveyi otlatıyordu. Gatafân kabilesinin Fezâre koluna mensup olan Uyeyne b. Hısn bir gece buraya baskın yaparak devleri gütmekte olan Ebû Zerr'in oğlunu şehid edip eşi Leylâ'yı ve develeri gaspedip kaçtı. Bu baskınını Abdurrahman b. Uyeyne veya Ümmü Kırfe tarafından tertip edildiği Uyeyne b. Hısn'ın baskına sonradan iştirak ettiği bilgisi de yer almaktadır.¹⁰¹ Olaydan haberdar olan Hz. Peygamber ilk önce Sa'd b. Zeyd komutasında sekiz kişilik bir birliği baskın yapanların peşinden gönderdi. Ardından dört yüz, beş yüz veya yedi yüz kişilik bir birlikle yola çıktı. Gâbe (Zûkared) gazvesi 6/627'de meydana geldi. Hz. Peygamber sefer esansında Mikdad b. Amr'a sancak (livâ) verdi. Zûkared tepesine geldi. Yağmacıların ele geçirdikleri on deveyi öncü birlik geri almayı başardı. Diğerleri ise ele geçirilemedi. Hz. Peygamber beş gün süren seferin ardından Medine'ye geri döndü.¹⁰²

6/627-628'de Hz. Peygamber Abdurrahman b. Avf'ı Dûmetu'l-Cendel'e gönderdi. Seriyenin amacı Benî Kelb kabilesini İslâm davet etmektir. Resûlullah (s) Abdurrahman b. Avf'ı çağırıp kendisine, "Hazırlan, inşallah bugün veya yarın seni bir seriyenin başında göndereceğim" dedi ve aynı gece Dûmetu'l-Cendel'e gitmesini emretti. Hz. Peygamber Hz. Bilal'e sancağı (livâ) Abdurrahman b. Avf'a vermesini emretti. Sancağı alan Abdurrahman b. Avf, Dûmetu'l-Cendel'e gitti. Bu bölgede üç gün kaldı. Kaldığı günler boyunca insanları İslâm'a davet etti. Üçüncü gün Kelb kabilesinin Hristiyan reisinin Müslüman olmasıyla halkın çoğu İslâm'a girdi.¹⁰³

⁹⁹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/363-370; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/199-204; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/ 43-45; Taberî, *Tarih*, 2/550-555.

¹⁰⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/404-413; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3/301-308; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/ 48-50; Taberî, *Tarih*, 2/604-610.

¹⁰¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/78-79; Hüseyin Algül, "Gâbe Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1996), 13/267.

¹⁰² Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/537-549; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3/293-301; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/61-62; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1/427; Taberî, *Tarih*, 2/596-604.

¹⁰³ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/560-562; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4/279-281; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/68; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1/484-485; Kilaî, *el-Iktifa*, 2/428; Şamî, *Sübülü'l-hüda*, 6/149-150.

Hayber, Yahudi nüfusunun yoğun olarak yaşadığı bir yerdi. Bunun sebebi hem Medine'den sürülen Yahudilerin buraya gelmesi hem de Hayber civarında yaşayan Yahudi nüfusunun varlığıydı. Özellikle Medine'den sürgün edilen Yahudiler, Mekke müşrikleri ile irtibat halinde olup zaman zaman Müslümanlar aleyhinde faaliyetlerde bulunmaktaydılar. Buradaki Yahudilerin düşmanca tavırları üzerine Hz. Peygamber bin beş yüz kişilik bir birlikte 7/628'de Hayber üzerine sefere çıktı. Müstahkem kelelelele korunanan ve yedi kaleden müteşekkil olan Hayber çetin bir çarpışmanın ardından ele geçirildi. Esir edilen Yahudiler yetiştirmiş oldukları tarım ürünlerine yarıcılık yapmalarıyla koşuluyla yurtlarında kalmalarına müsaade edildi.¹⁰⁴ Hz. Peygamber'in bayrağı (râye) siyah olup ukâb olarak adlandırılmaktaydı ve Hz. Aişe'nin çarşafından yapılmıştı. Resûlullah'ın (s) beyaz renkli sancağı (livâ)¹⁰⁵ veya bayrağı (râye) Hz. Ali'ye verdi.¹⁰⁶ Ancak İbn Kesir sancağın rengini zikretmez.¹⁰⁷ Hz. Peygamber'in gazve öncesi Hubâb b. Münzir ve Sa'd b. Ubâde'ye de birer bayrak (râye) verdiği yönünde bilgiler de yer almaktadır.¹⁰⁸

Mu'te gazvesi 8/629 yılında meydana geldi. Hz. Peygamber hicri sekizinci yılın başında (629) Hâris b. Umeyr el-Ezdî'yi İslâm'a davet mektubunu götürmek için Bizans'a bağlı Busrâ valisine gönderdi. Ebû Âmir er-Râhib'in kışkırtmasıyla Gassân Emirî, Şurahbil b. Amr topraklarından geçen elçiyi şehit etti. Resûlullah (s) aynı yıl on beş kişilik bir heyeti tebliğ amacıyla Belka'ya bir günlük mesafede olan Zâtüatlâh'a gönderdi. Bu heyetten bir kişi hariç diğerleri maalesef şehit edildi. Yaşanan gelişmelerin ardından Hz. Peygamber Zeyd b. Hârise komutasında üç bin kişilik bir birliği bölgeye sevketti. Resûlullah (s) beyaz renkli sancağı (livâ) Zeyd b. Hârise'ye verdi. O savaş meydanında şehit olunca sancağı Ca'fer b. Ebû Talib almış, o da şehit olunca sancağı Abdullah b. Revaha almıştı. İbn Revaha da şehit olunca sancağı Ka'b Umeyr alıp Sâbit b. Erkâm'a vermişti. Sâbit kendisini kumandan olarak kabul etmemiş, sancağı Halid b. Velîd'e vermiştir.¹⁰⁹ İbn Hîşâm renk belirtmeksizin sancağı (livâ ve râye) zikretmiş,¹¹⁰ Taberî ise sancağı(liva) bayrak (râye) olarak belirtmiştir.¹¹¹ Müslüman ordusu Belkâ civarında yer alan Mu'te'de Bizans askerleri ve Araplardan müteşekkil bir orduyla karşılaştı. Meydan gelen çarpışmada sırasıyla Resûlullah (s) tarafından komutan olarak görevlendirilen sahâbîler, Zeyd b. Hârise, Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Revâha şehit oldu. Komutansız kalan Müslümanlar ordunun başına Hâlid b. Velîd'i getirdiler. Hâlid b. Velîd'in komutasında, daha büyük zayıat vermeden toparlanıp Medine'ye geri döndüler.¹¹²

Hudeybiye antlaşmasının müşriklerce ihlalin ardından Hz. Peygamber Mekke'nin fethi için hazırlıklara başladı. Kureyş, Resûlullah'ın (s) karalığını görünce Ebû Süfyân'ı müzakerede bulunması için Hz. Peygamber'e göndermiş ancak girişim sonuçsuz kalmış ve Mekke'nin fethi kaçınılmaz olmuştu. 8/630'da Hz. Peygamber on bin kişilik bir kuvvetle Mekke'ye yönelmiştir. Hz. Peygamber sefer esnasında fethi iştirak eden kabilelere farklı sancak ve bayraklar (livâ ve râyeler) vermiş, kendisine ait olan sancağı Sa'd b. Ubâde'ye vermişti. Ancak onun Kureyş hakkındaki tehditkâr ifadelerinde dolayı sancağı ondan alıp oğlu Kays b. Sa'd'a vermiştir.¹¹³ Sancağın (livâ) renginin beyaz olduğu, ukâb isimli bayrağın (râye) ise siyah olduğunu

¹⁰⁴ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/633-705; İbn Hîşâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3/342-351; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/ 81-89; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1/443-445; Taberî, *Tarih*, 3/9-16.

¹⁰⁵ İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *Kitabü'l-Megazi*, dirase ve tahkik. Abdülaziz b. İbrahim el-Amri, 2. Basım., (Riyad, Dâru Künûzi İşbilyâ (Künûzu İşbilyâ), 2001), 367.

¹⁰⁶ İbn Abdülber, *ed-Dürer*, 197; Kilaî, *el-İktifa*, 2/251,258; Tantavi, *es-Seraya'l-harbiyye fi'l-ahdi'n-nebevi*, 32.

¹⁰⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 6/261-264.

¹⁰⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/81.

¹⁰⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/98; İbn Ebû Şeybe, *Kitabü'l-Megazi*, 367; Kilaî, *el-İktifa*, 2/279-281.

¹¹⁰ İbn Hîşâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4/19-20.

¹¹¹ Taberî, *Tarih*, 3/39; İbn Abdülber, *ed-Dürer*, 210; Bicâvî, *Eyyamü'l Arab fi'l-İslâm*, 90.

¹¹² Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/755-769; İbn Hîşâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4/15-30; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/97-99; Taberî, *Tarih*, 3/36-42.

¹¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/102-103; İbn Ebû Şeybe, *Kitabü'l-Megazi*, 322.

belirtmiştir.¹¹⁴ Müslüman ordusu dört koldan Mekke'ye girmiş sadece Halid b. Velîd'in olduğu kısımda ufak tefek çatışmalar yaşanmış, Mekke savaşı bir şekilde fethedilmiştir.¹¹⁵

Mekke ile Necid arasında Yemen'e kadar uzanan bölgelerde ikamet eden Hevâzin kabileleri ile Kureyş arasında câhiliye döneminde beri devam eden bir düşmanlık vardı. Hevâzinliler göçebe hayatın tesiriyle Hudeybiye antlaşmasından sonra zaman zaman yol emniyetini ihlal etmişler, bu nedenle üzerlerine seriyeler gönderilmişti. Seriyelere rağmen kin ve düşmanlıkları devam eden Hevâzinliler Mekke'nin fethinden sonra iyice hedef haline gelmişlerdi. Müslümanlar Mekke'nin fethi için yola çıktıklarında Hevâzinliler seferin kendilerine olabileceğini düşünmüşlerdir. Hz. Peygamber Mekke'de iken bir casus yakalanmış ondan Hevâzinliler'in büyük bir ordu kurduklarına dair bilgi almıştı. Hz. Peygamber gelen istihbarî bilgilerin ardından on iki bin kişilik bir kuvvetle 8/630 tarihinde sefere çıktı. Müslüman ordusu Huneyn vadisinde pusuya düştü, ordu kısa süreli bir dağılma yaşadı ancak kısa bir süre sonra yeniden toparlanan Müslüman ordusu zafer elde etti.¹¹⁶ Resûlullah (s) Hevâzinliler üzerine yola çıktığında birçok kimseye sancak vermiştir. Hz. Ali'ye sanack (livâ), Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Ömer b. Hattâb'a bir bayrak (râye), Hazreçliler adına Hubâb b. Münzir ve Sa'd b. Ubâde'ye birer sancak (livâ), Evsliler adına Üseyd b. Hudayr'a bir sancak (livâ) ayrıca Hazreç ve Evslilerin her boyu için sancaklar (livâ ve râyeler) verilmişti. Bunların yanında Muhtelif Arap kabilelerine ait sancaklar (livâ ve râyeler) yer almaktaydı.¹¹⁷ Bu sancakların renkleri hususunda şu bilgiler yer almaktadır. Muhacirlere ait bayrakların (râye) siyah, sancakların (livâ) beyaz; ensarın bayraklarının (râye) yeşil ve kırmızı olduğudur.¹¹⁸

Tebük gazvesi 9/630 yılında gerçekleşti. Bizans İmparatorunun Hristiyan ve Arap kabileleri yanın alarak Müslümanlara karşı savaş hazırlığında olduğun dair haber Hz. Peygamber'e ulaştı. Gelen bilgi üzerine Resûlullah (s) savaş hazırlıkların başladı. Daha önceki gazvelerde gideceği yeri önceden ilan etmeyen Hz. Peygamber gidilecek yerin uzaklığı, düşmanın büyüklüğü, mevsimin hurma hasadı zamanı ve havanın çok sıcak olması gibi nedenlerden dolayı zorlu bir seferin olacağını önceden duyurdu. Hz. Peygamber, otuz bin kişilik bir orduyla yola çıktı. Medine'ye yaklaşık 700 km uzaklıkta olan Tebük'e vardı. On beş-yirmi gün burada kaldı. Bizans ordusuyla herhangi bir karşılaşma olmadı. Hz. Peygamber sefer esnasında bazı Yahudi ve Hristiyan kabileleri ile görüştü. Kimileri İslâm'ı kabul etti bir kısmı ise cizye ödemeyi kabul etti.¹¹⁹ Hz. Peygamber Tebük seferi öncesi büyük bir sancağı (livâ) Ebu Bekir Sıddık'a, büyük bir bayrağı (râye) Zübeyr b. Avvâm'a, Evsliler'in bayrağını (râye) Üseyd b. Hudayr'a, Hazreçliler'in sancağını (livâ) Ebû Dücane veya Hubâb b. Münzir'e, Malik Neccaroğulları'nın bayrağını (râye) önce Umâre b. Hazm'a, Zeyd b. Sâbit'i görünce Umâre'den alıp Zeyd'e verdi. Bu durumum gerekçesi olarak Zeyd'in daha çok Kur'an'ı ezberlemiş olması olduğunu söyledi. Amr b. Avfoğulları'nın bayrağını (râye) Ebû Zeyd'e, Selimeoğulları'nın bayrağını (râye) Muaz b. Cebel'e, verdi.¹²⁰ Ayrıca Resûlullah (s) her Arap kabilesine ayrı ayrı bayrak ve sancak (livâ, râye) almasını emretti.¹²¹

H. Peygamber gazvelerde genelde muhacirleri sancaktar olarak görevlendirmiştir. Bu manada Hz. Hamza ve Hz. Ali'nin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu sahâbîler dışında onun yanında yer alan sahâbîler bu görev için vazifelendirilmiştir. Ensarla ilgili meseleye bakıldığında

¹¹⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* 6/546; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/1011.

¹¹⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/870-871; İbn Hîşâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4/31-63; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/ 102-110; Taberî, *Tarih*, 3/38-61.

¹¹⁶ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/885-922; İbn Hîşâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4/80-115; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/114-119; Taberî, *Tarih*, 3/70-82; Muhammed Hamidullah, "Huneyn Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1998), 18/376-377.

¹¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/114.

¹¹⁸ Makrizî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *İmta'ü'l-esmâ' bima li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emval ve'l-hafede ve'l-metâ'*, tahkik ve talik. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi, (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3/12.

¹¹⁹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/989-1075; İbn Hîşâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4/159-173; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/125-127; Taberî, *Tarih*, 3/100-111.

¹²⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/996,1003.

¹²¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/1002; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/125.

ise onlardan da liderlik ve komutanlık vasfı ön planda olanlara sancak taşıma görevi verilmiştir. İlk zamanlarda tek renk olarak kullanılan sancak fetihlerin genişlemesi ve Müslüman ordusunun kalabalıklaşması gibi sebeplerden dolayı farklı renk ve boyuttaki sancaklar da kullanılmıştır. Resûlullah (s) kaynaklarda geçtiği üzere ilk zamanlara livâ adı verilen sancakların yanına râye olarak adlandırılan ikinci bir bayrak kullanmış, gazvelerin durumuna göre ise bazen birden fazla bayrağın kullanılmasını uygun görmüştür.

5. SANCAKLARIN RENGİ, ÜZERİNDEKİ YAZILAR VE VASIFLARI

Hiz. Peygamber, Medine'ye hicretten sonra birçok seriyye ve gazvede sancak kullanmıştır. Onun kullandığı sancaklara bazen livâ bazen de râye olarak adlandırılmıştır. Bu iki kelime arasındaki farkın ne olduğu hususu makalenin başında zikredildi. Biz livâ ve râye kavramları için sancak tabirini tercih ettik. Resûlullah (s) değişik vesilelerle kullandığı sancaklara ait bazı renkler tercih edilmiştir. Renklerin tercih edilmesinde gerekçeler ise zikredilmemiştir.

Resûlullah (s) Mekke'den Medine'ye giderken yanında beyaz renkli bir sancağın (livâ) olduğu ifade edilmiştir.¹²² Hiz. Peygamber Bedir gazvesi'nde Mus'ab b. Umeyr'e beyaz renkli bir sancak (livâ) vermiştir.¹²³ Hiz. Peygamber'e ait sarı,¹²⁴ toz renkli,¹²⁵ siyah renkli bir râyelerin¹²⁶ olduğu ifade edilmiştir. Renklerle ilgili tercih nedenleri belirtilmemiş, tercih edilen renk muhtemelen ihtiyaç halinde hazır bulunmasından dolayı kullanılmıştır.

O dönem de yer alan sancakların boyutu ile akalı bazı malumatlar tarih kaynaklarında yer almıştır. Resûlullah (s) ait râyenin ebatının bir arşın¹²⁷ olduğu zikredilmiştir. İbn Hacer, Sa'd b. Mâlik el-Ezdî'nin biyografisinde "Sa'd b. Mâlik kavmi adına Resûlullah (s) elçi olarak geldi. Hiz. Peygamber gelen temsilciye içerisinde beyaz renkli bir hilal motifi olan siyah renkli bir râye verdi"¹²⁸ şeklinde bilgi vermektedir. Yine râye hakkında siyah-beyaz çizgili kumaşan,¹²⁹ çizgili, benekli, noktalı kadifeden dörtgen¹³⁰ şeklinde malumatlar verilmiştir.¹³¹

Resûlullah (s) râyesinin yünden olduğu,¹³² eşi Hiz. Aişe'nin çarşafından sancak (râye) edindiği¹³³ biçiminde bilgiler yer almaktadır. Ancak çarşafın kumaşı hakkında malumat verilmemiştir.

Hiz. Peygamber'e ait siyah ve beyaz râyelerin üzerinde bazı yazılar yer almıştır. Onun râyesinin üzerine kelime-i tevhid "La İlahê İllallah Muhammedün Rasûlullah" şeklinde ifade yer almıştır.¹³⁴ Bu yazı Müslümanların bir tek ümmet olduğunu, aynı gaye ve amaç için mücadele edilmesi gerektiğini; köken, renk, etnik yapı farklı olsa da aynı gaye etrafında güçlü bir birliktelik olması gerektiğine işaret eder. Tevhid inancı vahdeti, birlikteliği ve ümmet olmayı ifade eden en kıymetli söz olunca bayrak üzerinde yazılması tüm Müslümanlar için ortak değeri ifade etmektedir.

¹²² Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şüruhuha: Sünenu Ebî Dâvûd*, fihrist, Bedreddin Çetiner, 2. Basım., 4 Cilt. (İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn,1992), "Cihad", 76; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şüruhuha: Sünenu't-Tirmizî*, fihrist: Bedreddin Çetiner, 2. Basım., 8 Cilt. (İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn,1992), "Cihâd", 9; en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *el-Kütübü's-Sitte ve Şüruhuha: Sünenu'n-Nesâî*, fihrist: Bedreddin Çetiner, 2. Basım., 8 Cilt. (İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn,1992), "Hac",106.

¹²³ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/264.

¹²⁴ Şâmî, *Sübülü'l-hüda*, 7/595; Kettânî, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi*,1/492.

¹²⁵ İbn Cema, Ebû Ömer İzzeddin Abdülaziz b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Muhtasarü'l-kebir fi sireti'r-Resul*, thk. Sami Mekki Ani, (Amman, Dârü'l-Beşir, 1993), 128.

¹²⁶ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/264; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/81; İbn Seyyidünnas, *Uyunü'l-eser*, 1/383; Şâmî, *Sübülü'l-hüda*, 7/596.

¹²⁷ Kettânî, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi*, 1/491.

¹²⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/83.

¹²⁹ Kettânî, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi*, 1/494.

¹³⁰ Şâmî, *Sübülü'l-hüda*, 7/596.

¹³¹ İbn Cema *el-Muhtasar*, 128.

¹³² Kettânî, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi*, 1/493.

¹³³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/81.

¹³⁴ Şâmî, *Sübülü'l-hüda*, 7/595.

Sancakların taşımış olduğu mana önemlidir. Daha önce ifade edildiği gibi İslâm öncesi dönemde yer alan uygulama Resûlullah (s) ile devam etmiş, her ne kadar temel olarak siyah ve beyaz renk sancak veya bayraklar için tercih edilmiş olsa da zaman zaman farklı renkler de kullanılmıştır. Sancakların taşımış olduğu anlamlar önemlidir. Hz. Peygamber onların millet ve devlet olma yolunda ehemmiyetini göstermek maksadıyla üzerlerine yazılan kelime-i tevhid sancakların yalnızca bir bez parçası olmadığını, aynı zamanda manevi anlamda derin anlamlar içerdiğini göstermiştir.

Zaman zaman Resûlullah'a (s) gelen elçiler kendilerine sancak verilmesini istemiş bununla da yetinmeyerek Hz. Peygamber'e rengini dahi bildirmişlerdir. Elçiler yılında Süleym heyeti Resûlullah (s) ile görüşmeye gelmiş, konuşmuş ardından Müslüman olmuşlardı. Onlar Hz. Peygamber ile görüşükten sonra sancak (livâ) talebinde bulunmuşlar ve kendilerine verilecek olan sancağın kırmızı olmasını istemişlerdi. Gelen heyetin talebi karşılanmış ve diledikleri renkte sancak kendilerine verilmiştir.¹³⁵

SONUÇ

Hız. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti ile Müslümanlar için yeni dönem başlamış oldu. Resûlullah (s) Medine'de İslâm devletinin temellerini attı. Birçok kurum ve yapının temeli bu dönemde oluşturuldu. Daha sonraki yıllarda gerek Raşid Halifeler gerekse diğer İslâm devletleri oluşturulan kurumları referans kabul etti. Savaşlarda sancak kullanımı İslâm öncesi Araplar arasında var olan bir uygulamaydı. Hız. Peygamber daha önce câhiliye döneminde Araplar arasında var olan ve özellikle savaşlarda kullanılan sancak veya bayrak kullanım âdetini Medine döneminde gerçekleşen gazve ve seriyyelerde belirgin bir biçimde benimsemiş ve adet haline getirmiştir.

Bu dönemde renkleri, cinsi, kumaşı, boyutları ve üzerinde yazıları olan livâ ve râye adında sancak ve bayraklar kullanılmıştır. Livâ ve râyeler arasında net bir ayırım olmayıp birbiri yerine kullanılmışlardır. Aralarındaki fark ile ilgi olarak bazı tarihçiler câhiliye dönemindeki uygulamaları dikkate alarak livânın sancağa göre daha üst bir kullanıma sahip olduğu, râyeyi komutanların livâyı ise üst düzey komutan ve idarecilerin kullandığını ifade ederek ikisi arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmışlardır.

Çalışmamızda ifade edildiği gibi livâ ve râye için sancak tabiri tercih edilmiş ancak her iki kavram geçtiğinde kaynaklarda belirtilen ifade parantez içinde verilmiştir. Sancak terimi daha sonraki zaman ve dönemlerde kullanımı dikkate alınarak bu tabirin daha uygun olabileceği düşünülmüştür. Hız. Peygamber döneminde kullanılan sancaklar bazen özel isimle anılarak ukab şeklinde adlandırılmıştır. Değişik kumaşlar kullanılarak sancaklar yapılmış, üzerine bazen hilal bazen de kelime-i tevhid yazılarak sonraki dönemler için güzel bir örnekler oluşturulmuştur.

Hız. Peygamber gazveler esnasında bir bayrak veya sancak taşınacaksa genellikle muhacir sahâbîleri tercih etmiştir. Ancak bazen bazı gazvelerde birden fazla sancak veya bayrak kullanılacaksa ensar ve muhacirlerden ayrı ayrı kişiler belirlemiştir. Aynı seriyyelerde olduğu Resûlullah (s) gazvelerde de sancak ve bayrağı muhacir ve ensarın önde gelen, liderlik ve komutanlık vasfına sahip sahâbîleri tercih etmiştir. Hız. Peygamber kalabalık bir orduyla sefere çıkılacağı zaman çok sayıda sancak kullanmış, katılan kabile ve toplulukların her birinin ayrı ayrı sancak almasını istemiştir.

Resûlullah (s) sancaktar olan kişilere dikkat etmiş, bu görevi verdiği kimse uygunsuz davranmışsa sancağı ondan alıp başka bir sahâbîye vermiştir. Bu durum sorumluluk sahibi kimselerin taşımış olduğu mesuliyetin farkında olmaları gerektiğini ortaya koymuştur. Hız. Peygamber sancaktar olarak belirlediği sahâbîlerin nitelikli olmasına dikkat eder, tercihte bulunacağı zaman bu hususu gözetirdi. Hız. Peygamber birden çok kimseye kabile ve boylara sancak ve bayrak kullanılmasını istemişse muhtemelen kargaşa ve karışıklığın önüne geçmek için farklı renklerde olmasına da dikkat etmiştir.

¹³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/233-234.

Hız. Peygamber'in sancaktar olarak seçtiği kimselerin vasıfları önemli olmuştur. Özellikle Bedir gazvesi'nde Mus'ab b. Umeyr'i seçmesi onun ailesinin câhiliye döneminde sancaktarlık görevini icra etmesi ve onun Medine'de İslâm'ı yayma adına çabaları kanaatimizce belirleyici olmuştur. Yine Ali b. Ebû Talib'in bu görev ile vazifelenilmesi, Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ı fazla bilmesinden dolayı tercih edilmesi sancaktarlık görevi için seçilen kimselere dikkat edildiğini göstermektedir.

Gazvelere birden çok grup katılmışsa, onlar hem kendilerini hem de Müslüman birliklerini temsil etmek için sancak kullanmışlardır. Mekke'nin fethi ve Tebük gibi büyük gazalarda ensar-muhacir Müslümanları temsilen ayrı ayrı sahâbiler sancaktarlık yapmışlardır. Mekke'nin fethi ile başlayan süreçte ise Müslüman ordularının sayıca kalabalık olmasında dolayı sefere iştirak eden kabilelere ait sancaklar savaş meydanlarında yer almıştır.

Hız. Peygamber muhtelif yerlerden kendisine gelen insanların sancak talebine olumlu karşılamaş, onların taleplerini makul bulmuştur. İnsanların ortak hareket etmesi ve birbirleriyle iletişimde sancak veya sancakların kullanımı, ortak hedefe yönelmede orduya kolaylık sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Algül, Hüseyin. "Gâbe Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/267. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Algül, Hüseyin, "Gazve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/488. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Algül, Hüseyin, "Mus'ab b. Umeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/226-227. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Avcı, Casim. "Kaynukâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/88. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- el-Belâzürî, Ebül'-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cebbar, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Bicavî, Ali Muhammed Bicavî, İbrahim, Muhammed Ebül'-Fazl. *Eyyamü'l Arab fi'l-İslâm*, Beyrut: Darû'l-Ceyl, 1988.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şüruhuha: Sünenu Ebî Dâvûd*, fihrist. Bedreddin Çetiner, 4 Cilt. 2. Basım., İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvûd terceme ve şerhi*, haz. Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar; yay. haz. Beşir Eryarsoy, 16 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988-2003.
- Ezrakî, Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah, *Ahbâru Mekke ve ma cae fiha mine'l-asar*, thk. Rüşdi es-Salih Melhese, 2. Basım., Cidde, 2005.
- Halife b. Hayyat, Ebû Amr eş-Şeybânî, *Tarih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, 2. Basım., Riyad: Daru Taybe, 1985.
- Hamidullah, Muhammed, *Mecmuatü'l-vesaiki's-siyasiyye li'l-ahdi'n-nebevi ve'l-hilafe*, 5. Basım., Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1985.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, trc: Salih Tuğ, 2 Cilt. 5. Basım., İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî, *ed-Dürer fî ihtisari'l-megazi ve's-siyer*, thk. Şevki Dayf, 2. Basım., Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1983.
- İbn Cemaa, Ebû Ömer İzzeddin Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Muhtasarü'l-kebir fî sireti'r-Resul*, thk. Sami Mekki Ani, Amman: Dârü'l-Beşir, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1992.
- İbn Ebû Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *Kitabü'l-Megazi*, dirase ve tahkik. Abdülaziz b. İbrahim el-Amrî, 2. Basım., Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ (Künûzu İşbilyâ), 2001.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzuddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz v dğr., 8 Cilt. Beyrut: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.,
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzuddin Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Târih*, thk. Ebî'l-Fida Abdullah el-Kadî, 11 Cilt, Beyrut: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihabüddîn Ahmet b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, dirase ve tahkik Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, 9 Cilt. Beyrut: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's-sikat*, 10 Cilt. Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1978.
- İbn Hîşâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk: Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi, 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997-1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe, 8 Cilt. 4. bs., Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd Ebû Abdillâh el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, 9 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Seyyidünnas, Ebû'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed, *Uyunü'l-eser fî fünuni'l-megazi ve's-şemail ve's-siyer*, thk. Muhammed el-İdü'l-Hatrâvî, Muhyiddin Müstû, 2 Cilt. Medine: Dârü't-Türas, 1992.
- İbrahim, Muhammed Ebû'l-Fazl, Ali Muhammed Bicâvî, *Eyyamü'l Arab fi'l-İslâm*, Beyrut: Darû'l-Ceyl, 1988.
- İslâm Medeniyet Tarihi*, 15 Cilt. edt. Mehmet Şeker, İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Makrizî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *İmtaü'l-esmâ' bima li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emval ve'l-hafede ve'l-metâ'*, tahkik ve talik: Muhammed Abdülhamid en-Nemisi, 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, edt. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Musa b. Ukbe b. Ebû Ayyaş Esedî, *el-Megazi*, Rabat: Câmiatu İbn Zühr, 1994.

- Süheyli, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed, *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li-İbn Hişam*, thk: Mecdî b. Mansur b. Seyyid el-Şûrâ, 4 Cilt. Lübnan: Darû'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Şahin, İlhan. "Sancak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/97. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şakir, Abdülhamid. *Gazavatü'r-Resûl (s.a.v)*, Lübnan, 1996.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Sâlihî, *Sübülü'l-hüda ve'r-reşad fî sireti hayri'l-ibad*, thk. Abdülazîz Abdülhalik Hilmi, 12 Cilt. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1997.
- Şulul, Kasım. *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*, 3. Basım., İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî, *Hız. Peygamber'in Yönetimi, et-Terâtibu'l-İdariyye*, çev. Ahmet Özel, 2 Cilt. 2. Basım., İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kilaî, Ebü'r-Rebi' Süleyman b. Musa, *el-İktifa' fî megazi Resulillah ve's-selaseti'l-hulefa*, thk: Mustafa Abdülvahid, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1970.
- Köksal, Mustafa Âsım. *İslam Tarihi: Hazreti Muhammed (a.s) ve İslamiyet: Medine Devri*, 13 Cilt. 3. Basım., İstanbul: Işık Yayınları, 1987.
- Köprülü, M. Fuad. "Bayrak", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, 2/402. 5. Basım., İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *el-Kütübü's-Sitte ve Şüruhuha: Sünenü'n-Nesâî*, fihrist. Bedreddin Çetiner, 8 Cilt. 2. Basım., İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mülük*, thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 11 Cilt. 2.bs., Mısır: Dârû'l- Maârif, 1968.
- Tantavî, Muhammed Seyyid, *es-Seraya'l-harbiyye fî'l-ahdi'n-nebevi*, Kahire: ez-Zehra li'l-İlami'l-Arabi, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şüruhuha: Sünenü't-Tirmizi*, fihrist: Bedreddin Çetiner, 8 Cilt. 2. Basım., İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunis: Dâru Sahnûn, 1992.
- Orazsahedov, Abdylly. "İslâm'ın İlk Sancaktârı Büreyde Bin Husayb el-Eslemî'nin Hayatı", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2017), 209-243.
- Önkal, Ahmet. "Katan Seferi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/28. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Özdemir, Serdar Özdemir. "Seriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/566, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Kitabu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, 3 Cilt. 3. Basım, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- Yakut Hamevi, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî, *Mu'cemü'l-büldan*, 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1977.

STRUCTURED ABSTRACT

Throughout history, states or nations have used some symbols and symbols to express or prove their existence. Thanks to the symbols used basic elements such as independence and freedom came to the fore. Symbols called flags and banners were of different sizes and dimensions. Thanks to Flags and Banners, an existence, belonging and awareness has been created. What makes flags and banners valuable is not their cloth or the place they are attached to, but the deep meanings they contain. The meaning of flags and banners has been accepted as valuable by its members, and it has turned into a structure that is fought for the values created or created thanks to them. Flags and banners were also used in the pre-Islamic period, and even the *Livâ* organization was established for this task. This organization came into operation during the war, and standard bearers were appointed for this purpose. During the Age of Jâhiliyyah, people who were distinguished by their bravery, courage and heroism were preferred for the duty of standard bearer. These people, whom we can call warriors, are known for fighting the enemy fearlessly. The Messenger of Allah (pbuh) did not see the need to use a flag or a banner when he was preaching Islam in Mecca. Because this situation was not formed under the current conditions. While migrating from Mecca to Medina, he used the banner for the first time with the advice of some Companions during his migration, and this issue continued in Medina in the next period. The Prophet and Muslims made efforts to become a state here. The flag, which is one of the basic slogans of being a state, was used in Mecca. Flags and banners expressing the independence of Muslims started to be used in some of the wars and campaigns of the Messenger of Allah (pbuh). When the Prophet arrived in Medina, he organized some sariyyas for various purposes. During the sariyyas, he introduced the customary use of the flag, which was called *livâ* at first and later called *râye*. The concepts of *livâ* and *râye* have been used interchangeably from time to time. The banner or flag used by the Messenger of Allah (pbuh) was given a special name as *Ukab*. The Prophet preferred the immigrants in the first times during the use of banners and flags in the sariyyas, and he commissioned the Ansar in the later wars and battles. The Messenger of Allah (pbuh) opened more than one standard such as Badr, Uhud and Tabuk in the great wars and appointed bannerbearers. When the number of those who participated in the wars was high, he made sure that each participated with a banner or a flag. The Prophet tied banners and flags in different colors such as black, white and yellow in the expeditions. The Messenger of Allah (pbuh) had inscriptions such as kalima-i tawhid written on banners and flags, possibly emphasizing that Muslims believe in a single creator and aimed at the fact that they should act together for a common purpose and goal. The Prophet paid attention to the companions he chose as standard-bearers, and preferred responsible companions for this task. He took the duty from those who acted indifferent during his duty as standard bearer. The Messenger of Allah (s) came from a family that performed the duty of *Livâ* in the pre-Islamic period Beni Abdudhar Mus'ab b. Umeyr he preferred for this task throughout his life. It is important for the Prophet to consider merit while choosing the Companions to be the standard bearers. The Prophet continued this tradition inherited from the pre-Islamic period and preferred valiant, brave and warlike Companions for the aforementioned task. The use of banners or flags, which was customary in the time of the Messenger of Allah (pbuh), continued after him, and continued as a symbol of independence and sovereignty in established Islamic states, especially during the Rashid caliphs period.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 345-365

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1159389

KİRÂAT FARKLILIKLARININ MEALE YANSITILMASI-MUSTAFA ÖZTÜRK VE KUR'AN-I KERİM MEALİ ÖRNEĞİ

Reflecting the Differences of Qirā'āt on Translation of Qur'ān - The Example of Mustafa Öztürk and His Work Kur'an-ı Kerim Meali

ALİ TEMEL

Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Assist. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Qur'anic Recitation, Adana, Turkey

alitemeladana@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0569-8527>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 08.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 19.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Ali Temel)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

KİRÂAT FARKLILIKLARININ MEALE YANSITILMASI - MUSTAFA ÖZTÜRK VE KUR'AN-I KERİM MEALİ ÖRNEĞİ

Reflecting the Differences of Qirā'āt on Translation of Qur'ān - The Example of Mustafa Öztürk and His Work Kur'an-ı Kerim Meali

Öz

Kur'ân ayetlerinden kastedilen manayı ortaya koymayı amaçlayan tefsir ilmi birçok ilimle etkileşim içerisindedir. Kur'ân kırâatine dair farklı okuyuş vecihleri de tefsir ilminde yorum zenginliği sağlayan unsurlardan biridir. Dar çerçeveli bir tefsir olarak değerlendirilen meal çalışmalarında kırâat farklılıklarının sağladığı imkânlardan ne derecede ve nasıl istifade edildiği araştırmaya değer bir konudur. Bu makale, Mustafa Öztürk tarafından kaleme alınan *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı meal çalışmasını kırâat ilmiyle etkileşimi bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. İlgili mealde bazı kelimelere gerek siyak-sibaka daha uygun düşmesi, gerekse ilgili ayette kastedilen manayı daha iyi yansıtması sebebiyle yaygın kırâat olan 'Âsım kırâatinin Hafş rivayetinden farklı bir kırâate göre anlam verilmiştir. Konuyla ilgili örnekler incelendiğinde mealde sadece sahîh kırâatlerden değil, yeri geldiğinde şâz kırâatlerden de istifade edildiği tespit edilmiştir. Sonuç olarak ilgili eserin farklı kırâat vecihlerinin meale yansıtılması açısından diğer birçok mealde farklı bir konumda olduğu ifade edilerek kırâatlerden istifade noktasında eserin özgün bir üsluba sahip olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Meal, Mustafa Öztürk.

Abstract

The science of tafsir, which aims to reveal the meaning meant by the verses of the Qur'ân, has to interact with many sciences. The variant readings of Qur'ân is one of the elements that provide richness of comment in the science of tafsir. In Qur'ânic translation studies, which are considered as a narrow-framed commentary, it is worth researching issue to what extent and how the opportunities provided by the differences in recitation are utilized. This article aims to investigate the work *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* by Mustafa Öztürk, in the context of its interaction with the science of recitation. In the related translation, some words have been given a different meaning from the Hafş narration of the 'Âsım recitation, which is common recitation, both because it is more suitable for context and it better reflects the meaning in the relevant verse. When the examples related to the subject are examined, it has been determined that not only sahîh recitations are used in the translation, but also shâd recitations when appropriate. As a result, it has been stated that the related work is in a different position from many other translations in terms of reflecting the different aspects of recitation to the translation, and it has been emphasized that the work has a unique style in terms of benefiting from the recitations.

Keywords: Qirā'āt (recitations), Ma'al (translation of Qur'ân), Mustafa Öztürk.

GİRİŞ

Tefsir ilminde Kur'ân ayetlerinden kastedilen mananın ortaya konulabilmesi için müfessirlerin gerek rivayet gerekse dirayet temelli çok geniş bir veri tabanından istifade ettikleri bilinmektedir. Tefsir ilminde yorum zenginliği sağlayan unsurlardan biri de hiç şüphesiz, Kur'ân kırâatine dair farklı okuyuş vecihleridir. Klasik kırâat ilminde kırâat farklılıklarının büyük bir çoğunluğunu oluşturan izhâr, idğâm, ihfâ, feth, imâle, taklîl, ibdâl, teshîl, ihtilâs işmâm, revm, tahrîk, iskân, sîla, tefhîm, terkîk, nakl, med kasr, sekte... vb. usule dair farklılıkların anlama doğrudan etki etmediği genel bir kanıdır. Usul dışında yer alan ve ferşü'l-hurûf diye tabir edilen kırâat farklılıklarından bir kısmının ise manayı açıklayan ve çeşitlendirerek zenginleştiren bir mahiyette olduğu kabul edilmektedir. Bunun yanında özellikle sahabe ve tâbiünden gelen ve fakat rivayet olarak sahîh olmakla birlikte kırâat ilminde itibar edilen kırâat şartlarından Mushaf'a uygunluk kriterini taşımadıkları için kabul görmeyen ve şâz olarak nitelendirilen kırâat rivayetleri de göz önüne alındığında, kırâat ilminin tefsir ilmi için çok önemli ve değerli bir kaynak olduğu ortaya çıkmaktadır. Her mealin aslında bir yorum olduğu, en azından tefsirlerde yer verilen alternatif yorumlardan birinin tercih edilerek öne çıkarılmasıyla elde edildiği gerçeğinden hareketle, meal yazarlarının da aynı zamanda bir tefsir çalışması yürüttüğü söylenebilir. Bu açıdan meallerde de kırâat farklılıklarından istifade edilmesi beklenen bir durumdur.

Kırâat farklılıklarının imkân verdiği anlam ve yorumların meallere yansıtılıp yansıtılmadığı, yansıtılıyorsa da bunun ne ölçüde ve nasıl yapıldığı, bazı akademik çalışmalara konu edilmiştir.¹ Bu meyanda, ülkemizde yazılan meallerin kahir ekseriyetinde kırâatlerin imkân verdiği anlam ve yorum çeşitliliğinin yeterince dikkate alınmadığı² ya da genel kabulü yansıtan kırâat tercihleri çerçevesinde yorum takdirinde bulunduğu³ yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Bununla birlikte meallerin bir kısmında yer yer kırâat farklılıkları dikkate alınarak tercüme yapıldığı, bazen yaygın kırâat olan 'Âsım kırâatinin ve Hafs rivayetinin bazen de diğer imamların kırâatlerinin tercih edildiği⁴ görülse de - gerek dipnotta ve gerekse parantez içinde - tercih edilen kırâat farklılığına işaret edilmemesi sebebiyle, bu durumun birtakım yanlış anlamalara sebebiyet verdiği bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir.⁵ Mustafa Öztürk tarafından kaleme alınan *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı meal çalışması kırâatlerin yoruma yansıtılması açısından farklı bir meal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mealde bazı kelimelere gerek siyak-sibaka daha uygun düşmesi, gerekse ilgili ayette kastedilen manayı daha iyi yansıtması sebebiyle mevcut Mushaf metninde esas alınan ve Hafs rivayetiyle gelen 'Âsım kırâatinden farklı bir kırâate göre anlam verildiği ve ilgili kelimelerin çevirisindeki bu tasarrufun da yeri geldiğinde dipnotta gösterildiği bizzat müellif tarafından sunuş bölümünde belirtilmiştir.⁶

Bu çalışma, Mustafa Öztürk'ün bahsi geçen eseri bağlamında kırâatlerin meale yansıtılması konusunu incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, eserde ayetlere anlam takdir edilirken kırâatlerden istifade edilip edilmediği, istifade edilen kırâatlerin hangi kırâat kategorisinde yer aldığı, bu kırâatlerden nasıl istifade edildiği, sahîh kırâatler arasında bir tercihte bulunup bulunulmadığı, kırâat tercihinde yaygın kırâate öncelik verilip verilmediği, şâz kırâatleri meşhûr kırâatlere tercih edip etmediği, kırâatlerdeki tasarrufların geleneksel kırâat anlayışının kabulleriyle örtüşüp örtüşmediği gibi sorulara cevap aranacaktır. Bunun için öncelikle mealde kırâatlere atıfta bulunulan yerler tespit edilecek ve tespit edilen kırâat vecihleri kırâat

¹ İsrâ ve Kehf sureleri bağlamında bu konuyu ele alan bazı çalışmalar mevcuttur. Yakup Yüksel, "Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Sorunu (İsrâ ve Kehf Sûreleri Örneği)", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - XX/66 (2016), 619-640; Ayrıca bu konuyu Kur'an Yolu Meali bağlamında ele alan bir çalışma da vardır. Mustafa Sağlam, "Kıraat Farklılıklarının Meale Yansıtılmasıyla İlgili İyileştirmeye Açık Alanlar: Kur'an Yolu Meali Örneği", *Meallerde Geliştirilmeye Açık Alanlar Çalıştay Tebliğ Metinleri*, (17 Mart 2021), 600-613.

² Sağlam, "Kıraat Farklılıklarının Meale Yansıtılması", 611.

³ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam Ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 28.

⁴ Sözelimi, Hasan Basri Çantay ve Kur'an Yolu meallerinde kırâat farklılıklarının dikkate alındığı bazı araştırmalarda ortaya konulmaktadır. Hacı Önen, "Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması: Hasan Basri Çantay ve Kur'an Yolu Mealleri Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies* 1/Number: 54 (01 Ocak 2017), 162.

⁵ Rahim Tuğral, "Günümüz Türkçe Tefsir ve Meallerde Kıraat Farklılıklarının İzleri", *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, (22 Ekim 1992), 215.

⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 28.

kaynaklarından araştırılarak bunlar hakkında veri toplanacaktır. Ayrıca ilgili ayetlerdeki kırâat tercihlerinin diğer meallerdeki tercihlerle genel olarak mukayesesi yapılacaktır. Devamında, bu sorular çerçevesinde elde edilen bulgular değerlendirilerek çalışma neticelendirilecektir. Çalışma kırâatlerin meale yansıtılması konusuna odaklandığı için kırâatlere atıfta bulunulmayan ayetler bu çalışmanın kapsamı dışında tutulacaktır. Çalışma, ilgili mealde gündeme getirilen kırâat farklılıklarını günümüzde yaygın olan kırâat anlayışı çerçevesinde ele almayı hedeflemektedir.

1. MUSTAFA ÖZTÜRK'ÜN KIRÂAT ANLAYIŞI

Mustafa Öztürk'ün mealinde kırâatleri incelemeye başlamadan önce onun kırâat tasavvurunun tespit edilmesi önem arz etmektedir. Burada onun kırâat anlayışından kısaca bahsetmek, mealde kırâatlerden istifade ederken hangi fikrî altyapıya sahip olduğunun anlaşılmasına ve mealin bu açıdan daha sıhhatli bir şekilde değerlendirilmesine katkı sunacaktır. Kırâatleri, Kur'ân ve tefsir tarihinin epeyce problemlili ve netameli konularından biri olarak gören Öztürk, sahih kırâatlerin tespitinde temel kabul edilen şartlar konusunda yaygın kırâat anlayışına karşı eleştirel bir bakış açısına sahiptir. Mekki b. Ebî Tâlib'e (ö. 437/1045) kadar kırâatlerin sahih olup olmayışlarının kırâat imamlarına isnat edilerek belirlendiğini düşünen Öztürk; ilk kez Mekki tarafından kırâatin sıhhati için üç şarttan bahsedildiğini söylemektedir.⁷ Buna göre, Hz. Peygamber'den sahih bir senetle nakledilmesi; bir yönüyle de (vecih) olsa Arap dili ve grameriyle örtüşmesi; takdiren bile olsa Hz. Osman'ın (ö. 35/656) istinsah ettirmiş olduğu mushafların resmi hattına (yazı iskeletine) uyması; şeklinde formüle edilen bu şartlardan birini taşımayan herhangi bir kırâatin zayıf, şâz veya bâtil olarak nitelendirilmek durumunda olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte bu üç şartın teoride kaldığını, pratikte ise geçerli tek şartın adalet ve zapt yönünden güvenilir kabul edilen kimselerden oluşan bir nakil zinciriyle kesintisiz olarak Hz. Peygamber'e ulaşan bir senet olduğunu ifade eden Öztürk, gramere uygunluk şartının haddi zatında "adı var kendi yok" hükmünde olduğunu belirterek bunun telifi gayri kabil bir çelişki olduğunu söylemektedir. Ona göre bu çelişkili tavrın altında yatan sebep, kırâat konusunda dil kurallarına uygunluk şartını önemseyen çevrelere koz vermeme kaygısı olarak gözükmektedir.⁸ Ayrıca yedi harf hadislerini değerlendiren Öztürk, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın anlam merkezli okunduğunu, bizzat Hz. Peygamber'in beyanına dayanan bu kırâat serbestisinin İslam alimleri tarafından bir ruhsat/tolerans olarak yorumlandığını, bu serbestinin izin verdiği kırâat farklılıklarının kaygı verici boyutlara ulaşması sebebiyle de Hz. Osman zamanında Kureys lehçesi esas alınarak Kur'ân metninin standardize edilmesiyle bu ruhsatın kaldırıldığını söylemektedir. Hicrî 4. Asırda İbn Mücâhid (ö. 324/936) tarafından yediye hasredilen kırâatlerin cumhur ulema nezdinde mütevatir sayıldığını fakat bu konuda bir fikir birliğinin sağlanmadığını belirten Öztürk, bununla birlikte İbn Mücâhid'in kırâat seçiminin tarihsel süreçte çoğunluğun ortak kabulüyle resmiyet ve meşruiyet kazandığını vurgulamaktadır.⁹ Ayrıca o, kırâatlerin senetlerinin literatürdeki yaygın ve yerleşik mütevatir tanımıyla örtüşmediği gerekçesiyle Şia'nın kırâatlerde tevatür keyfiyetini reddetme gerekçelerini isabetli görmektedir.¹⁰ Yaygın mütevatir tanımına göre kırâatlerde tevâtür müdellel bulmayan¹¹ Öztürk'ün, anlamı etkileyen ferşü'l-hurûfa dair kırâatleri de birer ayet mesabesinde görmediğini söyleyebiliriz. Nitekim Öztürk'ün vahyi, lafızmana bütünlüğü içerisinde değerlendirmeyip, sadece mana olarak görmesi¹² vahyin telaffuz keyfiyetleri olarak ifade edilen kırâatleri de vahiy kapsamında değerlendirmemesine zemin hazırlamıştır. Bu kabul, kırâatlerin kaynağının ilahi olmadığı, başka bir deyişle tevkîfi değil; ictihâdî olduğu görüşüne kapı aralamaktadır. Böyle bir görüşün geleneksel kırâat anlayışıyla örtüşmediği açıktır. Zira kırâat kaynaklarında kırâatlerin ictihâdî bir olgu olmayıp tevkîfi olduğu vurgulanmaktadır. Bununla birlikte Öztürk'ün günümüz şartlarında Kur'ân kırâatinde keyfiliği savunduğu ve geleneği göz ardı ederek Kur'ân kelimelerinin kıyasi olarak mümkün vecihlerle okunmasını onayladığını da söyleyemeyiz. Zira vahyin mana olduğunu kabul etmesine ve

⁷ Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara : Ankara Okulu, 2005), 29.

⁸ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 30-31.

⁹ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 48.

¹⁰ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri* (Ankara : Ankara Okulu, 2009), 249.

¹¹ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 242.

¹² Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy Nüzul* (Ankara : Ankara Okulu, 2016), 204.

Kur'ân'ın Arapça dışında başka bir dil ile okunması hususunda Ebû Hanîfe'ye izafe edilen görüşü makul bulmasına rağmen müslümanların bugünkü durum ve konumlarıyla ilgili şartlar gereği Kur'an'ın mutlak surette Arapça okunması gerektiğini ifade etmektedir.¹³ Nitekim meal tercihlerinde, şâz da olsa, sadece klasik kaynaklarda yer alan kırâatlerle istidlalde bulunup bunların dışına çıkmaması; onun kırâat konusunda geleneği referans aldığını göstermektedir.

Bütün bunlar Öztürk'ün sahîh kırâate yönelik paradigmanın siyasi ve ideolojik bazı saiklerle tarihsel süreçte şekillendiği düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla tarihsel süreçte kırâat ilminde kimi kırâatler için kullanılan sahîh ya da gayri sahîh kırâat nitelemelerine itibar etmeksizin tefsir kaynaklarında geçen sahîh rivayet temelli kırâat vecihlerinden istifade edebilmiştir. Bu yaklaşım meallerde pek aşına olmadığımız bir durum olmakla birlikte klasik tefsir literatüründe sıkça karşılaştığımız bir durumdur. Özellikle Ferrâ (ö. 207/822),¹⁴ Zeccâc (ö. 311/923),¹⁵ Zemahşerî (ö. 538/1144),¹⁶ İbn Atiyye (ö. 541/1147)¹⁷ ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)¹⁸ gibi dilci kimliğiyle maruf müfessirlerin, bu tür kırâat rivayetlerinden istifade ettikleri ve yeri geldiğinde de bunları gerek dil açısından gerekse mana açısından tercih ettikleri bilinen bir husustur.

2. ANLAM TAKDİRİNDE SAHİH KİRÂATLERDEN İSTİFADE EDİLMESİ

Genel olarak mealler, tefsirlerde yer alan yorumlar içerisinde bir tanesi ön plana çıkarılarak hazırlandıkları için, meallerde müelliflerin tercih ettiği tefsir yorumlarının dışındaki yorumlarla karşılaşmak pek mümkün değildir. Bu, mealin hacmi ve amacı göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir bir konudur. Fakat bu durumun, anlam farklılığına/çeşitliliğine imkân veren sahîh kırâatlerde de böyle olduğu, müelliflerin kırâatlerden biri doğrultusunda ayete mana verdikleri, diğer kırâati ise meale yansıtmadıkları görülmektedir. Oysa geleneksel kırâat anlayışı açısından bakıldığında farklı anlamlar ifade eden sahîh kırâatler, diğer tefsir yorumları gibi sadece bir rivayet olarak değil, bu anlamlara delalet etmek için indirilen farklı ayetler gibi değerlendirilmektedir.¹⁹ Bu nedenle sahîh kırâatler arasında bir tercihte bulunmaksızın, her birinin de meale yansıtılması, ayetten kastedilen mananın tam olarak ifade edilebilmesi için önemlidir. Diğer yandan meallerde, elde edilen mananın kaynağı hakkında bilgi verilmediği için, anlam takdirinde kırâat vecihlerinin ne ölçüde dikkate alındığı anlaşılamamaktadır. Bununla birlikte, çalışmalarında lügavi denetim mekanizmasına bağlı kalan meal yazarlarının, anlam farklılaşmasını mümkün kılan kırâat vecihlerinden biri doğrultusunda meallerini şekillendirdikleri düşünülebilir. Ancak bunun bir tercih mi olduğu yoksa yaygın olan kırâate tabi olma yönünde zorunlu bir tavır mı olduğu da tartışılır. Mealın hacmi ve gayesi göz önünde bulundurularak, en azından, genel yaklaşımın dışında bir anlam takdir edildiğinde, bunun gerekçesinin izah edilmesi okuyucunun aklına gelebilecek itirazlara bir cevap teşkil etmesi açısından değerlidir. İncelediğimiz mealde, yaygın kabuller çerçevesinde anlam takdir edilen ayetlerde herhangi bir açıklama yapılmamakla birlikte; müellifin genel yaklaşımın dışına çıktığı konularda bunun gerekçesini okuyucuya izah etmek için dipnotlarda bilgi vermesi, bu mealî diğerlerinden farklı bir noktaya taşımaktadır. Müellifin bu yaklaşımını manaya etki eden sahîh kırâatler özelinde de devam ettirdiğini, genel yaklaşımdan farklı bir kırâati tercih ettiğinde bunu

¹³ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 38-39.

¹⁴ Ferrâ'nın kırâatlere yaklaşımına dair ayrıntılı bilgi için, Saliha Türkan, "Ferrâ'nın Kırâatlere Yaklaşım Tarzı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 269-292.

¹⁵ Zeccâc'ın kırâatlere yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için, Yonis İnanç - Harun Abacı, "Zeccâc'ın Kırâatlere Yaklaşımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/30 (2014), 113-133; Necattin Hanay, "Zeccâc'ın Kırâat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* I/1 (2015), 164-184.

¹⁶ Zemahşerî'nin tefsirinde kırâat olgusuna dair ayrıntılı bilgi için, Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşeri Örneği*. (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015), 289-352.

¹⁷ İbn Atiyye'nin kırâatlere yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için, Ömer Başkan, *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi: el-Muharraru'l Veciz Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 33-76.

¹⁸ İbnü'l-Cevzî'nin eserinde kırâat olgusu hakkında ayrıntılı bilgi için, İsmail Öztürk, "İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir'inde Kıraat Olgusu", *Tokat İlmîyat Dergisi* X/1 (2022), 145-168.

¹⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil İbnü'n-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), IV, 148; Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), I, 46.

dipnotlarda belirttiğini görmekteyiz. Müellifin mana takdirinde farklı bir kırâat tercihinin rol oynadığını da bu vesileyle anlayabilmekteyiz.

Kırâat ilminde sahîh kırâat tabiri, ilk defa Mekkî b. Ebî Tâlib tarafından dile getirilen ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ile de sınırları belirlenen kriterleri, yani sahîh senet, Mushaf'a uygunluk ve Arap diline uygunluk şartlarını taşıyan kırâatleri²⁰ ifade etmektedir. Ancak sahîh kırâatler içerisinde on kırâat imamı ve onların sistem içerisinde kabul gören ravileri meşhur olduğu ve eğitim sisteminde muteber kabul edildiği için bu çalışmada sahîh kırâat tabirini, on kırâat çerçevesinde ele alacağız. Dolayısıyla bu çalışmada sahîh kırâat tabiri ile meşhur olan sahîh kırâatleri kastettiğimizi ifade etmeliyiz.

2.1. Sahîh Kırâatler Arasında Tercih

Sahîh kırâatler arasında bir tercih yapıp yapılamayacağı konusu kırâat ilmi açısından hassas bir konudur. Özellikle Ferrâ, Zeccâc ve Zemahşerî gibi dilbilimci müfessirlerde görülen, kırâatlere yönelik tercih ve eleştiri içeren yorumlar, kırâatlerin ictihadi olduğu fikrine kapı araladığı için kırâat âlimleri tarafından eleştirilmiştir.²¹ Bu, sahîh kırâatlerin birer ayet mesabesinde görülmesiyle alakalı bir durumdur. Buna göre, nasıl ki bir ayet diğerine tercih edilemez ve eleştirilemezse sahîh kırâatler arasında da tercih yapılmamalıdır. Bu kırâatlerin hepsine birden iman ve manasıyla amel vaciptir.²² Kur'ân ayetlerinin telaffuz keyfiyetlerini konu edinen kırâat ilminin geleneksel anlayışını yansıtan bu yaklaşıma mukabil, Kur'ân ayetlerinden kastedilen manayı ortaya koymaya çalışan dilbilimci müfessirlerin yaklaşımına göre, gerek dil gerek mana yönünden sahîh kırâatler arasında tercihte bulunmakta bir sakınca görülmediği anlaşılmaktadır.

Müellifin dipnotlarda yaptığı açıklamalar göz önüne alındığında eserde bazen sahîh kırâatler arasında bir tercih yapılarak bu kırâatlerden sadece birisinin meale yansıtıldığı görülmektedir. Uhud savaşında yaşananlar bağlamında müminleri teselli ederek onlara bir mesaj vermek için geçmiş peygamberler ve onlarla birlikte cihat ederek çarpışan ve bu yolda başlarına gelen olaylara karşı sabır ve sebat gösteren Allah'a adanmış kimselerin (ribbiyyûn) anlatıldığı Âl-i İmrân 3/146. ayetin meali burada örnek olarak verilebilir. Öztürk'ün bu ayete takdir ettiği meal tercihinde yaygın kırâat olan 'Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Kûfî (ö. 127/745) kırâati dışındaki başka bir sahîh kırâati esas aldığı görülmektedir. Ayette geçen "قتل" kelimesi kırâat imamlarından Nâfî' el-Medenî (ö. 169/785), İbn Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738), Ebû 'Amr b. el-'Alâ' el-Basrî (ö. 154/771) ve Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) tarafından "قتل" şeklinde; diğer kurrâ tarafından da "قَاتِل" şeklinde okunmuştur.²³ Müellif hem pasajdaki anlam bütünlüğünü hem de birinci kırâati dikkate alarak ilgili kelimeyi "öldürüldüler" şeklinde çevirmeyi tercih etmiş ve ayete şöyle meal vermiştir: "Vaktiyle [İşâya, Zekeriya ve Yahya gibi] nice peygamberler, beraberlerinde kendilerini Allah yoluna adanmış birçok kimse varken öldürüldüler. Ama o kimseler, [peygamberlerinin öldürülmesine rağmen] Allah yolunda çektikleri sıkıntılardan asla yılmadılar, zayıflık göstermediler, düşmanlarına boyun eğmediler. Allah zorluklara göğüs gerenleri sever."²⁴ Diğer meallerde ise, ülkemizde de yaygın olan ikinci kırâatin manası doğrultusunda ayetin çevrildiği görülmektedir.²⁵ Söz gelimi Diyanet Meali'nde ilgili kelime "çarpıştı"²⁶ şeklinde çevrilirken, *Kur'an Yolu Meali*'nde "savaştlar",²⁷ Hasan Basri Çantay'ın mealinde ise "muharebe ettiler"²⁸ şeklinde benzer anlamlar

²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, I, 15.

²¹ Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), I, 223; Mehmet Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: 'Kırâatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir' -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-", *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* III/3, Mu'tezile Özel Sayısı (2003), 219-258.

²² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, I, 46.

²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, II, 182.

²⁴ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 103.

²⁵ "www.mealler.org" (Erişim 26 Ocak 2022).

²⁶ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 67.

²⁷ Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıncı v.d. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), I, 682.

²⁸ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim* (İstanbul: Elif Ofset, 1990), I, 106

takdir edilmiştir. Öztürk'ün bu tercihiyle, Türkçe meal literatüründe “قُلِّلْ” kırâatinin anlamını esas alan tek müellif olduğunu söyleyebiliriz.

Tevrat'ta Yahudilere indirilen bazı ilahi hükümler ve onların bu hükümleri uygulama hususunda sergiledikleri tavrın ön plana çıkarıldığı ve İncil'in de bu hükümleri tasdik edici olarak gönderilmesinin anlatıldığı bir bağlamda Allâh'ın indirdikleriyle hükmetmenin gerekliliğine vurgu yapan Mâide 5/47. ayette geçen “وَلِيُخَكِّمَ أَهْلَ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ” ibaresinin mealinde, cumhurun okuyuşu olan “وَلِيُخَكِّمَ” kırâatini esas alan müellif, meallerde yaygın olarak benimsendiği üzere, “Kendilerine İncil verilenler, Allah'ın onda indirdiği ayetlere göre hükmetsinler.”²⁹ şeklinde mana vermek yerine, “Kendilerine İncil verilenler, Allah'ın onda indirdiği ayetlere göre hükmetsinler, diye emrettik.” şeklinde anlam takdirinde bulunmuştur.³⁰ Mealde “وَلِيُخَكِّمَ أَهْلَ الْإِنْجِيلِ” ifadesinin, Kur'an'ın nazil olduğu döneme değil, İncil'in gönderildiği zamana işaret etmesi, yani geçmiş zamanın hikâyesi olması³¹ bu tercihin gerekçesi olarak ön plana çıkarılmakta ve söz konusu ifadenin, “قُلِّلْنَا” (diye emrettik) şeklinde bir lafız takdiriyle çevrildiği belirtilmektedir.³² Ayrıca Hamza Hamza b. Habîb el-Kûfî (ö. 156/773) ve Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-A'meş'e (ö. 148/765) ait “وَلِيُخَكِّمَ”³³ “hükmetsinler diye (İsa'ya İncil'i verdik)”³⁴ şeklindeki okuyuşlarının da bu çeviriyi destekler mahiyette olduğu ifade edilmiştir.³⁵ Görüldüğü üzere Öztürk, Hafs rivayeti dışındaki sahîh bir kırâatin ifade ettiği anlamı, bir ayete ilişkin anlam takdirinde destekleyici unsur olarak kullanmaktadır.

Hz. İsa ve Havariler arasındaki bazı diyalogların aktarıldığı bağlamda Havarilerin gökten bir sofraya indirmesi için Rabb'inden istekte bulunmasını Hz. İsa'dan talep etmelerini konu alan Mâide 5/112. ayete verilen meal de sahîh kırâatler arasında yapılan bir tercihe göre şekillenmektedir. Bu ayette geçen “هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” ifadesi cumhur kurrâ tarafından bu şekilde gâib siğasıyla okunmuştur. Bu okuyuşa göre Havariler Hz. İsa'ya, “Rabb'in bize gökten bir sofraya indirebilir mi?”³⁶ demişlerdir. Kisâ'î ise bu ifadeyi muhatap siğasıyla “هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” şeklinde okumuştur.³⁷ Hz. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Muâz b. Cebel (ö. 17/638), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) gibi sahabe ve tâbiîn âlimlerince de tercih edilen bu kırâat,³⁸ mealde esas alınarak ayete şu şekilde bir anlam takdir edilmiştir: “Yine vaktiyle Havariler, ‘Ey Meryem oğlu İsa! Gökten bize bir sofraya indirmesi için rabbinden istekte bulunabilir misin?’ diye sormuşlar; İsa da; ‘Sizler mademki mümin kimselersiniz, öyleyse Allah’tan korkun da böyle bir istekte bulunmayın’ diye karşılık vermişti.”³⁹

Bu konuda başka bir örnek de Hz. Peygamber'in müşriklere karşı mücadelesinin anlatıldığı bağlamda onların bütün delilleri inkâr ederek vaat edilen azabı pervasızca talep etmeleri üzerine bu konuda hükmün Allah'a ait olduğunu vurgulayan En'âm 6/57. ayette karşımıza çıkmaktadır. Bu ayetteki “يُقِضُ الْحَقُّ” ifadesi meallerde genellikle, Nâfi', İbn Kesîr ve 'Âsım'ın bu kırâatlerine⁴⁰ uygun bir şekilde “O (Allah) daima gerçekleri anlatır”, “O hakkı anlatır/haber verir” şeklinde tercüme edilmektedir.⁴¹ Ancak bu anlam, siyak-sibak bütünlüğüne pek uymadığı gerekçesiyle mealde tercih edilmemiş, bunu yerine kırâat imamlarından Ebû 'Amr,

²⁹ “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?suredid=005&ayet=047> (Erişim 26 Ocak 2022)

³⁰ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 149.

³¹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1990), III, 500.

³² Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 149.

³³ Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 2007), II, 536.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), VI, 136.

³⁵ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 149.

³⁶ Meallerde genel olarak bu kırâat doğrultusunda anlam verilmiştir. “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?suredid=005&ayet=112>. (Erişim 6 Haziran 2022).

³⁷ Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer*, I/545.

³⁸ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), II/259.

³⁹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 159.

⁴⁰ Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *et-Teyisr fi'l-kirâati's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 85.

⁴¹ “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?suredid=006&ayet=057> (Erişim 6 Haziran 2022).

İbn ‘Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ve Hamza’nın “يُقْضَى الْحَقُّ”⁴² ve Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53), Übey b. Ka’b (ö. 33/654 [?]), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ve A’meş gibi sahabe ve tâbiûn âlimlerinin “يُقْضَى بِالْحَقِّ”⁴³ şeklindeki okuyuşları esas alınarak “*O en doğru zamanda en doğru hükmü verir*” şeklinde çevrilmiştir.⁴⁴

Yine benzer bir bağlamı yansıtan En’âm 6/159. ayette geçen “إِنَّ الَّذِينَ قَرَأُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا لَسْتُ”⁴⁵ ibaresine anlam takdir edilirken çoğunluğun benimsediği “قَرَأُوا”⁴⁶ (parçaladılar/ayırdılar) kırâati yerine Hamza ve Kisâî’nin “فَارَأُوا”⁴⁷ (ayırdılar/terk ettiler) şeklindeki okuyuşları mealde referans alınarak “[*Ey Peygamber!*] *Dinlerini terk eden ve farklı inanç gruplarına ayrılan kimselerle senin hiçbir ilgin olamaz*” şeklinde çevrilmiştir. Ayette kastedilen zümrenin büyük ihtimalle müşrikler olduğu vurgulanarak “dinlerini terk etmek”ten maksadın, Allah’ın emrettiği hanif/tevhid dinini terk etmek ve şirk ortak paydasında farklı inanış ve anlayışları benimsemek olduğu sonucuna varılmıştır.⁴⁸ Müellif, Rûm 30/32. ayetteki benzer kırâat farklılığında da yine Hamza ve Kisâî’nin kırâatlerini tercih ederek “terk etmek” anlamı vermiştir.⁴⁹

Kızıldeniz’in karşı yakasına geçirilerek Firavun’un zulmünden kurtarılan İsrail oğullarının Sina yarımadasında karşılaştıkları puta tapan bir halktan etkilenerek Hz. Musa’dan onların ilahları gibi ilahlar talep etmeleri üzerine Hz. Musa’nın onlara yönelik sözlerini konu alan A’râf 7/141. ayette de sahîh kırâatler arasında bir tercih yapıldığı görülmektedir. Ayette geçen “وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ”⁵⁰ ibaresinin mealinde, çoğunluğun kırâati olan “أَنْجَيْنَاكُمْ”⁵¹ (biz sizi kurtarmıştık) okuyuşu, sözün akışında kopukluğa yol açması sebebiyle, tercih edilmemiş; onun yerine İbn ‘Âmir’e ait “أَنْجَاكُمْ”⁵² kırâati referans alınarak “*Hatırlayın ki Allah sizi Firavun ve hanedanının zulmünden kurtardı*” şeklinde anlam takdir edilmiştir.⁵³

Hiz. Peygamber’i ve onun getirdiği ayetleri kabul etmeyen müşriklerin ondan başka bir Kur’ân getirmesini veyahut Kur’ân’ı istekleri doğrultusunda değiştirmesini istedikleri bir bağlamda Hz. Peygamber’in vahye tabi olmakla mükellef olduğunu ve vahyi tebliğden vazgeçemeyeceğini anlatan Yûnus 10/16. ayette⁵⁴ geçen “وَلَا أَدْرِيكُمْ بِهِ” (Allah da size onu bildirmezdi)⁵⁵ ibaresine, bu şekilde okuyan çoğunluğun kırâatine göre anlam verilmemiş, sözün gelişine daha uygun düştüğü gerekçesiyle, İbn Kesîr’in Kunbül (ö. 291/904) rivayetindeki “وَلَا أَدْرِيكُمْ بِهِ”⁵⁶ (Allah size onu mutlaka bildirirdi) şeklindeki okuyuşu tercih edilerek “[*Ey Peygamber!*] *Yine de ki onlara: “Allah dileseydi ben bu ayetleri size okuyup tebliğ etmezdim; ama O size ayetlerini [başka yolla, başka bir peygamber vasıtasıyla da olsa] mutlaka bildirirdi.”*” şeklinde çevrilmiştir.⁵⁷

Sakin bir deniz yolculuğu esnasında, şiddetli bir fırtınaya tutulan gemi yolcularının, bu dehşetli anda Allah’a yalvarmaları ve tehlike geçince de eski olumsuz hallerine dönmelerini anlatan bir misal üzerinden müşriklerin nankörlüğünü vurgulayan Yûnus 10/23. ayette⁵⁸ geçen ve sadece ‘Âsım kırâatinin Hafs (ö. 180/796) rivayetinde nasb ile okunan “مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا” ibaresi,

⁴² Dâni, *et-Teysîr fi’l-kirâati’s-seb’*, 85.

⁴³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, II/299.

⁴⁴ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 168.

⁴⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, II/200.

⁴⁶ Meallere bakıldığında genellikle bu anlamın takdir edildiği görülmektedir. “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=006&ayet=159> (Erişim 6 Haziran 2022).

⁴⁷ Dâni, *et-Teysîr fi’l-kirâati’s-seb’*, 89.

⁴⁸ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 185.

⁴⁹ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 458.

⁵⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, II/204.

⁵¹ Meallere bakıldığında genel olarak bu anlamın takdir edildiği görülmektedir. “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=007&ayet=141> (Erişim 6 Haziran 2022).

⁵² Dâni, *et-Teysîr fi’l-kirâati’s-seb’*, 93.

⁵³ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 201-202.

⁵⁴ İlgili ayetin metni şu şekildedir: “قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرِيكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ”

⁵⁵ Meallerde genellikle çoğunluğun okuyuşu istikametinde bu şekilde anlam takdir edilmiştir. “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=010&ayet=016> (Erişim 6 Haziran 2022).

⁵⁶ Dâni, *et-Teysîr fi’l-kirâati’s-seb’*, 99.

⁵⁷ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 245.

⁵⁸ İlgili ayetin tam metni şu şekildedir: “فَلَمَّا أَخْبَتْهُمْ إِذَا هُمْ يَتَّبِعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغَيْتُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ أَلَيْنَا مَرْجِعَكُمْ فَتُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ”

kırâat imamlarının büyük çoğunluğunun “مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا”⁵⁹ şeklindeki ötreli okuyuşları dikkate alınarak “Ey [müşrik/nankör] insanlar! Azgınlık, taşkınlık ve isyankârlıkla ancak kendinize zarar vermiş olursunuz. *Evet, bu fâni hayatın az çok zevkini sürersiniz; ama sonunda hesap vermek üzere bizim huzurumuza geleceksiniz.*” şeklinde bağımsız bir cümle olarak çevrilmiştir.⁶⁰

Yukardaki ayetlerin devamında müşriklerin ahiretteki durumlarını anlatan Yûnus 10/30. ayette geçen “تَتَّبِعُوا” ibaresinde çoğunluğun (anlayacak/ karşılığını görecek/ yoklayacak ve kendi akıbetini öğrenecek)⁶¹ okuyuşu yerine Hamza, Kisâî ve Halef’in (ö. 229/844) “تَتَّلُوا”⁶² (okuyacak) şeklindeki kırâatleri tercih edilerek “*İşte o gün orada herkes dünyada iken yaptığı işleri amel defterinden okuyacak*” şeklinde çevrilmiştir.⁶³

Müşriklerin nankörlük etmek yerine Allah’ın onlara lütfettiği Kur’ân ve İslam nimetiyle sevinip mutlu olmalarını salık veren Yûnus 10/58. ayette “فَأَنْتُمْ حَرُونَ” ibaresinde geçen ve kırâat imamlarının çoğunluğunun ğâib sigasıyla “فَأَنْتُمْ حَرُونَ” (sevinin) (biriktiriyorlar)⁶⁴ şeklinde okudukları kelimeler, ayetin “De ki” diye başlaması ve yine “De ki” diye başlayan 59. ayetteki ifadelerin muhatap kipinde olması sebebiyle; Hz. Osman (ö. 35/656), Übey b. Ka’b, Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) gibi sahâbilerle⁶⁵ birlikte Ruveys (ö. 238/852) rivayetiyle Ya’kûb’a atfedilen⁶⁶ “فَأَنْتُمْ حَرُونَ” (sevinin) (biriktiriyorsunuz) şeklindeki kırâatlerin manası dikkate alınarak şöyle çevrilmiştir: “[Ey Peygamber!] De ki onlara: [Sahip olduğunuz başka bir şey sebebiyle değil,] Allah’ın bu lütf ve rahmetiyle, evet O’nun size lütfettiği Kur’an ve İslam nimetiyle sevinip mutlu olun. Çünkü Kur’an ve İslam, biriktirdiğiniz dünya malının tümünden çok daha değerli bir nimettir.”⁶⁷ Mealde tercih edilen kırâatin, ismi geçen sahabe tarafından okunduğu vurgulanmış olsa da söz konusu kırâatin, on kırâat imamından biri olan Ya’kûb’un ravisi Ruveys tarafından da okunması hasebiyle, on kırâatten biri olduğunu belirtmemiz gerekir.⁶⁸

Kâfirlikte direnen insanların yeniden diriliş gerçeğini tebliğ eden Hz. Peygamber’e ve ilahi vahye yönelik inkârcı tavırlarını anlatan Hûd 11/7. ayetteki “أَنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ” ibaresinde geçen ve kırâat imamlarının çoğunluğu tarafından “سِحْرٌ” (sihir/büyü) şeklinde okunan kelime, sözün gelişine daha uygun düştüğü gerekçesiyle Hamza, Kisâî ve Halef’in “سَاحِرٌ” (sihirbaz/büyücü) şeklindeki kırâati⁶⁹ esas alınarak şöyle çevrilmiştir: “[Ey Peygamber!] Şimdi sen, “Öldükten sonra mutlaka diriltileceksiniz!” desen, kâfirlikte direnenler mutlaka, “Bu adam besbelli bir sihirbaz” diye karşılık verirler.”⁷⁰

Müşriklerin tüm yanlış tutumlarına rağmen utanıp sıkılmadan ve pervasızca kendilerini ahirette en güzel akıbetin beklediği yalanını dillerine doladıklarını anlatan Nahl 16/62. Ayette “لَا مَفْرُطُونَ” ibaresinde geçen ve kırâat alimlerinin çoğunluğu tarafından “مَفْرُطُونَ” şeklinde okunan kelime, müellifin ifade ettiği üzere, İbn Mes’ûd, İbn Abbas, Nâfi’ ve Kisâî’nin “مَفْرُطُونَ”⁷¹ şeklindeki kırâati dikkate alınarak şöyle çevrilmiştir: “*Yoo! Onları bekleyen, [cennet*

⁵⁹ Dâni, *et-Teyâsîr fi’l-kırâati’s-seb’*, 99.

⁶⁰ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 247.

⁶¹ Meallerde genellikle bu kırâatin ifade ettiği anlam esas alınmış ve ilgili ifade önceki cümlenin içerisinde bir öge olarak değerlendirilmiştir. “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=010&ayet=030> (Erişim 7 Haziran 2022).

⁶² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*, II/212.

⁶³ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 248.

⁶⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, Suat Yıldırım ve Celal Yıldırım gibi müellifler bir yana meallerde genellikle bu kırâatin ifade ettiği anlam esas alınmıştır. Öztürk’ün takdir ettiği anlam, bu müelliflerin mealleriyle örtüşmektedir. “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=010&ayet=058> (Erişim 7 Haziran 2022).

⁶⁵ Ahmed b Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn fi’ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), IV/45.

⁶⁶ el-Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn fi’ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, IV, 45.

⁶⁷ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 252.

⁶⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*, II, 214.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, IX, 8; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*, II, 192, 216.

⁷⁰ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 259.

⁷¹ Bu kırâat on kırâat içerisinde sadece Nâfi’e izafe edilmektedir. Ebû Cafer’in “مَفْرُطُونَ” şeklinde okuduğu kelimeyi diğer kurrâ “مَفْرُطُونَ” şeklinde okumuşlardır. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, X/80; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-*

değil] cehennemdir! Çünkü onlar günahkârların ve dolayısıyla cehennemliklerin önde gidenleridir.”⁷²

Allah’tan başka ilahlar olduğuna inanan müşriklerin iddialarını akli delillerle bertaraf eden İsrâ 17/42. ayette “قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ إِلَهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا” geçen ve İbn Kesîr ve Hafis tarafından “كَمَا يَقُولُونَ” (dedikleri/iddia ettikleri gibi)⁷³ şeklinde ğaib sigasında okunan kelime, Nâfi’, Ebû ‘Amr, İbn ‘Âmir, Hamza, Kisâî ve Ebû Bekir Şu’be (ö. 193/809) rivayetine göre ‘Âsım’ın tercih ettiği “كَمَا تَقُولُونَ”⁷⁴ (dediğiniz/iddia ettiğiniz gibi) kırâatine göre şöyle tercüme edilmiştir: “[Ey Peygamber!] De ki: “Şayet iddia ettiğiniz gibi Allah’tan başka birtakım tanrılar olsaydı, onların hepsi kâinattaki mutlak hükümlerliliğin sahibi Allah’la baş edebilmek, O’na üstün gelebilmek için çaba sarf ederlerdi.”⁷⁵

Müşriklere bağ ve bahçe sahibi iki adamın ibretlik hikayesi üzerinden, ahirete inanmamanın, mal-mülk çokluğuyla ve nüfuz çevresiyle böbürlenmenin akıbetini anlatan Kehf 18/34. ayette⁷⁶ geçen “وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ” ibaresinde geçen ve ‘Âsım, Ebû Ca’fer (ö. 130/747-48) ve Ya’kûb tarafından “ثَمَرٌ” (meyve/ürün), Ebû ‘Amr tarafından “ثَمْرٌ” şeklinde okunan kelime, İbn Abbas ve Mücâhid’in (ö. 103/721) yanı sıra kırâat imamlarından İbn Kesîr, Nâfi’, İbn ‘Âmir, Hamza ve Kisâî’nin “ثَمْرٌ” (mal mülk, servet)⁷⁷ şeklindeki okuyuşlarına göre şöyle tercüme edilmiştir: “Daha başka gelir kaynaklarına da sahip olan bu adam bir gün komşusuyla laflarken, ‘Benim malım mülküm seninkinden daha çok. Üstelik nüfuz ve itibar çevrem senden çok daha geniş.’ diyerek böbürlendi.”⁷⁸

Hz. Meryem’in hamileliği ve Hz. İsrâ’nın doğumunun anlatıldığı bağlamda yer alan Meryem 19/24. ayette⁷⁹ geçen “فَنَادَيْهَا مِنْ تَحْتِهَا” ifadesi yaygın kırâat esas alınarak genellikle, “Ağacın alt tarafından [melek] ona seslendi” şeklinde çevrilmiştir.⁸⁰ Ancak bu ifadedeki “مِنْ تَحْتِهَا” lafzı Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Mücâhid, Âsım el-Cahderî (ö. 128/745), Zir b. Hubeys (ö. 82/701) gibi âlimlerin⁸¹ yanı sıra kırâat imamlarından İbn Kesîr, İbn ‘Âmir, Ebû ‘Amr, Ebû Bekir Şu’be ve Ruveys tarafından “مَنْ تَحْتِهَا” şeklinde okunmuştur.⁸² Buna göre söz konusu ifade “alt tarafından ona birisi şöyle seslendi” şeklinde bir anlam kazanmaktadır. Bazı müfessirlere göre Hz. Meryem’e alt tarafından seslenenin bebek İsa olduğu görüşü⁸³ doğrultusunda ikinci kırâat esas alınarak ayete şöyle meal verilmiştir: “Bu sırada alt tarafından ona birisi [İsa] şöyle seslendi: “[Anacığım!] Üzülme artık! Rabbin dünyaya getirdiğin çocuğu değerli/şerefli kıldı. Şimdi sen hurma dalını kendine doğru çekip silkele de sana taze hurmalar dökülsün.”⁸⁴

Aralarında fısıldaşarak kendileri gibi bir beşer olan Hz. Peygamber’e ve sihir olarak niteledikleri Kur’ân’a inanmayacaklarını ifade eden müşriklere cevap verilen Enbiyâ 21/4. ayette

‘aşr, II/228. İbnü’l-Cevzî’de bu kırâatin Kisâî’ye izafe edilmesi, Kisâî’nin aşere sisteminde yer almayan öğrencisi Kuteybe b. Mihrân rivayetine dayanmaktadır. Bkz. Ebû’l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, 2002), 783. Dolayısıyla bu kırâatin Kisâî’ye izafeti meşhur olmayan bir rivayettir. Öztürk’ün bu kırâati mutlak olarak Kisâî’ye izafe etmesi, bunun Kisâî’ye ait on kırâat içerisinde yer alan meşhur bir kırâat olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır.

⁷² Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 314.

⁷³ Meallerde genellikle bu kırâatin ifade ettiği anlamın esas alındığı görülmektedir. “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=017&ayet=042> (Erişim 7 Haziran 2022).

⁷⁴ Dâni, *et-Teysîr fi’l-kirâati’s-seb’*, 114.

⁷⁵ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 328.

⁷⁶ Ayetin tam metni şu şekildedir: “وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا”

⁷⁷ Meallerde genel olarak tercih edilen anlamın da bu doğrultuda olduğu görülmektedir. “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=018&ayet=034> (Erişim 7 Haziran 2022).

⁷⁸ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 340.

⁷⁹ Ayetin tam metni şu şekildedir: “فَنَادَيْهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ ثَمَرًا سَرِيًّا”

⁸⁰ “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=019&ayet=024> (Erişim 8 Haziran 2022).

⁸¹ Abdullatif el-Hatîb, *Mu’cemü’l-kirâât* (Dımaşk: Dâru Sa’düddin, 2009), V/354.

⁸² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, II/238.

⁸³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), VIII/326-328; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, IV/11; Endelûsî, *el-Bahru’l-muhît*, VI/183.

⁸⁴ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 350.

“قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ” geçen “قَالَ” (Dedi)⁸⁵ kelimesi yaygın kırâate göre değil; kırâat imamlarından İbn Kesîr, Nâfi‘, Ebû ‘Amr, İbn ‘Âmir ve Ebû Bekr Şu‘be rivayetine göre ‘Âsım’ın “قَالَ” (De ki)⁸⁶ şeklindeki okuyuşlarına göre şöyle çevrilmiştir: “[Ey Peygamber!] De ki onlara: “Benim rabbim gökte ve yerde söylenen her sözü bilir. Çünkü O her şeyi işiten, her şeyi bilendir.”⁸⁷ Aynı şekilde Hz. Peygamber ile müşrikler arasında nihai hükmün verilmesi için durumun Allah’a havale edilmesini anlatan Enbiyâ 21/112. ayette “قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ” geçen “قَالَ” (Dedi)⁸⁸ kelimesi Hafs rivayeti yerine, siyak-sibaka daha uygun düşmesi sebebiyle, kırâat imamlarının hemen hepsinin “قَالَ” (De ki)⁸⁹ şeklindeki okuyuşuna göre şöyle tercüme edilmiştir: “[Ey Peygamber!] De ki: “Rabbim! Artık benimle bu müşrik halk arasında gereken hükmü ver. Bizim rabbimiz Rahman’dır. Sizin bütün bu çirkin iftiralarınıza karşı kendisine sığınılıp yardım istenecek yegâne varlık O’dur.”⁹⁰

Hz. Süleyman kıssasında Hühüd’ün aktardığı bilgiler içerisinde güneşe tapan Sebe’ halkından bahsetmesinin ardından gelen Neml 27/25. ayette⁹¹ geçen “تُعَلِّمُونَ” ve “تُخْفُونَ” kelimeleri, sözün akışına daha uygun düştüğü için Hafs rivayetiyle ‘Âsım ve Kisâi dışındaki diğer kırâat imamlarının “تُخْفُونَ” ve “تُعَلِّمُونَ”⁹² şeklindeki okuyuşlarına göre şöyle tercüme edilmiştir: “Halbuki onların göklerde ve yerde gizli olan her şeyi açığa çıkaran, gizli saklı tuttuklarını da açığa vurduklarını da bütün gerçekliğiyle bilen Allah’a secde edip O’na boyun eğmeleri gerekmez mi?”⁹³

Hz. Peygamber’e inanmayan müşriklerin Hz. Musa’ya verilenlere benzer mucizeler talep etmeleri bağlamında gelen Kasas 28/48. ayette⁹⁴ geçen “سِحْرَانِ” kelimesi, kırâat imamlarından ‘Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef’in kırâatine göre “iki sihir” şeklinde değil de diğer kırâat imamlarının “سَاحِرَانِ”⁹⁵ (iki sihirbaz) şeklindeki okuyuşlarına göre şu şekilde tercüme edilmiştir: “Peki, vaktiyle Musa’ya mucize verildi de ne oldu?! Onun tebliğine muhatap olanlar onca mucizeyi inkâr etmediler mi?! Onlar, ‘Bu ikisi [Musa ve Harun] birbirini destekleyen iki sihirbaz!’ demediler mi?!”⁹⁶

Buraya kadar zikrettiğimiz örneklerde müellifin sadece bir kırâatin ifade ettiği manayı meale yansıttığı, diğer kırâatin manasına mealde yer vermediği gibi, diğer kırâate göre anlam verilebileceğine de işaret etmediği görülmektedir. Bu durum, müellifin kırâatlerden birini tercih ederken diğerinden de vazgeçtiğini göstermektedir. Hâlbuki sonraki başlıklarda müellifin her iki kırâatin manasına da işaret ettiği, birini tercih etse de diğerinden vazgeçmediği görülmektedir. Sahih kırâatler arasında yapılan böyle bir tercih, geleneksel kırâat anlayışına uygun bir yaklaşım olmasa da dilci müfessirlerin kırâatlere yönelik tutumuyla örtüşmektedir. Kırâat geleneğinde farklı ayetler mesabesinde kabul edilen sahîh kırâatlerden birinin diğerine tercih edilmesi, Kur’an kırâati açısından kabul edilemez olsa da mana yönüyle bu kırâatler arasında tercihte bulunulması tefsir ilmi açısından bir problem teşkil etmemektedir. Aksine, ayetlerin manasını tespit ederken kırâatlerden istifade etmesi bir müfessirden beklenen bir tutumdur. Bununla birlikte, sahîh kırâat anlayışının gerektirdiği hassasiyet dikkate alınarak, mealde sahîh kırâatler arasında bir tercih yapmak yerine bu kırâatlerin alternatif okumalar olarak meale yansıtılması daha kapsayıcı bir yaklaşım olabilir.

2.2. Sahîh Kırâatlere Mealde Alternatif Olarak Yer Verilmesi

⁸⁵ Meallerde genellikle bu kırâatin ifade ettiği anlam esas alınmıştır. “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=021&ayet=004> (Erişim 8 Haziran 2022).

⁸⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, II/243.

⁸⁷ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 368.

⁸⁸ Muhammed Esed gibi bazı müellifler bir kenara bırakılırsa, meallerde genellikle bu kırâatin ifade ettiği anlam esas alınmıştır. “www.mealler.org”. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=021&ayet=112> (Erişim 8 Haziran 2022).

⁸⁹ Dâni, *et-Teysîr fi’l-kirâati’s-seb’*, 126.

⁹⁰ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 378.

⁹¹ Ayetin tam metni şöyledir: “أَلَّا تَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ”

⁹² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, II/253.

⁹³ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 428.

⁹⁴ Ayetin tam metni şöyledir:

“فَلَمَّا جَاءَهُم الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أَوْقَىٰ مَوْلَىٰ مَا أَوْقَىٰ نُمُوسَىٰ أَوْلَمَ يَكْفُرُوا بِمَا أَوْقَىٰ نُمُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُمْ كَافِرُونَ”

⁹⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, II/256.

⁹⁶ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 441.

Mealde genel olarak sahîh kırâatlerden birinin ön plana çıkarılarak diğer kırâatlerin göz ardı edildiği ve sadece bir kırâatin ifade ettiği mananın metne yansıtıldığı görülmekle birlikte bazen diğer kırâat vechinin ifade ettiği mana doğrultusunda alternatif bir meal denemesinin de dipnotta okuyucunun dikkatine sunulduğu görülmektedir.

Hz. Nûh ile onun bütün çağrılarına rağmen gemiye binmeyen oğlu arasında geçen olayların anlatıldığı bir bağlamda, boğulmak üzere olan oğlunun kurtulması için dua eden Hz. Nûh'a Allâh'ın hitabını içeren Hûd 11/46. ayet⁹⁷ hakkında müellifin yaptığı değerlendirmeler bu meyanda zikredilebilir. Mealde, ayette geçen "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ" ibaresine, cumhurun okuyuşu olan ve genel olarak meallerde tercih edilen "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ"⁹⁸ (o kötü bir iştir)⁹⁹ kırâatine uygun olarak "onun hakkında böyle bir istekte bulunman yersizdir." şeklinde mana verilirken; Hz. Ali, İbn Abbas, Hz. Âişe gibi birçok sahâbenin yanı sıra Ya'kûb ve Kisâî'nin "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ" (O kötü bir iş yaptı) şeklindeki kırâatiyle de desteklenerek "O kâfir ve isyankâr biri idi" şeklinde de çevrilebileceği, bununla birlikte ifadedeki *hû* zamirinin Hz. Nuh'un isteğine râci olma ihtimalinin daha kuvvetli gözüktüğü belirtilmektedir. Takip eden ifadelerdeki muhtevanın bu ihtimali güçlü kılan önemli bir delil olduğu vurgulanmaktadır. Diğer yandan, söz konusu ifadeye, "O bir veled-i zina idi"¹⁰⁰ şeklinde bir mana vermenin tutarlı bir yanı olmadığı ifade edilmektedir.¹⁰¹

Benzer bir durum Hz. Hûd'un anlattığı öğütleri yalanlayan Âd kavminin sözlerini aktaran Şuarâ 26/137 "إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقٌ الْأَوَّلِينَ" ayetinin mealinde de karşımıza çıkmaktadır. Ayette geçen "خُلُقٌ" (âdet/tutum/gelenek)¹⁰² kelimesine hem İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve Mücâhid gibi müfessirlerin yorumu¹⁰³ hem de İbn Mes'ûd, Hasan el-Basrî, Ebû Ca'fer, İbn Kesîr, Ya'kûb, Ebû 'Amr ve Kisâî gibi âlimlerin "خُلُقٌ"¹⁰⁴ (ihtilak/uydurma) şeklindeki okuyuşları dikkate alınarak şöyle mana verilmiştir: "Kaldı ki senin bu öğütlerin daha önce gelip geçen insanların *din diye uydurdukları şeylerden* ibarettir." Bununla birlikte söz konusu ifadenin, "Bizim bu dinimiz, atalarımızın dininden başka bir şey değildir; [senin tebliğ ettiğin din ise türedi bir şeydir]." şeklinde de çevrilebileceği belirtilerek diğer sahîh kırâatin mümkün kıldığı alternatif bir meale dipnotta işaret edilmiştir.¹⁰⁵

Bu başlık altında ele aldığımız örneklerde müellifin bir kırâatin manasını meale yansıtarak tercihte bulunduğunu, bununla birlikte diğer kırâatin ifade ettiği manadan da vazgeçemediğini görmekteyiz. Bu durum diğer kırâat kadar olmasa bile bu kırâatin manasının da müellif tarafından tercih edilebilir olduğunu göstermektedir. Bu özel durum sebebiyle, bu başlık altındaki kırâat değerlendirmelerinin bir önceki başlıkta incelenen örneklerden farklı olduğunu ve sahîh kırâatlerin birlikte değerlendirilmesi açısından, geleneksel kırâat anlayışının hassasiyetlerini dikkate alan bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

2.3. Sahîh Kırâatlerin Mealde Cem Edilmesi

Müellif bazen sahîh kırâatler arasında bir tercihte bulunmayıp her iki kırâatin anlamını da meale yansıtmaya çalışmıştır. Sözelimi abdest ayeti olarak da bilinen Mâide 5/6. ayette¹⁰⁶ geçen "ارجلکم" lafzı kırâat imamlarından İbn Kesîr, Ebû 'Amr, Hamza, Ebû Ca'fer, Halef ve Ebû Bekr Şu'be

⁹⁷ Ayetin tam metni şu şekildedir:

"قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ"

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, II/218.

⁹⁹ Meallerde diğer kırâatin ifade ettiği anlam doğrultusunda yapılan bazı çevirilere rastlanmakla birlikte, "عمل" kırâati doğrultusunda yapılan çevirilerin daha fazla olduğu görülmektedir. "www.mealler.org". <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=011&ayet=046> (Erişim 9 Haziran 2022).

¹⁰⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr = Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), XVIII/4.

¹⁰¹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 264.

¹⁰² Yaşar Nuri Öztürk, Mehmet Okuyan gibi bazı müellifler bir kenara bırakılırsa, meallerde genellikle bu kırâatin ifade ettiği anlam esas alınmıştır. "www.mealler.org". <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=026&ayet=137> (Erişim 8 Haziran 2022).

¹⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IX/463.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, II/252; Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, VII/33.

¹⁰⁵ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 421.

¹⁰⁶ Ayetin ilgili kırâat farklılığını içeren kısmı şu şekildedir:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"

rivayetine göre ‘Âsım tarafından “أَرْجُلُكُمْ” şeklinde okunurken diğer kurrâ “أَرْجُلُكُمْ” şeklinde okumuştur.¹⁰⁷ “أَرْجُلُكُمْ” kırâati dört mezhebin benimsediği abdest alırken ayakların yıkanması gerektiği görüşünü desteklemektedir. “أَرْجُلُكُمْ” kırâati ise ayakların mesh edilmesi görüşünü desteklemektedir. Her iki kırâat de sahîh olduğu için, mezhepler kırâatler arasında bir tercihe gitmeyip bu konuda bir kırâati delil olarak diğer kırâati kendi görüşleri doğrultusunda tevil etmektedirler. Müellif de sahîh olan her iki kırâatin imkân verdiği anlamları mealde cem ederek ayeti “*Ey Müminler! Namaz kılacağınız zaman yüzünüzü, dirseklere kadar ellerinizi ve kollarınızı yıkayın. Başınızı mesh edin, ayaklarınızı ise topuk kemiklerine kadar yıkayın/mesh edin.*” şeklinde çevirmiş ve iki kırâat arasında bir tercihte bulunmamıştır.¹⁰⁸ Müellifin burada genel fihhi görüşü yansıtan abdestte ayakların yıkanmasına delalet eden kırâatle yetinmeyip ayakların mesh edilmesine delalet eden kırâati de meale yansıtması, nüzul ortamı açısından her iki mananın da doğru olabileceğini göstermek gayesine matuf olabilir. Zira müellif mealde, zamanla oluşan fihhi yorumlardan bağımsız sadece nüzul ortamında ayetlerin nasıl anlaşıldığını yansıtmayı hedeflemektedir.¹⁰⁹

Yine Allah’ın nimetlerine nankörlükle karşılık veren ve böylelikle hem kendilerini hem de halklarını helak yurduna sürükleyen müşrik kimselerin kötü fiillerinden bahseden İbrâhîm 14/30. ayetin mealinde de iki kırâatin birleştirildiği görülmektedir. Ayette geçen “وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ” ibaresinin mealinde çoğunluk kurrânın kırâati olan “لِيُضِلُّوا” (insanları saptırdılar) şeklindeki okuyuş ile İbn Kesîr, Ebû ‘Amr ve Ruveys’in kırâati olan “لِيُضِلُّوا”¹¹⁰ (saptılar) şeklindeki okuyuş birlikte dikkate alınmış ve ilgili kısım şöyle çevrilmiştir: “*Onlar birtakım şeyleri/putları Allah’ın ilahlığına ortak koştular ve bunun neticesinde de hem kendileri Allah’ın yolundan saptılar hem de başkalarını saptırdılar.*”¹¹¹

Bu başlık altında incelediğimiz örneklerde her iki sahîh kırâatin de meale yansıtılmaya çalışıldığı, her iki kırâate de metinde yer verildiği görülmektedir. Klasik kırâat anlayışında, anlam farklılığına imkân veren kırâatlerin birer ayet mesabesinde olduğu düşünülürken, müellifin bu kırâatler arasında tercih yapmadan her birini de meale yansıtma gayretinin geleneksel kırâat anlayışına daha uygun düştüğünü söyleyebiliriz. Bununla birlikte müellifin burada sergilediği tavır diğer sahîh kırâatlerde sergilemediği dikkate alınır, sadece sahîh oldukları için bu kırâatlerin birlikte değerlendirildiğini söyleyemeyiz. Burada müellifin mana olarak her iki kırâati eşit derecede gördüğü ve bunlardan birini diğerine tercih edemediği için de her iki kırâati meale birlikte yansıttığı düşünülebilir.

3. ANLAM TAKDİRİNDE ŞÂZ KİRÂATLERDEN İSTİFADE EDİLMESİ

Kırâat ilminin en karmaşık ve en sorunlu konularından biri olan şâz kırâat kavramı, kırâat ilminde kullanılmaya başladıktan sonra, belirli dönemler kırılmalar yaşamış, zamanla otantik anlamından uzaklaşmış, kaygan ve yapay bir zemine oturmuştur. Süreç içerisinde birçok âlim tarafından farklı anlamlar yüklenerek kullanılan kavramın, sahîh olmakla birlikte değişik gerekçelerle tercih edilmeyen okumaları içerdiği ve ilk başlarda yaygın olmayan/nadir şeklinde tanımlandığı ve aslına uygun olarak bu şekilde kullanılması gerektiği bazı çalışmalarda ifade edilmektedir.¹¹² Kavramın başlangıçtaki asıl tanımı bu olsa da geline nokta şâz kırâat tabirinden genel olarak onluk sistemin dışında kalan kırâatler anlaşılmaktadır.¹¹³ Bu nedenle bu çalışmada şâz kırâat tabiriyle, gerek senedi sahîh olup Arapçaya uygun olmakla birlikte Mushaf’a muhalif olduğu gerekçesiyle Kur’ân kırâatinde kabul edilmeyen sahabe kırâatleri¹¹⁴ ve gerekse

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, II/191.

¹⁰⁸ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 142.

¹⁰⁹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 17.

¹¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, II/224.

¹¹¹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 298.

¹¹² Mehmet Dağ, “Kırâat İlminde Şâz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* VII/2 (2007), 105.

¹¹³ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürcidü't-tâlibîn* (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1419), 82.

¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî şâz kırâat kavramını bu anlamda kullanmaktadır. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürcidü't-tâlibîn*, 82.

sahîh kırâat şartlarını taşımakla birlikte meşhur olmadığı için onluk sistemde yer alamayan kırâatler¹¹⁵ kastedilecektir.

Şâz kırâatler, kırâat ilmi açısından Kur'ân kırâatinde makbul addedilmese de rivayet açısından sahîh olmaları halinde tefsir, Arap dili ve fıkıh gibi ilimlerde şahitliğine başvurulmuş önemli birer delil olarak kabul edilmektedir. Şâz kırâatler, günümüzde bazı müfessirler tarafından göz ardı edilse de tefsir ilminde iz bırakan Taberî, Zemahşerî, İbn Atiyye, İbnü'l-Cevzî, Kurtubî gibi birçok müfessirin Kur'ân tefsirinde başvurdukları önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Bir nevi tefsir çalışması olarak kabul edilen meallerde de bu tür rivayetlerden istifade edilmesi beklenen bir durumdur. Bununla birlikte genel olarak meallerde şâz kırâatlerden istifade edildiğini söyleyemeyiz. Araştırmamıza konu olan mealde ise müellifin şâz kırâatlerden istifade ettiği ve dipnotlarda da ilgili kırâatlere atıfta bulunduğu görülmektedir. İlgili meal çalışmasının bu açıdan da diğer meallerden farklı bir yerde durduğunu söyleyebiliriz.

3.1. Anlam Takdirinde Şâz Kırâatlerle İstidlalde Bulunulması

Sahabe ve tâbiîn âlimlerinden gelen sahîh rivayetler tefsir ilminde nasıl muteber kabul edilip kendisinden istifade ediliyorsa, Kur'ân kırâatine dair sahabeden rivayet edilen fakat Mushaf'a uymadığı için Kur'ân kırâati açısından makbul olmayan rivayetlerden de tefsir ilminde istifade edilmesi evleviyetle tavsiye edilen bir husustur.¹¹⁶ Çalışmamıza konu olan mealde de şâz kırâatlerin dikkate alınarak tefsir yorumlarının desteklediği görülmektedir. Uhud savaşının ardından Hz. Peygamber tarafından düşmanı takip için sefer çağrılarının yapıldığı bir ortamda, kimi insanların, düşmanın da onlara saldırmak için ordu hazırladığı şayiasını yayararak müminleri korkutmak istediği bir bağlamda gelen Âl-i İmrân 3/175. ayetin anlamıyla ilgili mealde yapılan yorumları burada örnek olarak verebiliriz. Ayette geçen "إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ"¹¹⁷ cümlesinin "Şeytan [sizi] değil, ancak kendi dostlarını/yandaşlarını korkutabilir"¹¹⁸ şeklinde çevrilmesinin, ayetin devamındaki ifadeye uygun düşmediğini belirten müellif, İbn Abbas'ın "يُخَوِّفُكُمْ أَوْلِيَاءَهُ"¹¹⁹ şeklindeki kırâatini referans göstererek "Şeytan sizi kendi yandaşlarıyla korkutmaya çalışır. Ama eğer siz gerçekten müminseniz onlardan değil benden korkun!" şeklinde mana vermeyi tercih etmiştir.¹²⁰

Şâz kırâatlerin mealde referans alınmasına bir diğer örnek de yemin kefaretinin konu edildiği Mâide 5/89. ayettir. Müellif bu ayetteki "فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ"¹²¹ (üç gün oruç tutmak) ifadesini, Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ûd'un "فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ"¹²² şeklindeki kırâatlerine dayanarak parantez içi açıklamayla "[peş peşe] üç gün oruç tutmalıdır" şeklinde çevirmiştir.¹²³

Yine evlenilmesi haram kılınan kadınların konu edilmesinin ardından evlenilmesi helal kılınan kadınlardan bahseden Nisâ 4/24. ayetin mealinde de şâz bir kırâatin ifade ettiği mananın esas alındığı görülmektedir. Ayetin "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"¹²⁴ kısmının İbn Mes'ûd, Sa'îd b. Cübeyr, Übey b. Ka'b ve İbn Abbas gibi bazı sahâbîler tarafından "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ"¹²⁵ şeklinde okunmasından hareketle, sınırlı süreli evliliğe (muta nikâhına) işaret etmesi

¹¹⁵ İbnü'l-Cezerî'ye göre "imamlardan şöret ve tevâtür olmaksızın Kur'ân olarak nakledilen okumalar" da şâz kırâat olarak değerlendirilmektedir. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürsidü't-tâlibîn*, 85.

¹¹⁶ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1999), 326-327.

¹¹⁷ Sahîh kırâat kaynaklarında bu ayetle ilgili yegâne sahîh okuyuş bu şekilde olup buna alternatif farklı bir sahîh kırâat bulunmamaktadır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr*, II/184.

¹¹⁸ Meallerin çoğunda bu mananın esas alındığı görülmekle birlikte müellifin yorumuyla örtüşen meallerle de karşılaşılmaktadır. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=003&ayet=175> (Erişim 21 Temmuz 2022)

¹¹⁹ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, I/544.

¹²⁰ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 107.

¹²¹ Sahîh kırâat kaynaklarında bu ayetle ilgili yegâne sahîh okuyuş bu şekilde olup buna alternatif farklı bir sahîh kırâat bulunmamaktadır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr*, II/192.

¹²² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V/31.

¹²³ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 155. Birkaç meal hariç meallerde "peş peşe" kaydına yer verilmediği görülmektedir. <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=005&ayet=089> (Erişim 21 Temmuz 2022)

¹²⁴ Sahîh kırâat kaynaklarında bu ayetle ilgili yegâne sahîh okuyuş bu şekilde olup buna alternatif farklı bir sahîh kırâat bulunmamaktadır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr*, II/187.

¹²⁵ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, II/36; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâat*, II/50.

kuvvetli bir ihtimal olarak değerlendirildiği için, mealde ayetin ilgili kısmına “Kendilerinden faydalandığınız kadınlara, [önceden aranızda belirlediğiniz] ücreti ödeyin. Belli bir süre birlikte olmak üzere anlaştığınız ücret konusunda [sonradan süreyi uzatmak istemeniz halinde] karşılıklı olarak uzlaşmanızda sakınca yoktur.” şeklinde anlam verilerek şâz kırâat doğrultusunda yorum merkezli bir çeviri yapılmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber döneminde ruhsat olarak birçok kez uygulanan muta nikâhının Hz. Ömer (ö. 23/644) tarafından kesin olarak yasaklanmasının son derece isabetli bir ictihad olduğu vurgulanmış, fakat İmâmiyye Şiası’nın bu ictihadı hükümsüz saydığı ve muta nikâhının caiz olduğunu savunduğu ifade edilmiştir.¹²⁶ Müellifin, Şia’nın görüşünü destekleyen bu kırâati esas alarak meal vermesi mealî fıkhi bir kaygıyla yazmadığını, bağlamı dikkate alarak en uygun manayı yakalamaya çalıştığını göstermektedir. Zira müellif meal yazarken kullandığı kaynaklarda belli bir mezhebe aidiyet kaygısı taşımadığını belirtmektedir.¹²⁷ Nitekim bu konuya dair nihai hükmün Hz. Ömer tarafından verildiğine işaret etmesi ve bunun isabetli bir karar olduğunu vurgulaması da mealde tercih ettiği mananın gerektirdiği fıkhi yoruma katılmadığını göstermektedir.

Hz. Musa’nın peygamberlik ve vahye mazhar kılınışının veciz bir ifadesi olan Neml 27/8. ayetteki¹²⁸ “مَنْ فِي النَّارِ” (ateşin içinde bulunan kimse/kimseler) ibaresini anlayıp yorumlamanın zor olduğu ifade edilmektedir. Mealde tercih edilen yoruma göre ateşin içinde bulunan kimseden maksat, Hz. Musa’dır. Ateşin içinde olmaktan maksat da onun mahallinde bulunmaktır.¹²⁹ Ateşin çevresinde bulunanlar ise melekler olmalıdır. Çünkü söz konusu ateş, ilâhî vahiy nurunu sembolize etmektedir. Kısaca, “ateş” ilâhî vahiy nuru, “onun içinde/mahallinde bulunan kimse” ilahi vahye mazhar olan Hz. Musa’dır. Çevresindekiler ise vahyi getiren meleklerdir. İbn Abbas, Mücahid, İkrime gibi müfessirlerin “وَمَنْ حَوْلَهَا مِنَ الْمَلَائِكَةِ” (onun çevresinde bulunan melekler) şeklindeki kırâatleri de bu yorumu destekleyen bir delil olarak ileri sürülmektedir. Buna göre ayetin mealî şöyle verilmiştir: “Musa oraya varınca kendisine şöyle seslenildi: “[Bil ki] gerek ateşin mahallinde [yani ilahi vahiy nurunun tecelli ettiği bu yerde] gerek onun çevresinde bulunan kimseler mübarek kılınmıştır. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir.” Öte yandan mübarek kılınan şeyin bizatihi ateşin (ilahi vahyin) kendisi, onun çevresindeki kimsenin Hz. Musa olduğunu söylemek de mümkündür. Bu ikinci yoruma Übey b. Ka’b’ın “أَنْ بُرِكَتِ النَّارُ” (ateş mübarek kılındı), “تَبَارَكَتِ النَّارُ وَمَنْ حَوْلَهَا” (ateş ve onun çevresinde bulunanlar mübarek kılındı) şeklindeki kırâatleri¹³⁰ dayanak olarak gösterilmektedir.¹³¹

Ashâb-ı Kehf’in mağarada kalış sürelerini konu edinen Kehf 18/25. ayetin “وَأَلْبِئُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَارْدَاؤُا تِسْعًا” yorumunda genellikle ayette belirtilen sürenin ilâhî bir ihbar/bildirim olarak anlaşıldığı ve dolayısıyla Ashâb-ı Kehf’in mağarada güneş takvimine göre üç yüz yıl, ay takvimine göre de üç yüz dokuz yıl uyuduğuna inanıldığı vurgulanmaktadır. Ancak bu ifadenin, çok büyük bir ihtimalle, Ashâb-ı Kehf’in mağarada kaldıkları süre hakkında tahmin yürütenlere ait olduğunu düşünen meal sahibi, ayetin siyakını ve Abdullah b. Mes’ûd’un bu ayeti “وَقَالُوا وَالْبِئُوا فِي كَهْفِهِمْ” şeklinde okumasını¹³² da dikkate alarak şöyle meal vermiştir: “Bazıları o gençlerin mağaralarında üç yüz yıl uyuyup kaldıklarını söylüyor. Bazıları ise buna dokuz yıl daha ekleyip üç yüz dokuz yıl kaldıklarından söz ediyor.”¹³³

Bu başlık altında ele alınan örneklerde ayetin bağlamının ve manasının anlaşılmasına yardımcı olan tefsir rivayetleri olarak şâz kırâatlerden istifade edildiği görülmektedir. Esasen bu örneklerde ayetin farklı bir şekilde okunmasına imkân veren başka bir sahih kırâat bulunmamaktadır. Bu bakımdan söz konusu örneklerde şâz kırâatlerin tefsire yardımcı unsurlar

¹²⁶ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 116.

¹²⁷ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 17.

¹²⁸ Ayetin tam metni şöyledir: “فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ”

¹²⁹ Ebü'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), III/338.

¹³⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, IV/250.

¹³¹ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 426.

¹³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VIII/211.

¹³³ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 339.

olarak değerlendirilmesinin ayetten kastedilen mananın anlaşılmasına katkı sağladığını düşünmekteyiz.

3.2. Şâz Kırâatlere Mealde Alternatif Olarak Yer Verilmesi

Mealde bazen sahîh kırâatin ifade ettiği mana tercih edilse de şâz bir kırâatin ifade ettiği başka bir anlamın dipnotta alternatif olarak sunulduğu görülmektedir. Söz gelimi Hz. Peygamber'i ve onun getirdiği ayetleri yalanlayan müşriklere karşı onun söylemesi gereken hususları konu alan En'âm 6/50. ayette geçen "وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ" ifadesine "Ben size, melek olduğumu da iddia etmiyorum" şeklinde meal verilirken, dipnotta Abdullah İbn Mes'ûd, Saîd b. Cübeyr, İkrime ve Cahderî gibi âlimlerce okunan "مَلَكٌ" kırâati¹³⁴ esas alındığında mananın "Ben krallık iddiasında da bulunmuyorum" şeklinde olacağı belirtilmiştir.¹³⁵ Bir önceki başlıkta incelenen örneklere benzer şekilde, müellifin burada da sahîh kırâate göre mana verirken anlamı zenginleştiren bir unsur olarak şâz bir kırâatten istifade etmesinin ayetin manasının anlaşılmasına katkı sağladığını söyleyebiliriz.

3.3. Şâz Kırâatlerin Sahîh Kırâate Tercih Edilmesi

Mealdeki bazı anlam takdirlerinde şâz kırâatlerin imkân verdiği mananın, sahîh kırâatlerin ifade ettiği manaya tercih edildiği görülmektedir. Bir müminin hataen veya kasten öldürülmesi durumunda ortaya çıkan hükümlerin konu edildiği bir bağlamda, savaş yolculuğunda karşılaşılan yabancı kişilere ve Müslümanca barış teklif eden kimselere nasıl davranılması gerektiğini anlatan Nisâ 4/94. ayetin mealinde yapılan tercih buna örnek olarak verilebilir. Bu ayette geçen "لِمَنْ أَلْفَى الْيُكْمَ السَّلَامَ" ifadesindeki "السلم" kelimesi meallerde genellikle "السَّلَامَ" kırâati doğrultusunda "size selam veren..." diye çevrilmektedir.¹³⁶ Kırâat imamlarından Nâfi', İbn Âmir, Hamza, Halef, Ebû Ca'fer tarafından benimsenen "السَّلْمَ"¹³⁷ kırâati de teslim olmak/boyun eğmek anlamında olup meallere "size teslim olan ..." şeklinde yansıtılmıştır. Ebân b. Yezîd'in (ö. 163/779-80 [?]) 'Âsım'dan naklettiği "السَّلْمَ" kırâati ise 'Âsım'dan meşhur olmayan bir rivayet olup sulh/barış anlamına gelmektedir.¹³⁸ Öztürk, sözün akışına daha uygun düştüğü için çeviride bu son okuyuşu esas almakta¹³⁹ ve ayete şu şekilde meal vermektedir: "Ey Müminler! Allah yolunda savaşmak üzere yola çıktığınızda karşınıza çıkan yabancı kişilerin durumunu iyi araştırın ve size müslümanca barış teklif eden kimseye, "Sen mümin değilsin; sana eman/aman yok!" demeyin."¹⁴⁰

Kibirlenerek Allah'ın ayetlerini yalanlayan, şirk ve inkârcılıkla günaha batmış mücrimlerin cennete giremeyeceklerini anlatan A'râf 7/40 ayet için takdir edilen mealde de şâz bir kırâatin sahîh kırâate tercih edildiğini görmekteyiz. Ayette geçen ve tam olarak Türkçedeki "Balık kavağa çıkmadıkça" sözüyle karşılandığı belirtilen "حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ" ifadesi meallerin çoğunda, "Deve iğne deliğinden geçmedikçe" şeklinde çevrilmektedir. Ancak edebî açıdan deve ile iğne deliği arasında doğrudan bir münasebet bulunmadığı gerekçesiyle, klasik tefsirlerde bu manayı gerekçelendirmeye yönelik izahlar bulunmasına rağmen İbn Abbas, Mücâhid, İbn Muhaysın (ö. 123/741), Ebû Rezîn, İbn Ya'mer (ö. 89/708 [?]), Katâde (ö. 117/735) gibi âlimlere ve 'Âsım'dan rivayet eden Ebân b. Yezîd'e¹⁴¹ izafe edilen ve "gemilerde kullanılan halat" anlamına gelen "الْجَمَلُ"

¹³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 439.

¹³⁵ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 167.

¹³⁶ "www.mealler.org". <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=004&ayet=094> (Erişim 13 Aralık 2022)

¹³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*, II, 189.

¹³⁸ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, 2002), 315. İbnü'l-Cevzî'nin aktardığı bu bilgileri referans alan Öztürk, "السلم" kırâatinin Nâfi', İbn Âmir, Hamza, Halef ve bir rivayete göre de 'Âsım'a nispet edildiğini belirtmektedir. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 127. Oysa bu kırâat, zikri geçen kırâat imamları tarafından okunmamaktadır. Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate aşer*, II, 518. 'Âsım'a nispet edilen Ebân b. Yezîd rivayeti ise 'Âsım'ın meşhur ravilerinden biri değildir.

¹³⁹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 127.

¹⁴⁰ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 127.

¹⁴¹ Mealde bu şahıs sehven Ebân b. Âsım şeklinde ifade edilmiştir. Oysa burada 'Âsım'dan rivayet eden Ebân b. Yezîd kastedilmektedir. Müellifin kaynak olarak gösterdiği İbnü'l-Cevzî'nin eseri de bunu doğrulamaktadır.

ve/veya “الْجُمْلُ” şeklindeki kırâatler¹⁴² esas alınarak “Halat iğne deliğinden geçmedikçe onlar cennete giremeyecek” şeklinde anlam takdir edilmiştir.¹⁴³

Yine, kâfirlerin cehennemde gireceklerinden bahsedildiği bir bağlamda, müminlerin cehennemden esirgeneceklerini anlatan Meryem 19/72 “ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذُرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِّيًا” ayetinde geçen ve sonra anlamına gelen “ثُمَّ” kelimesi, Abdullah İbn Mes’ûd, İbn Abbas, Übey b. Ka’b, Hz. Ali, Cahderî, İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702) gibi sahabe ve tâbîûn müfessirlerine izafe edilen “ثُمَّ” (orada) şeklindeki şâz kırâate¹⁴⁴ göre şöyle tercüme edilmiştir: “Ancak biz kâfirlikten sakınıp emir yasaklarımız konusunda duyarlı olanları o gün cehennemden esirgeyeceğiz; zalimleri/kâfirleri ise diz üstü çökmüş vaziyette cehennemde bırakacağız.”¹⁴⁵

Kıyametin dehşetini anlatan Hacc 22/2. ayette geçen “وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ” ibaresindeki “تَرَى” kelimesi mealde yaygın olan sahîh kırâatlere göre “sen görürsün” şeklinde değil de sözün akışına daha uygun düştüğü gerekçesiyle İkrime (ö. 105/723), Dahhâk (ö. 105/723) ve İbn Ya’mer’e izafe edilen “وَتَرَى”¹⁴⁶ (görülür/şahit olunur) şeklindeki şâz kırâate göre şöyle çevrilmiştir: “Yine o gün, insanların gerçekte sarhoş olmadıkları hâlde sarhoş gibi kendilerini kaybettiklerine şahit olunacak.”¹⁴⁷

Yukarda da bahsi geçen Hz. Süleyman kıssasında Hüdhüd’ün aktardığı bilgiler bağlamında gelen Neml 27/25. ayette¹⁴⁸ geçen ve yaygın okuyuşu yansıtan “أَلَا” kelimesi sözün akışına daha uygun düştüğü için Abdullah b. Mes’ûd ve Übey b. Ka’b’in teşvik edatı olarak “هَلَّا” şeklindeki kırâatlerine göre şöyle çevrilmiştir: “Halbuki onların göklerde ve yerde gizli olan her şeyi açığa çıkaran, gizli saklı tuttuklarını da açığa vurduklarını da bütün gerçekliğiyle bilen Allah’a secde edip O’na boyun eğmeleri gerekmez mi?!”¹⁴⁹

Allâh’ın verdiği nimetlere karşı şükretmek yerine nankörlük eden Sebe’ halkının, kendilerinin seyahat ve ticareti için birbirine yakın konumlarda oluşturulan beldelerin uzaklığından şikâyetlerini konu alan Sebe’ 34/19. ayette geçen ve yaygın kırâate göre genellikle “Rabbimiz! Seyahat ederken konakladığımız yerlerin arasını uzat” şeklinde çevrilen “رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا”¹⁵⁰ ifadesi de Hz. Ali, Ebû Abdірrahmân es-Sülemî (ö. 73/692 [?]), Ebû Recâ (ö. 105/723-24 [?]) gibi âlimlerin “بَعُدْ”¹⁵¹ (uzak oldu) şeklindeki okuyuşlarına dayanarak şöyle çevrilmiştir: “Ama onlar lisan-ı hâlleriyile, ‘Rabbimiz! Seyahat ederken konakladığımız yerler arasındaki mesafeler uzak’ diye şikâyet ettiler ve bu şükürsüzlükleri yüzünden kendilerine yazık ettiler...”¹⁵²

Buraya kadar zikrettiğimiz örneklerde müellifin on kırâat imamına nispet edilen meşhur kırâatler yerine, gerek Mushaf’a uygun olmayan sahabe kırâatlerini gerekse on kırâat imamından nakledilen fakat meşhur olmayan kırâat vecihlerini tercih ederek mealine yansıttığını görmekteyiz. Geleneksel kırâat anlayışı çerçevesinde konuya baktığımızda şâz bir kırâatin sahîh bir kırâate tercih edilmesi düşünülemez. Fakat tefsir ilmi açısından bakıldığında manayı en iyi yansıtan kırâat doğrultusunda bir tercih yapılabilir. Müellif de bağlama en uygun manayı ortaya çıkarabilmek için şâz kırâatlerden istifade etmiş ve yeri geldiğinde şâz kırâatin ifade ettiği anlamı mealine yansıtmıştır. Burada belirtmeliyiz ki tefsir açısından yapılan bu tercihler Kur’an’ın nasıl okunacağına yönelik bir kırâat tercihinin ifade etmemektedir. Bununla birlikte, sahîh kırâat anlayışının gerektirdiği hassasiyet dikkate alınarak, mealde şâz kırâatin sahîh kırâate tercih

¹⁴² İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, 495.

¹⁴³ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 190-191.

¹⁴⁴ Endelûsî, *el-Bahru’l-muhît*, VI/210.

¹⁴⁵ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 354.

¹⁴⁶ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, 948. Bu kırâat, başka kaynaklarda Ebû Zür’a b. Amr b. Cerîr, Ebû Hüreyre ve Ebû Nüheyk’e izafe edilmektedir. İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, IV/106.

¹⁴⁷ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 379.

¹⁴⁸ Ayetin tam metni şöyledir: “أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ”

¹⁴⁹ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 428.

¹⁵⁰ İlgili ibarede Ya’kûb “رَبَّنَا بَاعِدْ”; İbn Kesîr, Ebû Amr ve Hişâm “رَبَّنَا بَعُدْ”; diğer kırâat imamları da “رَبَّنَا بَاعِدْ” şeklinde okumuşlardır. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, II, 262-263.

¹⁵¹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, 1148.

¹⁵² Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 482.

edilmesi yerine, birçok örnekte karşılaştığımız üzere, sahîh kırâatin ifade ettiği mananın meale yansıtılıp şâz kırâatin manasına da dipnotta işaret edilmesi daha kapsayıcı bir yaklaşım olabilir.

SONUÇ

Mustafa Öztürk tarafından kaleme alınan *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı meal çalışması üzerinde yaptığımız araştırma neticesinde eserin, kırâatlerin yoruma yansıtılması açısından farklı bir meal çalışması olduğunu söyleyebiliriz. İlgili çalışmada, bazı kelimelere gerek ayetin bağlamını daha doğru yansıtması, gerekse ayetten kastedilen manayı daha iyi ifade etmesi sebebiyle Mushaf metninde temel alınan 'Âsım kırâatinin Hafs rivayetinden başka bir kırâate göre mana verildiği ve ilgili kelimelerin mealindeki bu tasarrufun da yeri geldiğinde dipnotta belirtildiği görülmektedir. Özellikle genel yaklaşımdan farklı bir kırâat tercih edildiğinde bunun dipnotlarda belirtilmesi müellifin mana takdirinde farklı bir kırâat tercihinin rol oynadığı hususunda okuyucuyu aydınlatmaktadır.

Müellifin kırâat anlayışının geleneksel kırâat anlayışından ayrılan yönleri bulunmaktadır. Geleneksel kabuldeki sahîh ya da gayri sahîh kırâat anlayışına eleştirel bakan müellif, sahîh kırâate yönelik paradigmanın siyasi ve ideolojik bazı saiklerle tarihsel süreçte şekillendiği düşüncesindedir. Yaygın mütevatir tanımına göre kırâatlerde tevâtür olgusunu isabetli bulmayan müellif, anlamı etkileyen ferşü'l-hurûfa dair kırâatleri de birer ayet mesabesinde görmemektedir. Müellifin, vahyi lafız-mana bütünlüğü içerisinde değerlendirmeyip, sadece mana olarak görmesi; vahyin telaffuz keyfiyetleri olarak ifade edilen kırâatleri de vahiy kapsamında değerlendirmemesine zemin hazırlamıştır. Bu kabul, kırâatlerin tevkîfî değil; ictihâdî olduğu görüşüne kapı aralamaktadır. Müellifin bütün bu farklı ve eleştirel yaklaşımlarının, şâz bir kırâatin sahîh kırâate tercih edilmesi gibi mealde genel kabule uymayan tercihleri için bir dayanak oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Öztürk'ün günümüz şartlarında Kur'ân kırâatinde keyfiligi savunduğu ve geleneği göz ardı ederek Kur'ân kelimelerinin kıyasi olarak mümkün vecihlerle okunmasını onayladığını da söyleyemeyiz. Zira o, Müslümanların bugünkü durum ve konumlarıyla ilgili şartlar gereği Kur'an'ın mutlak surette Arapça okunması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca, meal tercihlerinde, şâz da olsa, sadece klasik kaynaklarda yer alan kırâatlerle istidlalde bulunup bunların dışına çıkmaması; onun kırâat konusunda geleneği referans aldığını göstermektedir.

Müellifin kırâatlerden istifade etme tarzı, dilbilimci müfessirlerin kırâatlere yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir. Eserde kırâat ilminde sahîh kabul edilen kırâatlerden istifade edilmiştir. Bu meyanda bazen sahîh kırâatler arasında tercih yapılarak bu kırâatlerden sadece birisi meale yansıtılmış; bazen diğer kırâat vechinin ifade ettiği mana doğrultusunda alternatif bir meal denemesi dipnotta okuyucunun dikkatine sunulmuş; yeri geldiğinde de kırâatler arasında bir tercihte bulunulmayıp her iki kırâatin anlamı da meale yansıtılmıştır. Mealde sadece sahîh kırâatlerden istifade edilmemiş, yeri geldiğinde şâz kırâatlerden de faydalanılmıştır. İstifade edilen şâz kırâatlere dipnotlarda işaret edilerek anlam takdirine yol açan kırâat farklılığı okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Bu meyanda bazen mealde tercih edilen tefsir yorumları şâz kırâatlerle istidlalde bulunularak desteklenmiş; bazen sahîh kırâatin ifade ettiği mana tercih edilse de şâz bir kırâatin ifade ettiği başka bir anlam dipnotta alternatif olarak sunulmuş; bazen de şâz kırâatlerin imkân verdiği bir mana, sahîh kırâatlerin ifade ettiği manaya tercih edilmiştir. Kırâat geleneğinde farklı ayetler mesabesinde kabul edilen sahîh kırâatlerden birinin diğerine ya da şâz kırâatlerin sahîh kırâatlere tercih edilmesi, Kur'an kırâati açısından kabul edilemez olsa da mana yönüyle bu kırâatler arasında tercihte bulunulması tefsir ilmi açısından bir problem teşkil etmemektedir. Aksine, ayetlerin manasını tespit ederken kırâatlerden istifade etmesi bir müfessirden beklenen bir tutumdur. Bununla birlikte, sahîh kırâat anlayışının gerektirdiği hassasiyet dikkate alınarak, mealde şâz kırâatin sahîh kırâate tercih edilmesi yerine; sahîh kırâatin ifade ettiği mananın meale yansıtılıp, şâz kırâatin manasına da dipnotta işaret edilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Aynı şekilde sahîh kırâatler arasında bir tercih yapmak yerine bu kırâatlerin alternatif okumalar olarak meale yansıtılması daha kapsayıcı bir yaklaşım olabilir.

Mealde kırâatlarla ilgili genel yaklaşımdan farklılaşan anlam takdirlerinde bazen anlam tercihine yol açan saiklere de işaret edilmiştir. Buna göre, ayette kastedilen mananın daha iyi yansıtılması amacıyla, mealdeki anlam takdirlerinde bazen siyak-sibak bütünlüğü şeklinde özetleyebileceğimiz metinsel bağlamın göz önünde bulundurulduğunu bazen de ayetlerin indiği tarihsel bağlamın dikkate alındığını söyleyebiliriz. Bu, müellifin mezheplerin oluşumundan önceki dönemlere ait görüş ve yorumların daha sağlıklı olduğu yönündeki düşüncesinin bir yansıması olarak görülebilir. Nitekim müellif, mealini tarihsel süreçte şekillenen mezhebî/siyasi, kalamî, fikhî yorumlardan azade bir şekilde ortaya koymaya çalıştığını ifade etmektedir.

Mealde yer verilen kırâat vecihlerinin genellikle, klasik kırâat kaynaklarından değil de Taberî, İbn Atiyye, İbnü'l-Cevzî, Ebû Hayyân ve Kurtubî gibi müfessirlerin eserlerinden aktarıldığı görülmektedir. Bir tefsir çalışması olarak değerlendirildiği için bu şekilde davranıldığını düşünsük de bunun kırâat ilmi açısından bazı yanlış kanaatlere sevk ettiğini belirtmek gerekir. Zira bu tür tefsir kaynaklarında on kırâat imamına nispet edilen fakat klasik sistemde yer almayan bazı ravilerin nakillerine de yer verilmektedir. Ayrıca on kırâat içerisinde bulunduğu halde kırâat imamına değil de sadece sahabe ve tâbiîn kaynaklarına izafe edilerek nakledilen rivayetlerle karşılaşmak da mümkündür. Bu da yaygın kırâat anlayışı açısından, ilgili kırâat vechinin yanlış değerlendirilmesine yol açmaktadır. Bu nedenle diğer ilmi disiplinlerin kırâat ilmini ilgilendiren konularda bu ilmin kaynaklarını ve terminolojik alt yapısını kullanmasının daha isabetli bir yaklaşım olacağını düşünüyoruz.

Son olarak ülkemizdeki meallerde genel olarak kırâat farklılıklarından yeterince istifade edilmediği veya ayetlere daha ziyade hâkim kırâat veçhi doğrultusunda mana verildiği göz önünde bulundurulduğunda; Öztürk'ün meal çalışmasının, farklı kırâat vecihlerinden çok yönlü istifade edilmesi bakımından farklı bir konumda olduğunu ve kırâatlerden istifade noktasında eserin özgün bir üsluba sahip olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Başkan, Ömer. *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi: el-Muharraru'l Veciz Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 2007.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Elif Ofset, 1990.
- Dağ, Mehmet. "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* VII/2 (2007), 57-110.
- Dağ, Mehmet. "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: 'Kırâatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir' - Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* III/3, Mu'tezile Özel Sayısı (2003), 219-258.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Teyisîr fi'l-kırâati's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1999.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1990.
- Halebî, Ahmed b Yûsuf es-Semîn. *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Hanay, Necattin. "Zeccâc'ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* I/1 (2015), 164-184.
- Hatîb, Abdullatîf. *Mu'cemü'l-kırâât*. Dimaşk: Dâru Sa'düddîn, 2009.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, 2002.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâti'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukri'in ve mürsidü't-tâlibîn*. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1419.
- İnanç, Yonis - Abacı, Harun. "Zeccâc'ın Kıraatlere Yaklaşımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/30 (2014), 113-133.
- Karaman, Hayreddin - Çağrıci Mustafa v.d. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşeri Örneği*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl İbnü'n-Nehhâs. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Önen, Hacı. "Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansımaları: Hasan Basri Çantay ve Kur'an Yolu Meâlleri Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies* 1/Number: 54 (01 Ocak 2017), 153-163.
- Öztürk, İsmail. "İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr'inde Kıraat Olgusu". *Tokat İlmîyat Dergisi* X/1 (2022), 145-168.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy Nüzul*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam Ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrû'l-kebîr = Mefâtihü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Sağlam, Mustafa. "Kıraat Farklılıklarının Meale Yansıtılmasıyla İlgili İyileştirmeye Açık Alanlar: Kur'an Yolu Meali Örneği". *Meallerde Geliştirilmeye Açık Alanlar Çalıştay Tebliğ Metinleri*, 600-613.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Tuğral, Rahim. "Günümüz Türkçe Tefsir ve Meallerde Kıraat Farklılıklarının İzleri". *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, 203-216.
- Türcan, Saliha. "Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşım Tarzı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 269-292.
- Yüksel, Yakup. "Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıtılması Sorunu (İsra ve Kehf Sûreleri Örneği)". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - XX/66* (2016), 619-640.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- "www.mealler.org". Erişim 26 Ocak 2022. <https://mealler.org/>

STRUCTURED ABSTRACT

The science of tafsir, which aims to reveal the meaning meant by the verses of the Qur'ân, has to interact with many sciences in order to achieve this. This is an issue that cannot be ignored in terms of providing the necessary infrastructure for the correct understanding of the tafsir works that have emerged over time. Therefore, commentators have to benefit from a very large database based on both rivayah and dirayah. One of the elements that provides richness of comment in the science of tafsir is undoubtedly the variant readings of Qur'ân. In recitation science, it is a general opinion that the differences in uşûl, which constitute the majority of the variants readings, do not contribute directly to the meaning of Qur'ân. Some of the variant readings, called farsh al-ḥurûf, have aspects that affect the meaning. Especially the shâd readings coming from the Companions are considered an important data in the science of tafsir. In Qur'ânic translation studies, which we can consider as a small-scale tafsir, it is expected to benefit from the sources of tafsir and in particular the variant readings. Whether or not the meanings and comments allowed by the variant readings are reflected in the translations, and if so, to what extent and how this is done is a subject worth researching. Criticisms are encountered in academic platform, regarding the translations written in our country, that the diversity of meanings and comments allowed by variant readings is not taken into account sufficiently or that comments are made within the framework of variant readings preferences that reflect the general acceptance. In addition, there are evaluations that some of the translations were translated by taking into account the variant readings, but because this was not indicated in the footnotes or in the parentheses, its connection with the recitations could be undetermined. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* written by Mustafa Öztürk as a translation of Qur'ân appears as a different translation in terms of reflecting the variant readings to the comment, as in many aspects. In this study, some words are given meaning according to a different recitation from 'Âşim recitation coming by Ḥafş narration, which is based on the existing Mushaf text, because it is more suitable for context and better reflects the meaning meant in the relevant verse, and this saving in the translation of the related words is also shown in the footnote when appropriate. This article aims to make an academic evaluation of the related work in the context of its interaction with the science of recitation and is limited to the evaluations of recitation mentioned by the author in the footnotes. In the article, the recitations mentioned in the relevant footnotes of the work have been determined and the contribution of the recitations to the appreciation of meaning has been tried to be revealed. As a result of the research, it was determined that the recitations accepted as ṣaḥîḥ in the science of recitation were used in the work. In this context, it has been determined that sometimes only one of these recitations is reflected in the translation by choosing among the ṣaḥîḥ recitations and sometimes an alternative translation essay is brought to the attention of the reader in the footnote in line with the meaning expressed by the other recitation and sometimes there is no choice between the recitations and the meaning of both recitations is reflected in the translation. In addition, it has been determined that not only ṣaḥîḥ recitations are used in the translation, but also shâd recitations are used when appropriate, and the difference in recitation, which leads to an appraisal of meaning, is brought to the attention of the reader by pointing out the shâd recitations used in the footnotes. In this context, it has been determined that the interpretations of tafsir, which are sometimes preferred in the translation, are supported by deductions with shâd recitations although sometimes the meaning expressed by ṣaḥîḥ recitation is preferred, another meaning expressed by a shâd recitation is presented as an alternative in the footnote; and sometimes any meaning allowed by shâd recitation is preferred to the meaning expressed by ṣaḥîḥ recitations. As a result, it has been stated that the related work is in a different position from many other translations in terms of reflecting the different aspects of recitation to the translation, and it has been emphasized that the work has a unique style in terms of benefiting from the recitations.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 366-386

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1146464

MODERN PSİKOLOJİDE VE KLASİK İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÜZÜNTÜ DUYGUSU: KİNDİ ÖRNEĞİ

The Emotion of Sadness in Modern Psychology and Classical Islamic Thought: The Example of Kindi

İbrahim YILDIRIM

Arş. Gör., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Osmaniye, Türkiye

Res. Assist., Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies, Osmaniye, Turkey

ibrahimyildirim@osmaniye.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5142-9593>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 21.07.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 10.11.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (İbrahim Yıldırım)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

MODERN PSİKOLOJİDE VE KLASİK İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÜZÜNTÜ DUYGUSU: KİNDİ ÖRNEĞİ

The Emotion of Sadness in Modern Psychology and Classical Islamic Thought: The Example of Kindi

Öz

Psikolojinin önemli konularından olan duygu konusuyla ilgili geçmişten günümüze çok sayıda çalışma yapılmıştır. Yapılan çalışmaların çoğunluğunda duygular sınıflandırılmış ve üzüntü duygusu temel duygular arasında kabul edilmiştir. Duygu konusu, psikolojinin yanı sıra farklı disiplinlere mensup kişilerin de ilgisini çekmiştir. Bu noktada, ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Ebû Yûsuf Ya'kub b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî de duygu konusu ve bilhassa üzüntü duygusuyla yakından ilgilenmiştir. Kindî, üzüntü duygusuyla ilgili müstakil bir eser dahi kaleme almıştır. Bu çalışmada üzüntü duygusunun Kindî'nin düşünce sistemindeki ve modern psikolojideki yeri karşılaştırmalı bir şekilde incelenmektedir. Çalışmanın yöntemi olarak nitel araştırma yöntemi seçilmiştir. Çalışmanın verileri doküman incelemesi tekniği kullanılarak elde edilmiştir. Araştırmada durum çalışması deseni kullanılmıştır. Çalışmada öncelikle duygu konusu ve üzüntü duygusu psikolojik açıdan ele alınmaktadır. Akabinde Kindî'nin düşünce sisteminde duygu konusu ve üzüntü duygusu üzerinde durulmakta ve onun üzüntü duygusundan kurtulmak için önerdiği çözüm yollarına yer verilmektedir. Gerçekleştirilen inceleme sonucunda duyguların tasnifi, üzüntü duygusunun diğer duygular arasındaki konumu, üzüntünün sebepleri ve insan hayatına etkileri açısından modern psikolojinin verileri ile Kindî'nin görüşlerinin büyük oranda örtüştüğü tespit edilmiştir. Bu bağlamda, duygu konusunun ve üzüntü duygusunun Batı menşeli bir bilim dalı olan psikolojide ve ilk İslam filozofu olan Kindî'nin düşünce sisteminde oldukça benzer şekilde değerlendirildiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Üzüntü, Duygu, Üzüntü Duygusu, Kindî.

Abstract

Many studies have been conducted from the past to the present on the subject of emotion, which is one of the important subjects of psychology. In the majority of the studies conducted, emotions were classified and the emotion of sadness was considered among the basic emotions. The subject of emotion has attracted the attention of people from different disciplines as well as psychology. At this point, Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Sabbah Al-Kindi, who is considered as the first Islamic philosopher, was also closely interested in the subject of emotion and especially the emotion of sadness. Kindi even wrote an independent work on the emotion of sadness. In this study, the place of sadness in Kindi's thought system and modern psychology has been examined comparatively. The qualitative research method was chosen as the method in the study. The data of the study were obtained using the document review technique. The case study design was used in the research. In the study, firstly, the subject of emotion and the emotion of sadness are examined from a psychological point of view. Afterwards, the subject of emotion and the emotion of sadness in Kindi's thought system is emphasized and the solutions offered by him to get rid of the emotion of sadness are included. As a result of the examination, it has been determined that Kindi's views largely coincide with the data of modern psychology in terms of the classification of emotions, the position of sadness in other emotions, its causes and effects on human life. In this context, it is seen that the subject of emotion and the emotion of sadness are evaluated very similarly in psychology, which is a science of the Western origin, and in the thought system of Kindi, the first Islamic philosopher.

Keywords: Psychology of Religion, Sadness, Emotion, Emotion of Sadness, Kindi.

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan ve ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî, farklı alanlarda birçok çalışma yapmıştır. Onun çalışmaları psikolojiden fiziğe, matematikten astronomiye kadar geniş bir sahayı kapsamaktadır. Bu denli geniş bir sahada eserler kaleme alan Kindî, psikolojinin mühim konularından olan duygu konusuyla, özellikle de üzüntü duygusuyla yakından ilgilenmiştir. Bu noktada o, üzüntü duygusu ile alakalı bir risale yazmıştır. İnsan hayatının önemli bir unsuru olan duyguların gerek psikolojinin temel konularından olması gerekse ilk İslam filozofu Kindî tarafından üzerinde durulan bir husus olması onun mühim bir konu olduğunun göstergeleri arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, duygu konusunun ve üzüntü duygusunun modern psikolojideki ve Kindî'nin düşünce sistemindeki yerinin incelenip mukayeseli bir şekilde ele alınması bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada duyguların ve bilhassa üzüntü duygusunun kaynakları, sebepleri ve etkileri gibi hususlar incelenmektedir. Söz konusu inceleme yapılırken modern psikolojinin verileri ve ilk İslam filozofu olan Kindî'nin görüşleri temel alınmaktadır. Duygu kavramının ve üzüntü duygusunun tanımı ve içeriğinin, türlerinin, tasnifinin, kaynaklarının, sebeplerinin ve insan hayatındaki yeri ve öneminin modern psikolojideki ve Kindî'nin düşünce sistemindeki konumunun belirlenip karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Araştırmanın Önemi

Psikoloji alanında duygu konusunda ve üzüntü duygusu hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Klasik İslam düşüncesinde de Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî ve İbn Miskeveyh gibi kişiler bu konuları ele almış ve incelemiştir. Ancak bu iki mecranın, bahsi geçen konuya ilişkin görüşlerinin birlikte incelenip mukayeseli bir şekilde ele alınması noktasında ciddi bir akademik boşluk bulunmaktadır. Bu çalışmada ilgili alan yazındaki boşluğun mümkün olduğunca doldurulması hedeflenmektedir. Bu bağlamda, gerçekleştirilen çalışmanın bu alanda yazılmış az sayıda eserden biri olması konunun ehemmiyetini ortaya koymaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Gerçekleştirilmiş olan çalışma, nitel desenli bir araştırmanın ürünüdür. Araştırmanın verileri, doküman incelemesi tekniği kullanılarak elde edilmiştir. Araştırmanın desenini durum çalışması deseni oluşturmaktadır.

Araştırmanın Problemi Ve Cevap Aranılan Sorular

Araştırmanın temel problemini “*Modern psikolojide ve ilk İslam filozofu Kindî'nin düşünce sisteminde üzüntü duygusu nasıl bir yere sahiptir?*” sorusu oluşturmaktadır. Bununla birlikte araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır:

- 1) Modern psikolojide duygu konusu nasıl ele alınmıştır?
- 2) Modern psikolojide üzüntü duygusunun yeri nedir?
- 3) Kindî'nin düşünce sisteminde duygu konusu nasıl işlenmiştir?
- 4) Kindî'nin düşünce sisteminde üzüntü duygusunun yeri nedir?
- 5) Modern psikolojide ve Kindî'nin düşünce sisteminde duyguların ve üzüntü duygusunun benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir?

1. DUYGU KAVRAMI

Aklı ile diğer varlıklardan ayrılan insan, birçok özelliğe sahip bir canlıdır. Çok boyutlu bir yapıya sahip olması onun en belirgin nitelikleri arasında yer almaktadır. Bu boyutların en önemlilerinden olan duygular, eski dönemlerden günümüze uzanan tarihsel süreçte daima ilgi konusu olmuştur. Sokrates öncesi dönemden itibaren üzerinde tartışmalar yapılan duygu konusunun günümüzdeki anlayış temelleri Descartes tarafından atılmıştır (Irons, 1895, s. 291). Descartes (2013, s. 47), insanın altı temel duyguya sahip olduğunu ifade etmekte ve bu duyguları şu şekilde sıralamaktadır: Hayranlık, sevgi, nefret, sevinç, arzu ve üzüntü. Ona göre bilinen diğer duygular bu temel duyguların birleşiminden meydana gelmekte veya bunlardan türemektedir. Geçmişten günümüze değin duygularla ilgili çok sayıda çalışma yapıldığını ve duyguların çeşitli şekillerde tasnif edildiğini belirten Mandler (2003, s. 158), Descartes'ın ileri sürdüğü sınıflandırmanın hâlâ geçerliliğini koruduğunu ve bazı uzmanların bu sınıflandırmada birtakım değişiklikler yapmak suretiyle yeni sınıflandırmalar veya modeller önerdiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Mandler, birçok psikoloğun Descartes'tan etkilendiğini dile getirmekte ve onun psikolojideki önemli konulardan olan duygu konusu üzerinde hatırı sayılır bir etkisi olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar daha eski dönemlerde de duygularla alakalı görüşler ileri sürülmüş olsa da temel olarak Descartes'ın bu konunun günümüzdeki şeklinin temellerini attığı hususunda genel bir kabul söz konusudur.

Duygu kavramı Türk Dil Kurumu (2022) sözlüğünde “*Belirli nesne, olay veya bireylerin insanın iç dünyasında uyandırdığı izlenim; kendine özgü bir ruhsal hareket ve hareketlilik*” şeklinde tanımlanmaktadır. Budak'a (2009, s. 221) göre duygu, “*Öznel olarak yaşanan duygusal bir durumun dışavurumu olan gözlenebilir bir davranış yapısı*” anlamına gelmekte olup üzüntü, sevinç ve öfke en sıradan duygu örnekleri arasında kabul edilmektedir. Ayverdi (2010, s. 310) ise duygunun “*Bir şeyin insanın iç dünyasında uyandırdığı etki, his, ihtisas*” ve “*Kendisinden bir önceki olayın sonucu olarak ortaya çıkan ruhi durum, bir fikrin, bir tasavvurun sonucu olan, fizik olarak bedende herhangi bir yer tutmayan, herhangi bir organa ihtiyaç duymayan sevinç, hüznün vb. ruh hâli*” anlamlarına geldiğini belirtmektedir.

Psikolojinin çalışma alanında bulunan konulardan biri olan duygu konusu Mesquita'ya (2012, s. 809) göre muhtemelen bu disiplinin en karmaşık konularındandır. Mesquita, varlığı inkâr edilemeyecek kadar net delillere dayanmasına rağmen duygu konusunun sınırlarını çizmenin ve değişkenlerini belirlemenin oldukça karmaşık bir iş olduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde Koçak ve Kayıklık (2019, s. 688) da duygu konusunun çalışılması noktasındaki zorluklara değinmektedir. Bu bağlamda onlar, duyguların belirli ifadelerle gösterilebilmesine karşın özü itibarıyla kültüre, cinsiyete veya mevcut duruma göre farklılık arz edebildiğini dile getirmekte ve bu sebeple duyguları net bir şekilde tanımlamanın oldukça zor olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim bu konuda disiplinler arasında net bir uzlaşma bulunmaması da bu durumun göstergeleri arasında yer almaktadır.

2. DUYGU SINIFLANDIRMALARI

Psikolojinin önemli konularından birini teşkil eden duygular hakkında birçok çalışma yapılmış ve görüş beyan edilmiştir. Çeşitli kültürlerle ve ekollere sahip çok sayıda uzman bu konu ile ilgilenmiş ve sınıflandırma yapmıştır. Yapılan sınıflandırmaların çokluğu, konunun önemine dair fikir veren göstergelerdendir. Bu noktada, çalışmamızda duygu konusunda yapılmış olan tasniflerin tamamına yer vermek mümkün olmadığından ilgili disiplinde en fazla bilinen tasniflere ve araştırmanın merkezî kavramı olan üzüntü ile yakından ilişkili olan tasniflere yer verilecektir.

Duygu konusunda referans olarak görülen önemli teorilerden birinin sahibi olan Izard'a (1977, s. 46-48) göre duygular insanı oluşturan altı alt sistemden birini teşkil etmektedir. Onun teorisinin temelini oluşturan duygular, karmaşık bir yapıya sahiptir ve insan tecrübeleri noktasında önemli bir değişkendir. Izard'a göre insanların hayatını idame ettirmeleri için mutlak şekilde gerekli olan duyguların sayısı oldukça fazladır. Buna karşın o, insanda on temel duygunun bulunduğunu belirtmektedir. Izard, insanın sahip olduğu temel duyguların ilgi, neşe, şaşkınlık, üzüntü, kızgınlık, iğrenme, korku, utanma ve suçluluk olduğunu dile getirmektedir. Literatürde

yer alan duygu sınıflandırmaları arasında temel duyguların sayısının fazlalığı ile göze çarpan Izard'ın tasnifinde duygu konusuna insan tecrübeleri merkeze alınarak yaklaşıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Izard, duygu konusuna insan hayatının sürdürülebilirliği için olmazsa olmaz bir unsur olarak yaklaşmakta ve bu konuyu incelerken duyguların insan hayatındaki konumunu ve etkilerini vurgulayarak değerlendirme yapmaktadır.

Bilişsel bir duygu teorisi öneren Oatley ve Johnson-Laird'e (1987, s. 31-32) göre insanın bilişsel yapısının en temel özelliği modüler ve asenkron olmasıdır. Onlara göre insan bilinci özerk bir yapıya sahiptir. Bu teoriye göre duygular insanın bilinç sisteminde iki çeşit bağlantıya sahiptir. Bunların ilki olan önerme, semboller sistemidir. Bu bağlantıda insan bilincindeki somut veya soyut şeylere ait semboller nesilden nesile aktarılmaktadır. İkinci bağlantı önerme dışı bağlantıdır. Önerme dışı bağlantı basit, sade ve nedenseldir. Duygular da ikinci sisteme ait olup buradan yönetilmektedir.

Oatley ve Johnson-Laird (1987, s. 33-35), önerdikleri teoride insanların çok az sayıda temel duyguya sahip olduğunu belirtmektedir. Onlara göre her bir temel duygu kendine özgü karakteristik ve olgusal tona sahiptir ve bu duygular önerme dışı bağlantı bölgesi tarafından idare edilmektedir. Kendilerinden önceki duygu sınıflandırmalarını incelediklerini dile getiren Oatley ve Johnson-Laird, eski teorileri de dikkate alarak beş temel duygunun olduğunu öne sürmektedir. Onlara göre insanların sahip olduğu temel duygular mutluluk, üzüntü, kaygı, kızgınlık ve nefrettir. Bu temel duygular birbirini baskılamakta veya yeni duygulara temel olmaktadır. Örneğin, karmaşık duygulardan olan kıskançlık veya pişmanlık, bahsi geçen beş temel duygudan bazılarının detaylandırılmış ve gelişmiş şeklidir. Bu noktada, onların önerdiği duygu yapısına ve sınıflandırmaya bakıldığında Izard'ın tecrübe odaklı yaklaşımının aksine Oatley ve Johnson-Laird'in yaklaşımının daha yapısal bir nitelik taşıdığı göze çarpmaktadır. Nitekim onların insanın bilişsel yapısını ikiye ayırarak bu yapıların incelenmesi suretiyle duygu konusunu açıkladıkları görülmektedir.

Ekman (1992, s. 172) temel duyguların her birinin müstakil olarak ayrı ayrı duygulanım durumu olmadığını, onların birbiri ile ilişkili bir topluluk, hatta aile olduğunu belirtmektedir. Ona göre burada aileden kasıt, yapısal bir birlik veya insan hayatındaki aile birimi değil, birbiri ile benzer karakteristik özellikler gösteren şeyler grubudur. Ekman'ın, yapmış olduğu açıklamada 'şey' kavramını tercih ederek duyguları herhangi bir obje veya özellik ile kısıtlama yoluna gitmemesi dikkat çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Ekman (1992, s. 175-176), daha önce yapmış olduğu çalışmaların üzerine bina ederek ortaya koyduğu tasnifte beş temel duygu bulunduğunu söylemektedir. O, bu tasnifindeki duyguların muğlak olmayan evrensel duygular olduğunu ifade etmekte ve gerek güncel bilimsel çalışmalarda gerekse bilimsel literatür öncesi var olan kültürlerde kabul edilmiş belirgin, ayırt edici duygular olduğunu dile getirmektedir. Ekman'ın sınıflandırmasında yer verdiği evrensel belirgin duygular kızgınlık, korku, sevinç, üzüntü ve nefrettir. Ekman (1999) sonraki yıllarda yapmış olduğu bir çalışmada, daha önce sunmuş olduğu temel duygularda birtakım değişikliklere gittiğini belirtmekte ve yukarıda verilen beş temel duyguya şaşkınlığı da ekleyerek insanlarda altı temel duygunun varlığından söz etmektedir. Ekman'ın sunmuş olduğu duygu anlayışında, diğer uzmanlarda olduğu gibi temel duygulardan söz edilmekle birlikte bu temel duyguların tam olarak birbirinden bağımsız olmadığı, aksine bahsi geçen duyguların birbiri ile yakın bir ilişki içerisinde olduğu ve birbirini etkilediği vurgusu göze çarpmaktadır.

Bireylerdeki duygu görünümelerini farklı bir tarzda ele alan Russell ve Barrett (1999, s. 808), kişinin yaşadığı bazı çekirdek etkilerin kendisini duygu şeklinde dışa vurduğunu belirterek altı temel duygu prototipinin varlığından söz etmektedir. Bu hususta örnek vermek gerekirse, onlara göre tükenmişlik, uyusukluk, bunalım gibi çekirdek etkiler üzüntü duygusunu meydana getirmektedir. Bu bağlamda, onların ileri sürdüğü modele göre insanlarda mutluluk, üzüntü, iğrenme, kızgınlık, korku ve şaşkınlık olmak üzere altı temel duygu bulunmaktadır. Tüm bu çekirdek etkiler ve onların yansımaları olan duygular neticesinde bireyde aktifleşme, etkisizleşme, memnuniyet ve hoşnutsuzluk adı verilen dört hâl oluşmaktadır. Russell ve Barrett'in görüşlerine bakıldığında duyguların birbirini etkilemesi noktasında Ekman'ın sunmuş olduğu duygu modeli

ile benzerlikler olduğu görülmektedir. Bununla birlikte onlar, Ekman'dan farklı olarak duyguların ortaya çıkmasına neden olan çekirdek etkilere ve duygulanım sonucu bireyde oluşan hâllere değinmek suretiyle ondan ayrılmaktadır.

Duygu konusunda önemli çalışmalar yapan psikologlardan olan Tomkins (2008, s. 185), bu konuda birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen temel duyguların hangileri olduğu noktasında herhangi bir uzlaşma olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte o, araştırmaları sonucunda sekiz adet temel duygu olduğunu dile getirmekte ve bu temel duyguları, niteliğine göre pozitif veya negatif çatısı altında tasnif etmektedir. Bu bağlamda, Tomkins'e göre merak, neşe ve şaşkınlık pozitif; üzüntü, korku, iğrenme, utanç ve kızgınlık ise negatif duygulardır. Tomkins, önermiş olduğu sınıflandırmada birçok uzmanın yaptığı gibi temel duygulara değinmekte fakat temel duyguları da kendi içerisinde pozitif ve negatif şeklinde iki başlık altında değerlendirerek daha detaylı bir tasnif yapma yoluna gitmektedir.

Goleman (2010, s. 374-375) da duygu konusunda sınıflandırma yapan psikologlar arasında yer almaktadır. O, Ekman'dan etkilenecek bir sınıflandırma yapmış ve insanlarda altı temel duygunun var olduğunu öne sürmüştür. Öfke, üzüntü, korku, zevk, sevgi ve utançtan oluşan altılı tasnifte bahsi geçen duygular, çekirdek duygular olarak kabul edilmektedir. Ona göre bu çekirdek duyguların sayısız değişik varyantı bulunmakta ve bunlar halkalar şeklinde dışa doğru yayılmaktadır. Onun sisteminde en dış halkada ruh hâlleri bulunmaktadır. Hırçın ruh hâli, öfkeli ruh hâli gibi örneklendirilebilecek olan bu hâller, duygulara göre daha sessiz ve kalıcıdır. Ruh hâllerinin ötesinde ise mizaç, yani insanları belli bir duyguya veya ruh hâline meyyal yapan eğilimler yer almaktadır. Goleman, konu ile ilgili eserinde Ekman'dan etkilenecek bu şekilde bir sınıflandırma yaptığını dile getirmekte ve duyguların birbirinden bağımsız olmadığı, aksine birbirini etkilediği hususunda onunla benzer görüşler ileri sürmektedir. Bununla birlikte Goleman'ın, duygulanım neticesinde ortaya çıkan ruh hâlleri ve ruh hâllerinin ötesinde konumlandığı mizaç anlayışıyla konuyu Ekman'dan daha geniş bir perspektifle ele aldığını söylemek mümkündür.

Ülkemizde duygu konusu ile yakından ilgilenen isimlerden olan Tarhan (2010, s. 47), duyguların ikiye ayrıldığını belirtmekte ve bunların temel duygular ile yüksek duygular olduğunu dile getirmektedir. Temel duygular açlık, susuzluk, cinsellik, saldırganlık gibi dürtüsel olup sadece insanlarda değil hayvanlarda da görülmektedir. Buna mukabil yüksek duygular sadece insanda bulunmaktadır. Tarhan'a göre akli sayesinde diğer canlılardan farklı duygulara sahip olan insandaki yüksek duygular öfke, merak, sevgi, üzüntü gibi duygulardır. Ona göre insandaki yüksek duygular kümelenmiş hâldedir ve birçok duygu yüksek duyguların karışımından meydana gelmektedir.

3. BİR DUYGU OLARAK ÜZÜNTÜ

Çalışmanın önceki kısmında psikoloji alanında önemli ölçüde kabul görmüş olan bazı duygu sınıflandırmalarına yer verilmiştir. Bu çalışmada yer alan tasniflerin yanında, çalışmada ismi zikredilmeyen birçok sınıflandırmada üzüntünün insanın sahip olduğu temel duygulardan biri olduğu konusunda genel kabul bulunmaktadır. İnsanın olduğu her yerde var olan üzüntü duygusu, psikolojinin ve daha pek çok disiplinin önemli bir konusu olmasının yanında birey hayatını ve dolayısıyla toplum hayatını birçok yönden etkilemesi nedeniyle de üzerinde durulması gereken bir konudur. Psikolojinin ve onun bazı alt dallarının önemli konularından olan duygu ve temel duygulardan biri olan üzüntü konusunda da tam anlamıyla netlik bulunmamaktadır. Bununla birlikte üzüntü konusunda psikoloji alanında çok sayıda çalışma bulunduğunu söylemek doğru olmayacaktır. İlgili literatürde duygular konusunda yapılan çalışmalar bulunsu dahi müstakil olarak üzüntü duygusuyla ilgili yapılmış olan çalışmaların sayısı sınırlıdır.

Yapılan birçok sınıflandırmada insanın sahip olduğu temel duygulardan biri olduğu kabul edilen üzüntü, Türk Dil Kurumu sözlüğünde (2022) "*Olması istenilmeyen olaylardan doğan ruh tedirginliği, gam, teessür*" şeklinde tanımlanmaktadır. Bakırcıoğlu (2016, s. 1606) ise üzüntünün "*İstenilen bir şeyin gerçekleşmemesinden ya da olmaması istenen olaylardan doğan ruh tedirginliği*" manasına geldiğini ifade etmekte ve ruhsal acının, üzüntü terimiyle anlatıldığını dile

getirmektedir. Üzüntünün hüznle eş anlamlı olduğunu belirten Çağrıcı (1999), bu kavramı “İstenmeyen bir durumun başa gelmesinden veya geçmişteki bir kayıptan duyulan keder” olarak tanımlamaktadır. Ona göre üzüntü, ferah ve sürûr kavramlarının karşıtıdır.

Duygu konusunu kapsamlı bir biçimde inceleyen Ribot (1897, s. 46), bir duygu olan üzüntü ile fiziksel acı arasında herhangi bir ilişki olup olmadığı üzerinde durmuştur. Bu konuda yaptığı araştırmaların neticesinde üzüntü ve fiziksel acı arasında ters yönlü ilişki olduğunu ileri süren Ribot, fiziksel acının artması durumunda büyük çoğunlukla bireyin üzüntü duygusunda azalma olduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte ona göre bu iki problemlili durum girift hâlde olup insanlar için her ikisi de zordur. Bundan dolayı fiziksel acının mı yoksa insanı olumsuz etkileyen duyguların mı daha zor olduğu noktasında mutlak bir yargıda bulunmak kolay görünmemektedir. Duygu konusundaki eski çalışmalardan birinin sahibi olan Ribot, bu alanda yapılan birçok çalışmadan farklı olarak üzüntünün sebepleri veya etkilerinden ziyade onun fiziksel yapı ile ilişkisini incelemektedir. Bu noktada, Ribot’un üzüntü duygusuna bütüncül olarak değil, ağırlıklı olarak fizyolojik açıdan yaklaşmış ve konuyu bu şekilde ele aldığını söylemek mümkündür.

Bireylerin üzüntü sebepleri üzerine yapmış olduğu araştırmada Izard (1977, s. 325), insanların üzüntü yaşamalarının farklı sebepleri olduğunu saptamıştır. Ona göre; a) akademik veya iş alanındaki başarısızlıklar, b) duygusal ilişkilerde yaşanan problemler, c) yalnızlık veya sevilen birinden ayrılık, d) bireysel değerlerin kaybı veya bu alandaki başarısızlıklar, e) sevilen birinin ölümü veya ağır hastalığa yakalanması, f) ebeveyn veya yakınlarla yaşanan problemler insanların üzüntü yaşamalarının başlıca sebepleridir. İnsanların yukarıda verilen gerekçelerden dolayı üzüntü yaşadığını belirten Izard, buna karşın bireylerin en fazla, sevilen birinin ölümü veya hastalanması ile duygusal ilişkilerdeki problemler nedeniyle üzüntü yaşadığını vurgulamaktadır. Izard’ın üzüntünün sebeplerine ilişkin görüşlerinde değerlerin kaybı gibi bizzat bireyin kendisinden kaynaklı sebeplerin yanında, ağırlıklı olarak onun sosyal ilişkilerinden kaynaklanan sebeplerin öne çıktığı görülmektedir.

Birey davranışları üzerinde üzüntünün belirgin etkileri bulunabilmektedir. Bu anlamda çeşitli çalışmalar yapan Wessman’a (1979, s. 75) göre bir kişide üzüntünün diğer duygulara nazaran daha baskın olması durumunda birey gelişime kapalı hâlde gelecek ve kendini gerçekleştiremeyecektir. Bu kişi pozitif anlamda ilerleme sağlayamayacak, bunun yerine savunmacı ve kendini güvende hissettiği eylemler onun davranışlarında baskın hâlde gelecektir. Öyle ki Wessman, üzüntünün diğer duyguları baskıladığı durumlarda bireyin istese dahi savunmacı ve güvenlik arayışı içerisindeki tutumlarından vazgeçemediğini dile getirmektedir. Bununla birlikte, üzüntü konusu ile alakalı literatürdeki çalışmaların çoğunluğundan farklı olarak Wessman’ın üzüntünün sebeplerinden ziyade onun birey üzerindeki etkileri üzerinde durduğu görülmektedir.

Kayıp ve ayrılık tecrübesini üzüntü duygusunun sebebi olarak gören Plutchik (1990, s. 23-25), bu duygunun içeriğine ve işlevlerine de değinmektedir. Ona göre üzüntü, temel duygulardan biri olmakla birlikte aynı zamanda bir kişisel yardım çağrısıdır. Kişi, üzüntü duygusu vasıtasıyla yaşadığı kaybın veya ayrılığın yıkıcı etkisinden kurtulabilmek için kendisini yeniden inşa süreci için yardım çağrısında bulunmaktadır. Bireyin üzüntülü hâldeyken yardım ve desteklerle yeniden toparlanabileceği inşa süreci doğru şekilde gerçekleşmezse hüzn hâli kalıcı duruma gelecektir. Bu noktada Plutchik, hüzn hâlinin kalıcı olması durumunda kişinin depresyon yaşayabileceğini belirtmektedir. Buna mukabil o, üzüntü duygusu aracılığıyla istenen yardımın gelmesi sonucunda üzüntünün giderileceğini ve bu duygunun yerini neşeye bırakacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda, Plutchik’in üzüntünün sebepleri, içeriği ve işlevlerinin yanı sıra çözümü hususunda da fikir beyan ettiği görülmektedir. Ayrıca onun, insanların yeniden inşa ile bu süreci atlatabilecek potansiyele sahip olduğu fakat bunun dışsal desteklerle sağlanabileceği fikrini benimsediğini söylemek mümkündür.

Plutchik (2000, s. 83), üzüntü duygusu hakkında bilgi verirken onun, bireyin kişilik özelliklerine bazı etkilerde bulunabileceğine dikkat çekmektedir. Buna göre üzüntü duygusu bireyde öncelikle kasvetli ve hüznü bir hâl oluşturmaktadır. Bununla birlikte birey daha önce

ilgi duyduğu şeylere karşı kayıtsız duruma gelebilmekte, dışarıdan soğuk ve duygusuz biri olarak algılanabilmektedir. Ayrıca birey üzüntünün etkisiyle diğer insanlardan kendisini soyutlamakta ve Plutchik'in deyişiyle yapayalnız hâle gelmektedir. Tüm bunlar ise kişinin distimik bozukluk yaşamasına neden olabilmektedir. Bu noktada değinilmesi gereken husus, diğer psikologlardan ayrı olarak Plutchik'in üzüntü duygusunun bireyin kişilik yapısı üzerinde bırakabileceği etkilere değinmiş olmasıdır. O, üzüntünün geçici etkilerinin yanında bu duygunun kişilik özellikleri üzerinde de yukarıda verilen etkileri bırakabileceğini ifade etmektedir. Plutchik'in üzüntü konusunu sebepleri, etkileri ve çözüm önerileri gibi geniş perspektifle incelemesi, onu birçok çağdaşından ayırmaktadır. Bu doğrultuda onun üzüntü duygusuna bütüncül açıdan yaklaştığını ve konuyu bu şekilde ele aldığını söylemek mümkündür.

Smith ve Lazarus (1990, s. 621), üzüntünün bireyleri ilişkilerini düzeltmeye ve çevreden destek almaya motive ettiğini öne sürmektedir. Bu durumun sebebi olarak ise üzüntü duygusunun çekirdek temasının "telafi edilemez kayıp" ve "savunmasızlık" olması gösterilmektedir. Bununla birlikte onlar, üzüntü hâlinde kişinin tekrar iyileşme noktasında büsbütün karamsar olduğunu vurgulamaktadır. Smith ve Lazarus (1990, s. 626) bilhassa yetişkinlerin üzüntü temelli savunmasızlık hissi nedeniyle bir noktadan sonra depresyona girebileceğini ve bu depresyonun kalıcı hâle gelebileceğini dile getirmektedir. Bu durumda bireyin hayatın çeşitli alanlarında düşük performans göstererek başarısız olabileceği ifade edilmektedir. Buna göre Smith ve Lazarus, üzüntünün ortaya çıkma nedenlerine ve üzüntü hâline dikkat çekmekte, ayrıca Plutchik'e benzer şekilde bu durumun çevreden alınacak yardımla aşılabileceğini belirtmektedir. Ancak onlar, yardım alınmaması veya bu yardımın işlevsiz kalması hâlinde ise üzüntünün daha ağır sonuçları olabileceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Smith ve Lazarus da tıpkı Plutchik gibi üzüntü duygusunun sebepleri ve etkilerinin yanında, bu duygunun kişide meydana getirdiği olumsuz durumların ortadan kaldırılmasına yönelik çözüm önerileri sunması noktasında bu alanda çalışma yapan birçok isimden farklı bir hususa değinmektedir.

Duygu konusu ile yakından ilgilenmiş olan Lazarus (1991, s. 247), bu duygunun oldukça ilginç ve belirsiz olduğunu ifade etmektedir. O, üzüntünün sebebinin genellikle insanın sevdiği birinin kaybından, hayattaki merkezi roller veya değerler hususundaki başarısızlıklardan ve bireyin bireysel ya da toplumsal ilişkilerinde pozitif durumun ortadan kalkmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Bununla birlikte Lazarus (1991, s. 122), üzüntünün genel bir bakış açısıyla, geri döndürülemeyen şeylerin veya kişilerin kaybının tecrübe edilmesi şeklinde ifade edilebileceğini dile getirmektedir.

Üzüntü, bazı psikologlar tarafından korkulan bir duygu olarak kabul edilmektedir. Taylor ve Rachman (1991, s. 375-377), üzüntünün çeşitleri hakkında çalışmalar yapılmasına karşın onun korku ve kaçınmanın kaynağı olarak dikkate alınmadığını belirtmektedir. Onlara göre üzüntü duygusu insanların kendisinden korktuğu ve kaçındığı bir duygudur. Nitekim bu görüşe göre bazı insanlar korku ve kaçınma duygularını yaşamak istemedikleri için üzüntü duyulması beklenen olaylara ve durumlara kayıtsız kalabilmektedir. Örneğin, sevdiği bir yakını kaybeden birçok insan, kaybın üzüntüsünü yaşamaktan korktukları için aralarında gizli bir anlaşma varmışçasına sessizlik içinde beklemektedir. Taylor ve Rachman, bu gibi insanlar için üzüntü duygusunun bir tabu olduğunu dile getirmektedir. Öyle ki böyle insanlar için üzüntü, korku ve kaçınmanın kaynağı konumunda bir duygudur. Bu bağlamda, insan hayatını derinden etkilediği görülen üzüntü duygusunun birçok psikolog tarafından temel duygular arasında sayılan korkuya kaynaklık ettiği görüşü, bu duygunun insan psikolojisi açısından önemini gözler önüne sermektedir.

Üzüntünün sebepleri noktasında pek çok görüş bulursa dahi bu görüşler genellikle benzer içeriklere sahiptir. Bu görüşlerden birinin sahibi olan Ekman'a (1992, s. 194) göre üzüntü bir kişinin veya şeyin kaybı dolayısıyla meydana gelmektedir. Bu kayıp, birey için büyük bir anlam ifade etse de kaybın türü belli değildir. Bahsi geçen kayıp, bir insan olabileceği gibi bir nesne de olabilmektedir. Bu noktada önemli olan, kişinin bu kayıp karşısında acı çekip çekmediğidir. Ekman da bazı psikologlar gibi üzüntünün şemsiye bir duygu olup oldukça geniş olduğuna inanmaktadır. Nitekim üzüntü duygusu için kaybın türünün önemli olmadığını, önemli olanın

kişideki acı hissini mevcudiyet durumu olduğunu belirtirken, üzüntünün bir türevi olan kederde ise kaybın türünü belirterek burada bir insanın ölümünün söz konusu olduğunu ifade etmektedir.

Yukarıda verilen gerekçelere benzer şekilde So ve diğerleri (2015, s. 365) de üzüntünün sebebi olarak kayıp ve değişimi göstermektedir. Sevilen bir insanın veya objenin kaybı ve bireyin içerisinde bulunduğu mevcut koşulların normal olmayan düzeyde değişmesi üzüntü duygusunun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bununla birlikte onlar, yapılan bazı araştırmalara göre günümüzde ekonomik koşulların da insanı üzüntüye sevk ettiğini belirtmektedir. Üzüntünün sebeplerinin yanında bu duygunun nasıl düzeleceğiyle ilgili de fikir beyan eden So ve diğerleri, güncel olarak sahip olunan şeyleri bırakarak arzu edilen yeni aktivitelere veya objelere yönelmek suretiyle üzüntünün atlatılabileceğini dile getirmektedir.

Watson ve diğerlerinin (1999, s. 821) sunduğu modele göre duyguların negatiflik oranı değişiklik gösterebilmektedir. Onlara göre bir duygunun salt negatif veya salt pozitif olma zorunluluğu bulunmamaktadır. Bu doğrultuda üzüntü, fazlasıyla negatiflik oranına sahip duygular arasında sayılmaktadır. Öyle ki onlar otuz sekiz duygu barındıran sekiz hâl bulunduğunu belirtmekte ve üzüntüyü en negatif hâlin bir üstüne koymaktadır. Bu durumda üzüntü duygusu insanın sahip olduğu en kötü hâllerden biri olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte onlar (1999, s. 829), üzüntünün insanlar için farklı tecrübeler edinme noktasında caydırıcı ve itici negatif etkiler barındıran bir duygu olduğunu belirtmektedir.

Oldukça kapsamlı bir duygu olan üzüntünün muhtelif boyutlarda yaşanan çeşitleri bulunmaktadır. Power'a (1999, s. 497) göre matem, ızdırap ve yas üzüntünün ekstrem çeşitlerindedir. Bununla birlikte üzüntü duygusundan türeyen çeşitli duygudurum bozuklukları da mevcuttur. Bu doğrultuda depresyon, üzüntü kaynaklı rahatsızlıklar içerisinde en fazla bilinen rahatsızlıktır. Power, üzüntü duygusunun ve onun ağır türevlerinin psikologlar tarafından fazlasıyla çalışılmasına rağmen günlük hayatta sıklıkla karşılaşılan daha hafif türlerinin yeterince dikkate alınmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda, üzüntünün çok geniş bir kavram olduğunu vurgulayan Power, bu duygunun ağır ve hafif birçok duyguduruma temel oluşturduğunu ifade etmektedir.

Psikoloji alanında yapılan birçok çalışmada üzüntü negatif duygular arasında sayılsa da Power (1999, s. 499) durumun tam olarak böyle olmadığını belirtmektedir. O, bilinenin aksine bazı toplumlarda üzüntünün negatif bir duygu olarak kabul edilmediğini dile getirmektedir. Bu doğrultuda, üzüntü ve onun yansıması olan duygular, bazı Asyalı toplumlarda kurtuluş yolunda bir basamak olarak görülmektedir. Ayrıca yine bu toplumlarda üzüntü ve türevlerinin dışa yansıtılması kendine hâkim olamama olarak algılanarak zayıflık şeklinde addedilebilmektedir. Bu gibi sebeplerden dolayı üzüntü bazı toplumlarda negatif olarak değerlendirilebilmektedir. Üzüntünün negatif addedildiği toplumlar olduğu gibi bu duygunun insanlar üzerinde acıma hissi yaratarak talepleri gerçekleştirme işlevi de olabilmektedir. Bu bağlamda Power, bir spor dalındaki ulusal takımda yer alan herhangi bir oyuncunun müsabaka içerisinde üzüntüden kaynaklı gözyaşı dökerek gündem olabileceğini, bu sebeple insanlar üzerinde etkili olup taleplerini gerçekleştirebileceğini belirtmektedir. Ayrıca ona göre önemli bir ismin kaybından duyulan kolektif üzüntü toplumsal bağları güçlendirip insanlar arasında özgeciliği artırabilmektedir.

Üzüntünün salt negatif olmadığı noktasında Strongman (2003, s. 137-138), bilinenin ve algılananın aksine bu duygunun pozitif tarafları olduğunu belirtmektedir. Ona göre üzüntünün olmadığı bir hayat daha az renkli ve cansız olacaktır. Nitekim o, üzüntünün diğer negatif duygular içerisinde en az gerginlik barındıran duygu olduğunu söylemektedir. Strongman, tarihi veriler ışığında bakıldığında üzüntünün negatif olarak lanse edilmesinin kültürle alakalı olduğunu dile getirmektedir. Bu doğrultuda o, toplumsal kurallar, sahip olunan değerler, bireysel veya toplumsal alışkanlıklar gibi unsurlar üzüntünün negatif bir duygu olarak kabul edilmesine neden olsa dahi üzüntünün insana olumlu yönde katkılarının olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte Strongman (2003, s. 141), üzüntünün birçok duyguya kaynaklık ettiğini söylemekte ve keder, gam, acı gibi çok sayıda duyguyu üzüntünün türevleri olarak görmektedir. Ayrıca o,

günümüzde sıkça rastlanan bir durum olan ve psikoloji alanındaki çalışmalarda oldukça yer verilen depresyonun da üzüntü duygusundan kaynaklandığını ifade etmektedir.

Alışkanlıklarda ve yaşam biçiminde başarısız olma durumu da üzüntü duygusunun ortaya çıkma sebepleri arasında sayılmaktadır. Bireyin hayatında ve yakın çevresinde beklenmeyen durumların ve zorlukların belirmesi, geleceğe dair planlarının engellenmesi gibi sebeplerden dolayı birey üzüntü yaşayabilmektedir. Üzüntü duygusunun nedenlerini bu şekilde açıklayan Marcus (2003, s. 203), bu duygunun bazı sonuçlarına da değinmektedir. Ona göre kişinin üzüntü yaşaması durumunda genel hüznün ve bitkinlik hâli oluşmasının yanı sıra daha önce başarılı olarak yaptığı işlerde başarısız olması kuvvetle muhtemeldir. Tüm bunların neticesinde kişide yetersizlik hissi meydana gelmekte, bu ise bireyin öfkeli bir yapıya sahip olmasına yol açmaktadır.

Üzüntünün çeşitli sebepleri olmasının yanında psikolojik anlamda bireye yardımcı olan muhtelif işlevleri de bulunmaktadır. Bu görüşün sahibi olan Goleman'a (2010, s. 34) göre üzüntünün başlıca iki sebebi, sevilen birinin vefatı ve bireyi derinden etkileyen bir hayal kırıklığıdır. Yaşanan üzüntü, bireyi farklı şekillerde etkilemektedir. Örneğin; enerjinin azalması, depresyon yaşanması, metabolizmanın yavaşlaması, hayattan lezzet alınamaması gibi durumlar üzüntünün psikolojik etkileri olarak sayılmaktadır. Buna mukabil bu duygunun insan üzerinde birtakım işlevleri mevcuttur. Goleman üzüntünün en temel işlevinin uyum sağlama olduğunu belirterek bu işlev sayesinde üzüntü sebebiyle içe dönük hâle gelen bireyin, kaybının ve kırgınlığının yasını tutmak suretiyle sonuçları değerlendirebildiğini ifade etmektedir. Ayrıca kişi, enerji kaybı nedeniyle ortaya çıkan içe dönüklüğün etkisiyle kendisine yakın gördüğü ailesi ve yakınlarıyla birlikte olmakta ve mevcut bağları güçlendirmektedir. Tüm bu sürecin ve değerlendirmenin ardından bireyin enerjisi artmakta ve yeni başlangıçlar yapmaktadır. Bu noktada Goleman'a göre üzüntü duygusunun insanlar üzerinde bazı negatif psikolojik etkileri bulunmasının yanında küçümsenmeyecek derecede pozitif etkilerinin olduğu görülmektedir.

Asyalı bazı toplumlarda üzüntünün negatif bir duygu olarak görülmediği yukarıda aktarılmıştı. Bu duruma benzer bir açıklama yapan Sayar (2012, s. 68-69), Batı hegemonyası altındaki psikiyatri biliminin insanın duygu dünyasındaki üzüntüyü ve kederi bir hastalık olarak lanse ettiğini belirtmektedir. Sayar'a göre durum insanlara aktarıldığı gibi değildir. O, birçok kadim dinî gelenekte üzüntünün insanı olgunlaştıran bir olgu olarak görüldüğünü, insanı zenginleştiren bir tecrübe sayıldığını dile getirmektedir. Nitekim Sayar, Budizm'den İslam'a birçok dinî gelenekte üzüntüye sabretmenin kişiyi ruhsal anlamda olgunlaştırdığı düşüncesinin hâkim olduğunu ifade etmektedir.

Duyguların yaşanma yoğunluğu ve ifade edilme biçimi noktasında çeşitli araştırmalar yapılmış ve cinsiyet açısından herhangi bir farklılık olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Fivush ve Buckner (2000, s. 232-234), yaptıkları çalışmada kadınların genelde duyguları, özelde ise üzüntü duygusunu erkeklerden daha yoğun yaşadığını dile getirmektedir. Onlara göre üzüntü duygusunun ifade biçiminin kültürden kültüre farklılık göstermesinin yanında genel kanı, kadınların üzüntülerini erkeklerden daha yoğun yaşadığı ve bunu insanlara daha fazla hissettirdiğidir. Benzer bir çalışma yapan Balswick ve Avertt (1977, s. 125) de elde ettikleri sonuçlara göre kadınların üzüntü duygusunu erkeklere göre daha yoğun yaşadığını, üzüntüyü dış dünyaya daha fazla belli ettiğini ve duygusal durumlarını ifade edebilme noktasında kadınların daha başarılı olduğunu belirtmektedir. Perry-Parrish ve Zeman (2010, s. 149) ile Santiago-Menendez ve Campbell (2013, s. 403) üzüntü duygusu üzerine gerçekleştirmiş oldukları araştırmalarda kadınların üzüntü duygusunu erkeklere göre daha fazla dışa vurduğunu ve kendilerini daha iyi ifade ettiğini tespit etmiştir.

Üzüntü duygusunun modern psikolojideki uzmanlar tarafından ele alınışı noktasında tıpkı duygu konusunda olduğu gibi fikir birliği olmadığı göze çarpmaktadır. Nitekim bazı uzmanlar üzüntünün fizyolojik yapı ile ilişkisini incelemiş, bazıları ise sadece üzüntünün sebepleri üzerinde durmuştur. İlgili çalışmalara bakıldığında üzüntü sebeplerinin müstakil olarak belirtilmesi dahi genellikle iç ve dış kaynaklı olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir. Üzüntü duygusunun yalnızca sebepleri üzerinde duran uzmanlar olduğu gibi bu duygunun sadece sonuçlarına değinen

uzmanlar da mevcuttur. Bununla birlikte üzüntünün hem sebep hem de sonuçlarını birlikte ele alan psikologlar da bulunmaktadır. Oldukça farklı şekillerde ele alınan üzüntü duygusu, birçok psikolog tarafından negatif bir duygu olarak değerlendirilmesine karşın bazı psikologlar onun olumlu taraflarının azımsanmayacak derecede fazla olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda, üzüntü duygusunun birçok uzman tarafından çok farklı şekillerde incelendiğini ve gerek sebepleri gerekse sonuçları noktasında tam anlamıyla bir fikir birliği bulunmadığını söylemek mümkündür.

4. KİNDİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE DUYGU KONUSU

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen ve çeşitli alanlarda birçok eser kaleme alan Kindî¹, insanın psikolojik yapısının önemli bir parçasını teşkil eden duygu konusuna da değinmektedir. Duygu konusunda sınıflandırmaya giden Kindî (2019, s. 59-61), duyguları acı verenler ve vermeyenler olarak ikiye ayırmaktadır. O, bu sınıflandırmayı müstakil bir başlık altında yapmamakta, eserinde yer yer bu duygulara değinmektedir. Daha çok acı veren duygular üzerinde durmakta ve bu duyguların sayısını net olarak vermemekte fakat çok sayıda olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın görevinin acı veren olumsuz duygulardan kurtulmak olduğu düşüncesini sık sık tekrarlayan Kindî, psikolojik rahatsızlıkların giderilmesinin fiziksel hastalıkların giderilmesinden daha mühim olduğunu belirtmektedir. Onun konuya bu şekilde yaklaşmasının nedeni, insan bedenini ruhun yönettiği düşüncesidir. Bu bağlamda, Kindî'ye göre olumsuz duyguların yıpratığı insan psikolojisinin rahatsızlıklardan arındırılması, fiziksel rahatsızlıkların giderilmesinden daha elzem bir durumdur. Kindî'nin duyguları acı veren ve vermeyen, olumlu ve olumsuz şeklinde tasnif etmesine benzer durumlar modern psikolojide de görülmektedir. Bu noktada, Ortony ve Turner (1990), Tomkins (2008), Watson ve diğerleri (1999), Russell ve Barrett (1999), Diener ve Emmons (1985), Nezlek ve Kuppens (2008) gibi birçok psikolog da duyguları negatif ve pozitif şeklinde sınıflandırmış ve konuyu bu şekilde ele almıştır.

Kindî (2019, s. 55), üzüntüyü olumsuz duygular arasında kabul edip sevinç bunun zıttı olarak sınıflandırmaktadır. Ona göre bireyin bu iki duyguyu aynı anda yaşaması mümkün değildir. İnsan bazen sevinçli bazen de üzüntülü olmaktadır. Bununla birlikte Kindî'ye (2019, s. 71) göre üzüntü değersiz bir duygudur ve insanı yıpratmaktadır. O, bu anlamda üzüntüye pragmatist bir şekilde yaklaşmakta ve insan için değersiz olan bir duyguyu kendisine reva gören kişinin rasyonel şekilde hareket etmediğini dile getirmektedir. Ayrıca üzüntünün insana vereceği zarar neticesinde ortaya çıkan olumsuz izlenim, kişinin diğer insanların nazarında itibarını düşüreceği için insan bu hususları da dikkate alarak üzülmeme noktasında kendisini motive etmek durumundadır. Kindî, bu düşüncelerle hareket etmenin üzüntü duygusunu engelleme yolları arasında yer aldığını ifade etmektedir.

Kindî'nin (2019, s. 101-103) duygu tasnifinde olumsuz duygular arasında saydığı bir diğer duygu öfkedir. O, öfkeyi acıların ve kötülüklerin kaynağı olarak nitelemekte ve onu psikolojik bir

¹ İlk İslam filozofu ve İslam düşünce tarihinde kelimadan felsefeye geçişin öncüsü olarak kabul edilen Ebû Yûsuf Ya'kub b. İshâk b. Es-Sabbâh el-Kindî, Kûfe'de doğmuş olup Güney Arabistan'ın en köklü kabilelerinden olan Kahtan soyundan gelmektedir. Onun doğum tarihi ile ilgili herhangi bir fikir birliği mevcut olmasa bile genel kabul 801 yılında doğduğuna yöneliktir. İslam öncesinde önemli görevlerde bulunan Kindî'nin ailesi, İslam'dan sonra da önemli mevkilerde yer almayı sürdürmüş, gerek Emevîlerde gerekse Abbasilerde çeşitli derecelerde yöneticilik görevlerini üstlenmiştir. Çocukluk ve ilk gençlik yılları Kûfe ve Basra'da geçen Kindî daha sonra eğitim için gittiği Bağdat'ta hayatının sonuna kadar yaşamış ve burada vefat etmiştir. Kindî'nin doğum tarihinde olduğu gibi ölüm tarihi noktasında ihtilaflar bulunmaktadır. Çeşitli kaynaklarda 860, 869, 870, 873 gibi tarihler zikredilmekle birlikte ekseriyetle onun 866 yılında vefat ettiği görüşü benimsenmektedir (Kaya, 2018, s. 17-19). İslam dünyasındaki tercüme faaliyetleri sırasında yaşayan Kindî, felsefe, tıp, fizik, psikoloji, ilahiyat, astroloji, matematik gibi birçok farklı alanda eserler kaleme almıştır. Kesin olmamakla birlikte onun iki yüz yetmiş yedi adet eser yazdığı düşünülmektedir. Eserlerinin çoğunluğu kısa risaleler şeklinde olup bunları genellikle dostlarının ve öğrencilerinin sorularına cevaben yazmıştır. Kindî'nin bu kadar fazla eser yazmasının çeşitli sebepleri olduğu öne sürülmektedir. Bu sebepler arasında en belirgin olan ise onun yaşadığı dönemde akli ilimlere olan ilgi ve ihtiyaçtır. Kindî'nin muhtelif alanlarda yazılmış eserleri olmasına mukabil konumuzla ilişkisi açısından psikoloji alanında kaleme aldığı başlıca eserler şunlardır: *Risâle fi el-Hile li-def'i l-ahzân, el-Kavl fi'n-nefs, Kelâm fi'n-nefs muhtasar veciz, Risale fi mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'ya* (Kaya, 2018).

rahatsızlık olarak addetmektedir. Psikolojik rahatsızlıkların fiziksel rahatsızlıklardan daha tehlikeli olduğunu sık sık dile getiren Kindî, bunun sebebinin ruhsal durumun kişinin davranışlarına yön vermesi olduğunu söylemektedir. Bu doğrultuda o, öfke duygusunun birey tarafından kontrol edilemez seviyeye gelmesi hâlinde bu duygunun kişinin davranışlarını yönlendireceğini vurgulamaktadır. Birey bu noktadan sonra sağlıklı kararlar veremez duruma gelmekte, bu ise onun hayatını olumsuz yönde etkilemektedir.

Kindî tarafından olumsuz duygular arasında kabul edilen öfke duygusu, birçok modern psikoloji çalışmasında da temel duygulardan biri olarak kabul edilmekte ve olumsuz bir duygu olarak nitelenmektedir. Duygu konusundaki önemli isimlerden olan Ekman (1999), Goleman (2010), Oatley ve Johnson-Laird (1987), Izard (1977), Russell ve Barrett (1999) ve Tomkins (2008) gibi birçok psikolog öfke duygusunu insan için zararlı bir duygu olarak kabul edip onu olumsuz duygular çatısı altında konumlandırmaktadır. Bu bağlamda, Kindî'nin öfke duygusu hakkındaki görüşlerinin modern psikolojideki verilerle benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür.

Olumsuz duygular arasında sayılan bir diğer duygu hasettir. Kindî (2019, s. 73) bu duygunun insana en fazla zarar veren duygulardan biri olduğunu belirterek hasedin insan psikolojisine zarar verdiğini ileri sürmektedir. Ayrıca hasetçi kişinin sadece sevmediği insanları değil dostlarına da kıskanarak onların kötülüğünü istediğini, bunun ise onun kişiliğine zarar verdiğini dile getirmektedir. Kindî'nin haset duygusu ile ilgili görüşlerine bakıldığında bu duyguya sahip bireylerin insanları çekemeyerek bir noktadan sonra onlarla ilişkilerinin bozulacağı ve bireysel ilişkilerinin yanında toplumsal ilişkilerinin de zarar göreceği yorumunda bulunmak mümkün görünmektedir.

Psikanalizin günümüzdeki önemli isimlerinden olan Kilborne (2014, s. 3-4), haset konusu ile yakından ilgilenmiştir. O, haset duygusunun bilhassa Batılı Yahudi-Hristiyan geleneğindeki yeri üzerinde durmakta ve bu geleneğin kötülük tanımında hasedin merkezî bir konuma sahip olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte Kilborne'a göre haset duygusu, başkalarının elde ettiğine sahip olamama çaresizliğinden dolayı çeşitli psikolojik rahatsızlıklara yol açabilmektedir. Paranoya, Kilborne tarafından haset duygusunun yol açabileceği psikolojik rahatsızlıkların ilki olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte haset duygusu, kişinin diğer insanlara güvensizlik duymasına neden olmakta, böylece Kindî'nin görüşlerine benzer şekilde bireyin çevresindeki insanlarla ilişkilerinin bozulmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda, hasedin insanın psikolojik yapısına ve toplumsal ilişkilerine zarar vereceği düşüncesinin psikanalizin önemli isimlerinden olan Kilborne ve Kindî tarafından dile getirildiği görülmektedir.

Korku duygusu da olumsuz olarak kabul edilen duygular arasında yer almaktadır. Kindî (2019, s. 99), istemediği bir şeyin gerçekleşmesi veya kendisinden kaçınılan bir durumla karşılaşma ihtimali karşısında korkuya kapılan insanın ızdırap yaşayacağını dile getirmektedir. Eş anlamlısı üzüntü olan ızdırap duygusunun korku duygusundan kaynaklandığının belirtilmesi konumuz açısından dikkat çekici bir husustur. İnsanın büyük bir acı yaşamasına yol açan korku duygusu, bireyin üzerinde bıraktığı etki nedeniyle Kindî tarafından zararlı bir duygu olarak addedilmektedir. Bu bağlamda, onun düşünce sistemi içerisindeki konumuna ve içeriğine bakıldığı zaman korku duygusunun da olumsuz duygular arasında bulunduğu görülmektedir.

Plutchik (2000, s. 22) korku duygusunun insan psikolojisine etkileri üzerinde durmaktadır. O, başta ölüm korkusu olmak üzere yoğun bir korku ve ızdırap süreci olarak tanımladığı panikatağın kısa süre içerisinde insan psikolojisi üzerinde derin etkiler bırakabileceğini belirtmektedir. Bu noktada, Plutchik'in korku duygusunun insanda ızdırap hissi meydana getirdiği iddiası göze çarpmaktadır. Bununla birlikte yukarıda belirtildiği üzere Kindî'nin de ızdırapı korku duygusunun sonuçları arasında sayması konumuz açısından dikkat çekici hususlar arasında yer almaktadır.

Modern psikolojinin çalışma konularına bakıldığı zaman korku duygusunun duygu konusu içerisinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Birçok duygu tasnifinde temel duygular arasında sayılan korku, Kindî tarafından da temel duygulardan biri olarak kabul edilmiş ve insan

için olumsuz bir duygu olarak addedilmiştir. Bu bağlamda, Ekman (1992), Oatley ve Johnson-Laird (1987), Izard (Izard, 1977), Tomkins (2008), Russell ve Barrett (1999) ve Goleman (2010) gibi duygu konusu ile yakından ilgilenmiş birçok psikolog korkuyu Kindî gibi temel duygular arasında saymakta ve onu olumsuz olarak nitelemektedir.

5. KINDÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE ÜZÜNTÜ DUYGUSU

Duygu konusunun modern psikolojinin önemli konularından olduğu, üzüntü duygusunun da birçok psikoloğa göre temel duygular arasında yer aldığı yukarıda ifade edilmişti. İlk İslam filozofu olan Kindî, günümüz psikoloji biliminin önemli konularından olan üzüntü konusu üzerinde durmuş ve bu konu ile ilgili müstakil bir eser kaleme almıştır. Kindî'nin yaşadığı dönem itibarıyla bu konu üzerinde durmuş olması dikkate değer bir durumdur. Bu bağlamda, onun kaleme almış olduğu "*Üzüntüden Kurtulma Yolları*" (*Risâle fî el-Hile li-defi l-ahzân*) isimli eseri gerek içeriği gerekse İslam dünyasında bir ilk olması açısından büyük önem arz etmektedir.

Üzüntü duygusunu çeşitli açılardan ele alan Kindî (2019, s. 63), bu duyguyu kökeni bakımından iç kaynaklı ve dış kaynaklı olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre üzüntü duygusu ya kişinin kendi duygu, düşünce, davranışları gibi içsel nedenlerden ya da bireyin haricinde bir kişi, olay, durum gibi dışsal nedenlerden kaynaklanmaktadır. İç kaynaklı üzüntüde bireylerin bilişsel çelişki yaşadığı görüşü onun dikkat çeken düşüncelerindedir. Nitekim üzülme istemeyen birey, yapıp yapmamak kendi elinde olmasına rağmen bilerek üzüleceği davranışta bulunursa istemediği bir sonuç doğuracağından dolayı aslında istemediği bir eylem yapmaktadır. Bu ise bireyin istemediği bir şeyi istemesi olarak değerlendirilmekte ve Kindî tarafından çelişki olarak nitelenmektedir. Üzüntü duygusunun bireyin elinde olmayan nedenlerle meydana gelmesi olan dış kaynaklı üzüntüde birey kendisini üzecek olay gerçekleşene kadar bu olayı düşünüp kaygılanmamalıdır. Bu noktada Kindî'ye göre birey, üzüleceğini düşündüğü olay meydana gelene kadar ümitsizliğe kapılmamalıdır. Eğer sürekli bu durum düşünülürse üzüntü kaynaklı bir duygu olan vehm duygusu oluşacak, bu ise bireyi asıl olay vuku bulmadan yıpratacaktır.

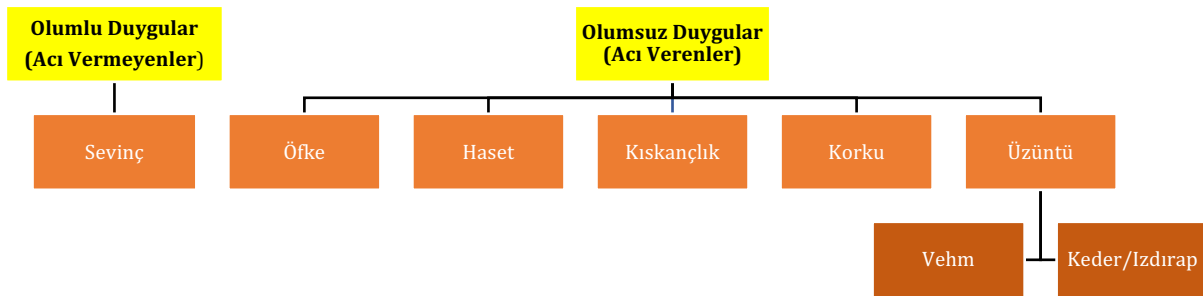
Temel veya şemsiye bir duygu olan üzüntünün alt duyguları arasında yer alan bir diğer duygu kederdir. Kindî (2019, s. 69), üzüntü ile alakalı bilgi verirken bireyin bazı durumlarda kendisini olumsuz olarak etkileyebilecek olayların insanlar arasında birçok kişinin başına geldiğinden hareketle yalnız olmadığını hissetmekte ve henüz keder aşamasında iken bu olumsuz vaziyetten kurtulabildiğini aktarmaktadır. Verilen bilgilerde görüleceği üzere Kindî, üzüntüyü günümüzdeki birçok psikolog gibi salt bir duygudan ziyade, kendisinden çeşitli alt duygular türeyen bir ana duygu olarak değerlendirmektedir. Bu doğrultuda onun, üzüntü duygusunu modern psikolojideki gibi temel bir duygu veya içerisinde çeşitli alt duyguları barındıran şemsiye bir duygu olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Kindî'nin yaptığı sınıflandırmalara benzer sınıflandırmalara Ekman ve Strongman'de de rastlamak mümkündür. Bu noktada Ekman (1992), üzüntü duygusunun çeşitli türevleri olduğunu söylemekte ve kederi de bunlardan biri olarak göstermektedir. Benzer şekilde Strongman (2003) de üzüntü duygusunun temel bir duygu olduğunu ve ondan türeyen muhtelif alt duygular olduğunu belirtmektedir. Bu doğrultuda Strongman, kederi tıpkı Kindî gibi üzüntünün alt duygularından biri olarak kabul etmektedir.

Kindî (2019, s. 51), üzüntüyü duygu olarak değerlendirmekte ve onu psikolojik bir durum olarak addetmektedir. Nitekim o üzüntüyü "*Sevilen şeylerin elden gitmesinden ya da amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan psişik (nefsânî) bir acıdır*" şeklinde tanımlamaktadır. Üzüntünün çeşitli sebepleri olduğunu söyleyen Kindî, ilk sebep olarak sevilen bir şeyin kaybını göstermektedir. Kaybedilenin niteliği hakkında herhangi bir detay verilmemiş olması, bu kaybın insan ya da obje olabileceğini ortaya koymakta olup herhangi bir sınırlama getirmemektedir. Çalışmanın önceki kısmında verilen bilgilere bakıldığında günümüzde psikoloji alanında yapılan çalışmalarda da (Lazarus, 1991; Izard, 1977; Power, 1999; Ekman, 1992; Taylor & Rachman, 1991; Plutchik, 1990) üzüntünün sebepleri arasında sevilen bir şeyin kaybının ilk sıralarda sayılması dikkat çekici hususlardandır. Bu bağlamda, üzüntünün sebepleri arasında ilk sıralarda sayılan kayıp durumunun Kindî'de olduğu gibi modern psikolojide de aynı şekilde kabul edildiğini görmek mümkündür.

Kindî (2019, s. 51) tarafından üzüntünün sebepleri arasında sayılan ikinci husus, amaçlanan bir şeyden ümit kesilmesi durumudur. Bu durum, modern psikolojide üzüntü sebeplerinden biri olarak kabul edilen başarısızlıkla ilişkilendirilebilse dahi bahsi geçen hususlar arasında tam anlamıyla bir uyum görülmemektedir. Ancak Smith ve Lazarus'un (1990) üzüntünün sebebi olarak gösterdiği telafi edilemez kayıp durumu, Kindî'nin amaçlanan şeyden ümidin kesilmesi gerekçesiyle diğerlerine nazaran daha fazla benzerlik göstermektedir. Kindî'nin ileri sürdüğü ikinci gerekçede başarısızlık değil de ümit kesilmesinin üzüntü kaynağı olarak görülmesi dikkate değer bir husustur. Öyle ki ona göre insan başarısızlık yaşasa dahi ümit duygusunu kaybetmediği sürece üzüntüye maruz kalmayacaktır.

İnsanın olumlu ve olumsuz birçok duyguya sahip olduğu düşüncesi Kindî'nin ileri sürdüğü görüşlerdendir. Kindî (2019, s. 71), üzüntünün olumsuz bir duygu olmasına rağmen insan doğası için vazgeçilmez olduğunu belirtmekte, insanın ister istemez bazı şeylere üzüleceğini ve konuya bu şekilde yaklaşmak gerektiğini ifade etmektedir. Zira evrenin kanunları gereği imha ve inşa kâinatta sürekli devam eden durumlardır. Üzüntü duygusunu psikolojik bir gerçeklik olarak değerlendiren Kindî (2019, s. 51), bu duygunun meydana gelişini hayatın akışı içerisinde olağan görmektedir. Nitekim insanın her istediğini elde etmesi, istemediğinden de kaçması realiteden uzak durumlar olduğu için üzüntü aslında yaşamın bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Kindî (2019, s. 85), üzüntünün üçüncü ana sebebinin imkânsız olan şeyleri istemekten kaynaklandığını ifade etmektedir. İnsanlar gerçekleşmesi mümkün olmayan şeyleri umdukları zaman beklenti içine girmekte, bu beklentileri gerçekleşmediğinde ise üzüntü yaşamaktadır.

Modern psikolojide üzüntü hâlinin tedavi edilmemesi durumunda kalıcı hâle gelebileceği çalışmanın önceki kısmında belirtilmişti. Nitekim Plutchik (1990) ve Lazarus (1991) üzüntünün uzun süreli olması durumunda bireyin depresyona girebileceğini belirtmekte ve bu durumun onun yaşamında ne gibi etkileri olacağını dile getirmektedir. Benzer şekilde Kindî (2019, s. 65) de bireyin üzüntü duygusundan kurtulamaması veya kendisine üzüntü veren şeyden uzaklaşmaması hâlinde üzüntünün onda yerleşik hâle geleceğini ifade etmektedir. Öyle ki ona göre kişi uzun süre üzüntü yaşaması durumunda bu duyguya müptela duruma gelecektir. Bu durumdaki kişinin üzüntü duygusundan kendi kendine çıkamayacağını vurgulayan Kindî ancak dışsal yardımlarla kişinin bu sıkıntılı vaziyeti atlatabileceğini söylemektedir. Onun üzüntü duygusundan kurtulma noktasındaki açıklamaları Plutchik (1990) ile Smith ve Lazarus'un (1990) düşünceleriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim mezkûr isimler de üzüntü duygusunu atlama noktasında dışsal desteğin önemi üzerinde durmakta ve kişinin çevreden alacağı yardımlarla bu olumsuz durumdan kurtulabileceğini belirtmektedir.



Şekil 1: Kindî'nin Duygu Sınıflandırması

6. ÜZÜNTÜDEN KURTULMA YOLLARI

Kindî, üzüntü duygusunun kaynakları, sebepleri, çeşitleri gibi hususlardan bahsetmesinin yanında, olumsuz ve acı veren bir duygu olarak nitelediği üzüntüden kurtulmak için çözüm önerileri sunmaktadır. Konuya gerçekçi bir şekilde yaklaşan Kindî (2019, s. 51), oluş ve bozulmuş âlemi olarak gördüğü evrende değişmezlik ve daimîlik durumunun söz konusu olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla insan hayatında üzüntü duygusunun olmasını doğal bir durum olarak görmekte ve bu duyguyu psikolojik bir gerçeklik olarak ele almaktadır. Bu bağlamda o, insanların bu durumu göz önünde bulundurarak olaylara bakışını düzenlemesi ve üzüntüyü yaşamın içerisinde yer alan doğal bir olgu olarak değerlendirmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Kindî'nin üzüntü duygusunu psikolojik bir gerçeklik ve insan hayatının doğal bir parçası olarak değerlendirmesine karşın modern psikolojide durum genel olarak böyle değildir. Çalışmanın önceki kısımlarında da belirtildiği üzere modern psikolojide üzüntü duygusu Kindî'deki gibi olumsuz bir duygu olmasıyla birlikte onun öne sürdüğü gibi doğal bir durum değil, aksine sürekli insan hayatından çıkarılması gereken bir şey gibi değerlendirilmektedir. Bu noktada Sayar (2012), Doğu'nun ve Batı'nın kültürel farklılığının bu durum üzerinde etkili olduğunu iddia etmektedir. Ona göre birçok kadim dinî gelenekte ve bazı doğulu toplumların kültüründe üzüntü hâli doğal veya olumlu bir durum olarak addedilmekteyken Batı kültüründe insan hayatından çıkarılması gereken hastalıklı bir vaziyet olarak kabul edilmektedir.

Kindî'ye (2019, s. 71-73) göre varlığın temel nitelikleri arasında yer alan bozulma (fesat), olumsuz durumların yaşanmasının esas sebepleri arasındadır. Varlıkların bu özelliğinden dolayı hayatın akışı içerisinde insanı üzecek negatif olayların yaşanması oldukça olağandır. Bu bağlamda, doğadaki bu özelliklerin ortadan kalkmasını ve her şeyin en iyi şekilde devam etmesini istemek aslında imkânsız istemek demektir. Kindî, bu düşüncelerden hareketle mümkün olmayı isteyen bireyin amacına ulaşamayacağını ve üzüntü yaşayacağını dile getirmektedir. Bu durumdan kurtulmanın yolunun evrenin kanunlarını bilmekten geçtiğini belirten Kindî, vaziyetin bu şekilde kabul edilmesi hâlinde insanın üzüntü duygusunu yenebileceğini ifade etmektedir.

İnsanın kişilik özelliklerinin sabit ve değişmez olmayıp çeşitli metotlarla değiştirilebileceği görüşü Kindî'nin düşünce sisteminde göze çarpan hususlardandır. Kindî'nin (2019, s. 59) belirttiği üzere bir şey sıkça uygulanıp alışkanlık hâline getirildiğinde bireyin kişilik özelliklerinden biri durumuna gelmektedir. Kindî'ye göre birey olaylara olumsuz tutum sergileyip bu şekilde yaklaşım sergilediği zaman üzüleceği şeyler yaşadığında da kendini teselli edecek bir şey bulamamakta ve hiçbir surette pozitif yaklaşım sergileyememektedir. Bu ise onun üzüntüsünü arttırmaktadır. Bu doğrultuda, kişinin olaylara pozitif bakmayı ve bu şekilde olumsuz vakalar karşısında kendisini teselli edecek şeyler aramayı alışkanlık hâline getirmesi onun üzüntüden kurtulmasının yollarından biridir. Söz konusu alışkanlığın nasıl kazanılması gerektiği konusuna da değinen Kindî (2019, s. 61-63), tedriciliğin esas olması gerektiğini belirtmektedir. Birey öncelikle kendisine kolay gelen durumlardan başlayıp aşama aşama zor olana geçmelidir. Bu şekilde yapıldığında kişi normalde üzüntü duyabileceği şeylere pozitif bakabilme ve kendisi için teselli olacak bir yön bulabilme kabiliyeti kazanmaktadır.

Bireyin yaşamış olduğu olaylara yaklaşım tarzı onun üzüntü duygusu karşısındaki durumunu belirleme açısından önem arz etmektedir. Kindî'nin üzüntü duygusunu yenmek için önerdiği, olaylara olumlu yönden bakma ve yaşanan olumsuzluklarda teselli edici bir nokta arama durumu modern psikolojideki başa çıkma hususu ile yakından ilişkilidir. "*Kişide strese yol açacak şeylerin meydana getirdiği duygusal gerilimi azaltma, yok etme veya bu gerilime dayanma amacıyla gösterilen davranış ya da duygusal tepkilerin bütünü*" olarak tanımlanan (Uçman, 1990, s. 61) başa çıkma çeşitli şekillerde gerçekleşmektedir. Folkman ve Lazarus (1980) başa çıkmanın iki temel çeşidi olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre bunlar: Problem odaklı başa çıkma ve duygu odaklı başa çıkmadır. Onların öne sürdüğü duygu odaklı başa çıkma Kindî'nin yukarıda verilen üzüntüyü yenme yoluyla büyük benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda, Folkman ve Lazarus'a göre duygu odaklı başa çıkmada birey yaşadığı şeyi kabul etmekte, onu olağandışı bir durum olarak görmemekte, yaşadığı olumsuz durum içerisinde kendisini teselli edecek bir yön aramakta ve

olaya pozitif bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Folkman ve Lazarus'un öne sürdüğü, yaşanan olumsuz durumlarda teselli edecek bir nokta arama ve bu duruma pozitif bakış açısıyla yaklaşma gayretinin üzüntü veren olayı yenmede Kindî'nin yukarıda yer alan önerisiyle büyük oranda benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür.

Kindî'ye (2019, s. 67-69) göre üzüntü duygusunu atlatmanın yollarından bir diğeri empati ve yalnız olmama bilincidir. Birey daha önce kendisinin veya çevresindekilerin teselli bulduğu ve kurtulduğu üzüntülü vaziyetleri hatırlayıp eski durumuyla yüzleşebilmekte ve başkalarıyla empati kurarak mevcut üzüntü durumunu atlatabilmektedir. Kendisini üzüntüyü atlatan kişilerin yerine koyan insan, hâlihazırda yaşadığı üzüntü durumunun da diğer insanlarda olduğu gibi geçici olduğu bilinciyle hareket ettiği takdirde yaşadığı olumsuz duygudan kurtulabilecektir. Benzer şekilde acı, kayıp, mahrumiyet gibi üzücü olayları birçok insanın yaşadığını bilmek, bunun yalnızca kendisine özgü olmadığını düşünmek ve bu durumun bilincinde olmak da Kindî'nin üzüntü duygusunu yenmek için sunduğu çözüm önerileri arasında yer almaktadır.

İnsanın sahip olduğu şeylerin geçici olduğunun bilincinde olması, onun üzüntü duygusunu yenme yolları arasında sayılan hususlardandır. Kindî'ye (2019, s. 75) göre kişinin mevcut şartlarda sahip olduğu şeylerin asıl sahibinin Yaratıcı olduğu ve kendisinin dünyada kalıcı olmadığı düşüncesiyle hareket etmesi, onun sınırlı olan yaşamında üzüntü duygusunu yenmesine sebep olmaktadır. Yaşamın içerisinde çeşitli musibetlerin, olumsuz durumların, kayıpların olduğunun farkında bir şekilde davranmak suretiyle insan, normal şartlarda başkalarını üzen olayların etkisi altında kalmayacak ve diğer insanlara nazaran daha rahat bir hayat sürecektir.

Maddi şeylerin kaybindan kaynaklanan üzüntü noktasında Kindî (2019, s. 77-79), değerli olanın sadece insanın fiziki varlığı olduğunu, bunun dışında kalanların herhangi bir değeri olmadığını dile getirmektedir. Bu yüzden insanın daha sonra kaybedeceği ve kaybindan dolayı üzüntü yaşayacağı şeylerin peşinden koşmasının mantıklı bir davranış olmadığı ifade edilmektedir. Nitekim Kindî, bu şekilde davranış sergileyen insanların zarar göreceğini ve psikolojik olarak acı çekeceğini söylemektedir. Konuyla alakalı olarak Roma Kralı Neron'a atfedilen bir hikâye üzerinden bu durumu açıklayan Kindî, maddî şeylerin fazla biriktirilmesinin, o şeylerin kaybindan doğacak sonuçlar münasebetiyle üzüntüye yol açacağını vurgulamaktadır. Bu sebeple o, fazla eşya biriktirmekten kaçınmanın üzüntüyü azaltacağını veya tamamen önleyeceğini belirtmektedir. Bu noktada, son yıllarda oldukça revaçta olan minimalist yaşam tarzının tercih edilme sebepleri Kindî'nin yukarıda verilen görüşleriyle büyük oranda benzerlik göstermektedir. Nitekim Nicole (2015), Kim (2017), Hausen (2018) ve Kang ve diğerleri (2021) gibi minimalist yaşam tarzıyla alakalı araştırmalar yapan çok sayıda uzman, maddi şeylerin fazlalığının stresi artırmak, kaygı düzeyini yükseltmek, mutsuz ve memnuniyetsiz yapmak, depresyona sebep olmak gibi bireyleri üzecek durumlara neden olduğunu dile getirmekte, insanların maddi şeyleri azaltarak üzüntü verici durumlardan kurtulabileceğini vurgulamaktadır.

Sevilen bir şeyin kaybindan kaynaklanan üzüntü duygusunun üstesinden gelmenin yollarından olan mevcut değerleri düşünmek, Kindî (2019, s. 101) tarafından sunulan önerilerdendir. Ona göre bireyin elinde mevcut olan bilişsel ve duygusal değerler, yaşanan kayıp karşısında göz önünde bulundurulması gereken olgulardır. Kişi, bu şekilde davranış sergilediği takdirde yaşadığı kaybı daha az düşünecek ve bu surette kendisini daha kolay teselli edecektir. Bu bağlamda, sahip olduğu değerlerin kıymetini bilip onları geliştirmeye çalışmak bireyin yaşadığı üzüntü duygusunu yenmesinde kendisine yardımcı olacaktır.

Kindî üzüntüden kurtulma yollarını anlatırken aslolanın bireyin psikolojik yapısı olduğunu dile getirmektedir. Ona göre maddi olarak değerli olan bir şey varsa o da sahip olunan bedendir. Bunun dışında kalan şeyler insan için herhangi bir ehemmiyet arz etmemelidir. Bu doğrultuda Kindî (2019, s. 101), kendi varlığının dışında şeyler peşinde koşmayan kişinin kendi kendisinin efendisi olacağını, herhangi bir duygunun tesiriyle hareket etmeyeceğini ve dolayısıyla üzüntü yaşamayacağını dile getirmektedir. O, bu özelliklere sahip olan kişinin kralları köleleştiren güce sahip olduğunu vurgulayıp, psikolojik anlamda sağlıklı bir birey olacağını belirtmektedir.

SONUÇ

İlk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindî, fizikten matematiğe, astronomiden psikolojiye kadar birçok alanla ilgilenmiş ve çeşitli eserler kaleme almıştır. Onun eserlerinin bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. Bu denli farklı disiplinlerle meşgul olmuş olan Kindî, insan hayatının hemen her alanında yönlendirici etkiye sahip olan duygularla, bilhassa da üzüntü duygusuyla yakından ilgilenmiştir. Duygu konusu kendisinden önce farklı kültürlerle mensup kişiler tarafından incelenmiş olsa dahi ilk Müslüman filozof olması hasebiyle Kindî'nin görüşleri ayrıca önem arz etmektedir.

Modern psikolojinin önemli konularından olan duygu konusu geçmişten günümüze değin birçok psikolog tarafından araştırılmıştır. Bu konu hakkında çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmiş, kuramlar oluşturulmuş ve tasnifler yapılmıştır. Ancak pek çok duygu sınıflandırmasında temel duygular arasında sayılmasına rağmen üzüntü duygusu ile ilgili çalışmalar sınırlı denebilecek düzeyde kalmıştır. Nitekim ilgili literatüre bakıldığı zaman üzüntü duygusuyla ilgili fazla çalışma yapılmadığını görmek mümkündür.

Duygular konusunda psikologlar tarafından yapılan tasniflere bakıldığı zaman çok sayıda tasnifte üzüntü duygusunun temel duygular arasında kabul edildiği görülmektedir. Bu noktada, Kindî de müstakil bir başlık altında olmasa da ilgili çalışmasında duygu sınıflandırması yapmaktadır. Nitekim onun yapmış olduğu sınıflandırma, modern psikolojide yapılan birçok sınıflandırma ile benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda, korku, sevinç, öfke ve üzüntü gibi duyguların Kindî'nin yanı sıra birçok psikolog tarafından da temel duygular arasında sayılması dikkate değer hususlar arasında yer almaktadır. Ayrıca temel duygu tasnifindeki benzerliğe ek olarak günümüzde birçok psikolog tarafından kabul edilen olumlu-olumsuz duygu ayrımını Kindî'nin konu ile ilgili eserinde görmek mümkündür. Bu durum, onun duygu konusundaki görüşlerinin günümüz modern psikoloji verileri ile örtüştüğü bir başka noktayı teşkil etmektedir.

Duyguların insan hayatındaki yeri, birey üzerindeki etkileri, kaynakları, çeşitleri ve türevleri gibi birçok hususta psikologlar ile Kindî'nin fikirleri arasında benzerlik olduğu görülmektedir. Ayrıca çalışmanın merkezî kavramını teşkil eden üzüntü duygusunun kökeni, sebepleri, alt türleri, etkileri gibi hususlarda da psikologların ve Kindî'nin görüşleri arasında benzerlikler mevcuttur. Birçok ortak noktanın yanında Kindî, üzüntüyü insan hayatının doğal bir parçası olarak görmesi yönüyle günümüz psikoloji bilimindeki uzmanlardan ayrılmaktadır. Bununla birlikte Kindî'yi günümüzde psikoloji alanında yapılan çalışmaların ekseriyetinden ayıran önemli bir nokta da onun üzüntü duygusunun insan üzerindeki olumsuz etkilerini ortadan kaldırmaya yönelik önerileridir. O, birçok psikoloğun aksine üzüntü duygusunun kökeni, sebepleri, alt türleri ve etkilerini incelemesine ek olarak bu duygunun olumsuz etkilerinden korunmak ya da kurtulmak için gerekli gördüğü önerileri sunmaktadır. Kindî'nin üzüntü duygusunu ele alış tarzı da onu modern psikolojideki birçok uzmandan ayırmaktadır. Öyle ki Kindî, üzüntü duygusunu günümüzde bu alanda çalışma yapan pek çok uzmandan daha detaylı ve çok boyutlu bir şekilde inceleyip değerlendirmektedir.

Günümüzde psikoloji alanında duygularla ve bilhassa üzüntü duygusuyla alakalı çalışmaların genelinde; konu edinilen duygunun kökeni, sebepleri, türleri, birey üzerindeki etkileri gibi hususlara fazlasıyla değinilirken olumsuz duyguların birey üzerindeki negatif etkilerini ortadan kaldırmaya yönelik önerilere fazla değinilmediği göze çarpmaktadır. Bu husustaki önerilerin doğruluğu noktasında yapılan tartışmalardan bağımsız olarak, Kindî'nin günümüzdeki psikologların genelinin içerisinde bulunduğu sınırların dışına çıkıp sorunun çözümüne yönelik önerileri sistematik bir biçimde sunması, çalışmamızın konusu açısından ehemmiyet arz etmektedir. Genel olarak bakıldığı zaman Kindî'nin gerek duygu konusundaki gerekse sadece üzüntü duygusu hakkındaki fikirlerinin modern psikoloji bilimindeki verilerle büyük oranda uyumlu olduğu görülmektedir. Öyle ki onun fikirlerinin çok az bir kısmı günümüz psikologlarının görüşlerinden ayrılmaktadır. Yaşadığı dönem ve o dönemde bilgi kaynaklarına erişme zorluğu gibi durumlar göz önüne alındığı takdirde ilk İslam filozofu olan Kindî'nin fikirlerinin oldukça dikkate değer olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bununla birlikte, yaşadığı dönemde hâkim olan görüşler düşünüldüğünde onun fikirlerinin, zamanının ilerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ayverdi, İ. (2010). *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı.
- Bakırcıoğlu, R. (2016). *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı yayıncılık.
- Balswick, J., & Avertt, C. (1977). Differences in Expressiveness: Gender, Interpersonal Orientation, and Perceived Parental Expressiveness as Contributing Factors. *Journal of Marriage and Family*, 39(1), 121-127.
- Budak, S. (2009). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Çağrıncı, M. (1999). *Hüzün*. 06 04, 2022 tarihinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/huzun> adresinden alındı
- Descartes, R. (2013). *Ruhun İhtirasları*. (M. Özdil, Çev.) İstanbul: Sayfa Yayınları.
- Diener, E., & Emmons, R. (1985). The Independence of Positive and Negative Affect. *Journal of Personality and Social Psychology*, 47(5), 1105-1117.
- Ekman, P. (1992). An Argument for Basic Emotions. *Cognition and Emotion*, 6(3/4), 169-200.
- Ekman, P. (1999). Basic Emotions. T. Dalgleish, & M. Power (Dü) içinde, *Handbook of Congition and Emotion* (s. 45-60). West Sussex: John Wiley & Sons.
- Fivush, R., & Buckner, J. (2000). Gender, Sadness, and Depression: The Development of Emotional Focus Through Gendered Discourse. A. H. Fishner (Dü.) içinde, *Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives* (s. 232-253). Cambridge: Cambridge University Press.
- Folkman, S., & Lazarus, R. (1980). An Analysis of Coping in a Middle-Aged Community Sample. *Journal of Health and Social Behavior*, 21(September), 219-239.
- Goleman, D. (2010). *Duygusal Zeka (Neden IQ'dan Daha Önemlidir?)*. (B. S. Yüksel, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.
- Hausen, J. E. (2018). Minimalist Life Orientations as a Dialogical Tool for Happiness. *British Journal of Guidance & Counselling*, 1-12.
- Irons, D. (1895). Descartes and Modern Theories of Emotion. *The Philosophical Review*, 4(2), 291-302.
- Izard, C. E. (1977). *Human Emotions*. New York : Springer.
- Kang, J., Martinez, C. M., & Johnson, C. (2021). Minimalism as a Sustainable Lifestyle: Its Behavioral Representations and Contributions to Emotional Well-being. *Sustainable Production and Consumption*, 27, 802-813.
- Kaya, M. (2018). *Kindî Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kılborne, B. (2014). *Utanç ve Haset: Görünüm Kaygısı ve Kem Göz*. (B. Erdal, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kim, Z. (2017). *Minimalism for Families: Practical Minimalist Living Strategies to Simplify Your ome and Life*. Berkeley: Althea Press.
- Kindî, Y. b. (2019). *Üzüntüden Kurtulma Yolları*. (M. Çağrıncı, Çev.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Koçak, A., & Kayıklık, H. (2019). Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 685-713.
- Lazarus, R. S. (1991). *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press.
- Mandler, G. (2003). Emotion. D. Freedheim, & I. Weiner (Dü) içinde, *Handbook of Psychology: Volume:1, History of Psychology* (s. 157-176). New York: Jon Wiley & Sons, Inc.

- Marcus, G. E. (2003). The Psychology of Emotion and Politics. D. Sears, L. Huddy, & R. Jervis (Dü) içinde, *Oxford Handbook of Political Psychology* (s. 182-221). Oxford: Oxford University Press.
- Mesquita, G. R. (2012). Vygotsky and the Theories of Emotions: In Search of a Possible Dialogue. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 25(4), 809-816.
- Nezlek, J., & Kuppens, P. (2008). Regulating Positive and Negative Emotions in Daily Life. *Journal of Personality*, 76(3), 561-580.
- Nicole, J. (2015). *Easy Minimalist Living: 30 Days to Declutter, Simplify and Organize Your Home Without Driving Everyone Crazy*. California: Create Space Independent Publishing Platform.
- Oatley, K., & Johnson-Laird, P. (1987). Towards a Cognitive Theories of Emotions. *Cognition and Emotion*, 1(1), 29-50.
- Ortony, A., & Turner, T. (1990). What's Basic About Basic Emotions? *Psychological Review*, 97(3), 315-331.
- Perry Parrish, C., & Zeman, J. (2010). Relations among Sadness Regulation, Peer Acceptance, and Social Functioning in Early Adolescence: The Role of Gender. *Social Development*, 20(1), 135-153.
- Plutchik, R. (1990). Emotions and Psychotherapy: A Psychoevolutionary Perspective. R. Plutchik, & H. Kellerman (Dü) içinde, *Emotion: Theory, Research, and Experience* (s. 3-41). California: Academic Press, Inc.
- Plutchik, R. (2000). *Emotions in the Practice of Psychotherapy: Clinical Implications of Affect Theories*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Power, M. J. (1999). Sadness and Its Disorders. T. Dalgleish, & M. Power (Dü) içinde, *Handbook of Cognition and Emotion* (s. 497-519). West Sussex: John Wiley & Sons.
- Ribot, T. (1897). *The Psychology of Emotions*. London: Walter Scott.
- Russell, J., & Barrett, L. (1999). Core Affect, Prototypical Emotional Episodes, and Other Things Called Emotion: Dissecting the Elephant. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76(5), 805-819.
- Santiago-Menendez, M., & Campbell, A. (2013). Sadness and Anger: Boys, Girls, and Crying in Adolescence. *Psychology of Men and Masculinity*, 14(4), 400-410.
- Sayar, K. (2012). *Hüzün Hastalığı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Smith, C., & Lazarus, R. (1990). Emotion and Adaptation. L. A. Pervin (Dü.) içinde, *Handbook of Personality: Theory and Research* (s. 609-637). New York: The Guilford Press.
- So, J., Achar, C., Han, D., Agrawal, N., Duhackek, A., & Maheswaran, D. (2015). The Psychology of Appraisal: Specific Emotions and Decision-Making. *Journal of Consumer Psychology*, 25(3), 359-371.
- Strongman, K. T. (2003). *Psychology of Emotion*. West Sussex: John Wiley & Sons.
- Tarhan, N. (2010). *Duyguların Dili: Duygusal Zekaya Yeni Bir Yorum*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Taylor, S., & Rachman, S. (1991). Fear of Sadness. *Journal of Anxiety Disorders*, 5, 375-381.
- TDK. (2022, Mayıs 30). *Duygu*. Mayıs 30, 2022 tarihinde Türk Dil Kurumu Sözlükleri: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- TDK. (2022). *Üzüntü*. 06 04, 2022 tarihinde Türk Dil Kurumu Sözlükleri: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı

- Tomkins, S. S. (2008). *Affect Imagery Consciousness: The Complete Edition*. New York: Springer Publishing Company.
- Uçman, P. (1990). Ülkemizde Çalışan Kadınlarda Stressle Başa Çıkma ve Psikolojik Rahatsızlıklar. *Psikoloji Dergisi*, 7(24), 58-75.
- Watson, D., Wiese, D., Vaidya, J., & Tellegen, A. (1999). The Two General Activation Systems of Affect: Structural Findings, Evolutionary Considerations, and Psychobiological Evidence. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76(5), 820-838.
- Wessman, A. E. (1979). Moods: Their Personal Dynamics and Significance. C. E. Izard (Dü.) içinde, *Emotions in Personality and Psychopathology* (s. 71-102). New York: Plenum Press.

STRUCTURED ABSTRACT

In this study, issues such as the sources, causes, and effects of emotions and especially emotion of sadness are examined. While making this study, the data of modern psychology and the views of Kindi, the first Islamic philosopher, were taken as the basis. The purpose of the study is to determine and comparatively examine the definition, content, types, classification, sources, and causes of the concept of emotion and the emotion of sadness in modern psychology and Kindi's thought system. The problem statement, which is the starting point of qualitative studies, is also present in this study. As a matter of fact, the main problem of the research is "How does the emotion of sadness have a place in modern psychology and the thought system of the first Islamic philosopher, Kindi?" is the question. Qualitative research method was used in the study. The data of the research were obtained by using the document analysis technique. The design of the research is the case study design.

When the classifications made by psychologists on emotions are examined, it is seen that the emotion of sadness is accepted among the basic emotions in many classifications. At this point, Kindi also classifies emotions in his related work even if it is not under a separate title. As a matter of fact, his classification is similar to many classifications made in modern psychology. In this context, it is noteworthy that emotions such as fear, joy, anger, and sadness are considered among the basic emotions by many psychologists as well as Kindi. In addition to the similarity in the classification of basic emotions, it is possible to see the positive and negative emotion distinction accepted by many psychologists today in Kindi's work on the subject. This situation constitutes another point where his views on emotion overlap with today's modern psychology data.

It is observed that there are similarities between the ideas of psychologists and Kindi on many issues such as the place of emotions in human life, their effects on the individual, their sources, types, and derivatives. In addition, there are similarities between the views of psychologists and Kindi on issues such as the origin, causes, subtypes, and effects of the emotion of sadness, which constitutes the central concept of the study. Besides many common points, Kindi differs from today's psychologists in that he sees sadness as a natural part of human life. However, an important point that distinguishes Kindi from the majority of up to date psychological studies is her suggestions to eliminate the negative effects of sadness on people. Unlike many psychologists, in addition to examining the origin, causes, subtypes, and effects of sadness, Kindi offers suggestions that he deems necessary to protect or get rid of the negative effects of this emotion. Kindi's handling of sadness also distinguishes him from many experts in modern psychology. So much so that Kindi examines the emotion of sadness in a more detailed and multidimensional way than many experts working in this field today.

Currently, studies on the emotion of sadness in the field of psychology, while the origin of this emotion, its causes, types, and effects on the individual are mentioned extensively, it is striking that the suggestions for eliminating the negative effects of sadness on the individual are not mentioned much. Regardless of the debates on the correctness of the suggestions on this issue, Kindi's systematically presenting suggestions for the solution of the problem by going beyond the borders of today's psychologists in general is of importance in terms of the subject of our study. In general, it is seen that Kindi's ideas about emotion and only about the emotion of sadness are largely compatible with the data of modern psychology. So much so that very few of his ideas differ from the views of contemporary psychologists. When considering the period in which he lived and the difficulties of accessing information sources at that time, it is possible to say that the ideas of Kindi, the first Islamic philosopher, were quite remarkable. Furthermore, when considering the prevailing views during his lifetime, his ideas were understood to be ahead of his time.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022 • 387-391

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1227236

FATİH YAHYA AYAZ, MAKRÎZÎ; SİYERİN ÖNCÜLERİ, SİYER YAYINLARI, İSTANBUL 2021, 126 SAYFA.

Semanur DİNİZ

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Phd. Student Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Department of Islamic History, Ankara/Türkiye.

dinizsemanur@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5839-5178>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 02.12.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 21.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: 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.

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 (Semanur Diniz)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

FATİH YAHYA AYAZ, MAKRÎZÎ; SİYERİN ÖNCÜLERİ, SİYER YAYINLARI, İSTANBUL 2021, 126 SAYFA.



Eser, “Siyerin Öncüleri” serisi içerisinde yer almaktadır. Bu seriden kısaca bahsetmek çalışmanın kıymetini ortaya koymada fayda sağlayacaktır. Hz. Peygamber’e duyulan sevgi ve ilgi, tarih boyunca Müslümanları siyere dair çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. Hz. Peygamber’in hayatını ve şahsiyetini konu edinen bu çalışmalar, İslâm tarihinin her döneminde varlığını muhafaza etmiş, sayısız âlimin katkılarıyla da zengin bir siyer literatürü oluşmuştur. “Siyerin Öncüleri” serisi de bu çalışmaları kaleme alan âlimlerden bahseden bir seridir. Bu seride alanında uzman kırk kişi belirlenmiş ve bu kişiler, ilk dönemlerden itibaren Hz. Peygamber’in hayatını en ince ayrıntılarıyla okura sunma gayreti içerisinde eserlerini kaleme almışlardır. Serinin ilk kitabı İslam tarihi sahasının tanınmış isimlerinden biri olan Prof. Dr. Mustafa FAYDA tarafından kaleme alınmıştır. İslam tarihinin her döneminde siyer yazımının farklı bakış açılarıyla canlılığını daima koruyacağını gösteren bu serinin oldukça önemli olduğunu vurgulamak gerekir.

Serinin otuz birinci kitabı ise Memlûk sahasında çalışmalarıyla tanınan Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ tarafından kaleme alınmıştır. Kitapta, Memlûk (648-923/1250-1517) asrında yetişen ve Mısır tarih ekolünün kurucusu olan Makrîzî (ö.845/1442) ve siyer eseri konu edilmiştir. Ayaz, “Siyerin Öncüleri” serisine katkı sağlayan bu eseriyle, Makrîzî’nin Hz. Peygamber’i konu alan *İmtâu’l-esmâ’ bimâ li’r-Resûl (li’n-Nebiyy) mine’l emvâl/enbâ/ebnâ ve’l-ahvâl ve’l-hafede ve’l-metâ* adlı eserinin tanıtılmasını amaçlamaktadır. Siyer sahasında Memlûk döneminin ihmal edildiği vurgusunu yapan yazarın (s. 13), Makrîzî ve siyer eserini konu ederek bu ihmalin giderilmesi adına bir çaba içerisine girdiği de anlaşılmaktadır.

Kitap, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde Makrîzî’nin hayatı, eserleri ve tarihçiliği anlatılır. İkinci bölümünde ise Makrîzî’nin iki önemli eseri *İmtâu’l-esmâ’ ve es-Sülûk* isimli eserlerindeki siyer malzemesinden bahsedilir. Yazar, ikinci bölümde *İmtâu’l-esmâ’* adlı eserin muhtevasını, usulünü ve kaynaklarını ele almakta, akabinde müellifin, kaleme aldığı Memlûk tarih araştırmacılarının başucu kitabı niteliğinde olan tam ismi *Kitabü’s-Sülûk li-ma’rifeti düveli’l mülûk* olan eserini ana hatlarıyla tanıtarak bahsi geçen eserdeki siyer malzemesine ve bu bağlamda Ehl-i Beyt’e dair örneklerle yer verir.

Ayaz’ın kaleme aldığı kitapta ön söz ve giriş kısmı Memlûkler dönemindeki ilmi hayatın gelişimi, bu bağlamda siyer ilmine özel bir önem verilmesi, Memlûk siyer yazıcılığına dair

çalışmalardaki yetersizlikler gibi önemli noktalara işaret etmesi bakımından ayrıca incelenmelidir. Buna göre yazar ön sözde İslam tarihindeki en büyük devletlerden birisi olan Memlûk Devleti'nin sadece siyasî başarısıyla değil, ilmî-kültürel sahadaki katkılarıyla da önemli bir devlet olduğu vurgusunu yapar (s. 11-14). Buna göre Memlûk Devleti, Haçlı Seferleri ve Moğol İstilasından sonra Müslüman halk, tüccar ve ilim erbabı için bir sığınak olmuştur. Bu güven ortamını inşa etmede Memlûk sultanlarının ve devlet adamlarının etkileri oldukça fazladır. İlmî faaliyetlerin gelişmesinde de onların, destek ve himayeleri büyük rol oynamıştır. Bu dönemde çeşitli ilim dallarında çok sayıda âlim yetişmiş ve bunlar birçok eser de kaleme almıştır. Bunlar arasında özellikle tarih, hadis başta olmak üzere pek çok sahadaki çalışmalar dikkat çekmektedir. Yazar, Memlûkler döneminin tarih yazıcılığı açısından münbitliğinin, siyer alanı için de geçerli olduğunu vurgular (s. 11). Yine yazar burada, Makrîzî ve eserleriyle ilgili eksiksiz bir çalışmanın yapılmadığını belirterek, bu konuda yapılan çalışmalara değinir (s. 13). Ayaz'ın bahsettiği çalışmalar arasında kitabında da atıf yaptığı Osman Cengiz'in 2010 yılında hazırladığı yüksek lisans tezini bilhassa zikretmek gerekir. Nitekim yazar, bahsi geçen çalışmada çeşitli okuma hataları ve eksikliklerin bulunduğunu belirtir ancak durumun yüksek lisans seviyesinde tabii olduğunu da ekler. Ayaz, Cengiz'in tezi dışındaki araştırmalarda ise Makrîzî'nin bir siyer müellifi olarak bütün yönleriyle ele alınmadığına işaret eder (s. 13).

Yazar kitabın giriş kısmında, Memlûk siyer yazıcılığına dair oldukça önemli noktalara temas ederek döneme damgasını vuran siyer eserlerinden ve bu eserlerin muhtevasından bahseder (s. 15-22). Ayaz, Memlûk siyer yazıcılığına dair bu dönemde kaleme alınan siyer eserlerine kronolojiden ziyade tematik yazılan, ilgi çekici bir tarzda hadiseleri öne çıkaran genelde derleme hüviyetinde olduğunu ve birbirinin tekrarı gibi görünen bu eserlerde hem ilginç ve farklı kayıtlara rastlandığını hem de dönemin Peygamber algısına yönelik izlerin bulunduğunu belirterek bu durumun dikkate alınması gerektiğini vurgular. Bu dönemdeki siyer eserlerinin Hz. Peygamber'in hayatıyla alakalı klasik olarak nitelendirilebilecek ilk asırlardaki kaynaklardan daha geniş bir siyer malzemesi ihtiva ettiklerini de belirten Ayaz (s. 22), bu noktada Memlûk asrında yetişen âlimlerin Hz. Peygamber'in siyerini yazmaya olan iştiaklarına vurgu yapar. Makrîzî'nin kaleme aldığı *İmtâu'l-esmâ'*ın da Hz. Peygamber'e olan muhabbetinin bir göstergesi olduğunu şu sözlerle ifade eder:

"...Siyer ilmi bu dönemde önemli gelişmeler gösteren alanlardan biridir. Memlûkler döneminin önde gelen âlimlerinin büyük bir kısmı müstakil eserler şeklinde veya tarih eserlerinin içinde bir bölüm olarak Hz. Peygamber'in hayatını kaleme almayı bir vazife telakki etmişler ve bunu bir teberrük vesilesi olarak görmüşlerdir. Bu dönemin en büyük tarihçilerinden olan Makrîzî kaleme aldığı yüzlerce eseri arasına Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili en geniş muhtevalı kitaplardan birisi kabul edilen İmtâu'l-esmâ'ı da eklemek suretiyle bu anlayışın önde gelen isimleri arasında yerini almıştır. Peygamberimiz'e olan muhabbetini her vesileyle dile getiren Makrîzî, sonraki dönemlerde de siyer sahasında başvuru kaynağı olma özelliğini sürdüren bu eseriyle Resûlullah'a olan sevgisini taçlandırmıştır (s. 11-12)."

Ön söz ve giriş kısmıyla alakalı bu değerlendirmelerden sonra kitabın geneliyle ilgili olarak bazı hususlara işaret etmek faydalı olacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki kitap, hacim olarak küçük olsa da muhteva yönüyle doyurucu görünmektedir. Yine yazarın kullandığı dilin sade ve anlaşılır kullanması, dilin ise akıcı olması okuyucunun konuya hâkim olmasını kolaylaştırıcıdır. Bununla birlikte *İmtâu'l-esmâ'*ın muhtevasından bahsedilen kitabın ikinci bölümünde okuyucu açısından muhtevayı bütüncül olarak anlamanın zorlaştığı söylenebilir. Bu durumun yazarın üslûbundan çok oldukça hacimli bir eser olan *İmtâu'l-esmâ'*ın kaleme alınma yönteminin belirsizliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim *İmtâu'l-esmâ'*daki düzensizlikler ve tekrarlar yazarın da dikkatini çekmiş ve bunu şu sözlerle okuyucuya aktarmıştır: "Makrîzî'nin meşhur kronolojik eseri *es-Sülûk* de fihristler çıkarıldığında hemen hemen aynı sayfaya ulaşmakta hattâ aşmaktadır. Aynı şekilde *el-Hitat* da bu eserlere yaklaşık bir hacme sahiptir. Ancak *İmtâu'l-esmâ'* dışındaki hacimli eserleri sağlam bir kurgu ve usulle kaleme alınmıştır. *İmtâu'l-esmâ'* da daha önce de işaret ettiğimiz gibi yer yer görülen tedahüller, tekrarlar ve yanlış konumlandırmaların müelliften kaynaklandığını kesin olarak söylemek de mümkün değildir.

Dolayısıyla eserin kurgusunun genişliğiyle bu tekrar ve yanlış konumlandırmaları bir kenara bırakarak anlamaya çalışmak daha isabetli olacaktır (s. 94).” Yazarın işaret ettiği bu karmaşıklıkların giderilmesiyle alakalı birtakım önerilerde de bulunduğu belirtilmelidir (Bk. s. 88).

Kitabın dikkat çekici bir özelliği de yazarın hadiseler arasında irtibat kurduğunda sıklıkla okuyucuda bu durumu canlı tutmayı sağlamasıdır. Bu durumu Makrîzî'nin nesebini Fâtımîler (297-567/909-1171) üzerinden Hz. Peygamber'e kadar ulaştırması meselesini yazarın farklı kaynaklardan nakillerle vuzuha kavuşturmasında görmek mümkündür. Buna göre yazar, Makrîzî'nin hayatından bahsettiği birinci bölümde, onun nesebini Hz. Peygamber'e dayandırmasından bahseder. Rivayete göre Makrîzî küçüklüğünde babası tarafından Kahire'de Fâtımîler tarafından yaptırılmış olan Hâkim Câmî'ne götürülmüş ve babası “Bu câmi senin atalarının eseridir.” demiştir. Makrîzî de bu söze binaen nesebinin Fâtımîler'e dayandığını ileri sürmüştür. Yazar tam da bu noktada konuyla ilgili Makrîzî'nin nesebine dair muasırı bazı tarihçilerin rivayetlerine de başvurur ve onların bu onudaki şüphelerinden bahseder (s. 28). Daha sonra da Makrîzî'nin bu tutumunda Hz. Peygamber'e derin bir muhabbetle bağlı olması sebebiyle Fâtımîler üzerinden kendi nesebini de Resûlullah'a ulaştırma arzusunda olduğunu söyler. Kitabın ilerleyen sayfalarında yazar, meseleyi daha da ileriye götürür ve Makrîzî'nin nesebini Fâtımîler'e dayandırma gayreti sonucu, Fâtımî hükümdarlarının halifeliklerini dönemin genel anlayışının dışına çıkararak sahih saydığına işaret eder. Ayaz bu kanaatini de Makrîzî'nin Fâtımîler'e dair kaleme aldığı eserinde onlar için “eimme (imamlar)” tabirini kullanması hattâ başka eserlerinde bu hükümdarların isimlerinin başına imam ve halife lakabını eklemesiyle delillendirmeye çalışır (s. 73-74). Anlaşıldığı kadarıyla yazarın Makrîzî'nin dönemdeki kanaatin aksine Fâtımîler'le ilgili nispeten olumlu görüşleri onun Ehl-i Beyt'e olan sevgisinden kaynaklanmaktadır. Zira Makrîzî Resûlullah' ve Ehl-i Beyt'le ilişkili hususlarda oldukça hassastır ve bu hassasiyeti çeşitli konulardaki yorumlarında hatta mezhebi mensubiyetlerinde belirleyicidir. Yazar da eserin çeşitli kısımlarında buna atıfta bulunur. (Bk. s. 38-39, 40, 54, 68, 70). Ancak Makrîzî'nin bu hassasiyeti onun Şîliğe meyli bulunduğu şeklinde de değerlendirilmemelidir. Yazar bu duruma işaret ederken Makrîzî'nin genelde Şîî kaynaklarda tercih edilen Hz. Peygamber'in babasının doğumundan sonra vefat ettiği şeklindeki rivayete itibar etmemesini delil olarak gösterir (s. 66).

Kitapta dikkat çeken bir diğer özellik ise okuyucuda iki farklı Makrîzî'nin tanıtıldığı hissi uyandırmasıdır. Kitabın ilk bölümünde yazar, Makrîzî'nin son derece dikkatli bir araştırmacı olması, daha önceki dönemin meşhur kaynakları dışında başka eserlere de müracaat ederek tarihî hadiselerin akışında boşluk bırakmamaya gayret göstermesi gibi özelliklerine değinilerek tarihçi yönüyle Makrîzî'yi anlatır (s. 101, 103). Kitabın ikinci bölümünde yani *İmtâ'u'l-esmâ'*ın ele alındığı kısımda ise tarihçi Makrîzî'nin değil muhaddis Makrîzî'nin öne çıktığı tespit edilmektedir. Nitekim yazar, *İmtâ'u'l-esmâ'*ın hem kaynakları hem de usulü açısından hadis ilmi merkeze alınarak yazılmış bir eser olduğunu belirtirken sanki okuyucuya başka bir Makrîzî'den bahsediyor gibidir.

Kitabın asıl kısmı olarak değerlendirilmesi gereken *İmtâ'u'l esmâ'* ile ilgili bölüm bazı özellikleri bakımından burada ayrıca dikkatlere sunulmalıdır. Zira Makrîzî'nin *İmtâ'u'l esmâ'* ın mukaddimesinde kullandığı, bu eserin dönemin ulemâ sınıfı için yazıldığına dair ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Makrîzî'nin bu hususta ileri sürdüğü gerekçe de bu ifade kadar ilginçtir. Buna göre Makrîzî şeriatla yönetilen bir toplumda bu hukukun doğru ve hakkıyla uygulanabilmesi için ulemanın şeriatın esaslarını açık hâle getiren ve ilk uygulayıcı olan Hz. Peygamber'i bütün yönleriyle tanınması gerektiğini belirtir. Makrîzî bu hukuku uygulayacak ve okutacak olan kadı ve müderrislerin bunun pek farkında olmadıklarını ve ulemadaki bu bilgisizlikle mücadele edilmesi gerektiğini zira ulemanın şeriatın yaşandığı Memlûk toplumunu etkileyen esas sınıf olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Makrîzî bu tür eserlerle yol göstericilere yol gösterilmesi gerektiğine inanmaktadır. Tanıtığımız bu kitapta Ayaz, Makrîzî'nin söz konusu kanaatine dair bir temellendirmeye de gider. Onun kroniklerinde ve çeşitli risalelerinde idarî, ilmî ve içtimâî bozulmalara sıklıkla işaret ettiğini söyler. Muhtemelen bu sebeple de devlet kademelerinden çekilerek kendini ilmî çalışmalara verdiğini ifade eder. Yazarın bu inzivasını hatta beş yıl kadar Hz. Peygamber'in yaşadığı Haremeyn'de ikamet etmesini bu bağlamda değerlendiren Ayaz,

“Kendisine şifa olarak gördüğü Hz. Peygamber’i ulemâ ve toplum için de deva olarak kabul etmiş ve bu eserini kaleme almıştır.” ifadelerini kullanır (s. 93). Ayaz, eserle ilgili bir başka mühim ayrıntıya işaret eder ve bu eserin sadece siyer olarak nitelendirmenin zor olacağını zira onun hem siyer hem de hadis, tefsir, akâid, hukuk ve hasâis konularını içinde barındıran bir mecmua olduğunu belirtir (s. 94).

Ayaz, *İmtâ’ul esmâ’*ın tanıtıldığı bölümde bu eserin başka özellikleriyle ilgili de malumat verir. Bunlar eserin genel özellikleriyle alakalıdır. Nitekim yazar eserin mevcut neşirleri, isimlendirilmesi ve bu ismin tercihi ile ilgili konulara temas eder (s. 63-65). Ardından eserin muhtevasıyla ilgili genel bir tasvirde bulunur ve *İmtâ’ul esmâ’*da Hz. Peygamber’le ilgili hemen her şeyin konu edildiğini ve özellikle de mucizelere büyük bir yer verildiğini belirtir (s. 63). Yazar daha sonra kitabında, on dört ciltlik *İmtâ’ul esmâ’*ın her bir cildini müstakil başlık altında tanıtır. Bu tanıtımlarda müellif Makrîzî’nin, usul ve üslûbuna dair malumat verir. Ayaz muhtevada ilgi çekici bulunduğu hadiselerle de işaret eder. Yazarın hususen dikkat çektiği bu ilgici çekici hadiseler arasında, eserin birinci cildinde Makrîzî’nin, sahâbenin gönderildiği seferler için “seriyye” ismini sıklıkla kullanmasına rağmen mesela Bi’r-i Maûne ve Recî’ vakaları için “gazve” tabirini tercih etmesi, ikinci cildinde Mekke’nin Fethi sırasında bir kişinin Hz. Peygamber’e hediye olarak içki getirmesi hâdisesine yer vermesi ve Makrîzî’nin bu rivayet için bir kaynak göstermemesi, yine beşinci ciltte Ehl-i Beyt tartışmaları ve “âl” meselesinde Şîler’in görüşlerine de yer vermesi, onuncu ciltte Hz. Peygamber’in hanımları ve kızı Fâtıma’nın da hasâisine temas ettiği kısımda Hz. Hatice ve Hz. Âişe’yi fazilet açısından karşılaştırması, onları ayrı ayrı Hz. Fâtıma ile de mukayese etmesi gibi kayıtlar özellikle zikredilmelidir (Bk. s. 68, 70, 71, 75, 76, 81).

Tanıttığımız kitapta *İmtâ’ul esmâ’*ın hem klasik siyerlerle mukayese edildiği hem de Memlûkler döneminde kaleme alınmış benzer hacimli eserlerle karşılaştırıldığı da tespit edilmektedir. Bu durum Ayaz’ın eserini ayrıca değerli kılmaktadır. Ayaz, *İmtâ’ul esmâ’*ın ikinci cildini ele aldığı kısımda, bu cildin üçte birlik kısmının klasik siyer muhtevası gibi Mekke’nin Fethi’nden Hz. Peygamber’in vefatı ve defnine kadar olan konuları içermekte olduğunu ve kalan kısmın ise onun kişisel özellikleri, ahlâkı vb. hususlara ayrıldığını belirtilir. Buradan hareketle de *İmtâ’ul-esmâ’*ın bazı farklılıklar içermekle birlikte İbn Sa’d’ın *et-Tabakât* adlı eserinin ilk iki cildini andırıldığına işaret eder (s. 68). Hz. Peygamber’in hayatıyla ilgili Memlûkler döneminde kaleme alınan geniş muhtevalı eserlerde de benzer bir usulün uygulandığını tespit eden Ayaz, Makrîzî’den önce yaşamış olan Hanbelî âlim İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)’nin meşhur eseri *Zâdü’l-meâd’la* çeşitli konuları içermesi ve kaynakları açısından benzer özellikler taşıdığını ifade eder (s. 94).

Ayaz kitabında, Makrîzî’nin *İmtâ’ul esmâ’*ından hareketle dönemin Hz. Peygamber algısına yönelik tespitlere de yer verir. Yazar, Memlûkler döneminde halkın Hz. Peygamber’in kişisel ve üstün özelliklerine daha fazla ehemmiyet gösterdiğine Makrîzî’nin de *İmtâ’ul-esmâ’*ın büyük kısmını bu tür bilgilere ayırdığını, bu konuda seleflerini de aştığını vurgular (s. 114). Buradan dönemin siyer eserlerinin özelliğine de geçen yazar, yaygınlığına işaret eder. Bunun sebebini de Memlûk toplumunun tasavvufa yönelmesinde bulur. Yazara göre Moğol istilasından yeni kurtulan ve Haçlı Seferleri’nin izlerini henüz silememiş olan bu toplumun nispeten içe kapanmış toplumun beklentilerini karşılayan tasavvufun da etkisiyle Hz. Peygamber’in idarî, askerî ve siyasî hayatından ziyade diğer yönlerini ve niteliklerini daha çok merak etmiştir. Bu toplumun içinde yetişen ulemâ da siyer malzemesini kaleme alırken hem kendi inanç dünyaları çerçevesinde hem de toplumsal beklenti muvacehesinde hareket etmiştir. (Bk. s. 112-114).

Ele aldığımız kitabın önemli bir özelliği de tanıttığı *İmtâ’ul esmâ’*ın dışına çıkarak Makrîzî’nin başka eserlerindeki siyer malzemesine ve Ehl-i Beyt’le ilgili kayıtlara yer vermiş olmasıdır. Son olarak şunu belirtmeliyiz ki, Ayaz’ın bu kitabı Orta Çağ’ın en büyük tarihçilerinden olan Makrîzî’nin bir siyer ve hadis alimi olarak da tanıtıyor olmasıdır. Yine alan araştırmacıları için, Memlûk toplumundaki Hz. Peygamber algısını bu konuda kaleme alınmış bu hacimdeki ilk büyük eser üzerinden aktarıyor olması da özellikle vurgulanmalıdır.