

E-ISSN: 2602-3067

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies



Tiad

YIL- YEAR: 2023

Cilt-Volume : 7 - Sayı- Issue : 2

Nisan- Mayıs- Haziran / April- May- June

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

Tiad: Cilt/Volume: 7 Sayı/ Issue: 2


Nisan-Mayıs-Haziran / April-May-June 2023

ISSN: 2602-3067

Yayıncı / Publisher

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU itobiad@itobiad.com

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr


 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Bolu-TURKIYE

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU itobiad@itobiad.com

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr


 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Bolu-TURKIYE

Baş Editör/ Editor in Chief [Vol-Iss.7/1]

Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-

ofhabergetiren@hotmail.com


 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-
TURKIYE

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr & turkiyeilahiyat@gmail.com

 0000-0001-6308-1475

Address: Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of
Theology, Bolu-TURKIYE

Address: Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat
Sezgin Library, Scientific Publications and Journals
Coordinatorship / **Coordinator**


3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant


Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN

sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-
TURKIYE

Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-
TURKEY

Veri Girişi/Data Entry

Mehmet ÖZGÜN- mehmet_1296_@hotmail.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

E-Yayın/Electronic Publication

31.03.2023

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

Yönetim Yer /Executive Office

Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat Sezgin
Library, Scientific Publications and Journals
Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr & turkiyeilahiyat@gmail.com

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/page/13616>


Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services

[Tiad] Tubitak-Ulakbim **TR Dizin**, EBSCO, **ErihPlus**, Index Islamicus, **Index Copernicus**. For detailed information, please click here: <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/indexes>

Alan Editörleri/Section Editors

Temel İslam Bilimleri Editörleri / Basic Islamic Sciences Editors


Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-
ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-
TURKIYE

Prof. Dr. Norma Md SAAD -norma@iium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia

Dr. Khoirul UMAM - khoirulumam@unida.gontor.ac.id


University Darussalam Gontor (unida),

 0000-0002-5530-8884

Indonesia

Assoc. Prof. Dr. Siti Zubaidah ISMAIL - szubaida@um.edu.my


University of Malaya

 0000-0003-3381-4943

Malaysia

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE


Felsefe ve Dini Araştırmalar Editörleri / Philosophy and Religious Studies Editors

Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology, Konya- TURKIYE


Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-
TURKEY

Asist Prof. Dr. Mehmet HABERLİ –


mehmethaberli@gmail.com

 0000-0001-9942-6527

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Science,
Bilecik- TURKIYE


İslam Tarihi ve Sanatları Editörleri / Islamic History and Arts Editors

Assist Prof. Dr. Can DOĞAN - can.dogan@ibu.edu.tr,

 0000-0001-9165-4381

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Fine Arts, Bolu-
TURKIYE


Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU -itobiad@itobiad.com ,
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Address: Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of
Theology, Bolu-TURKIYE

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor


Prof. Dr. Saim KAYADİBİ- saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Karabuk University Faculty of Business Administration,
Karabuk- TURKIYE


Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT-

demiray_f@ibu.edu.tr

 0000-0003-0689-8483

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign
Languages, Bolu- TURKIYE

Dr. Samet YÜCE- syuce@kastamonu.edu.tr


 0000-0002-9975-4739

Kastamonu University School of Foreign Languages,
Kastamonu-TURKIYE

Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

Insructor Zeynep BÜYÜKSARAC-

zeynepbuyuksarac@ibu.edu.tr


 0000-0001-7683-0965

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign
Languages, Bolu- TURKIYE

Ruşça Dil Editörü / Russian Language Editor

Asst. Prof. Dr. Gulzira ZHAXYGULOVA-


gulzirazhaxygulovala@ibu.edu.tr

 0000-0002-3797-6803

BOLU ABANT IZZET BAYSAL UNIVERSIT- Bolu-TURKIYE

Almanca Dil Editörü / German Language Editor


Dr. Muhammet Ali CAN muhammetalican@gmail.com

 0000-0001-8781-0812

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-
TURKIYE


Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ- saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216


Karabuk University Faculty of Business Administration,
Karabuk- TURKIYE

Prof. Dr. Ahmad KHARRAT, drahmed1948@gmail.com

 0000-0001-6354-5137

Üniversity of Imam Muhammad bin Saud, SAUDI ARABIA


Dr. Muhammad Uhaib AS'AD-uhaibm@yahoo.com

 0000-0003-3645-2706

Islamic University of Kalimantan-INDONESIA

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

Prof. Dr. Norma Md SAAD -norma@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia


Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-

ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE


Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-
TÜRKİYE

Asist Prof. Dr. Mehmet HABERLİ –


mehmethaberli@gmail.com

 0000-0001-9942-6527

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Science


Bilecik- TURKIYE

Asist Prof. Dr. Ahmad ALI- ahmadali.pak@yandex.com

 0000-0001-6739-9384

Abdul Wali Khan University-Pakistan


Asist Prof. Dr. Can DOĞAN- can.dogan@ibu.edu.tr,

 0000-0001-9165-4381

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Fine Arts,

Bolu-TURKEY


Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology Konya-TURKEY

İndeks Editörü & Index Editor

Havva ÖZGÜN- info@yazimdestegi.com

 0000-0002-2905-5326

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

<https://yazimdestegi.com/>

Hakem Kurulu / Referee Board

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad], en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Bu konuda genel bilgi için** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad> **Turkey Journal of Theological Studies [Tiad]** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

Telif Hakları/Copyrights

Dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmaları Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/))

İçindekiler/Contents

I-VII | Jenerik /Generic

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 121-142 | Ramazan GÜNDÜZ
Gazâlî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Anakronik Şii Yorum; Gazâlî Şii Olabilir mi?
An Anachronistic Shi'i Commentary on al-Ghazâlî's Sectarian Identity; Can al-Ghazali be a Shi'i
- 143-171 | Vildan SALİ DUMAN
Mahkeme Kararı ile Boşanmanın Dinî Nikâha Etkisinin Değerlendirilmesi
Evaluation of The Effect of Divorce with a Court Decision on Religious Marriage
- 172-192 | Mustafa KARABACAK
Kâbe'nin İçinde ve Üzerinde Namaz Kılma Meselesi
The issue of praying in and on the Ka'ba
- 193-216 | Hasan SARRAOĞLU
Allah Resûlü'nün İstiğfârını Nasr Sûresi Bağlamında Temellendirme
Basing Repentance of the Messenger of Allah on the Framework of Surah al-Nasr
- 217-233 | Mehmet ÜNAL
Son Dönem Mevlevî Müntesiplerinden Mehmed Eşref ve Manzumelerinde Mevlânâ ve Mevlevîlik
Mevlana and Mevlevism in the Last Period Mevlevi Followers Mehmed Eşref and His Manzumes
- 234-269 | Halil YILDIZ
Popüler Dinin Sosyo-Ekonomisi Bağlamında Din-Meta İlişkisi: Ankara Hacı Bayram Çarşısı Örneği
The Relationship Between Religion and Commodity in The Context of The Socio-Economy of Popular Religion: The Case of Ankara Hacı
- 270-286 | Halil YILDIZ
Roland Robertson'un Küreselleşme Kuramından Dinin Geleceğine Bakmak
Viewing the Future of Religion from Roland Robertson's Theory of Globalism

- 287-314 | Hamdi KIZILER & Şerife ÖKSÜZOĞLU
Mevlânâ ve Yûnus Emre Düşüncesinde Dert Kavramı Bağlamında Metaforik Anlatım
Metaphoric Expression in the Context of the Concept of Trouble in the Thought of Mevlânâ and Yûnus Emre
- 315-339 | Muhammet Mustafa BAYRAKTAR & Saliha BOZER BAYRAKTAR
Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının İncelenmesi: Kırşehir Kültür Varlıkları ve Sanat Eserleri Örneği
Examining Out-of-School Learning Environments in Religious Education: Kırşehir Cultural Heritage and Artworks Example
- 340-354 | Mehmet TURAN
Ebû Tâlib el-Mekki'nin (386/996) Kûtu'l-Kulûb Adlı Eseri Özelinde Mürsel Hadis Yaklaşımı
The Mursal Hadith Approach of Abû Tâlib al-Makkî (386/996) in the Special of Kûtul-Kulûb



2023, 7 (2), 121-142 | Araştırma Makalesi

Gazâlî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Anakronik Şii Yorum: Gazâlî Şii Olabilir mi?

Ramazan Gündüz¹

Öz

Gazâlî'nin düşünce mirası, eşyanın hakikatini bütüncül bir şekilde ve şüpheden tamamen uzak olarak kavramaya yarayan istidlali bilginin temellük edilmesidir. İnsanın kemali için gerekli olan bu yetinin tahsil edilebilmesi hususunda Gazâlî'nin teklif ettiği metot, insanın kendi aklının kapasitesi ile düşünerek doğruya ulaşmasıdır. Hiçbir mezhebi taassupla takip etmeyen Gazâlî, İslâm dünyasındaki neredeyse bütün fikir akımlarını etkilemiştir. Gazâlî'nin farklı düşünceleri özgürce tartışması, içinde yetiştiği siyasi ve kültürel mirası zaman zaman tenkit etmesi, bir yandan muhalifleri tarafından eleştirilere maruz kalmasına sebebiyet verirken diğer yandan Sünnî akım dışındaki İslâm fırkaları tarafından da sahiplenilmeye çalışılmasını sağlamıştır. Bu makalede Gazâlî'nin herhangi bir mezhebin fikirlerini takip etme hususundaki tutumu genel çerçeveleriyle tasvir edildikten sonra onun bazı Şii fırkalar tarafından Şiîliğe nispet edilmesi konu edilmiştir. Şii düşüncenin iki büyük mezhebine mensup âlimler tarafından Gazâlî Şiîlikle irtibatlandırılmış; eserleri ve hayatındaki bazı muğlak durumlar bu iddianın referansı olarak gösterilmiştir. Makale bu iddiaları ortaya koyarak onların hakikat değerini tetkik etmeyi amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, Mezhep, Şiîlik, İsmâîlîlik, Bâtınîlik.

Gündüz, Ramazan. (2023). "Gazâlî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Anakronik Şii Yorum: Gazâlî Şii Olabilir mi?". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2023), 121-142.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1228585>

Geliş Tarihi	04.01.2023
Kabul Tarihi	16.06.2023
Yayın Tarihi	01.07.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Adana, rmzngndz33@gmail.com, orcid.org/0000-0002-7447-2487



2023, 7 (2), 121-142 | Research Article

An Anachronistic Shi'i Commentary on al-Ghazālī's Sectarian Identity: Can al-Ghazālī be a Shi'i?

Ramazan Gündüz¹

Abstract

Ghazālī's intellectual legacy is the appropriation of the knowledge of the will that grasps the truth of things in a holistic way and completely free from doubt. Regarding the acquisition of this ability, which is necessary for the sake of man's life, the method proposed by Ghazālī is to reach the truth by thinking through the capacity of one's own mind. Ghazālī, who did not follow any sect with obstinacy, influenced almost all the ideas in the Islamic world thoughts. Ghazālī's free discussion of different ideas, the political politics in which he grew up and his occasional criticism of cultural heritage caused him to be criticized by his opponents. Also, that could be accepted, caused him to be embraced by Islamic factions outside the Sunni thought. In this article, Ghazālī's relative to Shi'ism by Shia factions was discussed after his attitude towards following the ideas of any sect was depicted in their general framework. Ghazālī was linked to Shi'ism by scholars belonging to the two great sects of Shia thought. Some ambiguous situations in his works and life were cited as a reference to these claims. The article aimed to establish the value of truth by laying out these claims.

Keywords: Ghazālī, Sect, Shi'ism, İsmāīlism, Bātinism.

Gündüz, Ramazan. "An Anachronistic Shi'i Commentary on al-Ghazālī's Sectarian Identity: Can al-Ghazālī be a Shi'i?", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/2 (2023), 121-142.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1228585>

Date of Submission	04.01.2023
Date of Acceptance	16.06.2023
Date of Publication	01.07.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Adana, rmzngndz33@gmail.com, orcid.org/0000-0002-7447-2487

Giriş / Introduction

İslâm düşüncesinin en etkili simasından biri olan Ebû Hâmid el-Gazâlî (öl. 505/1111) gerek yaşadığı dönemde gerek daha sonraki asırlarda İslâm düşüncesine katkıları, İslâm ahlakının pratik yönünün ihya ve tecdit edilmesine yönelik çabası ve eleştirel düşünceleriyle daima gündemde olan bir İslâm âlimidir. Onun dinî düşünceyi tecdit uğruna verdiği mücadele kadar döneminin fikir akımlarına karşı sergilediği eleştiriler de güncelliğini hala muhafaza etmektedir. İslâm düşüncesinin neredeyse bütün alanlarına tesir eden Gazâlî, yaşadığı asırda olduğu gibi daha sonraki zamanlarda da kendinden söz ettirmiştir. Fikirlerini yücelterek sahiplenenleri çok olduğu kadar muarızları da en fazla olan kişi Gazâlî'dir.³ Gazâlî ile ilgili eski-yeni birçok kaynak ve araştırma, onun; gerek fıkıh, kelâm, ahlak ve tasavvuf gibi dinî ilimler sahasında gerek felsefe, eğitim, siyaset/devlet yönetimi, gibi akli ilimler alanında, İslâm bilim ve düşünce tarihinde eşine az rastlanan bir âlim ve mütefekkir olduğu hususunda hemfikirdir. Onun bu çok yönlü ilmî kişiliği ve üstün yetenekleri, kolay ikna olmayan mizacı,⁴ ilmî ve fikrî bağımsızlığa olan aşırı düşkünlüğü, hakikati bulma hususundaki iştıyakı ve yaşadığı çağın en önemli krizlerinin sebebi olan mezhep taassubundan uzak olmasında gizlidir. Gazâlî, İslâm düşüncesinin farklı birçok alanında eser sahibi ansiklopedik bir düşünürdür. Usulden furu'u fıkha, felsefeden kelâma, tefsirden tasavvufa, siyasetten eğitime dinî ve beşerî bilimler hakkında eserler telif edecek kadar geniş bilgi yelpazesine sahiptir. Eserlerinin birçoğunda hakikatin izini bulma çabası rahatlıkla fark edilmektedir. Gazâlî ister döneminin ilmî zihniyetini sorgulamasında ister toplumun ahlaki yapısını ıslah çabasında olsun, daima hakikat arayıcısı kimliği ile tebarüz etmektedir. Onun düşünce sisteminin temeli, hakikati bilme iştıyakı ve şüphe etme cesareti denilebilecek bir metottur. O daha ergenlik döneminde iken her şeyin hakikatini araştırıp anlamaya çalışan bir karaktere sahip olduğunu otobiyografisinde ilan etmektedir. Bu özelliği sebebiyle ebeveyninden, hocalarından ve sosyal çevresinden öğrendiği taklidî inanç ve toplumsal kabulleri sorgulayarak kesin bilgi ve hakiki inancın peşine düşmüştür.

Gazâlî'nin yaşadığı 5./11. asır, İslâm dünyasında siyasi çalkantıların yanında fikir akımlarının da hakikati sahiplenme mücadelesine sahne olan bir dönemdir. Yaşadığı toplumun kültür ve inancının bir realite olarak gören Gazâlî, hakikati sahiplenme iddiasında olan bütün fırka ve gruplarla hesaplaşabilmiştir. Gazâlî, Dönemin rasyonel düşünce akımı olan felsefeyi kıyasıya eleştiren bir İslâm filozofu; İslâm kelâm disiplini hakikatin bilgisine ulaştırmakta yetersizlikle itham etmekle beraber yeni bir kelâm sistemi olan felsefi kelâmın kurucusu; Şafîi fıkha yaptığı katkılarla Şafîi mezhebinin ikinci Şafîisi; İslâm dünyasındaki sûfi yönelimin marazlı taraflarını izale etmek suretiyle tasavvuf kültürünün kendisinden önceki müktesebatını ihya ederek selef-i salihîn dönemi zühd anlayışını yeniden inşa eden bir mutasavvıf kimliğine sahip olmuştur.

Araştırmaları sonucunda İslâm dairesinin dışında tuttuğu dönemin gnostik Şii-İsmailî akımı olan Bâtnîleri bile ilk başta reddetmeyen Gazâlî, ilkin onları da hakikati arayan zümreler içerisinde değerlendirerek tarafsız bir yaklaşım sergilemiştir. Bâtnîlerin fikirlerini kendi eserleri üzerinden tetkik edip öğrendikten sonra onları İslâm dairesinin dışında tutmuştur. Onun bu yaklaşımı, karşılaştığı bütün fikir akımlarına ilk etapta tarafsız bir perspektifle yaklaştığını, onları aklın ve nassın süzgecinden geçirdikten sonra

³ Ali Sâmî en-Neşşâr, "Ebû Hâmid el-Gazâlî ve Mu'ânzûhü min Ehli's-Sünneti", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdab* (Haziran 1959), 1/1, 195.

⁴ Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/494.

bir yargıda bulunduğunu göstermektedir. Gazâlî, hakikati keşfetme ve marifetullahi ulaşma hususunda hiçbir zaman kendisini bir mezhebin belirli düşünce ve inanç kalıplarına hapsedememiştir. O nihayetinde Hz. Ali'nin, bir öğüdü olan "Hakikati şahıslarda arama, önce hakikati tanı sonra onu taşıyanları tanırın."⁵ sözünü kendine rehber edinmiş; hakikati insanlara göre tanımlayan birinin yanlışlıklar çölünde kaybolup gideceğini⁶ vurgulayarak kişi ve müesseseleri taklit etmek yerine hakikatin bizzat kendisini takip etmiştir.

Gazâlî'nin özgünlüğü, bütün Müslüman geleneğe etki etmesinde ve tarihsel süreçte Müslüman olsun veya olmasın bütün insanlığın kültürel mirasında kendisini göstermiştir. Müslüman toplumun bütün siyasi ve itikâdi grupları meşruiyetlerini sağlamak için Gazâlî'nin fikirlerinden yararlanma ihtiyacı hissetmişlerdir. Dolayısıyla Sünnî kitle dışında kalan zümreler de onu sahiplenmek istemişlerdir. Hatta Gazâlî'nin batılı müsteşrik hayranları bile Gazâlî gibi bir dehâyî İslâm'a layık görmeyerek onu ya gizli bir Hristiyan ya da Hristiyanlığa derin sempati duyan bir Müslüman olarak nitelendirmişlerdir.⁷ Batılıların "hâkim medeniyet olma" tutkularının bir yansıması olan bu durum bir yana, İslâm dünyasında Gazâlî, Sünnî-Eş'arî-Şafîî ekol ile irtibatlı olarak kimliklendirilir. Klasik dönemde bazı fikirleri eleştirilmiş olsa da Sünnî Müslümanlar arasında Gazâlî'nin Eş'arî-Şafîî ekole mensubiyeti tartışılmış değildir. Ancak onun İslâm fırkaları arasında en çok eleştirdiği Şia-İmâmîyye-İsnâaşeriyye ve Şîî-İsmâiliyye taraftarlarınca da sahiplenildiği görülmektedir. Bu fırkalara mensup âlimler tarafından Gazâlî'nin Sünnî olmayıp Şîî olduğu iddia edilerek buna dair bazı deliller ileri sürülmüştür. Özellikle modern dönemde İsmâiliyye taraftarı Suriyeli yazar İsmail Tâmir (öl. 1988) Gazâlî'nin aslında İsmâilî bir âlim olduğunu ve zorla Sünnîleştirildiğini iddia etmiştir.

Tarihi şahsiyetlerin entelektüel biyografileri kendilerinden sonraki tarihçiler için daima ilgi konusu olmuştur. Bu şahsiyetlerin hayat serüvenleri belirli bir kronoloji takip edilerek tespit edilmeye çalışıldığı gibi onların hayatlarına tesir eden safhalar kimliklerini tespit etmek için birer vesika olarak sunulmaya çalışılır. İslam entelektüel tarihinin en etkili siması olan Gazâlî de tarih ve biyografi yazarları tarafından kimliği tespit edilmesi açısından daima ilgi odağı olmuştur. Onun doğumundan ölümüne kadarki hayatı ve entelektüel serüveni klasik ve modern araştırmacıların her daim ilgisini çekmiştir. Her geçen gün Gazâlî'nin biyografisi hakkında yeni birtakım tespitler ortaya konmaktadır.⁸ Gazâlî biyografisi sunan klasik eserler onun mezhebî kimliğini fazla tartışma konusu yapmamışlardır. Modern kaynaklarda da hangi mezhebe mensup olduğu fazla tartışılmayan Gazâlî, Eş'ari-Şafîî kimliği ile bilinmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla günümüze kadar Gazâlî'nin mezhepsel kimliği hakkında yapılan nesnel çalışmalarda Gazâlî'nin Şîî bir kimliğe sahip olduğunu dile getiren bir çalışma da olmamıştır. Bu

⁵ Gazâlî, el-Müncüzü mine'd-dalâl, *Mecmû'atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 588.

⁶ Gazâlî, *İhyâü ulûmî'd-dîn*, thk., Seyyid İmran (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 1/34.

⁷ Hollandalı Şarkiyatçı A. Wensinck (öl. 1939) Gazâlî'yi teolog kimliğiyle Müslüman, bilim adamı yönüyle Neoplatoncu ve ahlakçı ve mistik cihetiyle Hristiyan bir kimliğe sahip olarak değerlendirir. Bk. İbrahim Musa, *Gazzâlî ve İmgelem Poetikası*, çev. Çağla Taşkın (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 30-34; Hristiyan aydınlar ve rahiplerinin Gazâlî hayranlığı için benzer bir analiz için bk., Kenneth Garden, *İslâm'ın İlk Müceddidi*, çev., Abdullah Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 16-17.

⁸ Gazâlî'nin kimliği hususunda kapsamlı bir inceleme için bk., Ramazan Gündüz, "Gazâlî'nin Kimliği Üzerine Klasik ve Modern Tartışmalar", *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 16 (2021), 123-149.

makalede ilk olarak Şii-İmâmiyye-İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye tarafından Gazâlî'nin Şii olduğu yönündeki iddialar tespit edilerek bu iddianın tutarlılığı tahlil edilmiştir.

1. Gazâlî'nin Mezhep Görüşü ve Eş'arî-Şafîîliğe Nispeti

Eserleriyle olduğu kadar ortaya koyduğu fikirleriyle de çok yönlü bir âlim olan Gazâlî'yi herhangi bir kurumsal/mezhepsel düşüncenin kalıpları içine hapsedmek mümkün olmasa da onun İslâm düşüncesi, itikatta Eş'arî öğretiyi fıkhîta ise Şafîî hukukuna paralel olarak anıla gelmiştir.⁹ Onun biyografisinden bahseden eserler, ismindeki nispeti zaman zaman Eş'arîlikle ve Şafîîlikle irtibatlandırarak onu İslâm inanç havzası içinde Ehl-i Sünnet'in Eş'arî-Şafîî çizgisinde konumlandırır. Gazâlî'nin talebelerinden Muhammed b. Yahya (öl. 548/1153), Gazâlî'yi ikinci Şafîî olarak görür.¹⁰ Gazâlî'yi Eş'arîlikle ilk olarak irtibatlandıran İbn Asâkir (öl. 571/1176) Şafîî fıkhında Gazâlî'yi mezhebin müceddidi olarak tanıtır.¹¹ İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) ise Gazâlî'yi el-Fakîhu's-Sâfiî/Şafîî Fakîh olarak niteler.¹² Birçok biyografi notlarında da Gazâlî'nin isminin sonuna "eş-Şafîî" nisbesi eklenerek onun Şafîî olduğu sarahaten zikredilir.¹³

Bununla beraber onun analitik ve eleştirel düşünce yapısı, akıl süzgecinden geçirilmemiş hiçbir fikre peşinen teslim olmayan mizacı, İslâm kültürünün farklı alanlarındaki problemlere toplumun değişik katmanlarının anlayış ve kavrayış durumuna göre çözüm üretmeye odaklanmış tahlilleri ve hakikati keşfetmekten başka hedefi olmaya ilmî ve fikrî istiklal ihtiyakı herhangi bir mezhebin kurumsal olarak belirlenmiş itikâdi ve amelî çerçevesine sığmamaktadır. Gazâlî'nin dönemin dini anlayışını yansıtmaya pratiği açısından belirli bir mezhebin ilkelerine bağlılığı nispeten gerçekçi olsa da onun düşüncesi mezhep taassubuna temelden karşıdır. O zaten Bağdat'ı terk ettiğinde Küdüs'deki makamı-ı İbrahim'de asla mezhep taassubu gütmeyeceğine dair yemin etmiştir.¹⁴ Ömrünün sonlarına doğru Tus'da Irak ve Horasanlı bazı âlimlerin Gazâlî'ye mezhebinin ne olduğunu sorduklarında o, akli konularda burhana ve aklın gereklerine bağlı olduğunu şerî konularda ise mezhebinin Kur'an olduğunu söyleyerek hiçbir mezhebi taklit etmediğini; Şafîî'nin (öl. 204/820) kendisini bağlamadığı gibi Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) de kendisi için hüccet olmadığını sarahaten beyan etmiştir.¹⁵ Fikrî yapısı şüphelilik üzerine kurulu olan Gazâlî, düşünmenin şüpheyle başlayabileceği kanaatini taşımaktadır. Düşünme hürriyeti ve gerçeğe ulaşma hususunda şüphenin önemine vurgu yapan Gazâlî, kişinin içinde yetiştiği mezhebe taassupla bağlanmasını şiddetle eleştirir. Mezhepçiliği bir tür insan devşirerek taraftar toplamaya benzetir, bunun ise İslâm'da reddedilen asabiyet ve kabilecilikten geri kalır bir tarafının olmadığını belirtir. Bu sebeple taklitten uzak durmaya ve gerçeği düşünme yoluyla bulmaya çağırır. Kişinin kendi mezhebini zihnî ve akli çabalarla yine kendisinin bulması gerektiğini söyleyen Gazâlî, "Şüphe etmeyen düşünemez, düşünmeyen gerçeği göremez;

⁹ Gazâlî'nin Hanefî olduğuna dair bir anekdot için bk., Rızaeddin bin Fahreddin, *İmam Gazzâlî*, haz., Leyla Yakuboğlu Boran (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 50.

¹⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafîiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettah Muhammed el-Hulî (Kahire: el-Hicr, 1976), 6/202.

¹¹ İbn Asâkir, *Tebyîn-i kezîbi'l-müfterî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1404), 292.

¹² İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülükü Mısır ve'l-Kahire* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.), 5/203.

¹³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, thk., Mahmut Arnavut (Dimaşk: Dâru (İbn) ibn Kesîr, 1986), 9/248.

¹⁴ Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm min resâil hucceti'l-İslâm el-Gazâlî*, Farsça'dan çev., Nureddin Âl-i Ali, (Cezayir: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1972), 34.

¹⁵ Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 46.

gerçeği göremeyen de körlük ve dalâlete saplanıp kalır.”¹⁶ ifadelerine yer verir. Gazâlî, insanların din ve inanç/mezhep hakkındaki görüş ayrılıkları sebebiyle ortaya çıkan fırkaların, çok az insanın dışında çoğunun içinde boğulduğu bir denizi andırıldığını söyler.¹⁷ Bu sebeple o, mezhepçiliğin peşine takılmamayı ve hakikati nazar/düşünme yoluyla bulmak suretiyle kişinin kendi aklını kullanmasını öğütler.¹⁸

Gazâlî, eşyanın hakikatini idrakin ancak taklit bağından kurtulup tüm ön yargı ve otoritelerin etkilerinden bağımsız düşünerek elde edilebileceği kanaatinde. Bu nedenle o, hakikat dehlizine tevarüs ettiği inançlardan sıyrılarak, taklitten uzak bir şekilde yolculuk ettiğini söyler.¹⁹ Gazâlî, herhangi bir mezhebin hakikati temsilde tekelinin olamayacağı kanaatini taşır. Dönemindeki fikir akımlarını hakikat tekelliliği yapmakla itham eden Gazâlî, Müslümanlar arasında birliğin dağılmasının temel sebeplerinin başında mezheplerin, mutlak doğrunun kendi görüşleri olduğu yönündeki iddialarının körüklediği tefrikacılığın yer aldığını vurgular. Gazâlî, döneminin en büyük inanç krizlerinden biri olarak gördüğü tekfir anlayışının Müslüman toplumun siyasi ve sosyal krizlerinin de sebepleri olduğunu belirterek Müslümanlar arasında müsamaha kültürünün gelişmesi için *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* isimli eserini telif eder. Herhangi bir mezhebe muhalefet etmenin tekfiri gerektireceği anlayışında olanları ahmaklıkla suçlayan Gazâlî, bu kişileri taklit batağından kurtulamamış körler olarak vasıflandırır.²⁰ Bir Müslümanın tevhidin temel ilkesine sadık olduktan sonra asla tekfir edilmemesi gerektiğini belirten Gazâlî, hakikati belirli bir kişi veya zümrenin tekeline vermenin o kişi veya zümreyi hatasız olarak telakki etmeye ve dolayısıyla onları peygamber gibi korunmuş saydığından dolayı küfre daha yakın olacağını belirtir.²¹ Dinî nasların belirli tevil kurallarına bağlı kalınmak suretiyle farklı yorumlanabileceği ve bu farklı yorum sebebiyle kimsenin tekfir edilmemesi gerektiğini savunan Gazâlî, “Tevil varsa tekfir yoktur.” ilkesinin mezhepler arasındaki ihtilafın hudutlarını belirlemede temel bir kural olarak benimsenmesini önerir.²² Gazâlî'nin diğer başyapıt eserlerinden biri olan *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* ise ismindeki ‘iktisâd/orta yol’a atıfla inanç hususunda filozofların ifradı ve Haşeviyye'nin tefridine karşı itidali önermek için kaleme alınmıştır.²³

Gazâlî, kendi döneminde daha çok itibar görmeye başlayan hilâf/cedel ilminin mezhepler arasındaki çatışmayı körükleyerek taassubun kökleşmesine sebebiyet verdiğini belirterek bu ilme karşı tepkilerini sert bir şekilde dile getirir. Gazâlî, sadece muhaliflerine karşı galebe çalmak ve böbürlenmek için uğraşan âlimleri “insan canavarları” diye tavsif eder ve onları özellikle avam/halk tabakasında taassubun kökleşmesine sebebiyet vermekle itham eder. Bu sebeple hilâf ilminden öldürücü zehirden kaçır gibi kaçmak gerektiğini vurgular.²⁴ Kötü âlimlerin afetleri olarak gördüğü taassubu ise bazı inançları kalplerde

¹⁶ Gazâlî, *Mizânü'l-amel* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1964), 406, 409.

¹⁷ Gazâlî, *el-Müinkizü mine'd-dalâl*, 578.

¹⁸ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, 409.

¹⁹ Gazâlî, *el-Müinkizü mine'd-Dalâl*, 579.

²⁰ Gazâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, *Mecmû'atü Resâil el-İmam (Resâilü'l-İmam) el-Gazâlî* içinde (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 255.

²¹ Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, 266.

²² Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, 260.

²³ Osman Demir, “Gazzâlî ve Kelâm”, *Gazzâlî Konuşmaları*, haz., Cüneyd Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 236.

²⁴ Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 3/394.

kökleştiiren bir felaket olarak değerlendirir. Bu sebeple ümmet-i Muhammed'in kökünü kurutan bir hastalık olan ihtilaflardan sakınmak gerektiğinin altını çizer.²⁵

Gazâlî'nin İslâm kültürüne katkısı özel olarak bir mezhebin genel paradigması içinde kalmaktan ziyade bütün fikir akımlarının belirli bir usul ve metotla mezc edilerek İslâm'ın asli hüviyeti içerisinde neşvünema bulmasına imkân tanıyan özgürlükçü bir yaklaşım arz eder. Onun bu tutumu, kendisini bir mezhebin sınırlarına hapsedmek yerine disiplinler arası çalışmalarla, beşerî ve dinî bilimlerin tümüyle ilgilenecek İslâm düşüncesinin genel seyrini değiştirecek dinamik bir yapıyı ortaya koymasını sağlamıştır. Gazâlî'nin yaşadığı dönemde İslâm dünyası siyasi dağınıklığın yanında mezhepsel ihtilafların sebebiyet verdiği sosyal ve kültürel kaosu da had safhada olduğu bir dönemdir. Şîî, Mu'tezilî ve Sünnî grupların kıyasıya mücadelesinin yanında temel itikâdi meselelerde ittifak eden Hanbelilerle Şâfiî-Eş'arîler arasında da tekfir tartışmaları ayyuka çıkmış vaziyettedir. Gazâlî'nin sağduyulu mücadelesi ve tesis etmeye çalıştığı müsamaha anlayışı mezhepler arasındaki tekfir savaşının yerini karşılıklı diyalog ve entelektüel tartışmalara bırakmasına,²⁶ sonraki dönemlerde Müslümanların birlik ve beraberliklerine önemli katkılar sunmuştur.

1.1. Gazâlî'nin Eş'arîliği Üzerindeki Şüpheler

Gazâlî'nin İslâm'ın ibadet ve muamelelerinin tatbiki hususunda Şâfiî mezhebini takip ettiğine dair kanaat, inanç/akaid hususunda Eş'arîliğe bağlılığından çok daha belirgindir. Onun fıkıh üzerine yazdığı eserleri olan *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* Şâfiî mezhebinin klasikleri arasında yer aldığı gibi kendisinden sonra Şâfiî fıkının temel başvuru kaynağı haline gelmiştir. Özellikle Gazâlî sonrası Şâfiî fıkının *el-Vecîz* üzerinden gelişme sağladığı yönündeki kanaat²⁷ ve Gazâlî sonrası telif edilen Şâfiî fıkıh eserlerinde doğrudan veya dolaylı olarak *el-Vasît*'den faydalanmayan hiçbir eserin olmaması²⁸ onun Şâfiî fıkındaki otoritesini tespit açısından oldukça ikna edicidir. Kendisinden sonra yazılan Şâfiî tabakât eserlerinin çoğunda Gazâlî, Şâfiî fakihî olarak tanıtılır. Bununla beraber Gazâlî'nin bu eserlerinde mezhep taassubunda bulunmadığı gibi zaman zaman İmam Şâfiî'ye muhalefet ettiği görülmektedir.²⁹ Şâfiî mezhebinin görüşleri dışında Hanefî, Malikî ve Hanbelî mezhebinin görüşlerine de rahatlıkla yer veren Gazâlî, döneminde Sünnî mezheplerle kıyasıya siyasi ve fikri mücadele içinde olan Şîîlerin de görüşlerine cesaretle temas edebilmiştir.³⁰ Eş'arî-Şâfiî çizgisinde kaleme aldığı fıkıh usulü eseri *el-Müstasfâ* da da hocası Cüveynî'ye (öl. 478/1085), Eş'arî usulcü Bâkılânî'ye (öl. 403/1013) ve İmam Şâfiî'ye zaman zaman muhalefet ederek taklitten ve taassuptan uzak, kendi fikirlerine güvenen bir âlim olduğunu göstermiştir.

²⁵ Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 1/60; Osman Demir, "el-Menhûl' den İlcâm'a Gazâlî'ye Göre Kelâm İlimi ve Kelâmcılar" *Diyanet Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 16/31 (2011/2), 15-16.

²⁶ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular'da Mezhep Kavgaaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 368.

²⁷ Bilal Aybakan, "el-Vecîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Ekim 2022).

²⁸ Bilal Aybakan, "el-Vasît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Ekim 2022); Gazâlî'nin önemli bir usûl meselesi olan nesh konusunda İmam Şâfiî'ye muhalefeti hakkında kapsamlı bir analiz için bk., Sahip Beroje, "Gazâlî'nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî'ye Muhalefeti", 900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 187-210.

²⁹ Eric Ormsby, Gazâlî'nin sözde Şâfiî mezhebenden olmakla birlikte sık sık katı Şâfiîlikten sapmalar gösterdiğini dillendirir. Bk., Eric Ormsby, *Gazâlî: İslâm'ın Dirilişi*, çev., İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019), 21.

³⁰ Gazâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk., Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Mahmud Tâmir (Kahire: Dârü'l-İslâm, 1996), 1/271, 4/526.

Gazâlî'nin itikadi düşüncece Eş'arî geleneğe bağlılığı hususunda bazı şüpheler bulunmaktadır. Gazâlî'yi Eş'arîlikle ilişkilendiren ilk âlim katı Eş'arî savunucusu olan İbn Asâkir olmuştur. İbn Asâkir, *Tebyîn-i kezibi'l-müfterî* adlı eserinde Ebu'l-Haseni'l-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) taraftarlarını zikrettiği bölümde Gazâlî'nin biyografisini aktarmak suretiyle onu Eş'arî olarak göstermeye çalışır.³¹ Ancak İbn Asâkir, Dımaşk tarihi üzerine yazdığı *Târîhu medîneti Dımaşk* adlı eserinde ise yine uzun bir Gazâlî biyografisi aktarmakla beraber sadece Gazâlî'nin Şafîî fıkıhçısı olduğunu belirtir fakat Eş'arîliğinden bahsetmez.³² Bunun dışında klasik kaynaklarda Gazâlî'nin Eş'arîliğine vurgu yapan bir esere rastlanılmamaktadır. Modern dönemde ise onu Eş'arî kelâmcısı olarak tanıtan bazı eserler Eş'arî'den sonra Bâküllânî, Cüveynî ile beraber mezhebin üç önemli temsilcisinden biri olarak Gazâlî'yi göstermektedirler.³³ Modern araştırmacılardan bazıları ise ileri sürdükleri birtakım argümanlarla destekleyerek Gazâlî'nin Eş'arîliğine karşı çıkarlar. George Makdisi (öl. 2002), Gazâlî'nin Eş'arîliğinin 19. yüzyılın çalışmalarında İbn Asakir'in *Tebyînü kezibi'l-müfterî*'sindeki onun Eş'arî taraftarı olarak gösterilmesinden kaynaklı olduğunu belirtir. Makdisi, İ. Goldziher'in (öl. 1942) de Gazâlî'nin Eş'arî olduğundan şüphe duyduğunu belirterek Goldziher'den şu alıntılarını aktarır: Gazâlî, Eş'arî öğretinin takipçilerine şiddetli hücumlar yönelmiştir; onun dogmatik öğretilerinin çoğu Eş'arîlikle tam anlamıyla uyuşmamaktadır.³⁴ Makdisi, Gazâlî'nin Bağdat Nizamiye Medresesi'ne "Şafîî fakih" sıfatıyla atandığını, Bağdat Nizamiye Medresesi'nin vakıf senedinde ise buraya atanacak hocanın sadece Şafîî olmasının şart koşulduğunu³⁵ belirterek Gazâlî'nin Şafîî fakihî olmasına rağmen Eş'arî mütekellim olmadığını savunur. Onun Eş'arî olduğunun tek karinesinin *el-İktisâd fi'l-îtikad* adlı eserinin olduğunu belirten Makdisi, bu eserin de Gazâlî'nin sahip olduğu akideyi temsil etmediğini belirtir. Makdisi, Gazâlî'nin kelâma hücumundan onun Eş'arî olamayacağı sonucuna varmaya çalışır. Diğer yandan *İhyâ'* da Gazâlî'nin İmam Şafîî'yi yirmiden fazla ve diğer bazı gelenekçi fakihleri birçok defa zikretmesine rağmen Eş'arilerden hiç bahsetmemesini de buna dair önemli bir tez olarak sunar. Klasik dönemin Eş'arî âlimlerinden Sübkî'nin (öl. 771/1370) *Tabakât*'ındaki Gazâlî biyografisinin üstü örtülü bir şekilde Gazâlî karşıtlığı taşıdığını belirten Makdisi, müfrit Hanbelî İbn Teymiye'nin (öl. 728/1328) de Gazâlî'yi eleştirmesine rağmen bazen sırf onun Eş'arî karşıtlığını Hanbeliler lehine desteklediğini belirtir.³⁶

Richard M. Frank da her ne kadar Makdisi kadar olmasa da Gazâlî'nin Eş'arîlikle ilişkisini zayıf görmektedir. M. Frank, Gazâlî'nin her ne kadar formel olarak Eş'arî mezhebine bağlı olsa da geleneksel mezhep görüşlerini kendi öğretileri olarak Eş'arî mezhebinin geleneksel öğretileriyle esaslı bir şekilde uyuşmadığını söylemektedir. M. Frank, Gazâlî'nin Eş'arîlikle bağlantısının ikincil bir değerinin olduğunu ve yazdıklarının toptan değerlendirildiğinde Eş'arîlik bağlantısının zayıf kalacağını belirtmektedir.³⁷

³¹ İbn Asâkir, *Tebyîn-i kezibi'l-müfterî*, 291-306.

³² İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk., Ömer b. Çarâme el-Umrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 55/200-204.

³³ Abdülemir el-A'sam, *el-Feylosafü'l-Gazzâlî* (Kahire: Dâru Gabâ, 1998), 29.

³⁴ George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev., Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 134-135.

³⁵ Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, 136.

³⁶ Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, 139-142.

³⁷ Richard M. Frank, *Al-Ghazâlî and The Ash'arite School* (Durham and London: Duke University Press, 1994), 87.

2. Gazâlî'nin Şiilere Etkisi

Gazâlî'nin İslâm'ı ihya mücadelesi iki temel paradigma üzerine kuruludur. Bu paradigmanın ilk aşaması İslâm itikadı açısından zararlı olarak görülen fikirlerin imha edilmesidir. İmha edilmesi gereken düşüncelerin başında da Şîî-İsmâilî anlayış bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Gazâlî'nin Şiîliğin özellikle İsmâilî-Bâtınî yorumu ile çok aktif ve sürekli bir etkileşimi bulunmaktadır. Ancak bu etkileşimin gerek Gazâlî gerekse İsmâilîler açısından pozitif sonuçlarının olduğu düşünülemez. İsmâilî düşünce Sünnî düşüncüyü siyaseten ve fikren imha etmeyi planlamış ancak Gazâlî bu planın fikrî-felsefi boyutunun başarılı olmasını engellemeyi başarmıştır. Her ne kadar Gazâlî'nin İsmâilî düşüncenin felsefi arka planını teşekkül ettiren İhvân-ı Safâ'dan etkilendiğine dair bazı iddialar varsa da İsmâilîlerin Gazâlî'nin fikirlerinden etkilendiğine dair bir ipucuna rastlanılmamaktadır. Gazâlî'nin İsmâilî-Bâtınîlere karşı yürüttüğü bu etkin fikrî mücadele sonucunda Şîî-İsmâilîliğin İslâm dünyasındaki etkinliğinin belirgin bir şekilde azaldığı görülmüştür.³⁸

İslâm düşüncesinin farklı fırkalar tarafından üretilerek anlamlandırılan kültürel birikime etki etmesi konusunda Gazâlî en dikkat çeken düşünürdür. O, Sünnî düşüncüyü neredeyse bütün yönleriyle kuşatan bir tesire sahip olmakla beraber Şîî-İmâmîyye-İsnââşeriyye İslâm anlayışında da etkileri görülen bir âlimdir. Gazâlî'nin Şîî düşüncenin bazı yorumlarından etkilendiği yönünde birtakım iddialar gündeme getirmiş olsa da onun Şiileri etkilediğine dair argümanlar çok daha nettir.

17. yüzyılda Şîî İslâm dünyasının en ünlü düşünürlerinden biri olan sûfî meşrepli Şîî-İsnââşeriyye âlimlerden Feyz-i Kâşânî, (öl. 1090/1679) Gazâlî'den en fazla etkilenen Şîî düşünürdür. Onun vahiy/şeriat, keşf/tarikat ve aklî istidlâl/felsefenin aynı hakikati ifade ettiği yönündeki görüşü ve ruhânileşmiş bir ahlaki esas aldığı eserlerindeki fikirleri Gazâlî'den izler taşımaktadır. Kâşânî'nin *el-Mahecetü'l-beyzâ fi tehzîbi'l-İhyâ* adlı eseri adeta Gazâlî'nin *İhyâ's*ının Şîî formudur. Bu eserinde Kâşânî, Gazâlî'nin metodunu neredeyse birebir takip etmiş sadece Sünnî kaynaklardaki hadisler yerine Şîî eserlerdeki rivayetleri kullanmıştır.³⁹ Gazâlî gibi velûd bir düşünür olan Kâşânî'nin eserlerinin Şîî toplumunda oldukça revaçta olması, bireysel ve toplumsal öğretilerinin dikkate alınması ve hayat hikayesindeki Gazâlî'ye benzerlikler onun Gazâlî'den fazlasıyla etkilendiğini göstermektedir. Ayrıca Feyz-i Kâşânî'nin, bir bakıma kendi hal tercümesi olan *el-İnsâf fi beyâni'l-hak ve'l-i'tisâf* adlı eseri de Gazâlî'nin *el-Münkizü mine'd-dalâl*'inin bir taklidi olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰ Kâşânî'nin Gazâlî'yi iştıyakla takip etmesi sebebiyle ona "Şiilerin Gazâlîsi" denilmiştir.⁴¹

Modern dönemin en etkili düşünürlerinden biri olarak gösterilen İranlı Şîî mütefekkir Abdülkerim Suruş sık sık Kâşânî'nin eserlerine atıflarda bulunarak Gazâlî ve Kâşânî'nin modern İslâm düşüncesine etkilerini ortaya koymaya çalışır. Suruş'un irfanî öğretiler hususunda kendisinden etkilendiği âlimlerden biri de Gazâlî'dir.⁴² Gerek Kâşânî'de olduğu gibi Gazâlî'ye teşebbüh olgusu gerek Suruş'un Gazâlî'den etkilenmesi Şiilerin

³⁸ Fazlurrahman, *İslâm*, çev., Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 52.

³⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, "İsfahan Okulu", çev., Mustafa Armağan, *İslâm Düşünce Tarihi*, haz., Mian M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 2/174-175.

⁴⁰ Hamid Algar, "Feyz-i Kâşânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 520.

⁴¹ Seyyid Hüseyin Nasr, "İsfahan Okulu", 175.

⁴² İbrahim Musa, *Gazzâlî ve İmgelem Poetikası*, 385; Ebuzer Dişkaya, "Abdülkerim Suruş", *İslâm Düşünce Atlası*, ed. Halil İbrahim Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 3/1318.

Gazâlî'yi ne kadar çok benimsediklerinin ve Şîiler üzerinde de Gazâlî'nin etkilerini göstermesi açısından kayda değer örneklerdir.

3. Gazâlî'nin Şîilikle İrtibatlandırılması

Gazâlî ömrünün sonlarına doğru hasımları tarafından bazı ithamlara maruz kalmıştır. Muhalifleri onu mülhitlikle suçlamış⁴³; dönemin Endülüslü âlimlerden İbn Tumert (öl. 524/1126) tarafından da İhvân-ı Safâ takipçisi ve Bâtınî olmakla itham edilmiştir. Bu ithamlarda Gazâlî'ye atfedilen "mülhid", "İhvân-ı Safâ taraftarı" ve "Bâtınî" gibi vasıflar o dönemde Şîi-İsmâilî-Bâtınîliğe tekabül eden kavramlar olarak kullanılmaktadır.⁴⁴ Hatta Gazâlî'nin *el-Münkizü mine'd-dalâl* adlı otobiyografisini kendisine karşı yürütülen bir kampanya sırasında Şîi-İsmâilî bir filozof olduğu şeklindeki suçlamaları boşa çıkarmak için yazdığı yorumu yapılmıştır.⁴⁵ Bazı Sünnî ulema tarafından yapılan bu ithamlar dönemim mezhep kavgalarından kaynaklanan aşırılıkların birer tezahürüdür; yoksa külliyyen Gazâlî'yi Sünnî düşüncenin dışına atmak olarak yorumlanamaz. Dönemin kültürel ve siyasi atmosferindeki hareketlilik göz önüne alındığında Gazâlî gibi etkin bir âlimin gerek kıskançlık gerek muhalefet sebepleriyle bu tür ithamlara maruz kalması günün şartlarından kaynaklanan olağan hallerdendir.

Gazâlî'nin mezhebi kimliği ile ilgili en çarpıcı yorum bazı Şîi düşünürler tarafından Şîiliğe nispet edilmeye çalışılması sonucunda onun Şîiler tarafından sahiplenilmesi olmuştur. Gazâlî'nin hakikati keşfetme mücadelesinde en mesafeli durduğu mezhep Şîiliktir; hatta İsmâilîler/Bâtınîler onun eleştiri oklarına en çok hedef olan fırkadır. Bâtınîleri İslâm dairesinin tamamen dışında tutan Gazâlî, onları İslâm'ı yıkmaya çalışan sapkın bir zümre olarak görür.⁴⁶ Buna rağmen Şîilerin gerek İmâmiyye-İsnâşeriyye gerek İsmâiliyye koluna mensup bazı âlimleri Gazâlî'yi Şîi olarak göstermeye çalışmışlardır. Şîi âlim Şüşterî (öl. 1019/1610); bazı Şîi âlimleri, râvîleri, İmâmiyye'ye mensup meşhur sultan ve emirleri, mutasavvıf ve şairleri tanıttığı *Mecâlisü'l-mü'minîn*⁴⁷ adlı eserine Gazâlî'yi de almıştır. Gazâlî'nin hayatının başlarında ehli dalâlin ileri gelenleri ile kurduğu dostluktan dolayı hidayetden uzak olduğunu, sonra hakikati bularak Şîiliğe yöneldiğini iddia eden Şüşterî, Şîi meşâyihın: "Gazâlî bizdendir." dediklerini aktarır. Şüşterî, Gazâlî'yi Şîi göstermek için bazı hikayeler aktarmayı da ihmal etmez. Gazâlî'nin talebelerinden Muhammed İbn Ebi'l-Kâsım, (öl. ?) *el-Muhâkemât* adlı eserinde Gazâlî'nin hac yolunda Şerîf el-Murtazâ'nın (öl. 435/1044) hizmetinde bulunduğunu nakleder. Bu buluşmada el-Murtazâ'ya İmâmiyye mezhebi hakkında bazı şüphelerini soran Gazâlî, ondan tatmin edici cevaplar alınca İmâmiyye mezhebine katılmıştır. Ancak diğer bir İmâmiyye mensubu âlim Ebû Abdullah b. Mekkî (öl. 786/1385) böyle bir buluşmanın olamayacağını zira Gazâlî doğmadan Şerîf el-Murtezâ'nın öldüğünü belirtir. Buna rağmen Şüşterî bu hadisenin vukuunda şüphe etmek istemez ve Gazâlî'nin talebesi İbn Ebi'l-Kâsım'ın isimlerde yanıldığını söyleyerek Gazâlî'nin hac yolunda karşılaştığı İmâmiyye mensubu zâtın, Şerîf el-Murtazâ'dan sonra

⁴³ Gazâlî, *Fezâilü'l-enâm*, 31.

⁴⁴ Garden, *İslâm'ın İlk Müceddidi*, 218-219. Benzer ithamlar İbn Teymiyye ve İbnü'l-Cevzî tarafından da yapılmıştır. Bk., İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-mürtâd fi'r-redâ ale'l-mütefelsife ve'l-Karâmita ve'l- Bâtıniyye* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001), 199, 216; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 149.

⁴⁵ Garden, *İslâm'ın İlk Müceddidi*, 12.

⁴⁶ Gazâlî, *Fedâihü'l-Bâtıniyye*, nşr., Muhammed Ali el-Kutb (Beyrut: el-Mektebetü'l- Asriyye, 2009), 26.

⁴⁷ Ahmet Özel, "Şüşterî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/278.

İmâmîlerin başına geçen Ebû Muhammed b. el-Mîr Razıyyüddîn (öl. ?) olabileceğini savunur.⁴⁸

Şüşterî, Gazâlî'yi Şîliğe nispet etmek için Gazâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserindeki imamet meselesi ile ilgili bazı görüşlerini onun Şîi taraftarlığına yorar.⁴⁹ Aynı şekilde *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adlı eserinde kıyası reddettiğini,⁵⁰ *Minhâcü'l-âbidîn*'de ise imamet konusunda ihtiyar/seçim ve tevfiz/yetkilendirmeyi kabul etmediğini⁵¹ iddia ederek onu Şîliğe nispet etmeye çalışır. Şüşterî'nin iddiasına göre Gazâlî'nin, *Sırru'l-âlemîn* adlı eserinde ilk üç halifenin dinden çıktıklarını/irtidat ettikleri açıkladığını iddia eder.⁵² Bu iddiasını *Sırru'l-âlemîn*'den bir pasaj⁵³ aktararak ispatlamaya çalışan Şüşterî, her ne kadar bazı Sünnî âlimlerin *Sırru'l-âlemîn/es-Sırru'l-meknûn* ve *el-Madnûnu bih alâ gayri ehlih* adlı eserlerin Gazâlî'ye ait olmadıklarını iddia etmiş olsalar da birçok önemli Sünnî âlimin ise bu eserlerin ona aidiyetini kabul ettiklerini söyler. Fakat bu bağlamda bu eserlerin Gazâlî'ye ait olduğunu söylediklerini iddia ettiği Gazâlî'den önce yaşamış Ebû Hanife, Şafiî, el-Cüveynî gibi âlimleri zikretmek suretiyle önemli anakronik bir hataya düşer.⁵⁴ Zira bu âlimlerin hepsi Gazâlî'den önce yaşamışlardır.

⁴⁸ Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, (b.y: (b.y.:) Dâru Hişâm, ts.), 3/162-163. Modern dönem Şîi düşünürlerden ve İran'da merci-i taklit olarak görülen Şîrâzî ailesine mensup Ayetullah Sadık Şîrâzî Şüşterî'nin aktardığı bu hikâyeye itimat ederek Gazâlî'nin Şîliği benimsediğini iddia eder. O, <http://www.alshirazi.com> isimli internet sitesinde "Teşeyyu'u'l-Gazâlî ve nefyuhû" başlıklı bir makalesinde Gazâlî'nin hayatının evvelki evresi olan Bağdat'tan ayrılmadan önceki zamanlarında her ne kadar Sünnî düşüncüyü savunmuş olsa da Bağdat'ı terk ederken Şerif el-Murtazâ ile görüştüğü esnada el-Murtazâ'nın imametle ilgili ikna edici delilleri karşısında suskun kalmak zorunda kaldığını ve Şîi düşüncüyü benimsediğini aktarır. Gazâlî'nin daha sonra *Sırru'l-âlemîn* adlı eserini telif ettiğini ve bu eserinde Şîi imamet teorisini savunduğunu belirten Sâdık Şîrâzî, bu eserin Gazâlî'ye ait olduğunu vesikalandırmak için bazı âlimleri zikretmeyi de ihmal etmez. Ancak gerek Şüşterî'nin gerek Sâdık Şîrâzî'nin iddia ettikleri Gazâlî'nin Şerif el-Murtazâ ile buluşmasına dair hiçbir kaynak bulunmamaktadır. Bk., Ayetullah Sadık Şîrâzî, "Teşeyyu'u'l-Gazâlî ve nefyuhû", <http://www.alshirazi.com/world/article/2016/099>. (Erişim 19 Nisan 2023).

⁴⁹ Şüşterî, *el-İktisâd*'tan aktardığı bir pasajda Gazâlî'nin imamet konusunda doğru olanı izhar etmeye kudretinin yetmediğini bu sebeple mutad olan cumhurun yolunu terk edemediğini ve bu konuda bazı taassuplukların olduğunu söylediğini aktarır. Bk., Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 164. Ancak Gazâlî'nin ilgili eserine baktığımızda Şüşterî'nin iddia ettiği gibi Gazâlî'nin "Bu konuda yani imamet konusunda doğru olanı ifade etmeye gücüm yetmiyor." şeklinde bir ifadesi olmadığı gibi Gazâlî'nin cumhurun yolunu terk etmediğini ifade etmesi imamet konusunda Şîi düşüncüyü doğru bulduğunu ima etmek için değildir. İmamet meselesi itikâdi bir mesele değil ancak cumhur bu meseleyi kelâm kaynaklarının sonunda zikrettikleri için ben de alışkanlık haline gelen durumu takip ettim demek istemektedir. Bk., Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. ve trc., Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 190.

⁵⁰ Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 164. Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*'de re'y ve kıyas mizanının şeytan mizanı olduğuna dair bir cümle kullanmaktadır, bk., Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, yayına haz., İbrahim Çapak (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 45. Ancak Gazâlî'nin bu ifadesinin kıyası reddettiği anlamına gelmediği eserin bütününden pekâlâ anlaşılmalıdır.

⁵¹ Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 3/166. Gazâlî'nin *Minhâcü'l-âbidîn* adlı eserini incelediğimizde Şüşterî'nin ilgili pasajı bağlamından kopararak imametnin tespiti konusuyla ilişkilendirdiğini görmekteyiz. Gazâlî burada rızkın temini konusunda kulun işlerini Allah'a havale/tevfiz etmesinden bahsetmektedir; imametle hiçbir ilgisi yoktur. Bk., Gazâlî, *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2006), 188.

⁵² Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 3/168.

⁵³ Şüşterî'nin Gazâlî'ye nispet ettiği eserin ilgili pasajında Gazâlî, ilk dört halifenin aralarında geçen Hz. Ali'nin velayeti ile ilgili Gâdir-i Hüme rivayetini ve imamet hususundaki tayin ve nas iddialarını aktarır. Fakat ilk üç halifenin irtidadi ile ilgili herhangi bir cümle sarf etmez. Bu pasaj objektif olarak değerlendirildiğinde burada ilk üç halifeye karşı bir ithamın olduğu doğrudur. Bk., Gazâlî, *Sırru'l-âlemîn*, *Mecmû'atü resâil el-imam el-Gazâlî* içinde (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 483. Zaten bu pasajın Sünnî hilafet/imamet düşüncesi açısından sorunlu olduğundan olsa gerek ki eseri Türkçe'ye tercüme eden kişi bu kısmı tercüme etmeden atlamıştır. İmam Gazâlî, *Âlemlerin sırrı*, çev., Naim Erdoğan (İstanbul: Hisar Yayınları, trz.), 21.

⁵⁴ Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 171.

Diğer yandan *Sırru'l-âlemîn* adlı eserin Gazâlî'ye aidiyeti ise şüphelidir. Özellikle modern dönemde Gazâlî'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalarda bu eserin ona ait olmadığı hususu nerdeyse kesinlik kazanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin Gazâlî'ye aidiyeti hususunda ilk şüpheyi Zehebî (öl. 748/1348) zikretmiştir. Zehebî, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 654/1256) *Riyâzü'l-efhâm* adlı eserine dayanarak Gazâlî'ye nispet edilen *Sırru'l-âlemîn*'deki Gazâlî'nin Şiîleri desteklediğini ima eden pasajı aktarır ve ondan böyle bir şeyin sadır olamayacağına kanaat getirerek eserin ona ait olmadığını belirtir.⁵⁵ Daha sonraki dönemlerde de farklı düşünürler tarafından bu eserin Gazâlî'ye ait olamayacağı defaatle beyan edilmiştir. Son olarak Abdurrahman Bedevî (öl. 2002) Gazâlî'nin eserleri üzerine kaleme aldığı *Müellefâtü'l-Gazâlî*'sinde her ne kadar bu eseri Gazâlî'ye ait eserler arasında zikretse de⁵⁶ ileriki sahifelerde tekrar *Sırru'l-âlemîn* üzerine bir tartışma ortaya atarak Gazâlî'nin eserleri üzerinde inceleme yapan birçok şarkiyatçı ve İslâm âlimlerinden eserin ona ait olmadığını söyleyenlerin beyanlarını zikreder.⁵⁷ Bedevî, eserin içindeki bazı tutarsızlıkları da delil göstererek "Kesin olanın bu eserin Gazâlî'ye ait olmadığıdır." diyerek tartışmayı bitirir.⁵⁸ Bu eserin İsmâilî-Bâtınî olan Şiîler tarafından Gazâlî'ye isnat edildiğini söyleyenler de bulunmaktadır.⁵⁹

Sırru'l-âlemîn üzerinden Gazâlî'yi sahiplenmeye çalışan başka Şiî düşünürler de bulunmaktadır. Feyz-i Kâşânî, Gazâlî'nin her ne kadar eserlerini telif ettiği ilk dönemlerinde Şiîliği benimsememiş olsa da ahir ömründe Şiîliğe intisap ettiğini, bunu da *Sırru'l-âlemîn* adlı eserinde izhar ettiğini iddia eder.⁶⁰ Şiî edip, şair ve âlimlerin Arap edebiyatına yaptıkları katkıları tanıttığı *ez-Zerî'a* adlı eseriyle meşhur olan muasır Şiî düşünür Aga Büzürg-i Tahrânî de (öl. 1970) *Sırru'l-âlemîn*'i Gazâlî'nin Şiî bir telifi olarak tanıtır.⁶¹ Bazı Şiî müellifler de telif ettikleri bazı eserleri Gazâlî'ye atfetmişlerdir.⁶² Muasır Şiî düşünür Seyyid Kemal Haydari de Gazâlî'nin ömrünün sonuna doğru Şiîliğe intisap ettiğini, günümüz Şiî ekâbirinin onu bu sebeple rahmetle yad ettiklerini sitayişle anlatır.⁶³ Diğer yandan Gazâlî'nin asla Şiî olmadığını söyleyen Şiî düşünürler de bulunmaktadır. Son dönem İranlı Şiî âlim Seyyid Ali Asgar el-Cebelkî (öl. 1895) Şuşterî'nin Gazâlî'nin Şiîliği ile ilgili iddialarını aktardıktan sonra bunların bir takım uydurma ve hayal ürünü safsatalar olduğunu, onun mutaassıp bir Sünnî olduğunu söylemektedir.⁶⁴

⁵⁵ Zehebî, *Sıyuru a'lâmü'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 14/270; Sıbt İbnü'l-Cevzî ise diğer bir eserinde *Sırru'l-âlemîn*'i Gazâlî'nin eseri olarak zikreder. Bk., Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Tezkiretü'l-havâssü'l-eimme*, thk., Âmir en-Neccâr (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2008), 299, 425.

⁵⁶ Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977), 225.

⁵⁷ Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, 271.

⁵⁸ Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, 272. Eserin Gazâlî'ye ait olmadığına dair diğer bir analiz için bk., Meşhed el-Allah, *Kütübü'l-İmâmî'l-Gazâlî es-sâbitü minhe ve'l-menhül* (b.y: y.y, (y.y.) t.s (ts.)), 40-43.

⁵⁹ Ahmed Muhammed Şâkir (İslâm'l-Eşbal), "Elma'zûratü ile gayri musannifhe" *Mecallatü menâr* (Haziran, 1916), 19/120.

⁶⁰ Feyz-i Kâşânî, *el-Mahceccetü'l-beyzâ fi tehzi'bi'l-İhyâ*, nşr, Ali Ekber el-Gaffârî (Tahrân: Mektebetü's-Saduk, 1339), 1/2.

⁶¹ Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a, ilâ tasânifi'ş-Şi'a* (Beirut: Dâru'l-Edvâ, 1983), 12:167.

⁶² Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Muhtaşaru't-tuhfeti'l-İsnâ'aşeriyye*, çev. Gulâm Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî (İstanbul: Işık Kitabevi, 1979), 33; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1933), 276; Şerefettin Yalıtaya, "İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", *DİFM* (1930), 14/22; Yalıtaya, (ö. 1947) mezkûr makalesinde Şiîlerin *Sırru'l-âlemîn* adlı bir eseri Gazâlî'ye atfettiklerini zikretmektedir. A. Emîn (ö. 1954) ve Ş. Yalıtaya'nın bahsettiği eserin *Sırru'l-âlemîn* olduğunu Şiî âlim Muhsin el-Emîn (ö. 1952) *A'yânü'ş-Şi'a* adlı eserinde beyan etmektedir. Muhsin el-Emîn, Şiîler tarafından Gazâlî'ye kitap isnat edildiği fikrine şiddetle karşı çıkar. Belki iki farklı Gazâlî olabileceğini; birinin meşhur *İhyâ* müellif Gazâlî diğeri ise *Sırru'l-âlemîn* yazarı Gazâlî olduğunu tahmin eder. Bk., Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şi'a* (Beirut: Dâru't-Ta'âruf, 1983), 1:55.

⁶³ Seyyid Kemal Haydari, "Hel Teşeyye'a el-Gazâlîyyü fi Uhrayâti Hayatihi", *YouTube*, (Erişim 17 Aralık 2022).

⁶⁴ Seyyid Ali Asgar el-Cebelkî, *Tarâfü'l-makâl fi ma'rifeti tabakâti'r-ricâl*, thk., Seyyid Mehdi er-Ricâl (Kum:

4. Gazâlî'nin Şîî İsmâîlîler Tarafından Sahiplenilmesi

Gazâlî'nin İslâm'ı ihya mücadelesinde imha etmeyi planladığı akım İsmâîlî-Bâtınîler olmuştur. Ona göre İmâîlîler/Bâtınîler, İslâm dininin temel referansı olan ilahî vahyi metotsuz bir şekilde kendi siyasi amaçları uğrunda tevil ederek asli hedefinden tamamen sapılarak çarpıtmışlardır. Mezhep taassubuna aşırı karşı olan Gazâlî'ye göre Bâtınîler, diğer geleneklerde olduğu gibi akla, bağımsız hükme ve tasavvufi keşfe dayanmayan sadece yetkili makam/imam tarafından bildirilen hükme boyun eğen “kölece kabullenme”nin, en süfli anlamda taklidin uşaklarıdır.⁶⁵ Bu sebeple Gazâlî İsmâîlîlerin en şedit entelektüel düşmanıdır. Hatta Gazâlî hakkında “İsmâîlîlik meselesiyle kafayı bozmuş bir Sünnî” ifadesini kullanmışlardır.⁶⁶ Gazâlî ile İsmâîlîler arasındaki bu keskin tezat Gazâlî tarafından net bir şekilde ortaya konmuş ve Gazâlî açık bir şekilde İsmâîlîleri İslâm düşmanı olarak ilan etmiştir.⁶⁷ Gazâlî İsmâîlîlik düşmanlığını hayatı boyunca sürdürmüş İsmâîlî-Bâtınî karşıtı bir dizi reddiye kaleme almıştır.⁶⁸ Gazâlî'nin yaşadığı dönemde Gazâlî'nin bu ithamlarına Bâtınîlerden hiçbir cevap verilmemiştir. Gazâlî'den yaklaşık bir asır sonra Yemen'deki Musta'î İsmâîlîlerin baş dâisi Ali b. Velîd (öl. 611/1215) tarafından *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfü'l-münâdil* başlıklı bir reddiye yazılmıştır. Ali b. Velîd bu reddiyesinde Gazâlî'ye son derece sert ve kaba bir üslupla mukabelede bulunarak onu mühlid/dinsiz, sapık, hakka karşı direnen bir şeytan gibi aşağılayıcı ifadelerle tezyif etmiştir.⁶⁹ Anladığımız kadarıyla Gazâlî'nin İsmâîlîlerle yaptığı fikrî münakaşa ve mücadelede karşılıklı son derece hasmane bir tutumun olduğu dikkat çekmektedir.

Modern dönemde İsmâîlîlik üzerine gerek oryantalistler tarafından gerekse İsmâîlî düşünürler tarafından birçok eser kaleme alındığı gibi klasik İsmâîlî külliyât da gün yüzüne çıkarılmaya başlanmıştır. Bu çalışmalarda genelde Gazâlî'nin İsmâîlî muhalefeti ortaya konduğu gibi Gazâlî'nin İsmâîlî karşıtı tezleri birer “kara efsane” olarak değerlendirilmiştir.⁷⁰ Ancak kendisi de bir Nizârî-İsmâîlî aileye mensup olan Suriyeli muasır düşünür Ârif Tâmir (öl. 1998) Gazâlî'nin mezhebî kimliği hakkında anakronik bir yorum ortaya koyarak onu İsmâîlî bir kimliğe büründürmeye çalışır. Arif Tâmir, Gazâlî'nin hayatında aslında çok da ehemmiyet arz etmeyecek kapalı hususlar üzerinden bir takım sezgisel çıkarımlar yaparak onu bir şekilde İsmâîlîlerle irtibatlandırmaya çaba harcar. Gazâlî'nin babası hakkında tarihi kaynakların detaylı bir bilgi vermediğini söyleyen Tâmir, Gazâlî'nin babasının iplikçi olmasından başka bir şey bilmememizin bir sebebinin olması gerekliliğine inanır ve Gazâlî'nin babasının iki evladını emanet ettiği sûfî dostunun da kim olduğunun bilinmemesinin sebebinin sorgular.⁷¹ Bu kapalılıkları ifşa

Mektebetü'l-Mar'âşî, 1410), 2/458-460.

⁶⁵ Ormsby, *Gazâlî: İslâm'ın Dirilişi*, 150.

⁶⁶ Henri Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev., Ethem Ruhi Fıçlalı, Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 287.

⁶⁷ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, 43.

⁶⁸ Gazâlî'nin Bâtınîlere karşı yazdığı eserlere hakkında toplu bir inceleme için bk., Ramazan Gündüz, “Gazâlî'nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme”, *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6 (2020), 83-100.

⁶⁹ Ali b. Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfü'l-münâdil*, thk, Mustafa Galib (Beyrut: Müessesetü İzzeddin, 1982), 1/33.

⁷⁰ Farhad Daftary, *İsmâîlî Literatüre* (London: İb. Tauris publishers, 2004), 88.

⁷¹ Gazâlî ve kardeşinin himayesine teslim edildikleri bu sûfî dost hakkında tarih kaynakları suskun olmakla beraber modern araştırmalarda bu şahsın Yusuf en-Nessâc olduğuna dair anekdotlar yer almaktadır. Bk., İ. Ağâh Çubukçu, “Gazzâlî ve Felsefe”, *Bellekten*, 50/198 (Aralık 1986), 621. Ali Muhammed Sallâbî ise bu zatın Gazâlî'nin ilk hocası olduğunu ifade eder. Bk., Ali Muhammed Sallâbî, *Devletü's-Selâcika* (Kahire: Müessesetü İkra', 2006), 358. Frank Griffel ise bu sûfnin Gazâlî'nin gençliğine tesir eden Ebû Ali el-Fârmedî (öl. 1084) olabileceğinden bahseder. Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev, İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012),

etmeye çalışan Tâmir, Gazâlî'nin babasının gizli bir İsmâilî olduğunu iddia eder ve onun sûflilik kisvesi altında inancını gizlemek için takiye yaptığını belirtir.⁷² Gazâlî'nin ilk eğitimi aldığı kişiler hakkında da bir takım gizemlerin olduğunu belirten Tâmir, Gazâlî'nin ilk eğitimi aldığı hocalarından Ahmed er-Razekânî⁷³ ve Ebû Nasr el-İsmâilî/Ebul-Kâsım el-İsmâilî⁷⁴ (öl. 477/1084-85) hakkında tarih ve biyografi kaynaklarının suskun kaldıkları belirterek Ebû Nasr el-İsmâilî/Ebul-Kâsım el-İsmâilî'nin meşhur bir İsmâilî dâisi olduğunu belirtir ve ismini de İsmâil bin Sa'de şeklinde zikreder.⁷⁵ Gazâlî'nin İsmâil bin Sa'de'den ders aldığını sadece Sübkî'nin (öl. 771/1370) zikrettiğini belirten Tâmir, diğer Sünnî tarihçilerin Gazâlî'nin biyografisini sunarken bu ismi kasıtlı bir şekilde -İsmâilî propagandası kaygısıyla- zikretmediklerini belirtir.⁷⁶

Tâmir'in, er-Razekânî hakkında tarih kaynaklarında bir bilgi bulunmadığını iddia etmesi kısmen doğru olsa da Ebû Nasr el-İsmâilî/ Ebu'l-Kâsım el-İsmâilî hakkında Sadece Sübkî'de⁷⁷ bilgi olduğunu ve onun bir İsmâilî dâisi olduğunu iddia etmesi tamamen tarihî bilgileri çarpıttığını göstermektedir. Ebu'l-Kâsım el-İsmâilî hakkında Sübkî'den başka ve Sübkî'den daha önce yaşayan âlimlerin eserlerinde bir yığın bilgi bulunmaktadır. Bu kaynakların hiç birisinde Ebul-Kâsım el-İsmâilî'nin İsmâilîliği hakkında en ufak bir bilgi bulunmamaktadır. Ebul-Kâsım el-İsmâilî'nin çağdaşı sayılabilecek bir tarih aralığında yaşayan ve Gazâlî'nin de arkadaşlarından Abdülgâfir el-Fârîsî (öl. 529/1134) *Târihi Nisâbü'r* adlı eserinde el-İsmâilî hakkında geniş bilgiler sunmaktadır. Cürçân'ın nüfuz sahibi âlimlerinden biri olan Ebul-Kâsım el-İsmâilî, Nisabur'daki Nizamiye Medresesi'nde imlâ/hadis yazdırma meclisleri düzenleyen, hadis rivayet eden ve kendisinden hadis rivayet edilen dirayetli ve güvenilir bir hadis âlimidir. O, ulema nezdinde kabul görmüş, devlet ricalinin de itibar ettiği bir kişidir.⁷⁸ O, İbn Adî'nin (öl. 365/976) zayıf râvilerden bahseden *el-Kâmil* adlı eseri de rivayet etmiştir.⁷⁹ Muhtemeldir ki, Tâmir sırf ismindeki "İsmâilî" nispetine bakarak Ebul-Kâsım el-İsmâilî'yi bir Bâtınî-İsmâilî dâisi zannetmiştir. Ancak, kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa gerek Ebul-Kâsım el-İsmâilî gerek "İsmâilî" nispetiyle anılan, Cürçân'da nüfuz sahibi bu sülalenin⁸⁰

56. Ancak Sübkî'nin Gazâlî biyografisi sunduğu pasajlar incelendiğinde Gazâlî ve kardeşinin himayesine verildikleri sûfi dost ile ilk eğitim aldıkları hocalarının farklı şahıslar olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 6/194-195. Zebidî ise Yusuf en-Nessâc'ın Gazâlî'nin Tus'ta yanında bulunduğu sıralarda tasavvuf hakkındaki kuşularını gideren ve kendisine şeyhim dediği kişi olduğunu aktarır. Bk., Zebidî, *İthâfü's-sâdeti'l-müttekîn bi şerhi esrâri İhyâi ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Matbaatü'l-Meymeniyeye, 1994), 1/9. Bu tarihi kayıtlara bakıldığında Gazâlî'nin himayesine verildiği kişinin Yusuf en-Nessâc olmadığı anlaşılmaktadır.

⁷² Ârif Tâmir, *el-Gazâlî, beyne'l-felsefeti ve'd-dîn* (London: Riad el-Rayyes Books, 1991), 44-45.

⁷³ Ahmed er-Razakânî hakkında bk., Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 4/91

⁷⁴ Gazâlî'nin Cürçân'da kendisinden eğitim aldığı ve ismini Sübkî'nin Ebû Nasr el-İsmâilî olarak andığı âlim Ebu'l-Kâsım el-İsmâilî'dir. Bk., Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 4/294-296. Ebû Nasr el-İsmâilî ise Gazâlî doğmadan 404/1015'te vefat etmiştir. Bk., Sübkî *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 4:92-93.

⁷⁵ Tâmir, *el-Gazâlî*, 41,45. Gerek İsmâilîlerden bahseden kaynaklarda gerek diğer eserlerde Tâmir'in bahsettiği meşhur dâinin ismine rastlayamadık.

⁷⁶ Tâmir, *el-Gazâlî*, 41.

⁷⁷ Bk., Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 6/195. Sübkî'nin Ebu'l-Kâsım el-İsmâilî yerine Ebû nasr el-İsmâilî'yi zikretmesinin bir hata olduğuna dair analiz için bk. Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 44.

⁷⁸ Sarîfinî, *Târîh-i Nişâbü'r el-müntehab mine's-siyâk*, thk., Muhammed Kâzım el-Mahmudî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1403), 189-190; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve ziyûlühû* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1417), 21/64; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarâbad: Meclisü Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1962), 1:243; Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, 37.

⁷⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, 5/331; Zehebi, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 18/564

⁸⁰ Buradaki "İsmâilî" nisbesiyle zikredilen âlim(ler) Cürçân'da ilmi ve irfanıyla meşhur bir ulema sülalesine verilen isimdir. Şii-İsmâilîlikle alakasız olmadığını Sem'ânî'nin (öl.1167) *el-Ensâb* adlı eserinde verdiği bilgilerden anlıyoruz. Bk., Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/239-246.

Bâtınî-İsmâîlîlikle uzaktan yakından bir alakası yoktur. Tâmir'in Gazâlî'nin Cürcân'a bir İsmâîlî dâîsinin yanına eğitim almaya gittiğini Sübkî'ye dayandırarak vermesi ve burada Gazâlî'nin kayda aldığı ta'likâtların/notların İsmâîlîlik davasını yeni benimsemiş müstecib konumundaki kişilere verilen özel notlar⁸¹ olduğunu iddia etmesi ilmî objektiflikle bağdaşan bir tarafı yoktur.

Tâmir, Gazâlî'yi küçük yaşında eğitim almaya gittiği İsmâîlî medreseden bir İsmâîlî düşmanının alıp Nizâmiye Medresesi'ndeki İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye teslim ettiğini, burada Gazâlî'nin geçim sıkıntısından dolayı Eş'arî öğretiyi ve Abbâsî sultasını kabule mecbur kaldığını iddia eder.⁸² Gazâlî, Abbâsî halifesinin isteği üzerine yazdığı Bâtınî reddiyesi *Fezâihu'l-bâtıniyye*'yi de kesinlikle fikir hürriyeti içinde yazmamış, halifenin baskısı ve hatta ölüm tehdidi üzerine yazmıştır. Gazâlî Bâtınîlere hücum ettikten sonra Bâtınîler tarafından intikama da maruz kalmamıştır. Bunun sebebi ise Gazâlî'nin Bâtınîlerle olan gönül bağıdır. Tarihî kaynaklar her ne kadar Gazâlî'nin İsmâîlîliğini inkâr etse de küçüklüğünde İsmâîlîler tarafından korunup kollanan Gazâlî, İsmâîlîlileri hedef almak istememiştir. O, İsmâîlî/Bâtınî karşıtı eserlerinin hiçbirini kendi isteğiyle yazmamış, bu eserler ona tehditle yazdırılmıştır.⁸³ Hatta onun felsefe karşıtı eserler yazması da imkanlarından istifade ettiği Eş'arîleri memnun etmek içindir.⁸⁴ Tâmir diğer bir eserinde ise Gazâlî'nin evvelemirde bazı eserlerinde Fâtımîlere ve İsmâîlîlere muhalefetini ortaya koyan eleştirileri olsa da Bağdat'taki Abbâsî baskısından kurtulup Dımaşk'a gittiğinde *İhyâu ulûmi'd-dîn*'i yazmıştır. Bu eserinde Gazâlî tam bir Fâtımî davetçisi gibi davranmış; İsmâîlîlerden etkilendiği fikirleri izhar ederek hakiki kimliğini bu eseriyle ortaya koymuştur.⁸⁵ Gazâlî'nin Felsefe eleştirisini de anlamlandırmaya çalışan Tâmir, onun felsefeyi terk etmediğini ancak Eflatun felsefesini terk ederek İhvân-ı Safâ felsefesine yöneldiğini iddia eder. Gazâlî her ne kadar Bağdat'ta bir Eş'arî usûlcüsü, mütekellim ve fakih gibi görünse de Dımaşk'taki özgür ortamında derin bir filozof ve takiyye yaparak gizlediği fikirleri özgürce yazabilen seçkin bir İhvân-ı Safâ talebesi olmuştur.⁸⁶

Gazâlî'nin hayatının Abbâsîler ile İsmâîlîler arasında endişe ve ıstırap içinde geçtiğini belirten Tâmir, Gazâlî'nin bu ıstırapın verdiği ağır psikolojiye tahammül edemeyerek Bağdat'tı terke mecbur kaldığını iddia eder.⁸⁷ Gazâlî, Bağdat'tı terk edip Dımaşk'ta bir müddet kaldığı sıralarda yazdığı *İhyâ* adlı eseriyle gerçek inancını izhar etmiştir. Bu inanç ise İsmâîlî düşüncenin de yapı taşlarını oluşturan İhvân-ı Safâ düşüncesidir. Gazâlî, sanki İhvân-ı Safâ'nın ruhî/manevi talebesi olmuştur. Onların dediğini diyor; onların fikirlerini terennüm ediyor, onların üslup ve tabirlerini kullanıyor.⁸⁸

Gazâlî'nin Küdüs'ten o günlerde Fâtımîlerin yönetimi altında olan İskenderiye'ye gittiğine dair rivayeti⁸⁹ tereddütsüz kabul eden Tâmir, buradaki İsmâîliyenin Müsta'li kolunun Alamut Nizârî İsmâîlîlerine düşman olduğu için Gazâlî'nin Müsta'li İsmâîlîlerin

⁸¹ Tâmir, *el-Gazâlî*, 46.

⁸² Tâmir, *el-Gazâlî*, 46.

⁸³ Tâmir, *el-Gazâlî*, 48, 99.

⁸⁴ Tâmir, *el-Gazâlî*, 76.

⁸⁵ Arif Tâmir, *Târihu'l-İsmâîliyyin* (London, Cyprus: Riad el-Rayyes Books, 1991), 3/98.

⁸⁶ Tâmir, *el-Gazâlî*, 77.

⁸⁷ Tâmir, *el-Gazâlî*, 49.

⁸⁸ Tâmir, *el-Gazâlî*, 78-79.

⁸⁹ Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1995), 4/49.

himayesini arzu etmiş olabileceğini söyler.⁹⁰ Diğer yandan Bağdat'a geri döndükten sonra vezir Fahrulmülk'ün (öl. 500/1106) bir Bâtınî fedaisi tarafından öldürülmesi neticesinde medresedeki hocalık görevinden tekrar istifa etmesini de İsmâîlîlik bağlantısı içine almayı çalışır.⁹¹

Abbâsî halifesi ve Selçuklu devlet otoritesi tarafından Bâtınî-İsmâîlîlerle ilmî mücadele için neden Gazâlî'nin seçildiğini sorgulayan Tâmir, bunun bilinçli bir tercih olduğunu savunur. Gazâlî'den başka yetkin birçok âlim bulunmasına rağmen Bâtınîlerle mücadelede Gazâlî'nin tercih edilmesi Gazâlî'nin Bâtınî-İsmâîlîlerin fikirlerine çok iyi hâkim olmasıdır. Her ne kadar Abbâsî ve Selçuklular Gazâlî'nin bir İsmâîlî sempaticanı olduğuna kanaat etmeseler de Gazâlî'nin İsmâîlîliği çok iyi bildiğini ve onların inanç ve itikatlarına hâkim olduğunu bilmektedirler.⁹² Dönemin hâkim yönetimi Gazâlî'nin İsmâîlîler hakkındaki ilmî birikimini İsmâîlîler-Bâtınîler aleyhinde Gazâlî vasıtasıyla adeta istismar ettiklerini ima eden Tâmir, Gazâlî'nin Bağdat'ta Abbâsî hilafeti ve Selçuklu yönetimimin elinde adeta esir olduğunu savunur. Gâzâlî'nin Bağdat'ı terkinin arka planında da tamamen Selçuklu-Abbâsî yönetiminin kendisini istismar etme baskısının yattığını anımsatan Tâmir, Gâzâlî'nin Dımaşk'taki inziva döneminde geçimini kimler tarafından sağladığının da bilinmediğini söyleyerek sanki burada da Gazâlî'nin Bâtınîler tarafından himaye edildiği intibayı uyandırır.⁹³ Gazâlî'nin Dımaşk'tan Kudüs'e geçmesi oradan İskenderiye'ye gitmesi ve sonra Merakeş'e gitmek isteyip Murâbit hükümdarı Yusuf b. Tâşfîn'in (öl. 500/1106) ölüm haberi üzerine bu seyahatinden vazgeçmesi gibi Gazâlî'nin seferlerini aslında bir sığınak arama çabası olarak değerlendiren Tâmir, Gâzâlî'nin Nişabur Nizâmîye'sinde tekrar ders vermeyi kabul etmesini de yine bir otorite baskısı ve Gazâlî'nin korkusundan kaynaklandığını söyler. Gazâlî'nin bütün bu bocalamasının Abbâsî ve Selçuklu baskısı ile içindeki İsmâîlîlik inancının çatışmasından kaynaklandığını ihsas ettiren bir üslup kullanan Tâmir, diğer taraftan Gazâlî'yi yöneticilerle yüzleşmemek, onların taleplerini reddedememek gibi zayıf şahsiyet ve irade eksikliği ile de itham eder.⁹⁴ Nihayetinde Gazâlî'nin içine düştüğü kriz ve bunalım Tâmir'e göre fikrî değildir; onun buhranı bir tür "korlu hastalığı" olarak izah edilebilir. Bu korku sebebiyle Gazâlî, hak ve hakikati hür bir şekilde ortaya koyamamış; ne zaman ki Bağdat'ı terk edip Şam ve Kudüs'teki özgür ortama kavuştuğunda asıl sahip olduğu fikirleri izhar edebilmiştir.⁹⁵ Tâmir'in iddiasına göre Gazâlî'nin bu fikirleri İsmâîlî-Bâtınî düşüncenin kaynağından beslenmiştir.

Sonuç olarak Arif Tâmir, klasik ve modern kaynakların aksine Gazâlî'nin İsmâîlî düşmanı olmadığını onun İsmâîlî düşüncüyü kalben muhafaza ettiğini ortaya koymaya çalışır. Ona göre Gazâlî'nin İsmâîlîlerle fikrî mücadeleye girmesi devrin siyasi baskıları sebebiyle olmuştur. Ancak Gazâlî'nin hayatı incelendiğinde Tâmir'in bu iddialarının birçok yönden tutarsızlığı aşikardır. Gazâlî'nin gerek babasının gerekse ilk hocasının İsmâîlî olduğu veya bu düşüncüyü muhafaza ettiğine dair en ufak bir tarihi bilgiye rastlanmamaktadır. Gazâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtınîyye* adlı eserini Abbâsî halifesinin isteği üzerine yazdığı doğrudur. Fakat Gazâlî'nin bu eserden başka kendi iradesiyle İsmâîlî

⁹⁰ Tâmir, *Târihu'l-İsmâîliyyin*, 77,87.

⁹¹ Tâmir, *el-Gazâlî*, 50.

⁹² Tâmir, *el-Gazâlî*, 55.

⁹³ Tâmir, *el-Gazâlî*, 56.

⁹⁴ Tâmir, *el-Gazâlî*, 57.

⁹⁵ Tâmir, *el-Gazâlî*, 58-60.

düşünceyi tenkit etmek üzere yazdığı müstakil eserleri de vardır.⁹⁶ Ayrıca onun diğer birçok eserinde biteviye Bâtınî eleştirisine yer verdiği pasajlara rastlamak da mümkündür. Gazâlî'nin düşünce atmosferinde bâtinî/irfânî fikirlere rastlamak mümkündür. Fakat bu fikirlerin dönemin Bâtınî-İsmâilî itikadıyla birebir mutabakatı mümkün değildir. İsmâilîler ile Gazâlî'nin bâtinîlik düşüncelerinin paradigmaları ve hedefleri farklıdır.

Sonuç

Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, İslâm'ın klasik çağında ateşten fikir deryalarını, mumdan kayıkla geçmeye çalışan, kültür ikliminin envaiçeşit mahsulünü kendi akıl potasında işleyerek İslam kültürünün birer mozaîği haline getirmiş eşine az rastlanan bir İslâm düşünürüdür. En bariz özelliği hiçbir düşünceyi peşinen reddetmemek ve tabulaştırmamaktır. Bu özelliği sebebiyle olsa gerektir ki Gazâlî, İslâm düşünürleri arasında gerek methe mahzar olmak gerek eleştirilere maruz kalmak bakımından da en özgün Müslüman âlimdir. Gazâlî'nin biçimlendirdiği İslâm düşünce atmosferinde dinî ve beşerî fikriyatın farklı birçok ürününün sergilendiğini görmek mümkün olmuş ve bu çeşitlilik Gazâlî'den sonra İslâm düşüncesinin zevaline değil kemâline katkı sunmuştur. Kişisel mükemmelliğe ulaşmanın yegâne ilkesi insanın zekasını doğru bir şekilde kullanarak eşyanın hakikatini idrak edebilmesi olduğu gibi toplumsal kemalin de temel ilkesi budur. Gazâlî bu açıdan İslâm dünyasında kendi kişisel mükemmelliğini idrak edebildiği gibi İslâm medeniyetinin kemalinin rotasını da ihya projesi kapsamında teorik ve pratik veçhelerine işaret ederek belirlemiştir.

Gazâlî'nin hür düşünceyi yüceltmesi ve mezhep taassubuna şiddetle karşı çıkması onu sadece İslâm dünyasının değil bütün dünyanın tanıdığı, fikirlerinden etkilendiği hatta sahiplenmeye çalıştığı bir abide şahsiyet haline getirmiştir. Gazâlî'nin İslâm dünyasının dışında sahiplenilmeye çalışılması son iki asırda İslâm medeniyetinin ve tarihinin oryantalist bakış açısıyla değerlendirilmesinin ve Gazâlî gibi bir dâhinin Müslüman olmasının hazmedilememesinin bir tezahürüdür. İslâm düşüncesi içerisinde neşvünema bulmuş dinî ve felsefî akımların Gazâlî'yi sahiplenmeye çalışması ise Gazâlî'nin bütün fikir akımları ile irtibat kurabilmesi ve her türlü kurumsal düşünce havzalarına etki edebilmesiyle izah edilebilir.

Gazâlî her ne kadar bir mezhebin itikadi ve amelî düşüncesini belirli bir akli istidlal süzgecinden geçirmeden benimsememiş olsa da onun Şafîî fıkhî formunun müntesibi olduğu söylenebilir. Onun akaid düşüncesini ise Eş'arîlikle birebir mutabakat gösterdiğini söylemek Şafîîliğe mensubiyetine nazaran daha zor ve karmaşıktır. Gazâlî'de belirgin bir otoritenin inanç sistemini taklit etme körlüğü asla revaç bulmadığı için özellikle inanç konularında daha çok kendi istidlali bilgisinden istifade ederek itikadını temellendirmeyi terviç etmiştir. Gazâlî, kendisinden önce kurumsal yapılarını tekmi etmiş İslâm düşünce ekolleri içerisinde Sünnî düşünceyi tasdik ve teklif eden bir müceddid olarak anılagelmiştir. O, İslâm'ın ihya ve tecdit misyonunu farklı fikir akımlarının ortaya koydukları argümanları ustalıkla mezcederek gerçekleştirmiştir. Gazâlî'nin bu başarısı kimileri tarafından sahip oldukları mezhebin fikirleriyle örtüşmediği iddiasıyla eleştirilmiş ve dışlanmasına sebep olmuş bazıları tarafından da tümüyle onu sahiplenme ameliyesine dönmüştür.

⁹⁶ Gazâlî'nin İsmâilîlere reddiye tarzında yazdığı eserler üzerine bir inceleme için Bk., Ramazan Gündüz, "Gazâlî'nin Bâtinîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme", *OSMED*, VI/10 (2020), 83-100.

Gazâlî'nin Sünnî düşüncesinin dışında İslâm fırkaları arasında Şîliği de etkilediğine dair somut birtakım deliller sunmak mümkündür. Ancak onun Şîî düşüncüyü benimsediğini iddia etmek epeyce anakronik bir analiz olsa da tarihi süreçte Şîilerin içerinden Gazâlî'yi sahiplenerek onu Şîî bir düşünür olarak gösterme çabaları olmuştur. Şîî-İmâmîyye-İsnâaşeriyye fırkasının Gazâlî'yi sahiplenmesi neredeyse Gazâlî'ye aidiyeti şüpheli bir eser olan *Sırru'l-âlemîn* adlı eser üzerinden olmuştur. Bu eserin Gazâlî'ye aidiyetindeki otantiklik bir tarafa telif hayatı boyunca yüzü aşkın eser kaleme alan Gazâlî'nin bir eserindeki kısa bir pasaj üzerinden sahiplenilmeye çalışması nesnel bir duruş olamaz. Şîî düşünürlerin Gazâlî'nin diğer eserlerindeki özellikle imamet konusundaki pasajları ise çarpıtarak kendi mezhep görüşleri doğrultusunda yorumlamak suretiyle Gazâlî'yi kendi saflarına çekmeye çalıştıkları görülmektedir.

Gazâlî kendi döneminde muhalifleri tarafından bazen İsmâîlîlikle suçlanmış olsa da bu onu Sünnî düşünceden tart etmek için olmamıştır. Gazâlî'nin düşünce sisteminin İsmâîlî-Bâtınîlikle bariz bir tezat ihtiva ettiği eserleri üzerinden rahat bir şekilde anlaşılabilir. O, İslâm fırkalarını tekfir hususunda titiz bir anlayış gözetmesine rağmen İsmâîlîleri net bir şekilde İslâm dışında konumlandırmıştır. İsmâîlîler de her ne kadar Gazâlî'nin yaşadığı asırda ona cevap vermedilerse de bir asır sonra Gazâlî'den daha set bir üslupla onu mülhit olarak ilan etmişlerdir. Ancak modern dönemin İsmâîlî düşünürü Arif Tâmir ilginç bir şekilde Gazâlî'yi onun hayatındaki bazı safhaları sezgisel bir şekilde yorumlayarak onu İsmâîlî yapma gayretinde olmuştur. Arif Tâmir aslında neredeyse bütün tarihi şahsiyetlerin hayatında var olagelen kapalı merhaleleri Gazâlî söz konusu olduğunda İsmâîlîlikle iltisaklandırmak istemiştir. Özellikle Gazâlî'nin babasının kimliğinin bilinmemesi ve Gazâlî'nin çocukluk dönemindeki vasîsi ve ilk hocası üzerinden onu İsmâîlîliğe nispet etme çabası gizemli ve maksatlı bir anlayıştan öteye geçmemektedir. Gazâlî'nin ilk hocası hakkında biyografi ve tarih kaynaklarının suskun kaldığı iddiası ise cehaletten kaynaklanmıyorsa ilmi gerçekleri bilinçli bir çarpıtmadır. Anlaşılan o ki, Tâmir seleflerinden tevarüs ettiği bütün hakikati gizemleştirerek sırlı bir dünya görüşü ortaya koymaya çalışan İsmâîlî-Bâtınî felsefenin pratiğini Gazâlî biyografisine ustaca uyarlamayı başarmıştır. Bâtınî tevîl geleneğinin, metni kendi mezhep tutkuları uğruna metotsuz bir şekilde tahrif etme anlayışının bir örneğini de Gazâlî'yi İsmâîlîleştirmek için kullanmıştır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>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.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Aga Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin. *ez-Zerî'a, ilâ tasânîfi'ş-Şî'a*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1983.
- Algar, Hamid. "Fez-i Kâşânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ali b Velîd, Muhammed b. Cafer. *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfü'l-münâdul*, thk., Mustafa Galib. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü İzzeddin, 1982.
- el-Allâf, Meşhed. *Kütübü'l-imâmî'l-Gazâlî es-sâbitü minhe ve'l-menhûl*. b.y.: y.y., t.s.
- el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *Muhtaşarü't-tuhteti'l-İşnâ'aşeriyye*. çev., Gulâm Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî. İstanbul: Işık Kitabevi, 1979.
- el-A'sam, Abdülemir. *el-Feylosûf el-Gazzâlî*. Kahire: Dâru Gabâ, 1998.
- Aybakan, Bilal. "el-Vasît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Ekim 2022. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/el-vasit>.
- Aybakan, Bilal. "el-Vecîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 30 Ekim 2022, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/el-veciz>.
- Bedevî, Abdurrahman. *Müellefâtü'l-Gazâlî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.
- Beroje, Sahip. "Gazâlî'nin Nesh Meselesinde İmam Şafî'ye Muhalefeti". 900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî. ed, İlyas Çelebi. 187-210. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- el-Cebelkî, Seyyid Ali Asgar. *Tarâifü'l-makâl fi ma'rifeti tabakâtî'r-ricâl*. thk. Seyyid Mehdî er-Ricâl. 2 Cilt. Kum: Mektebetü'l-Mar'âşî, 1410.
- Çağrı, Mustasa. "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çubukçu, İ. Agâh Çubukçu. "Gazzâlî ve Felsefe", *Belleten*, 50/198. Aralık 1986. 621-635.
- Daftary, Farhad. *Isma'ili Literature*. London: İb. Tauris publishers, 2004.
- Demir, Osman. "el-Menhûl'den İlcâm'a Gazâlî'ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar". *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 16/31, (2011/2). 1-33
- Demir, Osman. "Gazzâlî ve Kelâm". *Gazzâlî Konuşmaları*. haz. Cüneyd Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Dişkaya, Ebuzer. "Abdülkerim Suruş". *İslâm Düşünce Atlası*, ed. Halil İbrahim Üçer. 3 Cilt. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017. 1318-1319.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Dâru'l-Kütibi'l-Arabî, 1933.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Fez-i Kâşânî, Molla Muhsin. *el-Mahecetü'l-beyzâ fi tehzîbi'l-İhyâ*. Nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. 8 Cilt. Tahrân: Mektebetü's-Saduk, 1339.

el-Hamevî, Yakut Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*, 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

Garden, Kennethy. *İslâm'ın İlk Müceddidi*. çev., Abdullah Özkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2020.

Gazâlî, Ebû Hâmid, *Fezâilü'l-enâm min resâil hucce'ti'l-İslâm el-Gazâlî*. Farsça'dan çev. Nureddin Âl-i Ali. Cezayir: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1972.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. ve ter. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 1 Basım, 2011.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, haz. İbrahim Çapak. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Münküzü mine'd-dalâl*. *Mecmû'atü resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde. Kahire: Mektebetü't-Tevfikkiye, ts.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Mahmud Tâmir. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-İslâm, 1996.

Gazâlî, Ebû Hâmid. Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka. *Mecmû'atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde. Kahire: Mektebetü't-Tevfikkiye, ts.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *Fedâihu'l-Bâtiniyye*. nşr. Muhammed Ali el-Kutb. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. thk. Seyyid İmran, 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2006.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *Mizânü'l-amel*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1964.

Gazâlî, Ebû Hâmid. Sırru'l-âlemîn, *Mecmû'atü Resâil el-İmam el-Gazâlî* içinde. Kahire: Mektebetü't-Tevfikkiye, ts.

Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*. Çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları. 1. Basım, 2012.

Gündüz, Ramazan. "Gazâlî'nin Kimliği Üzerine Klasik ve Modern Tartışmalar". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 16 (2021), 123-149.

Gündüz, Ramazan. "Gazâlî'nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme". *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 6/ 2020. 83-100.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Tarîhu Bağdad ve züyülühû*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1417.

Haydarî, Seyyid Kemal. "Hel Teşeyye'a el-Gazâlîyyü fi Uhrayâti Hayatîhi". *YouTube*, 17 Aralık 2022. Erişim 17 Aralık 2022.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım. *Târihu medineti Dımaşk*. thk. Ömer b. Ğarâme el-Umrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım. *Tebyîn-i kezibi'l-müfterî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1404.

İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûkü Mısır ve'l-Kahire*. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Buğyetü'l-mürtâd fi'r-redd ale'l-mütefelsife ve'l-Karâmita ve'l-Bâtıniyye*. Medine: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 2001.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmut Arnavut. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru ibn Kesîr, 1986.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsü iblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklularda Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2007.

Laoust, Henri. *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 2 Basım, 2017.

M. Frank, Richard. *Al-Ghazâlî and The Ash'arite School*. Durham and London: Duke University Press, 1994.

Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2019.

Muhsin el-Emîn, Ebû Muhammed el-Bâkır. *A'yânü's-Şî'a*, 12 Cilt. Beyrut: Dâru't-Ta'âruf, 1983.

Musa, İbrahim. *Gazzâlî ve İmgelem Poetikası*. çev. Çağla Taşkın. Ankara: Hece Yayınları, 1. Basım, 2018.

Nasr, Seyyid Hüseyin. "İsfahan Okulu". çev. Mustafa Armağan. *İslâm Düşünce Tarihi*. haz. Mian M. Şerif, 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2014. 149-180.

en-Neşşâr, Ali Sâmî. "Ebû Hâmid el-Gazâlî ve Mu'ârizûhü min Ehli's-Sünneti". *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdab*. 8/1, (1959). 195-211.

Ormsby, Eric. *Gazzâlî: İslâm'ın Dirilişi*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları. 1. Basım, 2019

Özel, Ahmet. "Şüsterî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Rızaeddin bin Fahreddin, *İmam Gazzâlî*. haz. Leyla Yakuboğlu Boran. İstanbul: Büyeyenay Yayınları, 1. Basım, 2018.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Devletü's-Selâcika*. Kahire: Müessesetü İkra', 2006.

Sarıfînî, İbrahim b. Muhammed. *Târîh-i Nişâbûr el-müntehab mi ne's-siyâk*. thk. Muhammed Kâzım el-Mahmudî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1403.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. 5 Cilt. Haydarâbad: Meclisü Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1962.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemsüddîn. *Tezkiretü'l-havâssü'l-eimme*. thk. Âmir en-Neccâr. Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2008.

Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettah Muhammed el-Hul. 10 Cilt. Kahire: el-Hıcr, 1976.

Şakir, Ahmed Muhammed. (Ebu'l-Eşbal). "Elma'zûratü ile gayri musannifîhe" *Mecalletü menâr*, Haziran, 1916. 19/120-122.

Şüşterî, Seyyid Ziyaüddîn. *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 4 Cilt. b.y: Dâru Hişâm, ts.

Tâmir, Arif. *Târihu'l-İsmâiliyyîn*, 3 Cilt. London, Cyprus: Riad el-Rayyes Books. 1991.

Tâmir, Ârif. *el-Gazâlî, beyne'l-felsefeti ve'd-dîn*. London: Riad el-Rayyes Books. 1991.

Yaltkaya, Şerefettin. "İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler". *DİFM*. (1930), 14/1-27.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *İthâfü's-sâdeti'l-mütttekîn bi şerhi esrâri İhyâi ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Beyrut: Matbaatü'l-Meymeniyye. 1994.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Had is, 2006.



Nikâh Akdinin Kuruluşu ve Türk Medeni Kanunu'na Göre Sonuçlanan Boşanmaların İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*

Vildan SALİ DUMAN¹

Öz

Evlenmesine engel bulunmayan kadın ve erkek arasında, dînen ve hukûken belirlenmiş şartlara uygun olarak kurulan evlilik birliği, nikâh olarak tanımlanan evlilik akdi ile eşlerin meşrû bir şekilde hayatlarını birleştirmelerine olanak vermektedir. Bu çalışmada İslâm hukukunda nikâhın tanımı, şartları ve mahiyeti üzerinde durularak, 4721 sayılı Türk Medenî Kanunu'na göre gerçekleşen resmî nikâhla mukayesesi yapılmıştır. Resmî nikâhın dinî nikâh yerine geçeceği üzerine olan genel kabulün ardından, mahkeme önünde gerçekleşen boşanmanın, dinî nikâh üzerindeki etkisi üzerinde ittifak sağlanmadığı için bu bağlamdaki görüş ayrılıklarına yer verilmiştir. Ancak bu konunun Temel İslâm Bilimleri alanında gereği kadar ele alınmadığı, daha çok sosyal medya aracılığıyla fetva verme yoluna gidildiği, bu açıklamaların da çoğunlukla mesnetsiz olduğu, kişisel veya cemaat odaklı yapıldığı görülmüştür. Bahsi geçen konular bağlamında çalışmada, modern hukukta mahkeme kararı ile boşanmanın dinî nikâh üzerindeki etkileri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Aile Hukuku, Türk Aile Hukuku, Nikâh, Boşanma, Sosyal Medya.

Sali Duman, Vildan (2023). "Nikâh Akdinin Kuruluşu ve Türk Medeni Kanunu'na Göre Sonuçlanan Boşanmaların İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2023), 143-171. <https://doi.org/10.32711/tiad.1229691>

Geliş Tarihi	05.01.2023
Kabul Tarihi	07.04.2023
Yayın Tarihi	01.07.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	



The Establishment of Marriage Contract and Evaluation of Divorces Concluded According to Turkish Civil Code in Terms of Islamic Law*

Vildan SALİ DUMAN²

Abstract

A marriage union, established between a man and a woman who are not prevented from getting married, in accordance with the conditions determined by religion and law, allows the spouses to join their lives in a legitimate way with the marriage contract, which is defined as marriage. In this study, the definition, conditions, and nature of marriage in Islamic law are emphasized and compared with the civil marriage performed in accordance with the Turkish Civil Code No. 4721. In the article, after the general acceptance that civil marriage will replace religious marriage, the differences of opinion in this context are given, since there is no consensus on the effect of divorce in front of the court on religious marriage. However, it has been seen that this issue is not handled as much as it should in the field of Basic Islamic Sciences, more fatwa is given via social media, and these explanations are mostly baseless and are made personal or community oriented. In the context of the aforementioned issues, in the study, the effects of court decisions and divorce on religious marriage in modern law are discussed.

Keywords: Islamic Family Law, Turkish Family Law, Marriage, Divorce, Social Media

Sali Duman, Vildan (2023). "The Establishment of Marriage Contract and Evaluation of Divorces Concluded According to Turkish Civil Code in Terms of Islamic Law", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/2 (2023), 143-171. <https://doi.org/10.32711/tiad.1229691>

Date of Submission	05.01.2023
Date of Acceptance	07.04.2023
Date of Publication	01.07.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

Giriş

Evlilik kurumu sosyal bir kurum olduğu gibi hukukî bir yapıya da sahiptir. Bu sebeple hukuk tarafından kabul edilen nikâh gibi hukuki bir işlemle varlık kazanır. Evlenen taraflar, birtakım gerekçelerle evliliği sonlandırarak kurulan evlilik birliğini bozma yoluna giderler ki, hukuk da bu tasarrufu onaylar. Her hukuk sistemi evlilik birliğinin meşruiyet kazanması için gerekli rükün ve şartları belirlemiştir. Yine her hukuk sistemi hukukî bir kurum olarak tanıdığı evliliği sona erdiren sebep ve yöntemleri de belirlemiştir. Ayrıca evlenen veya ayrılan eşlerin hak ve sorumluluklarını da hüküm altına almıştır.¹ Dolayısıyla evliliğin meşruiyet kazanması için aranan şartlar ve evlilik birliğinin sonlandırılmasının hukukî sebep ve yöntemleri arasında farklar bulunmaktadır. Bu bakımdan bir hukuk sistemine göre meşrû olan evlilik bir diğer hukuk sistemine göre gayri meşrû olabilmektedir. Yine bir hukuk sistemine göre evlilik birliğini sona erdiren sebep ve yöntem diğer hukuk sistemince uygun görülmeyebilir. Türkiye gibi ülkelerde yürürlükte olan bir hukuk sistemi yanında vatandaşların vicdanen kendilerini bağlı ve uymakla yükümlü hissettikleri bir hukuk sistemi bulunmaktadır. Bu sebeple ülkemizde uzun yıllardır tartışılan bir konu olarak mahkemede gerçekleşen resmî boşanmaların halkın vicdanen sorumluluk duydukları İslâm hukuku bakımından geçerli olup olmadığıdır. Biz de bu çalışmada öncelikle İslâm aile hukuku ve Türk aile hukukunda, kadın ve erkek arasında belirli şartlar çerçevesinde gerçekleştirilen nikâhın -evlilik akdinin-, benzer ve farklı yönlerini ele almaya çalıştık. Bu bağlamda tartışılan konulardan biri, resmî nikâhın dinî nikâh yerine geçip geçmeyeceği ve mahkeme kararıyla gerçekleşen boşanmaların dinî nikâha etkisinin ne ölçüde olduğudur. Çalışmada nikâh, nikâhın şartları, boşanma, boşanmanın şartları ele alınarak, iki hukuk sistemi nikâh ve boşanma noktasında mukayese edilmeye çalışılmıştır.

Günümüze kadar İslâm aile hukukunda nikâh ve boşanma konusunda zengin sayılabilecek bir literatür çalışması yapılmıştır. Türkiye’de evlilik, nikâh, boşanma, miras gibi bazı meselelerde İslâm hukukuna uygun davranılmakta ancak içinde bulunulan hukukî sistem gereği, bazı konularda uyuşmazlık doğabilmektedir. Günümüzde resmî nikâhın dinî nikâh yerine de geçebileceği hususunda az sayıda çalışmalar olduğu gibi, TMK’ya göre gerçekleşen boşanmaların İslâm hukuku açısından da geçerliliği üzerinde yeterli akademik çalışma bulunmamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda yapılan tek akademik çalışma İbrahim Yılmaz’ın TMK’ya Göre Gerçekleşen Boşanmaların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi (İslam Hukuku Araştırmaları

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Merve Yiğitoğlu, *İslam Aile Hukukunda Kadının Hak ve Sorumlulukları* (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2019), 19-141.

Dergisi 14 (2009), 267-290), isimli çalışmasıdır. Yılmaz çalışmasında nikâh akdinin kuruluşuna değinmeden doğrudan TMK'ya göre gerçekleşen boşanmaların İslâm hukuku açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Dolayısıyla hakkında yeterli akademik çalışma bulunmayan ve genellikle sosyal medyada tartışılan bu konu üzerinde yeni akademik çalışmaların yapılması elzem görülmektedir.

1. Nikâhın Tanımı ve Mâhiyeti

İslâm hukuku terminolojisinde nikâh, şer'î olarak belirlenmiş şartlara göre evlenmesine engel⁴ bulunmayan kadın ve erkeğin evlilik birliğini kurmalarını ve hayatlarını daimî bir şekilde birleştirmelerini sağlayan bir akitdir.⁵ Nikâh evlenen taraflara birtakım haklar kazandırdığı gibi sorumluluklar da yüklemektedir. Ancak bunun için nikâhın meşruiyet kazanması gerekir.

Nikâh akdinin temel unsurları, evlenmelerine engel bulunmayan kadın ve erkeğin, akdin mevzuu konusunda kullandıkları ifadelere bağlı olarak, karşılıklı irade ve rıza beyanında bulunmasıdır. Nikâh akdinin şartları ise in'ikad, sıhhat, nefâz ve lüzûm şartları olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Bu şartlardan bazıları akdin vücûd bulmasını, sahîh ve geçerli olmasını sağlamaktadır.⁶

1.1. Dinî Nikâh ile Medenî Nikâhın Mukayesesi

Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinden günümüze kadar gelen zaman içerisinde, İslâm hukukunda evlilik müessesesi ve aile birliğine çok büyük önem atfedilmiş, fukahâ nikâhu esasları, önem ve mahiyeti, sonuçları vs. bakımından detaylı bir şekilde ele almıştır. İslam hukuk ekolleri arasında toplumsal, kültürel, ekonomik farklılıklar ile iklim ve coğrafi değişkenlerin etkisiyle birbirinden farklı fikirlerin oluşması doğal bir durum olarak karşılanmıştır. Bunda nasların yoruma kapalı olmaması da etken olmuştur.⁷ Nikâhın dinî ve resmî olarak ayrıma tabi tutulup tutulamayacağı hâlen tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Hanefî mezhebine göre nikâhın rükünleri, aralarında evlenme engeli bulunmayan tasarruf ehliyetini hâiz kadın ve erkekten oluşan tarafların bulunması, bunlardan birinin

⁴ Evlenme engelleri için bkz. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1995), 169-178.

⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru Sadr, 1415/1995), 2/339; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 3/81; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabi, ts.), 4/309; Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, ts.), 3/3; Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 1/332-335.

⁷ Atar, "Nikâh", 33/113.

evlenme teklifi niteliğindeki icabına,⁸ diğerinin kabul⁹ ederek cevap vermesi şeklinde gerçekleşen karşılıklı rızalarını ortaya koyan irade beyanından ibarettir. Bir kısım İslâm hukukçularına göre veli izninin bulunması veya velinin katılması rükün olarak kabul ediliyorsa da Hanefî mezhebinde müstehap kabul edilmiştir. Bu rükünler ile kıyılan nikâhı ilân etmek ve böylece evlilik akdinin hükümlerinin toplum gözetimi ve denetimi altına alınmasını sağlamak amaçlanmıştır.¹⁰

İslâm hukukunda nikâhı kıyan kişinin mutlaka bir din adamı veya resmî devlet memuru olması gerekmektedir. Nikâhın sıhhat şartlarından birisi şahitlerin bulunması yeterli görülmektedir. Malikî ekolüne göre ise ilan edilmesi şarttır. Şahit şartını yeterli gören İslâm hukukçuları şahitlerin âkil-bâliğ, hür ve müslüman olması, akdi yapanların sözünü işitmesi ve anlaşılması ile sayı olarak iki erkek veya iki kadınla bir erkeğin şahitliğini şart koşturmuştur.¹¹ Hanefîler dışında, cumhura göre şahitlerin erkek olması şarttır.¹² Nikâhta şahit bulundurmanın hükmüne gelince Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Şahitler olmadan kıyılan nikâh geçerli olmaz.*"¹³ hadisine göre yukarıda zikredildiği üzere cinsiyet konusunda farklılık olsa da en az iki şahidin bulunması gerekmektedir.

İslâma uygun bir şekilde nikâhı yöneten bir din adamının varlığı, nikâh akdinin İslâmî şartlara uygun olarak yapılmasına yardımcı olmaktan ibaret görülmektedir.¹⁴ Medenî Kanuna göre ise evlilik akdinin gerçekleşmesi için evlendirme memuru bulunmak zorundadır.¹⁵

TMK'da nikâhın erkek veya kadın iki ergin şahit huzurunda gerçekleşmesi şartı,¹⁶ benzerlik göstermekle birlikte şahitlerin cinsiyeti¹⁷ konusunda fark gözetilmediği için İslâm hukukundan ayrılmaktadır. İslâm hukukunda İslâm hukukunda yukarıda

⁸ İcab: "Akti yapan erkek veya kadının birinden, akdin meydana gelmesi hususunda iradesinin varlığına delalet ederek ilâ önce südür eden şeydir."; bk. Zekiyüddin Şa'ban, *İslamda Evlenme ve Boşanma*, çev. Ali Kerrar Ulu (İstanbul: Dilek Matbaası, 1969), 15.

⁹ Kabul: "Akit yapmanın diğerinden ikinci olarak birincinin icabına, rıza ve muvafakat üzerine delalet ederek südür eden söz veya harekettir."; bk. Şa'ban, *İslamda Evlenme ve Boşanma*, 15.

¹⁰ H. Yunus Apaydın, "Nikah Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 373.

¹¹ Şa'ban, *İslamda Evlenme ve Boşanma*, 25.

¹² Vehbe Zühaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, ed. Hamdi Arslan. çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale, 1992), 9/61.

¹³ Tirmizî, "Nikâh", 15.

¹⁴ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 150.

¹⁵ TMK. md. 134.

¹⁶ TMK. md.141.

¹⁷ Nikâhta şahidin cinsiyeti hakkında bk. Mâlik b. Enes, "Nikâh", 26; Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l- ma'rife, 1973), 5/22; Serahsî, *el-Mebûât* (Beyrut: Dârü'l- ma'rife, 1980), 5/33; Muhsin Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 122-123; Charif Ayrik, *İslâm Fıkhında Nikâh Şahitliği* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 59; Vehbe Zühaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, ed. Hamdi Arslan. çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale, 1992), 9/61.

belirtildiği gibi iki erkeğin şahitliği ile yapılan nikâh akdi sahih kabul edilir. Yine Hanefî mezhebi hukukçularına göre bir erkek ile iki kadının şahitlik yapabileceği ve böyle bir nikâhın meşrû sayılacağı kabul edilmektedir. Fakat sadece bir erkek ile bir kadın veya sayıca çok olsa bile sadece kadınların şahitliği kabul edilmeyeceği durumu bütün İslam hukukçuları tarafından savunulan bir görüştür.¹⁸ Hanefîler dışında, cumhura göre şahitlerin erkek olması şarttır.¹⁹ Bu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde belediye nikâh memurunun huzurunda akdedilen nikâh akdi İslâm hukukunda düzenlenen şahitlerde aranan şartları taşıyor ise bu nikâhın muteber olmayacağı sonucuna ulaşılabilir.

Her iki hukuk sisteminde de taraflar yapılan evliliğe hiçbir baskı altında kalmadan kendi hür iradeleri ile yapılan evliliği kabule ettiklerini beyan etmeleri gerekmektedir. Bu beyan İslam hukuk literatüründe icap ve kabul diye ifade edilmektedir. Bu bakımdan Türk aile hukukundaki bu düzenleme ile İslâm hukuku benzerlik arz etmektedir.²⁰

Türkiye’de bazı kesimler tarafından dinî nikâh, resmî nikâha öncelenmekte ve dinî nikâhsız bir birliktelik asla meşrû görülmemektedir. Türk Medenî Kanunu, Türk örf ve âdetlerince kabul görmüş halk dilinde imam nikâhu olarak tanımlanan dinî nikâhu tanımış ancak “*Aile cüzdanı gösterilmeden evlenmenin dinî töreni yapılamaz.*”²¹ ifadesi ile evliliğin geçerli olmasını dinî törene bağlamayarak resmî nikâhın üstünlüğünü kabul etmiştir.

Esasen İslâm hukukunda ‘dinî nikâh’ veya ‘imam nikâhu’ diye bir kavram ve uygulamanın olmadığı; nikâh akdinin rükün ve şartlarında imam tarafından kıyılmasının yer almadığı belirtilmektedir. Günümüze kadar gelen ve İslâmî bir uygulama olduğu zannedilen bu uygulamanın Osmanlı devletinde, nikâh akdinin tescil işleminin kadınların kontrolündeki imamlara bırakılmasının²² “*bozulmuş ve amacından sapmış bir kalıntı*” olduğu ifade edilmektedir. Hristiyanlıkta Hz. İsa’nın kilise ve Tanrı ile bir arada oluşturduğu farazî birliği temsil eden evlenme akdinin kilise mensubu huzurunda gerçekleşmesinin şart koşulmasının,²³ modern hukukçular tarafından dinî nikâh olarak nitelendirilmesi ve İslâm’a mâl edilmesi eleştirilmektedir.²⁴

¹⁸ Şa’ban, *İslamda Evlenme ve Boşanma*, 26; Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988), 100.

¹⁹ Zühayrî, *İslam Fikhi Ansiklopedisi*, 9/61.

²⁰ TMK. md. 142.

²¹ TMK. md. 143.

²² Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü* (İstanbul: y.y., 2001), 69 akt. Alaaddin Aköz, *Bir İmamın Nikâh Defteri* (Konya: Tablet Kitabevi, 2006), 2-4.

²³ Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 133.

²⁴ Apaydın, “Nikah Akdinin Mahiyeti”, 375.

1.2. Medenî Nikâhın Dinî Nikâh Yerine Geçip Geçmeyeceği Meselesi

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun "*Resmî nikâh kıydıran kimse ayrıca dinî nikâh kıydırmalı mıdır?*" soruna verdiği cevaba göre resmî nikâh dini nikâh yerine geçmektedir. Kararda, resmî nikâhtan sonra dualarla, Kur'ân tilâvetiyle nikâh kıydırılmasının Türk örf ve âdetlerine uygun olduğu belirtilmektedir.²⁵

Yine Din İşleri Yüksek Kurulu nikâhın tescil edilmesine dair bir şekil şartının naslarda yer almadığını belirtmekle birlikte, müdâyene âyeti olarak bilinen, vadeli borç ve hakların yazıyla tespitini ve şahit bulundurulmasını bildiren Bakara sûresi 282. âyeti delil göstererek, nikâhın da bir akit olması sebebiyle tescil edilmesi gerektiğini göstermektedir.²⁶

Medenî nikâhla dinî nikâh arasında fark olmadığını söyleyen Türk hukukçusu Cin, İslâm hukukuna göre nikâhın medenî bir akit olduğunu, dinî tarafının olmadığını, icap ve kabul ile nikâhın gerçekleşeceğini, resmî veya dinî bir kişinin huzurunda kıyılmasının ise nikâha aleniyet kazandırmak ve ispatını sağlamak için gerektiğini ifade etmektedir. Tarafların isterlerse resmî nikâhtan sonra dua okutmasını örfî olduğu için, önce resmî nikâh kıyılması şartı ile bu âdete uyulmasında sakınca olmadığını da belirtmektedir.²⁷

Günümüz İslâm hukukçusu Hayreddin Karaman, nikâhın ibadet olmadığını, muamelattan sayıldığını belirtirken kendi içinde hususiyetleri olan dinî nikâh ile medenî nikâhın -süt kardeşlerin evlendirilmesi ve iki şahidin kadın olması dışında- aynı olduğunu söylemektedir. Kayıt altına alınan medenî nikâhla evlilik hukukunu güvence altına alma ve korumanın mümkün olduğunu; dinî nikâhla bunun sağlanması mümkün olmadığından akdin mutlaka resmîleştirilmesi gerektiğini söylemektedir.²⁸ İslâm hukukçusu Saffet Köse de evlendirme memurunun gözetimi ve denetimi altında, şahitler huzurunda halka açık olarak kıyılan nikâhın fikhî esaslara tamamen uygun olduğu için ayrıca imam nikâhına ihtiyaç duyulmayacağını belirtmektedir. Resmî nikâhtan sonra yapma koşuluyla, kişilerin psikolojik olarak kendisini nikâhsız gibi hissetmesi veya kınama-dışlama şeklinde oluşan toplum baskısı sebebiyle yapılan dinî nikâhı da doğal karşılamaktadır.²⁹

²⁵ Din İşleri Yüksek Kurulunun konuyla ilgili kararı/fetvası için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 417 (md.861).

²⁶ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 416 (md. 799).

²⁷ Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 142,143.

²⁸ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/305; a. mlf., "Resmî nikah-dinî nikah hakkında neler söylersiniz? Bugün sadece dinî nikah yeter mi?" (Erişim 26 Ekim 2022).

²⁹ Köse, "Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet ve Türkiye'de İmam Nikâhı Uygulaması", 499.

Benzer düşüncede olan İslâm hukukçusu İbrahim Paçacı da İslâm hukukuna göre geçerli olan şart ve unsurları taşıyan resmî nikâhın, dînen de geçerli olduğunu; bu şartlarda evlenen çiftlerin zina yapmadığını ifade etmektedir. Fakat hukukî olarak tanınmayan dinî nikâhla yapılan evliliğin, tarafları hukukî güvence altına almadığı, evliliğin sonuçlarını doğurmadığı, haksızlık ve zulme sebep olacağı için tahrimen mekruh sayılacağını, tarafların dînen sorumlu olacağını da eklemektedir.³⁰

Günümüz İslâm hukukçularından Hamdi Döndüren ise Din İşleri Yüksek Kurulu kararı çerçevesine bağlı kalarak, TMK'ya göre evlendirme memuru, hısımlık, bitmemiş evlilik, gaiplik, kadın için iddet ve akıl hastalığı gibi evlenme engeli bulunmayan vatandaşının nikâhını kıymak gibi hususlara³¹ riayet ederek yine müslüman bir kadınla ehl-i kitab³² bir erkeğin evlenme yasağı ile iki süt kardeşin nikâhlanmamak gibi şartları da gözeterek kıyacağı nikâh İslâm hukuku açısından problem teşkil etmez. Aksi halde resmî nikâhın dinî nikâh sayılması mümkün olmayacağı gibi, İslâm hukukuna göre belirlenen şartların tespitinin bir din adamı -günümüzde nikâh kıyma yetkisi verilen müftü- tarafından yapılması ve dinî nikâh uygulamasının devam etmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır.³³ Hanefiler dışındaki mezheplere göre nikâh esnasında velinin bulunması şartı³⁴ resmî nikâhta yerine getirilmediği için, resmî nikâhtan sonra dinî nikâh kıyılması da gerekli görülmüştür.³⁵

2. İslâm Hukukunda Talâkın Tanımı ve Mâhiyeti

Evlilik birliğine değer veren İslâm dini, nesillerin devamının meşrû şartlar altında devamını sağlamak ve kadın ile erkek arasında maddî ve mânevî paylaşımların sağlanması ve korunması için evlilik kurumunu teşvik etmiş, âyetlerle meşrûiyeti³⁶ sağlanmış; evliliğin taraflar arasında çekilmez hale gelmesi gibi yürütülemeyecek duruma gelmesi halinde hoş olmasa da boşanmayı tasvip etmiştir.³⁷

İslâm hukukunda “*Nikâh akdini belirli bir lafız ile derhal ya da gelecekte ortadan kaldırmak ve izale etmek*”³⁸ şeklinde tarif edilen talâk -boşama yetkisi-, prensip olarak kocaya verilmiş³⁹

³⁰ İbrahim Paçacı, “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 72-73.

³¹ Lütfü Başöz-Ramazan Çakmakçı, *Yeni Türk Medeni Kanunu* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2002), md. 129-133.

³² Remzi Kaya, “Ehl-i Kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/516-519.

³³ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 585.

³⁴ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19; Dârimî, “Nikâh”, 11.

³⁵ Erkam Medya, “Resmî Nikah Dini Nikahın Yerine Geçer mi?” (Erişim 25 Ekim 2022).

³⁶ el-Bakara 2/228-232, 236-237, 241; et-Talâk 65/1-2; Buhârî, “Talâk”, 1-4.

³⁷ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 3; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/357.

³⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 542.

³⁹ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/358.

olsa da nikâh akdinde şart koşulmuş olması veya akitten sonraki bir zamanda kocanın karısına boşama yetkisini vermesi -tefvîz-i talâk⁴⁰ ile kadın da boşama hakkına sahip olmaktadır.⁴¹ Kadın burada kocasının atadığı vekil gibi kabul edilmektedir. Bu durumda kadına verilen yetki geri alınamayacağı gibi, kocanın tek taraflı boşama yetkisi de devam etmektedir.⁴² Belirtilen istisnâî hal dışında kadının mahkeme kararı olmadan boşanamaması ve erkeğin tek taraflı iradesi ile bu yetkiye sahip olması, kadın mağdur bırakıldığı ve kadın-erkek eşitliğine aykırı olduğu için bazı çevrelerce eleştirilmiştir.⁴³

2.1. Talâk Çeşitleri

İslâm hukukuna göre talâk kocanın tek taraflı iradesiyle, kadının bazı haklarından ve sahip olduğu bazı malvarlığından feragat etmesiyle veya evlilik birliğinin hâkim tarafından -mahkeme kararı ile- sona erdirilmesi ile gerçekleşmektedir.⁴⁴ Talâk için kocanın tam ehliyetli ve âkil-bâliğ olması; kadının da boşayan kocanın eşi olması şart koşulmaktadır.⁴⁵ Kadının boşama yetkisinde⁴⁶ de aynı şartlar aranmaktadır.

Talâk, evlilik hayatına tekrar dönülüp dönülemeyeceğine göre ric'î ve bâin, Kurân ve sünnete uyup uymamasına göre de sünnî ve bid'î⁴⁷ olarak ikiye ayrılmaktadır. Çalışmanın konusu gereği kısaca değinecek olursak, kocanın yeniden bir nikâha ihtiyaç duyulmadan, iddet süresi içinde, tek taraflı olarak, boşadığı karısına dönüp evliliğe devam edebilmesine imkân veren boşanma şekli 'ric'î talâk'⁴⁸ olarak isimlendirilmektedir. Diğer yandan kocanın karısını bir defa ve şiddet içeren sözlerle boşaması ki bu evliliği derhal sona erdiren boşamaya da 'bâin talâk'⁴⁹ denmektedir. Bu, bâin talâkın 'beynûnet-i suğra' türünü oluşturmaktadır. Yine kocanın üç boşama hakkını

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 111-120.

⁴¹ Boşamanın hak değil yükümlülük olduğu hakkında bk. Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda*, 109 (dipnot, 71)

⁴² Zühaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/292; Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988), 67 vd.; Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 79.

⁴³ Bu eleştirilere verilen cevaplar için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1968), 2/219; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/358-360.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/363-370.

⁴⁵ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/360 vd.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Yılmaz, "Kadının Boşanma Hakkı Bağlamında Post Modern Bir Yaklaşım Örneği: İftidâ", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 209-240.

⁴⁷ et-Talâk 65/1; Buhârî, "Talâk", 1; Buhârî, "Talâk", 1, 2, 3, 45; Ebû Dâvûd, "Talâk", 4; Tirmizî, "Talâk", 1; Nesâî, "Talâk", 1-4; İbn Mâce, "Talâk", 2, 3; Zühaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/337; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/364 vd.; Aköz, *Bir İmamın Nikâh Defteri*, 11.

⁴⁸ el-Bakara 228, 229.

⁴⁹ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 2/175.

da kullandığı boşama da bâin talâk olup buna da ‘beynûnet-i kübrâ’ denmektedir.⁵⁰ Bu durumda ilk koca, kadın başka bir evlilik yaptıktan sonra yeni bir nikâh ile evlenebilir.⁵¹

2.1.1. Muhâle‘a

Kadının sevmediği, geçinemediği fakat kendisinden boşanmayı kabul etmeyen kocasını, belirli bir mal veya genellikle mehir alacağına karşılık boşanmaya ikna etmesine muhâlea denmektedir.⁵² Muhâle‘a, âyet⁵³ ve sahâbeden Sâbit b. Kays’ın eşi ile bahçe karşılığı boşanma hadisesi⁵⁴ ile sabittir. Bir kısım İslâm hukukçularına göre ikna olan kocanın karısına ‘seni boşadım’ demesi ile evlilik sona erer. Ayrıca mahkemeye başvurup hâkimin boşamaya karar vermesine ihtiyaç duyulmaz. Bazı İslâm hukukçularına göre ise evlilik birliğinin sona ermiş olması için kocanın boşamasına ek olarak mahkemenin karar vermesi icap eder.⁵⁵ Böylelikle Medenî hukukta ‘anlaşmalı boşanma’⁵⁶ adı verilen bir boşanma çeşidine dönüşmüş olmaktadır.

2.1.2. Tefrik - Mahkeme Kararıyla Evliliğe Son Verilmesi-

Kazâî boşanma adı da verilen tefrikte, çoğunlukla kadın tarafından mahkemeye müracaat edilmesiyle boşanma talebi gerçekleşmektedir. Başvuruda bulunan tarafın, kazâî boşanmayı gerektiren sebepleri veya sebeplerden birini ileri sürmesi gerekmektedir.⁵⁷ Bu sebepler, hastalık ve özür, gaiplik-terk, nafakanın sağlanamaması veya kesilmesi, fena muamelede bulunma ve şiddetli geçimsizliktir.

2.1.2.1. Hastalık ve Özür

Hanefilere göre, evlilik akdi esnasında veya evlilik birliği devam ederken ortaya çıkan bazı hastalık ve kusurların bulunması halinde kadının boşanmak için hâkime başvurma hakkı vardır. Hanefiler dışında diğer üç mezhebe göre ise, erkek de boşanmak için hâkime başvurabilir.⁵⁸

Boşanmayı gerekli kılan iki çeşit hastalık ve özür bulunmaktadır. Birincisi cinsel ilişkide bulunmaya engel olan bir unsur olup erkekte iktidarsızlık hâli ve tenâsül organının kesik

⁵⁰ Orhan Çeker, “Beynûnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/79-80.

⁵¹ Hülle hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Saffet Köse, “Hülle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/475-477.

⁵² Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/399.

⁵³ el-Bakara 2/229; en-Nisâ 4/4,19.

⁵⁴ Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr min esrâri Müntekâ'l-Ahbâr*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzi, 1434/2013), 12/444.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/172.

⁵⁶ TMK. 166/3.

⁵⁷ Mezheplere göre boşanma sebepleri için bk. Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 87-102.

⁵⁸ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 424.

olması; kadında ise yine tenâsül uzvunda cinsel ilişkiye engel olan devamlı bir sakatlık olmasıdır. İkincisi ise, evlilik birliğini sürdürebilmek için ciddi problemlere katlanmayı zorunlu hale getirecek şekilde tikslenme ve nefret doğuran akıl hastalığı, cinnet, cüzam, alaca hastalığı, frengi, çiçek vb. hastalık ve kusurlardır. Hanefî mezhebi içinde düşünce ayrılıkları olmuş; Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) göre cinsel ilişkiye engel olmayan hastalıklar boşanma nedeni kabul edilmemiştir. İmam Muhammed (öl. 189/805) ise bu hastalıkların erkekte bulunması halinde kadının boşanmaya hakkı olduğunu kabul etmektedir.⁵⁹

2.1.2.2. Mefkûdluk ve Gaiplik

Fıkıh terimi olarak “*Kayıbolmuş ve hayatta olup olmadığına dair bilgi bulunmayan kimse*”⁶⁰ anlamında kullanılan ‘mefkûd’ olma ve “*Yaşadığı halde nerede olduğu bilinmeyen ve kendisinden uzun süre haber alınamayan kişi*”⁶¹ demek olan gaiplik hâli kazaî boşanma sebeplerinden sayılmaktadır. Mefkûdun ölümüne hükmedilmek için mezhepler arasında farklı süreler öngörülmüştür.⁶² Gaiplikte kadının ayrılık ve terkedilmekten dolayı uğradığı zarar sözkonusudur. Hukuk-u Aile Karamânesi’nde mutlak olarak gaiplik halinin kendisi boşanma sebebi olarak kabul edilmemekle beraber, nafakanın teminini imkânsız kıldığı takdirde boşanma sebebi olarak kabul edilmiştir.⁶³ Fıkıh literatüründe ‘mefkûd’ bahsinde ele alınan konular Türk hukukunda ‘ölüm karinesi’⁶⁴ ve ‘gaiplik’⁶⁵ kavramlarında yer bulmaktadır. Fıkıh literatüründeki ‘Gaiplik’ Türk hukukunda ‘Terk’ başlığında ele alınmaktadır.

Kocanın evi terketmesi halinde mahkeme aracılığı ile evliliğin sona erdirilmesi mümkündür. Hanefî ve Şâfiîlere göre kocanın evi terketmesi uzun veya kısa sürse de kadının boşanma hakkı yoktur. Mâlikî ve Hanbelîlere göre ise, koca evi uzun süre terkeder ve kadın da bundan zarar görürse, -koca yeterli miktarda nafaka bırakmış olsa bile- kadının mahkemeye başvurarak boşanma hakkı bulunmaktadır.⁶⁶

2.1.2.3. Koca Tarafından Nafakanın Sağlan-a-maması

Evlilik birliği içinde kocanın kavvâm sıfatıyla en çok dikkati çeken yükümlülüğü ailenin nafakasını temin etmesidir. Nisâ sûresi 34. âyete göre, kadının maddî durumu ne olursa

⁵⁹ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/374; Aköz, *Bir İmanın Nikâh Defteri*, 15.

⁶⁰ Beşir Gözübenli, “Mefkûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/353.

⁶¹ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/375.

⁶² Ayrıntılı bilgi için bk. Gözübenli, “Mefkûd”, 353-356.

⁶³ HAK. md. 126.

⁶⁴ TMK. md. 31.

⁶⁵ TMK. md. 32-35.

⁶⁶ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 427.

olsun, kocanın nafakayı temin mesuliyeti bulunmaktadır. Talâk sebebi, nafakanın temin edilememesi, kocanın bunu karşılayamayacak kadar fakir olması ya da zengin olmasına rağmen kasıtlı olarak veya ihmal ederek temin etmemesine dayanmaktadır. Hanefiler fakirlik sebebiyle nafakanın sağlanmamasını âyetlere⁶⁷ dayanarak boşanma sebebi olarak görmezken, diğer mezhepler ise başka bir âyete⁶⁸ dayanarak boşanma sebebi olarak kabul etmektedir.⁶⁹

Bu konu ile ilgili olarak Döndüren, evlilikte eşlerin acı ve tatlı günlerinde, darlıkta ve rahatlıkta beraber olması gerektiğini; kocanın geçici bir süre fakirleşmesi halinde kadının bunu boşanma için hak görmesinin İslâm aile hukuku anlayışı ile ters düşeceğini söylemektedir. Fakat koca zengin olup da karısı ile ilgilenmez ve onu zorluklarla başbaşa bırakırsa kadının öncelikle kocasından nafaka almaya çalışmasını, eğer olmazsa boşanabilmek için çare aramasının hakkı olacağını belirtmektedir.⁷⁰

2.1.2.4. Fena Muamelede Bulunma ve Geçimsizlik

Kocanın karısına kötü muamelede bulunması veya karı koca arasında şiddetli geçimsizlik hâli Hanefî ve Şâfiîlere göre doğrudan boşanma sebebi olarak görülmemektedir. Mâlikî ve Hanbelîlere göre taraflar geçimsizlik halinde hâkime başvurabilir. Ancak iddiasını ispat etmek zorundadır, ispatlayamazsa dava reddedilir; ikinci kez başvurursa hâkim 'hakemlik müessesesi'ne müracaat ederek sorunu çözmeye çalışır. Hakemlik eşleri boşamaya değil, sorunun temelini inerek barıştırmaya yönelik bir uygulamadır. Fukahâ geçimsizlik halinde hakeme başvurulması noktasında görüş birliği içinde iken, hakem kararının niteliği hakkında ihtilâfa düşmüştür. Hakem tayini Nisâ sûresi 35. âyette düzenlenmiştir. Hakemlik sistemi mahkeme formatında olmadığından, Osmanlı zamanında arabuluculuk şeklinde yaygınlaşmıştır. Hukuk-ı Aile Kararnâmesi'nde de hakemlik müessesesi yer bulmuştur.⁷¹

2.1.2.5. Zina -Lian veya Mülâane-

Bir fıkıh terimi olarak "*Karısının zina ettiğini veya doğan/doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin mâsum olduğuna aynı tarzda yemin etmesi*"⁷² ifade eden liân,

⁶⁷ el-Bakara 2/280; et-Talâk 65/7.

⁶⁸ el-Bakara 2/231.

⁶⁹ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 426; gerekçeler için bk. Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 9/403.

⁷⁰ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 427.

⁷¹ HAK. md. 130.

⁷² Mehmet Âkif Aydın, "Liân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/172.

lânetleşmek, karşılıklı küfretmek, kovmak anlamlarına gelmektedir.⁷³ Ensâr'dan birisinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek karısını bir adam ile uygunsuz bir şekilde yakalayan bir kişinin ne yapması gerektiğini sorması üzerine mülâane âyeti⁷⁴ nâzil olmuştur. Kazaî boşanma sebeplerinden biri kabul edilen liân ile evlilik birliğinin sona ermesi konusunda genel görüş, mülâane tamam olunca hâkimin tarafları ayırması ve bâin talâk gerçekleşmiş olmasıdır. Çoğunluğa göre lian neticesinde taraflar arasında ebedi haramlık/sürekli evlenme engeli ortaya çıkmaktadır.⁷⁵

2.1.3. İlâ

Sözlükte “*yemin etmek*” anlamına gelen ilâ, fıkıh terimi olarak “*Sadece kocanın belirli veya belirsiz bir süreyle, Allah üzerine yemin ederek karısıyla cinsel ilişkiye girmekten kendisini menetmesi*” demektir. Belirlenen sürenin en az dört ay veya daha fazla olması gerekmektedir.⁷⁶ Kadınların evli iken dul gibi, diğer tabir ile askıda kalmasına engel olmak için ilâ, Kur'an'da kayıt ve şartlara bağlanmıştır.⁷⁷

Hanefilere göre sürenin dolmasıyla kadın üzerindeki zulmü ortadan kaldırmak ve yeniden evlenmesini sağlamak için hâkime başvurmaya gerek olmadan bâin talâk gerçekleşmektedir. Diğer mezheplere göre ise, dört aylık süre bitince evlilik kendiliğinden sona ermemektedir. Koca evine dönüp karısını boşayabileceği gibi, kadın hâkime başvurarak boşanma talebinde bulunabilir ki bunun sonucunda ric'î talâk meydana gelmektedir.⁷⁸ Şayet koca dört ay içerisinde karısı ile cinsel ilişkide bulunursa yemin kefâreti⁷⁹ vermesi veya şarta bağlamışsa şartı gerçekleştirmesi gerekmektedir.⁸⁰

2.1.4. Zihâr

Kazaî boşanma sebepleri arasında yer alan⁸¹ zihâr, fıkıh terimi olarak “*Kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi*” demektir.⁸²

⁷³ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 2/325.

⁷⁴ Nûr 24/6-9.

⁷⁵ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/382; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 434.

⁷⁶ İbnü'l Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/182; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/381; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 435.

⁷⁷ el-Bakara 2/226-227.

⁷⁸ İbnü'l Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/182; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Akîde, 2004), 2/121; Şâfiî, *el-Üm* 5/265; İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1984), 7/414 vd.

⁷⁹ el-Mâide 5/89.

⁸⁰ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/381.

⁸¹ Acar, “Talâk”, 39/397; Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/389.

⁸² Yaman, “Zihâr”, 44/387.

Câhiliye döneminde uygulanan, kadının ilâ gibi askıda bırakıldığı bu ağır uygulama, sahâbeden Havle bint Sa'lebe'nin⁸³ kocasının zihâr yapması üzerine Hz. Peygamber'e (s.a.v.) müracaatı üzerine inen zihâr âyetleri⁸⁴ ile son bulmuştur. Bu sebeple İslâm hukukunda bu yola başvurularak kocanın karısını kendisine haram kılması yasaklanmıştır. Buna göre haramlığın geçici olduğu ve kocanın, yemin kefâretinden daha ağır olan zihâr kefâreti⁸⁵ vermesiyle kalkacağı ve eşine yaklaşabileceği kabul edilmiştir. Şayet koca kefâret vermekten kaçınırsa, yargı yoluyla eşlerin ayrılmasına karar verilecektir.⁸⁶

Görüldüğü üzere İslâm hukukunda şart ve sebeplerin oluşması halinde hâkimin boşama yetkisi bulunmaktadır. Bu yetki bazen re'sen olabileceği gibi bazen de taraflardan birinin -ki bu genellikle zarar gören ve eşinden ayrılmak isteyen kadının olmaktadır- başvurusu ile gerçekleşmektedir. Kocanın tek taraflı boşama yetkisine karşılık kadının da kazaî boşanma şeklinde tefrik yollarından biriyle veya kocasından aldığı boşama yetkisi ile evliliğine son vermesi mümkün olmaktadır.⁸⁷

2.2. Modern Hukuktaki Boşanma Sebepleri

Talâktan farklı olarak Türk hukukunda boşanma, eşlerden birinin veya iki tarafın kendi istek ve iradeleriyle, yargı yoluna başvurmalarıyla evlilik birliğine son verilmesi olarak tanımlanabilir. Resmî kurumlar önünde gerçekleşen evlilik birliğinin yine resmî kurumlar eliyle sona erdirilmesi esastır.

4721 sayılı Türk Medenî Kanunu'nda sayılan boşanma sebepleri "*Zina, hayata kast ve pek kötü veya onur kırıcı davranış, suç işleme ve haysiyetsiz hayat sürme, terk, akıl hastalığı, evlilik birliğinin sarsılması*" şeklinde altı maddede⁸⁸ düzenlenmiştir. TMK'da yazılı sebepler dışında başka bir sebeple boşanma talep edilemeyeceği gibi, hâkim de yalnızca bu sebeplere bağlı olarak boşanmaya karar verebilmektedir. Evlilik birliğinin sarsılması ve şiddetli geçimsizlik genel boşanma sebebi olarak kabul edilirken, diğerleri özel boşanma sebeplerindedir. Genel boşanma sebebi de anlaşmalı ve çekişmeli boşanma olarak ikiye ayrılmaktadır.⁸⁹ Boşanma sebeplerinin hangi durumlarda gerçekleşeceği aşağıda incelenmeye çalışılacaktır.

⁸³ M. Yaşar Kandemir, "Havle Bint Sa'lebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/539.

⁸⁴ el-Mücâdele 58/1-4.

⁸⁵ el-Mücâdele 58/3-4.

⁸⁶ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 442 vd.

⁸⁷ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/382.

⁸⁸ TMK. md 161-166.

⁸⁹ Hüseyin Hatemi – Burcu Kalkan Oğuztürk, *Aile Hukuku* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2014), 113-114.

2.2.1. Özel Boşanma Sebepleri

2.2.1.1. Zina

Aralarında evlilik bağı olmayan farklı cinsten kimselerin bilerek ve isteyerek cinsel ilişkide bulunmasını ifade eden zina, irade dışı gerçekleşen tecavüz gibi cinsel ilişkileri kapsamamaktadır. Bir görüşe göre aynı cinsle yaşanan eşcinsel ilişkiler daha sonra yer verilecek olan “Haysiyetsiz hayat sürme”⁹⁰ maddesi ile ilişkilendirilmektedir. TMK. md. 161’de zina eden tarafa karşı dava açma hakkı düzenlenmiştir. Affeden tarafın dava hakkının düşeceği belirtilse de zinanın kul hakkı ihlaline sebep olduğu ve zina gibi büyük bir günahın hesabının Allah ile kul arasında ayrı bir yeri olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

İslâm hukukunda zinanın ispatı için dört şahidin aynı yerde ve anda, cinsel ilişkiyi görme şartı Türk hukukunda gerekli görülmesi de evlilik birliği içinde doğan çocuğun babasının koca olmadığını ve şüphe durumunda çamaşırdaki veya tendeki cinsel kalıntıların başkasına ait olduğunun doktor raporu ile ispatlanması, zina eden eşin suçüstü yakalanması, kadının cinsel yetisi olmayan iktidarsız kocadan hamile kalması, koca çok uzun süre evinden ayrı kalmasına rağmen kadının hamile olması gibi durumlar zinanın kanıtlanmasında dikkate alınmaktadır. Mahkeme taraflara yemin teklif edememektedir.⁹¹ Eşlerin ayrı yaşaması durumunda nikâhları süresince ‘Sadakat yükümlülüğü’ devam ettiği için bir kere de olsa eşinden başka biriyle cinsel ilişkide bulunma halinde zina gerçekleşmektedir.

2.2.1.2. Hayata Kast, Pek Kötü ve Onur Kırıcı Davranış

Hayata kasıttan maksat taraflardan birinin kendisinin veya bir başkası aracılığı ile diğerinin canına kastetmesi, başaramaması durumunda mağdur olan eşin boşanma davası talebinde bulunabilmesidir. Burada da “Affeden tarafın dava hakkı yoktur.”⁹² Ağır hakaret ve onur kırıcı davranış kötü muamelelerden sayılmaktadır.

2.2.1.3. Suç İşleme ve Haysiyetsiz Hayat Sürme

Eşlerden birinin diğer eşi küçük düşürecek bir harekette bulunacak bir suç işlemesi ve onursuz bir şekilde yaşaması üzerine evlilik birliği çekilmez hale gelirse mağdur olan eşin bunu kanıtlaması şartıyla boşanma davası açma hakkı bulunmaktadır.⁹³ Hırsızlık,

⁹⁰ TMK. md. 163.

⁹¹ TMK. md. 184/2.

⁹² TMK. md. 162; Hatemi – Kalkan Oğuztürk, *Aile Hukuku*, 116; İsmail Lale – Ömer Lale, *Evlilikte Hukuksal İlişkiler* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2009), 212.

⁹³ TMK. md. 163.

dolandırıcılık, sahtecilik, ırza geçme, rüşvet gibi toplum tarafından tepki gösterilen suçlar küçük düşürücü suç olarak kabul edilmektedir. Alkol ve uyuşturucu bağımlısı olma, kumar oynama, eşcinsel ilişki yaşama gibi davranışların evlilik birliğini çekilmez hale getirmesi durumunda boşanma davası açılabilir. Bu davranış biçimlerinin evlenmeden önce veya sonra olması değil, evlilik birliğini çekilmez hale geldiğinin ispatı önem arz etmektedir.⁹⁴

2.2.1.4. Terk

Evlilik birliği süresince eşlerden birinin diğerinin rızası ve haklı bir gerekçesi olmaksızın evi terk ederek ortak hayata son vermesini ifade eden terk⁹⁵ durumunda evi terk eden eşin evlilikten doğan sorumluluklarını yerine getirmeme maksadı söz konusudur. Öğrencilik ve askerlik, hapiste bulunma, kaybolma, ayrı odalarda yaşama, görülmekte olan bir boşanma davasının bulunması gibi haller terk olarak ölçüt alınmamaktadır.⁹⁶ Terk etmeye zorlayan, evden kovan ve haklı bir sebebe dayanmadan eve dönmeyi engelleyen eş de kanunen terk etmiş sayılmaktadır. Bütün bunlar ve terk üzerine terkedilen eşin yapması gereken işlem ve süreler TMK. md. 164'te düzenlenmiştir.

2.2.1.5. Akıl Hastalığı

Eşlerden birinin akıl hastalığına yakalanması, iyi günde kötü günde, hastalıkta sağlıkta beraber olacaklarına söz veren eşlerin özverili, sabırlı ve vefakâr olmalarını gerektirse de evlilik birliğinin çekilmez hale gelmesiyle boşanma hakkı doğuran bir sebep olarak kabul edilmektedir.⁹⁷ Bu hastalığın sağlık kurulu tarafından belgelenecek kesinleşmiş ve şizofreni gibi iyileşmeyen bir akıl hastalığı olması gerekmektedir. Sara hastalığı, alkol ve uyuşturucu bağımlılığı gibi tedavisi mümkün olan hastalıklar akıl hastalığı olarak görülmemektedir.⁹⁸

2.2.2. Genel Boşanma Sebepleri

Boşanmaların çoğunluğunun gerçekleşme sebebini teşkil eden genel boşanma sebepleri TMK. md. 166'da üç farklı boşanma şeklinde ele alınmaktadır.

2.2.2.1. Evlilik Birliğinin Sarsılması – Şiddetli Geçimsizlik

⁹⁴ Lale – Lale, *Evlilikte Hukuksal İlişkiler*, 214; Yargıtay 2. Hukuk Dairesi (Yargıtay), K. 2004/14288 (01 Aralık 2004); K. 2010/12941 (29 Haziran 2010).

⁹⁵ Hatemi – Kalkan Oğuztürk, *Aile Hukuku*, 117; Yargıtay Hukuk Genel Kurulu (Yargıtay), K. 2016/1007 (02 Kasım 2016); Yargıtay 3. Hukuk Dairesi (Yargıtay), K. 2016/12326 (31 Ekim 2016).

⁹⁶ Lale – Lale, *Evlilikte Hukuksal İlişkiler*, 217 vd.

⁹⁷ TMK. md. 165.

⁹⁸ Lale – Lale, *Evlilikte Hukuksal İlişkiler*, 233; Yargıtay 2. Hukuk Dairesi (Yargıtay), K. 2018/7120 (31 Mayıs 2018); K. 2016/6752 (04 Nisan 2016).

Eşler arasında bağlılık, sevgi ve saygının kalmaması ile evlilik birliğinin ve ortak hayatın yükümlülüklerinin devam ettirilemeyecek hale gelmesi⁹⁹ durumunda eşlerden birinin boşanma davası açması ile evliliğin sona erdirilmesidir. Fakirlik, yaş farkı, öfke halinde söylenen sözler, insan hayatını tehdit etmeyen hastalıklar vs. şiddetli geçimsizliğe örnek teşkil etmezken; erkeğin iktidarsızlığı gibi cinsel hayata olumsuz etki eden haller, eşlerin kendi aileleri ile oturmaya zorlanması, dövme, evin ihtiyaçlarının karşılanmaması, din ve ibadet özgürlüğüne müdahale gibi durumlar şiddetli geçimsizlik nedeniyle boşanma örneği olarak verilebilir. Şahitlerin de katılımı bu dava türünde önem arz etmektedir.¹⁰⁰ Örnekler sınırlı olmayıp, hangi olguların dava konusu olabileceği noktasında kanunen belirleme yapılmadığından hâkimin takdirine bırakılmıştır.¹⁰¹

2.2.2.2. Anlaşmalı Boşanma

Evliliği en az bir yıl sürmüş olan eşlerin birlikte hareket ederek başvurması ile gerçekleşen veya açılmış bir boşanma davasının davacı ve davalı eş arasında anlaşmasıyla, anlaşmalı boşanmaya dönüşen bir boşanma çeşididir. Anlaşmalı boşanma ile evlilik birliği temelden sarsılmış sayılmaktadır. Taraflar veya vekillerince hazırlanan, boşanmanın malî sonuçları ve çocukların durumunun belirlendiği bir protokolle¹⁰² başvuru davada hâkimin boşanmaya karar verebilmesi için tarafları bizzat dinlemesi ve taraflarca kabul edilen düzenlemeyi uygun bulması şarttır.¹⁰³

2.2.2.3. Boşanma Davası Reddedilmesine Rağmen Birlikteliğin Kurulamaması -Fiilî Ayrılık-

Bu davanın diğer davalardan farkı, “Boşanma sebeplerinden herhangi biriyle” açılmış olmasıdır. Açılan ve red ile sonuçlanan davanın kesinleşmesinden itibaren ortak hayatın kurulamadığının ispatı için üç yıl geçmiş olması aranmaktadır.¹⁰⁴ Neticede evlilik birliğinin temelden sarsılmış olduğu kabul edilmektedir. Fiilî ayrılık, kesin boşanma sebeplerinden olduğu için bir celsede bitme ihtimali olan bir davadır.¹⁰⁵

2.3. Boşanma Sebepleri ve Yöntemleri Bakımından Türk Aile Hukuku ile İslâm Aile Hukukunun Mukayesesi

⁹⁹ TMK. md. 166/1.

¹⁰⁰ Lale – Lale, *Evlilikte Hukuksal İlişkiler*, 237; Yargıtay 2.Hukuk Dairesi (Yargıtay), K. 2005/17993 (03 Ekim 2005); K. 2005/8164 (24 Mayıs 2005).

¹⁰¹ Hatemi – Kalkan Oğuztürk, *Aile Hukuku*, 119.

¹⁰² Sözleşmede bulunması gereken bilgiler için bk. Lale – Lale, *Evlilikte Hukuksal İlişkiler*, 244.

¹⁰³ TMK. md. 166/3; Yargıtay 2.Hukuk Dairesi (Yargıtay), K. 2006/18556 (28 Aralık 2006).

¹⁰⁴ TMK. md. 166/4; Yargıtay 2.Hukuk Dairesi (Yargıtay), K. 2018/4125 (29 Mart 2018).

¹⁰⁵ Lale – Lale, *Evlilikte Hukuksal İlişkiler*, 251.

Buraya kadar iki hukuk sistemi arasındaki nikâhın sahih ve talâk/boşanma geçerli olmasının şartlarının incelenmesi neticesinde, sahih nikâhın dinî veya resmî olarak ayrılmasına gerek olmadığı, nikâhın medenî bir akit olmasından bahisle günümüz modern hukukunda kıyılan resmî nikâhın, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre geçerli kabul edildiği görülmüş ve çalışmada bu görüş esas alınmıştır. Boşanma konusunun da nikâh kadar hassas olması ve Allah'ın, en sevmediği helâlin talâk olması¹⁰⁶ gibi özelliklerin etkisi ile günümüz Türkiye'sinde uygulanan yargı yoluyla boşanma ile eşlerin sona eren nikâhlarının dinen de geçerli olup olmadığı sorunsalı tartışma konusu yapılmaktadır.¹⁰⁷

Evlilik birliğinin yeniden sağlanıp sağlanamayacağı ve boşanan eşlerin evliliğe devam etmek istediklerinde bunun hangi yol ve yöntemle gerçekleştirilebileceği bakımından boşanmanın ric'î ve bâin talâk arasında farklı olan uygulamanın Türk yargı sistemine göre gerçekleşen boşanmalarda hangisinin uygulanacağı önem arz etmektedir. İslam fıkıh mezhepleri arasında farklı görüşler de dikkate alındığında TMK'da belirlenen boşanma sebepleri ile İslâm hukukundaki boşanma sebepleri örtüşmemektedir. Örneğin Hanefî ve Şâfiîler, erkeğin evi terk etmesi halinde kadına boşanma hakkı vermezken, Mâlikî ve Hanbelîler kadının mahkemeye boşanmak için başvurabileceğini kabul etmektedir. Türk hukukunda eşlerden birinin evden ayrılarak ortak hayatın sorumlulukları yerine getirmemesini ifade eden terk ise önemli bir boşanma sebebi olup, özel sebepler arasında sayılmaktadır. Hanefî ve Şâfiîler'e göre şiddetli geçimsizlik boşanma sebebi teşkil etmezken, Mâlikîler aksi görüştedir. Hatta Hanefî mezhebine göre tek bir boşanma sebebi vardır. Yalnızca kocada bulunan ve evliliğin devam etmesine mâni olan cinsel bir hastalık veya özürlü boşanma sebebi olarak kabul ettiği görülmektedir.

İslâm hukukunda kocanın karısına zina isnadı sonrasında kocanın zina eylemini gördüğüne dair. Kadının böyle bir eylemde bulunmadığına dair karşılıklı yeminleşmeleri kazaî bir boşanma sebebi iken, Türk hukukunda boşanma talep eden taraflara yemin teklif edilememektedir.

Yine kocanın nafakayı temin etmemesi İslâm hukukunun Hanefî Ekolü dışındaki mezheplerde boşanma sebebi iken, TMK.'da ayrıca yer verilmemiş, 'Terk' bahsinde¹⁰⁸ nafakayı da kapsayacak şekilde ele alınmıştır. İslâm hukukuna göre hâkim boşanma

¹⁰⁶ Ebû Dâvûd, "Talâk", 3.

¹⁰⁷ Yargı yolu ile boşanmaya duyulan ihtiyaç hakkında bk. Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*, 264-286.

¹⁰⁸ TMK. md. 164.

sebepleri gerçekleştiğinde boşanmaya hükmetmek zorunda iken, TMK'ya göre hâkimin takdir hakkı bulunmaktadır.¹⁰⁹

Türkiye'de sıklıkla uygulanan anlaşmalı boşanma davalarının bazısının muvâzaalı olması, yani eşlerin yurt dışında vatandaşlık alma, yetim maaşı alabilme, borçlu olunması halinde malvarlığını genellikle karısının üstüne yaparak haciz vb. işlemlerden mal kaçırmak için boşanmaları, fakat dinî nikâhın devam ediyor olduğu inancıyla birlikte yaşamaya devam etmeleri ciddi bir sorundur. Anlaşmalı boşanma ile iki nikâhın da sona erdiğinin kabulü ile muvâzaalı boşanmada dinî nikâh da sona ermektedir. Bu aşamadan sonra boşanan eşlerin birlikte yaşamaya devam etmeleri haram bir ilişki yaşıyor oldukları sonucunu doğurur. Ayrıca bu ilişkiden doğacak çocukların nesebi konusunda sıkıntı çıkacağı kabul edilmektedir.¹¹⁰

Resmî boşanmanın gerçekleşmesiyle dinî nikâhın sona erdiği kabul edilse bile, anlaşmalı boşanma çok kısa süre içerisinde sonlandırılmasına rağmen, bazı çekişmeli boşanma davalarının uzun sürdüğü dikkate alınrsa, dava açmaya karar verildiği anda veya dava açıldığı yahut dava sonuçlandığı tarihlerden hangisinde dinî nikâhın sona ereceği de ayrıca üzerinde durulan bir konudur.

Yine kadının talebi ile açılan davaya -tefrik- kocanın hiç rıza göstermemesinin talâkın sıhhatine engel olup olmayacağı konusunda da soru işaretleri bulunmaktadır.¹¹¹ Günümüz İslâm hukukçularından İbrahim Yılmaz, kadına verilen boşama yetkisi (tefvîz-i talâk) neticesinde kadının mahkemeye başvurması ile meydana gelen resmî boşanmaların da İslâm hukuku açısından geçerli olacağını ifade etmektedir.¹¹²

Yapılan mukayese ışığında günümüzde bu sorunsalın güncel bir mesele olmasından dolayı klasik fukahâ tarafından ele alınmadığı, günümüz İslâm hukukçuları tarafından da gereğince dikkate alınmadığı, konunun daha çok sosyal medyada yankı bulduğu görülmektedir. Aşağıdaki başlıkta konu, bu minvalde ele alınmaya çalışılacaktır.

3. Mahkeme Kararı ile Boşanmanın, Dinî Nikâha Etkisinin Sosyal Medya Bağlamında İncelenmesi

¹⁰⁹ TMK, md.184/1,4.

¹¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Bedri Aslan, "Muvazaalı Boşanmanın Hükümü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 80-92.

¹¹¹ Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*, 303-307; aynı müellif, "Türk Medeni Kanunu'na (TMK) Göre Gerçekleşen Boşanmaların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 277.

¹¹² Yılmaz, "Türk Medeni Kanunu'na (TMK) Göre Gerçekleşen Boşanmaların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 279, 288, 289.

Güncel bir mesele olan mahkeme kararı ile boşanmanın¹¹³ dinî nikâha etkisi ile ilgili az sayıda akademik çalışmalar bulunmasına rağmen sosyal medya platformunda konuyla ilgili çok sayıda paylaşım yer almaktadır. Birbirinden farklı ve eleştirel üslûpla yapılan bu paylaşımlar, önemli ve ciddi literatür taraması ile hazırlanan akademik çalışmaların önüne geçerek, halkın yanlış yönlendirilmesine sebep olabilmektedir. Aşağıda sosyal medyada konunun ele alınış biçimi değerlendirilmeye çalışılacaktır.

İlk olarak Din İşleri Yüksek Kurulu'nun "*Mahkeme kararıyla boşanan eşler, dinen de boşanmış olurlar mı?*" başlıklı kararının eleştirildiği platform ele alınacaktır. Kurul'un mahkeme kararı ile boşanan eşlerin bâin talâkla boşanmış olduğuna dair kararı¹¹⁴ eleştirilirken, verilen fetvanın hatalı olduğu, bu fetvayı verenlerin fikhî bilgiden yoksun oldukları ifade edilmekte, fıkıh kitaplarının referans olarak gösterilmesi sakıncalı bulunmaktadır. Çoğunluğunu Hanefilerin oluşturduğu bir toplumda verilen bu fetvanın bâin talâkta, kadının başka bir erkekle evlenip cinsel ilişkide bulunmadan eski eşine dönemeyeceği sebebiyle utanç vesilesi olduğu, dinî nikâh akdinin ancak fetvâ ehliyetini hâiz âlimler tarafından sona erdirilebileceği kabul edilmektedir. Buna göre, iki hukuk sisteminin bazı boşanma gerekçelerinde farklılıkların bulunması, örneğin medenî hukukta kefâetin ve muhâlanın boşanmada dikkate alınmaması, medenî hukukun İslâm Hukuku'nun alanına müdahale edemeyeceğini göstermektedir. Boşanma erkeğin ağzından çıkacak söze bağlı olduğu için, resmî boşanma esnasında dinen de boşadığını ifade etmezse dinî nikâh devam etmektedir. Kadının boşanma talep etmesi halinde ise günahkâr olacağı da eklenmektedir.¹¹⁵

Günümüz müfessirlerinden Süleyman Ateş'e resmen boşanmanın, dinen de boşanma sayılıp sayılmayacağı sorulduğunda, eğer erkek mahkemeye gidip boşadığını söylerse üç talâk verildiği için kesin boşama olduğunu; mahkemeye gitmez ve boşadım demezse verilen kararın ric'î talâk sayılacağını belirtmektedir.¹¹⁶

Fikhî konularda başvuru platformlarından birinde "*Mahkemede boşanan çiftlerin dinî nikâhları devam eder mi?*" sorusuna, boşama yetkisinin ileriye gören ve duygularına yenik

¹¹³ İslam hukukuna göre boşanmaların mahkeme kanalıyla olması gerektiğinin önemi hakkında bk. Nihat Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1999), 225; Hamza Aktan, "Kur'an'a Göre Boşanma Prosedürü", *Dini Araştırmalar* 14/5 (2002), 15; *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı -15-18 Mayıs 2002*, İstanbul-(Ankara: DİB Yay., 2004), 252, 264; Yılmaz, "Kadının Boşanma Hakkı Bağlamında Post Modern Bir Yaklaşım Örneği: İftidâ", 240; a. mlf. "İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması", *Turkish Studies*, 12/10 (2017), 329-360.

¹¹⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 443 (md. 861); Benzer fetva için bk. Halil Güneç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar* (İstanbul: İlim Yayınları, 1983), 2/147.

¹¹⁵ İlgili hadisler için bk. Ebû Dâvûd, "Talâk", 17-18; Tirmîzî, "Talâk", 11; Nesâî, "Talâk", 34 ; İbn Mâce, "Talâk", 21; Eski Eserler, "Mahkeme Kararı ile Boşanma Dinen Boşanma Yerine Geçer mi?" (Erişim 10 Ekim 2022).

¹¹⁶ Milliyet, "Resmi olarak boşandıktan sonra tekrar eski eşime dönebilir miyim?" (Erişim 10 Ekim 2022).

düşmeyen erkeğe verildiği, bu sebeple erkek, mahkemece boşama gerçekleşmeden önce eşini kendisi boşamamışsa, mahkemeye müracaatla hâkimi vekil kıldığı için bir talâk gerçekleşeceği, nikâhlarının devam etmeyeceği ve iki nikâh hakları kalacağı için yeni bir nikâh ve mehirle tekrar evlenebilecekleri¹¹⁷ söylenmektedir. Mahkemenin verdiği boşanma kararının, koca tarafından Yargıtay'a temyize gönderilmesi halinde evliliğin hâlen devam ediyor olduğu "Dinen boşama olmadan mahkemeye boşanma davası açılmışsa, ister normal birinci derecedeki mahkeme, isterse de temyiz mahkemesi olsun mahkeme devam ettiği sürece eşler evli hükmündedir. Bu sebeple bir bayan mahkeme tamamen bitene kadar boşanmış sayılmaz ve bir başkası ile evlenemez"¹¹⁸ ifadeleri ile açıklanmıştır. Başka bir platformda ise, mahkemede verilen boşanma kararının ardından kadının temyize gitmesi ile kararın bozulması halinde, karar bozulsa da ilk karar ile boşanma gerçekleştiği için yeniden dinî nikâh kısılması gerektiği belirtilmiştir.¹¹⁹ Burada boşanma kararı neticesinde temyize gidilmesinin erkek ve kadın açısından farklı değerlendirildiği görülmektedir.

Bir görüşe göre de erkeğin boşanma talebi olmadan veya vekil tayin etmeksizin, kadının mahkemeye başvurması halinde boşanma gerçekleşirse, dinen nikâhın düşmeyeceği evliliğin devam ettiği kabul edilmektedir.¹²⁰ Başka bir görüş ise, davayı kimin açtığına bakmaksızın kadının haklı olması halinde, hâkimin boşamasının dinî nikâhı da sona erdirdiği şeklindedir.¹²¹

Diyanet TV'de yayınlanan 'Diyanet'e Soralım' programında, Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi Mehmet Kapukaya, mahkeme huzurunda boşanan eşlerin dinen de boşanmış sayılacağını; boşanma hakkını doldurmamaları halinde yeni bir nikâh akdi yapmalarının gerekli olduğunu, aksi takdirde gayri meşrû bir hayat yaşayacaklarını söylemektedir.¹²²

Boşanmak için gerek mahkemeye müracaat edildiğinde gerekse mahkeme sürecinde erkek tarafından boşanmayı ifade eden bir söz söylenmemişse, boşanmaktan vazgeçilebileceği, bu durumda dinen boşanmanın gerçekleşmeyeceği ve nikâhın devam ettiği ifade edilmektedir.¹²³ Aynı görüşü paylaşan bir platformda meseleye dair pek çok soru sorulduğu ve müstear isimli kişilerce farklı şekillerde cevaplar verildiği

¹¹⁷ Sorularla İslamiyet, "Mahkemede boşanmak, kaç talâk yerine geçer? Mahkemede boşanan çiftlerin dinî nikahları devam eder mi?" (Erişim 10 Ekim 2022).

¹¹⁸ Sorularla İslamiyet, "Temyiz edilen boşanma davası sonuçlanmamışsa hâlâ evli mi sayılırız?" (Erişim 10 Ekim 2022).

¹¹⁹ Forum Duası, "Anlaşmalı olarak boşanan eşlerin dini nikahı düşer mi?", (Erişim 10 Ekim 2022).

¹²⁰ Ahmet Mahmut Ünlü, "Mahkemede boşanan kişinin dini nikahı düşer mi?", *Youtube*, (20 Aralık 2014); aksi görüş için İsmail Karagöz, "Resmi Olarak Boşanan Eşlerin Dini Nikahı Da Düşer Mi?", *Youtube*, (02 Aralık 2016); aksi görüş için bk. Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*, 312.

¹²¹ Yusuf Demirtaş, "Mahkemenin Boşaması Dinen Boşama Sayılır mı?", *Youtube*, (25 Temmuz 2022).

¹²² Diyanet TV, "Resmi Olarak Boşanan Çiftler Dinen de Boşanmış Sayılır mı?" *Youtube*, (05 Aralık 2018).

¹²³ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 446 (md. 869).

görülmektedir.¹²⁴ Bu durum konunun ehemmiyetinin farkında olunmadığının göstergesidir.

Sosyal medyada fikhî görüşlerine müracaat edilen Nureddin Yıldız da resmî nikâhın dinî nikâh yerine geçmeyeceğine yakın ifadeler kullanmış, ancak resmen boşanmanın fesih olmasından dolayı nikâhın bittiğini belirtmiştir.¹²⁵ Fatih Çıtlak ise resmî nikâhın dinî nikâh yerine geçmesini yerinde bulurken, boşanma konusunda Yıldız ile aynı görüştedir.¹²⁶

Mahkeme kararı ile boşanmanın bâin talâk olması üzerinde ittifak var iken, bir platformda ric'î talâk olduğu savunulmuştur.¹²⁷ Bâin talâkta kadının da rıza göstermesi ile yeni bir nikâh şart iken; ric'î talâkta kadının rızasına bakılmaksızın, yeni bir akit ve mehir olmaksızın kocanın talebiyle evliliğe devam edeceğine işaret edilmektedir.

Sonuç

Mahkeme kararı ile boşanma neticesinde dinî nikâhın da sona erdiği; boşanan eşlerin, yeni bir nikâh kıymadan yaşamalarının gayrî meşru bir ilişki doğuracağı ve bu ilişkiden doğan neslin de sahih olmayacağı şeklinde genel kanı oluşturduğu söylenebilir.

Çalışma sonucunda, ele alınan kaynakların da gösterdiği gibi mahkeme kararı ile gerçekleşen boşanmanın dinî nikâh üzerindeki etkisinin yeterince incelenmediği, bu konuda az sayıda akademik çalışmanın yapıldığı ve net bir karara varılmadığı görülmüştür. Konunun güncel bir mesele olmasından bahisle klasik fıkıh kaynaklarında yer almaması, icthâdî bir alan olduğunu göstermektedir. Mesele çağdaş İslâm hukukçuları tarafından ele alınmakla birlikte, sosyal medya platformunda cemaat temelli farklı yaklaşımlar olduğu, klasik fikhî kaynaklara dayanılarak verilen fetvaların eleştirildiği görülmekte; bu durum, aile kurumunun temelini oluşturan evlilik akdinin ve boşanmanın ehemmiyetini yitirmesi tehlikesine yol açmaktadır.

Yukarıda sayılan boşanma sebeplerinin sünnî mezhepler tarafından ittifakla kabul edilmediği, Hanefî mezhebinin sadece kocada bulunan ve evliliğin devamına engel olan cinsel bir hastalık veya özürlü boşanma sebebi olarak kabul ettiği görülmektedir. Osmanlı'da Hanefî mezhebinin resmî mezhebi ve yaygın olarak kullanılması başka mezheplere mensup kişilerin boşanma davalarında farklı çözümler üretilmesini

¹²⁴ Forum Duası, "Anlaşmalı olarak boşanan eşlerin dini nikahı düşer mi?", (Erişim 10 Ekim 2022).

¹²⁵ Fetva Meclisi, "Resmi nikah, dini nikah yerine geçer mi?" (Erişim 15 Ekim 2022).

¹²⁶ Fatih Çıtlak, "Resmi nikah, dini nikah yerine geçer mi?", *Youtube*, (03 Haziran 2020).

¹²⁷ Abdülhamid Türkeri, "Resmi Mahkeme ile Boşanma Hükümü Ric'î Talâk mı, Bâin Talâk mıdır?", *Youtube*, (01 Eylül 2021).

sağlamıştır.¹²⁸ Günümüzde Türkiye’de laik bir düzen uygulanıyor olsa da halkın çoğunluğunun Müslüman olması ve Hanefî mezhebine tâbi olması; Aile mahkemelerinin verdiği karar ile yetinmeyip evliliğini İslâmî kurallara göre sonlandırmak isteyen taraflar için, Hanefî mezhebince çok sınırlı tutulan boşanma sebebinin Türk Medenî Kanununda sayılan gerekçelerle örtüşmediği görülmektedir.

İki hukuk sisteminde sayılan farklılıklar ve Türkiye nüfusunun çoğunluğunu Hanefîlerin oluşturduğu göz önüne alındığında, resmî boşanmanın dinî nikâha etkisinin ehil kişilerce yeniden değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

¹²⁸ Aköz, *Bir İmamın Nikâh Defteri*, 18.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>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.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aköz, Alaaddin. *Bir İmamın Nikâh Defteri* Konya: Tablet Kitabevi, 2006.

Aktan, Hamza. "Kur'an'a Göre Boşanma Prosedürü", *Dini Araştırmalar* 14/5 (2002), 5-15.

Apaydın, H. Yunus. "Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikâhı Uygulaması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 371-380.

Aslan, Bedri. "Muvazaalı Boşanmanın Hükümü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 80-92. <http://dergipark.gov.tr/cuilah>

Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/397/401. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Aydın, Mehmet Âkif. "Liân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

AYM, Anayasa Mahkemesi. K. 2015/51 (27 Mayıs 2015). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/06/20150610.htm>

Ayrık, Charif. *İslâm Fıkında Nikâh Şahitliği*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Başöz, Lütfü - Çakmakçı, Ramazan. *Yeni Türk Medeni Kanunu*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 3. Basım, 2002.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1968.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.

Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988.

Cin, Halil. *Eski Hukukumuzda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1988.

Çeker, Orhan. "Beynûnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/79-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Çıtlak, Fatih. "Resmi nikâh, dini nikâh yerine geçer mi?". *Youtube*. Yayın Tarihi 03 Haziran 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=WGVcSXVjF8Y>

Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1999.

Demirtaş, Yusuf. "Mahkemenin Boşaması Dinen Boşama Sayılır mı?". *Youtube*. Yayın Tarihi 25 Temmuz 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=Gv7pxS0x3VI>

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Diyanet TV. "Resmi Olarak Boşanan Çiftler Dinen de Boşanmış Sayılır mı?". *Youtube*. 05 Aralık 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=RFF-U0s9Y-E&t=40s>

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1995.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1997.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.

Erkam Medya. "Resmi Nikâh Dini Nikâhın Yerine Geçer mi?". Erişim 25 Ekim 2022.

Eski Eserler. "Mahkeme Kararı ile Boşanma Dinen Boşanma Yerine Geçer mi?". Erişim 10 Ekim 2022. <http://www.eskieserler.net>

Fetva Meclisi. "Resmi nikâh, dini nikâh yerine geçer mi?". Erişim 15 Ekim 2022.

<https://fetvameclisi.com>

Forum Duası. "Anlaşmalı olarak boşanan eşlerin dini nikâhı düşer mi?". Erişim 10 Ekim 2022. <https://www.forumduasi.com>

<https://www.islamveihisan.com/resmi-nikâh-dini-nikâhin-yerine-gecer-mi.html>

Gözübenli, Beşir. "Mefkûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 28/353-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Güneç, Halil. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*. 2. Cilt. İstanbul: İlim Yayınları, 1983.

Hatemi, Hüseyin – Kalkan Oğuztürk, Burcu. *Aile Hukuku*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 4. Basım, 2014.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1415/1995.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah bin Ahmed. *el-Muğnî*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2012.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1990.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Akîde, 2004.

Kandemir, M. Yaşar. "Havle Bint Sa'lebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/539. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Karagöz, İsmail. "Resmi Olarak Boşanan Eşlerin Dini Nikâhu Da Düşer Mi?". *Youtube*. Yayın Tarihi 02 Aralık 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=MIDqFJnbllk>

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 8. Basım, 2013.

Karaman, Hayrettin, "Resmî nikâh-dinî nikâh hakkında neler söylersiniz? Bugün sadece dinî nikâh yeter mi?". Erişim 26 Ekim 2022. "https://www.hayrettinkaraman.net/sc/00073.htm

Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/516-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Koçak, Muhsin. *Hz. Ömer ve Fıkhu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

Köse, Saffet. "Hülle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/475-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Köse, Saffet. "Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet ve Türkiye'de İmam Nikâhu Uygulaması". *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı -İzmir, 06-08 Nisan 2012-*. 471-501. İstanbul: İSAV, 2012.

Kulaçoğlu Hukuk Bürosu. "Dini Nikâhın Hukuktaki Yeri". Erişim 25 Ekim 2022. <https://kulacoglu.av.tr/dini-nikâhin-hukuktaki-yeri>

Lale, İsmail – Lale, Ömer. *Evlilikte Hukuksal İlişkiler*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2009.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Kahire, yy.ts.

Mevsîfî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 5. Basım, 2012.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkı. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, ts.

Milliyet. "Resmi olarak boşandıktan sonra tekrar eski eşime dönebilir miyim?". Erişim 10 Ekim 2022. <https://www.milliyet.com.tr>

Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Paçacı, İbrahim. "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 59-92.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l- ma'rife, 1980.

Sorularla İslamiyet. "Mahkemede boşanmak, kaç Talâk yerine geçer? Mahkemede boşanan çiftlerin dinî nikâhları devam eder mi?", "Temyiz edilen boşanma davası sonuçlanmıyorsa hâlâ evli mi sayılırız?". Erişim 10 Ekim 2022. <https://sorularlaislamiyet.com>

Şa'ban, Zekiyyüddin. *İslamda Evlenme ve Boşanma*, çev. Ali Kerrar Ulu. İstanbul: Dilek Matbaası, 1969.

Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l- ma'rife, 1973.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San 'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-Evtâr min esrâri Müntekâ'l-Ahbâr*. thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak. 16 Cilt. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1434/2013.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türasi'l-Arabi, ts.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Türkeri, Abdülhamid. "Resmi Mahkeme ile Boşanma Hükmü Ric'î Talâk mı, Bâin Talâk mıdır?". *Youtube*. Yayın Tarihi 01 Eylül 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=roJfxsC8c1w>

Ünlü, Ahmet Mahmut. "Mahkemede boşanan kişinin dini nikâhı düşer mi?". *Youtube*. Yayın Tarihi 20 Aralık 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=Nr5PgpS2FGA>

Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

Yaman, Ahmet. "Zihâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Yargıtay, Yargıtay 2. Hukuk Dairesi. K. 2004/14288 (01 Aralık 2004).
- Yargıtay, Yargıtay 2. Hukuk Dairesi. K. 2005/8164 (24 Mayıs 2005).
- Yargıtay, Yargıtay 2. Hukuk Dairesi. K. 2005/17993 (03 Ekim 2005).
- Yargıtay, Yargıtay 2. Hukuk Dairesi. K. 2006/18556 (28 Aralık 2006).
- Yargıtay, Yargıtay 2. Hukuk Dairesi. K. 2010/12941 (29 Haziran 2010).
- Yargıtay, Yargıtay 2. Hukuk Dairesi. K. 2016/6752 (04 Nisan 2016).
- Yargıtay, Yargıtay 3. Hukuk Dairesi. K. 2016/12326 (31 Ekim 2016).
- Yargıtay, Yargıtay Hukuk Genel Kurulu. K. 2016/1007 (02 Kasım 2016).
- Yargıtay, Yargıtay 2. Hukuk Dairesi. K. 2018/4125 (29 Mart 2018).
- Yargıtay, Yargıtay 2. Hukuk Dairesi. K. 2018/7120 (31 Mayıs 2018).
- Yılmaz, İbrahim. *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Yılmaz, İbrahim. "Türk Medeni Kanunu'na (TMK) Göre Gerçekleşen Boşanmaların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 267-290.
- Yılmaz, İbrahim. "Kadının Boşanma Hakkı Bağlamında Post Modern Bir Yaklaşım Örneği: İftidâ". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 209-240.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması". *Turkish Studies* 12/10, 329-360.
- Yiğitoğlu, Merve. *İslam Aile Hukukunda Kadının Hak ve Sorumlulukları*. İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2019.
- Zühaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. ed. Hamdi Arslan. çev. Ahmet Efe vd. 10 Cilt. İstanbul: Risale, 1992.



Kâbe'nin İçinde ve Üzerinde Namaz Kılma ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir İnceleme*

Mustafa Karabacak¹

Öz

Kâbe, yeryüzünde kurulan ilk mâbeddir. Kâbe aynı zamanda namaz için kible; hac için ise etrafında tavâfın yapıldığı mekândır. Kiblenin namazda olduğu gibi hac ve umrede tavâfın merkezinde olması Kâbe'nin içine girilip orada namaz kılınması Müslümanlarda orayı ziyaret ve ibadet etme isteği oluşturmuştur. Bir başka etken de Kâbe'nin namaz için merkez olması ve içinde kılınacak namazdan elde edilecek sevabın fazla olacağı inancıdır. Bu makalede Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içine girip girmediği şayet girdi ise ne zaman girdiği ve içeride namaz kılıp kılmadığı ile ilgili rivayetler araştırmaya dâhil edilmiştir. Makalede araştırılacak bir başka konu ise bütün yeryüzü Muhammed Ümmetine meşicid kılınmasına rağmen bazı rivayetlerde namaz kılmanın yasaklandığı yerlerden bahsedilmektedir. Namaz kılmanın yasak olduğu yedi yerden birinin de Kâbe'nin üzeri olduğu belirtilmiştir. Çalışmada değerlendirilecek bir başka konu da Kâbe'nin üzerinde namaz kılmayı yasaklayan rivayetlerdir. Söz konusu rivayetler hadis tekniği bakımından değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kâbe, Beytullah, Namaz, Hz. Peygamber.

Karabacak, Mustafa. (2023). "Kâbe'nin İçinde ve Üzerinde Namaz Kılma ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir İnceleme". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 7/2 (2023), 172-192.
. <https://doi.org/10.32711/tiad.1230519>

Geliş Tarihi	06.01.2023
Kabul Tarihi	15.05.2023
Yayın Tarihi	01.07.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, Konya, mustafa.karabacak@selcuk.edu.tr ORCID: 0000-0002-8190-3513



A Study on the Rituals of Praying inside and outside of Ka'ba*

Mustafa Karabacak¹

Abstract

The Ka'ba is the first temple built on earth. The Ka'ba is also the qibla for prayer; For Hadj, it is the place around which circumambulation is done. The fact that the qibla is at the center of circumambulation in Hadj and 'Umra as in prayer, entering the Ka'ba and performing prayers there created a desire for Muslims to visit and worship there. Another reason is the belief that since the Ka'ba is the center for prayer, the reward to be obtained from the prayer performed inside the Ka'ba will be high. In this article, If the Prophet did not enter the Ka'ba, the narrations about when he entered and whether he prayed inside will be examined. Another issue to be examined in the article is that although the whole world was made a mosque for the Ummah of Muhammad, some narrations mention places where praying is prohibited. It is stated that one of the seven places where it is forbidden to pray is above the Ka'ba. Another subject to be examined in the study is the narrations that prohibit praying on the Ka'ba. The narrations in question will be evaluated in terms of hadith technique.

Keywords: Hadith, Ka'ba, Baytullah, Prayer, The Prophet.

Karabacak, Mustafa, "A study on the rituals of praying inside and outside of Ka'ba", Turkey Journal of Theological Studies, 7/2 (2023), 172-192.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1230519>

Date of Submission	06.01.2023
Date of Acceptance	15.05.2023
Date of Publication	01.07.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Associate Professor, Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadth, Konya, Turkey, mustafa.karabacak@selcuk.edu.tr ORCID: 0000-0002-8190-3513

Giriş / Introduction

Kâbe, yeryüzünde ilk mâbed olmasının yanında namaz ve hacla ilgili menâsikin yerine getirilmesi bakımından ayrı bir değere sahiptir. Kâbe aynı zamanda kible ve tavâfın merkezidir. Kâbe'nin bulunduğu yöne diğer bir ifade ile kible cihetine yönelmek namazın şartlarından olduğu gibi hac ve umrede de Kâbe'yi tavâf etmek menâsiktendir. Kiblenin namazda olduğu gibi hac ve umrede tavâfın merkezinde olması Kâbe'nin içine girilip orada namaz kılınmasının hükmü âlimler arasında bir tartışma konusudur.

Kâbe'nin içinde ve üzerinde namaz kılmakla ilgili doğrudan bir çalışma söz konusu değildir. Araştırmamızla ilgili en yakın çalışma Süleyman Dinçer tarafından yapılmış *Kur'an-ı Kerim'de Kâbe* adlı yüksek lisans çalışmasıdır.³ Yazar birinci bölümde Kâbe'nin etimoloji ve epistemolojisini, ikinci bölümde İslam'dan önce Kâbe ve fonksiyonlarını, üçüncü bölümde ise İslam sonrası Kâbe ve fonksiyonlarını incelemiştir. Yazar genel olarak Kâbe tarihinin yanında İslam öncesi ve sonrası Kâbe'nin fonksiyonlarını araştırmıştır. Tezde Kâbe'nin içinde ve üstünde namaz kılmakla ilgili bir konu söz konusu değildir. Bizim çalışmamızda ise Kâbe'nin tarihi ve orada namaz kılmanın fazileti değil spesifik bir konu olan ve rivayetlere yansıyan Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içinde namaz kılıp kılmadığı ve Kâbe'nin üzerinde namaz kılmayı yasaklayan rivayetler değerlendirilmiştir.

Şüphesiz namaz İslâm'ın temel ibadetlerinden olduğu gibi zaman ve mekân boyutuyla da doğrudan ilgilidir. Zaman boyutu yönünden Müslümanların namazlarını belirli vakitlerde kılmaları;⁴ mekân boyutu ile yeryüzünde ilk mâbed⁵ Kâbe cihetine doğru yönelmeleri Müslümanlardan istenmektedir.⁶

Muhammed Ümmetine yeryüzü meşicid kılınmış⁷ ve namaz vakti girdiğinde olduğu yerde namazını eda etmesi istenmiştir.⁸ Bazı rivayetlerde ise bu mutlak ifadenin bazı istisnaları belirtilmiştir. Namaz kılmanın istisna yapıldığı yerler çöplük, mezbahâne, kabirler, yol ortası, hamam, deve ağılları ve Beytullah'ın

³ Süleyman Dinçer, *Kur'an-ı Kerim'de Kâbe* (Tokat: Gazi Osmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴ *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 1993), en-Nisâ, 4/103.

⁵ Al-i İmrân 3/96.

⁶ el-Bakara, 2/144.

⁷ Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Salât", 119; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Ğazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubî'l-'Arabîyye, ts.), "Mesâcid", 4.

⁸ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buĥârî el-Buĥârî, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beirut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Teyemmüm" 1, "Salât", 56, "Cihâd", 122, "Ta'bir", 11, "İ'tisâm" 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401), "Mesâcid", 3, 5-8; Tirmizî, *es-Sünen*, "Siyer", 5; Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401), "Ğusl", 26, "Cihâd", 1.

çatısıdır.⁹ Rasûlüllah'ın namaz kılınmasını yasakladığı yerlerde Kâbe'nin üzeri dışındaki yerlerin ekserisinin temizlikle ilgili olduğu rivayetten anlaşılmaktadır.¹⁰

Kâbe'nin üzeri ile namaz kılmanın câiz olup olmadığı tartışılan yerlerden biri de Kâbe'nin içerisidir. Bu ihtilaf da Hz. Peygamber'in Kâbe'nin iç mekânında namaz kılıp kılmadığına dâir rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içine girdiği fakat içeride namaz kılmadan çıktığına dâir rivayetlerin yanında namaz kıldığına işaret eden rivayetler de söz konusudur.

Bu meyanda öncelikle Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içine girip girmediği şayet girdi ise içeride namaz kılıp kılmadığı ile ilgili rivayetler incelenecektir.

1. Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içinde girip girmediği ile ilgili rivayetler

Abdullah b. Ebî Avf'ın rivayetine göre Rasûlüllah umresini yaptı. Beyt'i tavaf edip, Makam'ın arkasında iki rek'at namaz kıldı. Kâbe'nin içine de girmedi.¹¹ Rivayette bahsedilen umre Mekke'nin fethinden önce hicretin 7. senesinde yapılan kaza umresidir.¹² İbn Hacer'in (öl. 852/1449) belirttiği gibi ihtimal ki Hudeybiye Antlaşması'nda Kâbe'nin içine girme konusu şartlar arasında değildi. Kaza umresinde Rasûlüllah Kâbe'nin içine girmek isteseydi Mekke'de üç günden fazla kalmasına izin vermedikleri gibi buna da izin vermezlerdi.¹³

Ayrıca Buhârî şârihi Keşmîrî'nin (öl. 1933) belirttiği gibi Allah Rasûlü içinde putlar bulunması nedeniyle Kaza umresinde olduğu gibi Cirâne umresinde hatta Vedâ Haccı'nda da Kâbe'nin içine girmemiştir.¹⁴ İmam Nevevî'ye (öl. 676/1277) göre Mekke'nin fethine kadar bunu değiştirme imkânı da söz konusu değildi.¹⁵ Mekke fethedildiği gün (8/630), Hz. Peygamber Mekke'nin en üst tarafından şehre girmişti. Şehre girerken yanında Üsâme b. Zeyd, Bilâl-i Habeşî ve Kâbe'nin hizmetçilerinden Osman b. Talha da vardı. Hz. Peygamber, devesini mescidin önünde çöktürdü. Osman b. Talha'dan Câhiliye döneminde

⁹ Tirmizî, *es-Sünen*, "Salât", 141; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Mesâcid", 4.

¹⁰ Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail el-Kahlânî eş-Şan'ânî, *Subulu's-Selâm* (b.y.: y.y., 1419/1998-1420/2000), 1/204; el-Huseyn b. Muhammed b. Sa'îd el-Lâ'î el-Huseyn b. Muhammed el-Mağribî, *el-Bedru't-Temâm Şerhu Buluğî'l-Merâm*, thk. 'Alî b. 'Abdullâh ez-Zeben (b.y.: Dâru Hicr, 1414/1994-1428/2007), 2/329.

¹¹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-Şâhih*, "Hac", 53; Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, "Hac", 397.

¹² Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *Umdu'tu'l-Kârî Şerhu Şâhihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 9/246; Abdurrahman b. Ebû Bekr Celâleddin es-Süyûtî, *et-Teveşih şerhu'l-Câmi'is-Sahih*, thk. Ridvan Câmî' Ridvân (Riyad: Mektebetu'r-Ruşt, 1419/1998), 3/1269; Muhammed Hadîr b. Seyyid Abdullâh eş-Şinkitî, *Keveseru'l-meânî'd-derârî fi keşfi habâyâ sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1415/1995), 13/214.

¹³ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l - bâri şerhu sahihi'l- Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 3/468; Muhammed Eşref b. Emir el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 5/250; Şinkitî, *Keveseru'l-meânî*, 7/32; Muhammedu'l-Emîn b. Abdillâh el-Hererî, *el-Keveku'l-vehhâc fi şerhu Sahihü Müslim b. Haccâc* (Mekke: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 14/411; Muhammed b. Ali el-Velevî, *el-Bahru'l-Muhîd es-Seccâc fi şerhu Sahihü'l-İmâmi Müslim b. el-Haccâc* (b.y.: Dâru İbrî'l-Cevzî, 1436), 24/194.

¹⁴ Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî, *Feydu'l-bâri alâ Sahihü'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr Âlim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426), 3/218.

¹⁵ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1392/1972), 9/88.

sadece pazartesi ve perşembe günleri açılan¹⁶ Kâbe'nin anahtarını istedi. Osman b. Talha gidip anahtarı getirdi ve Kâbe'nin kapısını açtı.¹⁷ Ancak orada Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshâk ve Hz. Meryem'in¹⁸ sûret ve heykellerini gören Hz. Peygamber içeri girmedi ve öncelikli olarak sûret ve heykellerin yok edilmesini istedi. Söz konusu resimlerde Hz. İbrahim ve Hz. İsmail, ellerinde fal oklarıyla tasvir edilmişlerdi. Bu manzarayı gören Allah Rasûlü « قَاتَلَهُمُ اللَّهُ، وَاللَّهُ إِنْ «¹⁹ «استنقستم بالآزلام قط» “Allah bunu yapanları kahretsin! İbrahim ve İsmail hiçbir zaman fal oklarıyla şans aramadılar” buyurdu.¹⁹

Bu durumda Rasûlüllah'ın, Mekke'nin fethine kadar Kâbe'nin içine girme imkânı olmamıştır. Hicretten sonra ise dört defa Beytullah'a girdiği rivayet edilmekte beraber Mekke fethi günü haricindeki girişleri ihtilaflıdır.²⁰

Sonraki süreçlerde ise halkın ziyaret etmesi için Kâbe belirli zamanlarda açılmıştır. Fakat ilerleyen zamanlarda bu uygulamadan da vazgeçilerek sadece Kâbe'nin yıkandığı günlerde ve misafir olarak gelen devlet ve hükümet reislerinin ziyaretlerinde açılmaktadır.²¹

2. Rasûlüllah'ın Kâbe'nin içinde namaz kılıp kılmadığı meselesi

Hz. Peygamber'in Kâbe'nin iç mekânında namaz kıldığına dâir rivayetler olduğu gibi kılmadığıyla ilgili rivayetler de söz konusudur.

2.1. Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içinde namaz kıldığına delâlet eden rivayetler

Sâlim'in babası Abdullah b. Ömer'den rivayetine göre Allah Rasûlü'nün Kâbe'nin içinde namaz kıldığı belirtilmiştir: Sâlim, babası Abdullah b. Ömer'den şöyle aktarmaktadır: “Rasûlüllah, Üsâme b. Zeyd, Bilal ve Osman b. Talha; Kâbe'nin içine girerek kapıyı kapattılar. Rasûlüllah kapıyı açtığı zaman içeriye ilk giren bendim. İçerde Bilal ile karşılaştım ona “Rasûlüllah, Kâbe içerisinde namaz kıldı mı?” diye sordum. O da “Evet şu iki rüknü Yemâni veya sağ taraftaki iki sütun arasında namaz kıldı” cevabını verdi.²² Müslim'de (öl. 261/875) ise İbn Ömer'in karşılaştığı Bilâl veya Osman b. Talha olduğu belirtilmiştir.²³ İbn Mâce'nin (öl. 273/887) Abdurrahman b. İbrahim ed-Dîmaşkî> Ömer b. Abdulvâhid> Evzâ> Hassân b. Atıyye> Nâfi> İbn Ömer rivayetinde ise

¹⁶ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdulgâkî b. Yûsuf el-Mâlikî ez-Zurkânî, *Şerhuz-Zurkânî 'alâ'l-Mevâhibi'l-Ledunniye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 3/469.

¹⁷ Buḥârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, “Cihâd ve Siyer”, 127, “Meğâzî”, 77, 93.

¹⁸ Buḥârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, “Enbiyâ”, 8.

¹⁹ Buḥârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, “Hac”, 54, “Enbiya”, 8; Suleymân b. el-Eş'aş-es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), “Menâsik”, 92; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 1/334, 365.

²⁰ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Kâbe (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/21.

²¹ Sadettin Ünal, “Kâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/21.

²² Buḥârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, “Hac”, 51; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Hac”, 393; Nesâî, *es-Sünen*, “Mesâcid”, 5.

²³ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Hac”, 394.

Rasûlüllah ile Kâbe'nin içine giren Bilâl ve Osman b. Şeybe'dir²⁴ ve bu olay Mekke'nin fethi günü olmuştur.²⁵ İbn Hibbân (öl. 354/965) *es-Sahîh*'inde hadisi aynı senetle rivayet etmiş ve buna göre Rasûlüllah ile Kâbe'nin içine girenin Osman b. Talhâ'dır. Söz konusu eseri tahkik eden Şuayb el-Arnaûd (öl. 2016), rivayetin isnadında bir tahrif olduğunu, Rasûlüllah ile Kâbe'nin içine girenim Osman b. Şeybe değil Osman b. Talhâ olduğunu belirtmektedir.²⁶ İbn Ömer'in Amr b. Dînâr> İbn Ömer> Bilâl rivayetinde Rasûlüllah'ın (Kâbe'nin dışında değil) Kâbe'nin içinde «*فِي حَوْفِ الْكَعْبَةِ*» namaz kıldığı ifadesi geçmektedir.²⁷

İbn Ömer'in başka bir rivayetinde Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içinde namaz kıldığı yerle ilgili Hz. Bilâl'in aktarımında biraz daha ayrıntı söz konusudur: "İki direği soluna, bir direği sağına, üç direk de arkasına aldı, sonra da namaz kıldı; cevabını verdi. O zamanda Beytullah altı direk üzerine idi."²⁸ Nâfî'nin İbn Ömer'den bir başka rivayetinde "Rasûlüllah'ın kaç rek'at namaz kıldığını Hz. Bilâl'e sormayı unuttum" ifadesi vardır.²⁹ Nâfî'nin aktardığına göre İbn Ömer Kâbe'ye girmek isteyip girdiğinde, mukabil tarafa doğru yürür Kâbe kapısı sırtına gelecek şekilde ilerlerdi. İlerlerken nihayet önündeki duvarla kendi arasında üç zirâ'ya yakın bir uzaklık kalınca, Bilâl'in "Rasûlüllah burada namaz kıldı" diye haber verip gösterdiği yeri kastederek, orada namaz kılırdı. Dolayısıyla bir kimse Beyt'in istediği herhangi bir yerinde namaz kılmasında bir sakınca yoktur.³⁰

Rasûlüllah, Hz. Âişe'nin Kâbe'nin içinde namaz kılma isteğine olumsuz cevap vermemiş ve bunun yerine Kâbe'den sayılan Hicr'e kadar götürüp orada namaz kılabileceğini belirtmiştir.³¹

2.2. Kâbe'nin içinde namaz kılmadığına dâir rivayetler

Mekke'nin fethinde Kâbe'deki heykeller ortadan kaldırıldıktan sonra yanındakilerle birlikte Kâbe'nin içine giren Hz. Peygamber, belirli bir müddet içeride kaldı. İçeride Beytullah'ın bütün köşelerinde dua etti fakat namaz kılmadan dışarı çıktı.³² İbn Abbâs bazı rivayetlerde bu bilgileri Üsâme b. Zeyd'den aktarmakta ve Rasûlüllah'ın namazı Kâbe'nin karşısında kıldığını aktarmaktadır.³³ İbn Abbâs'ın Taberânî (öl. 360/971) rivayetine göre Rasûlüllah,

²⁴ İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, "Menâsik", 79.

²⁵ İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, "Menâsik", 79.

²⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Şahîh*, thk. Şu'ayb el-'Arnaûd (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1408/1988), 7/477-478 (No. 3202).

²⁷ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Hac", 394; Tirmizî, *es-Sünen*, "Hac", 46.

²⁸ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Hac", 388, 396.

²⁹ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Hac", 389-392; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Menâsik", 92; İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, "Menâsik", 79..

³⁰ Buḥârî, *el-Câmi u'ş-Şahîh*, "Hac", 52.

³¹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Menâsik", 93; Tirmizî, *es-Sünen*, "Hac", 48.

³² Buḥârî, *el-Câmi u'ş-Şahîh*, "Salât", 30, "Menâsiku'l-hac", 54, 130, 133.

³³ Nesâî, *es-Sünen*, "Menâsiku'l-hac", 133.

Kâbe'ye girdi, köşelerinde tekbir getirdi ve dua etti. Sonra da namazı Makâm-ı İbrahim'de kıldı.³⁴

Hız. Peygamber'in beraberinde Kâbe'nin içine girenlerden biri olan Üsâme b. Zeyd içeride gördüklerini şöyle anlatmaktadır: "Hz. Peygamber içeri girince oturdu. Allah'a hamd ve sena ettikten sonra tekbir getirdi. Kelime-i tevhidi okudu. Sonra öne doğru eğildi, göğsünü yanağını ve iki elini Kâbe'nin duvarına dayadı. Sonra tekbir getirdi, kelime-i tevhidi okudu ve dua etti. Bunu Kâbe'nin bütün köşelerinde yaptı. Sonra dışarı çıktı. Kâbe'nin kapısında iken yüzünü ona dönerek "İşte kible! İşte kible!" buyurdu."³⁵

Bu meyanda Rasûlüllah, namazı Kâbe'nin içinde değil dışında yani Makâm-ı İbrahim'de kılmıştır.

2.3. Rivayetlerin değerlendirilmesi

İbn Ömer'in Hz. Bilâl'den aktardığına göre Allah Rasûlü Kâbe'nin içinde namaz kılmış fakat İbn Abbâs'ın Üsâme b. Zeyd'den nakline göre ise kılmamıştır. Abdurrahman es-Süheyli (öl. 581/1185) *er-Ravdü'l-ünüf* adlı eserinde "İbn Abbâs ve İbn Ömer rivayetlerinin her ikisinin de *sahih* olduğunu belirtmektedir.³⁶ İbn Ömer rivayeti bir olayı isbât ederken İbn Abbâs rivayeti nefyetmektedir. Böyle durumlarda da bir şeyin varlığını isbât nefyedene tercih edilir. Zira isbât nefye mukaddemdir ki bu aynı zamanda Cumhurun görüşüdür.³⁷

Süheyli, "sallâ" fiilini "namaz kıldı" değil de "dua etti" anlamına yorumlamanın bir değer ifade etmediğini çünkü bazı rivayetlerde "iki rek'at namaz kıldı" ifadesinin geçtiğini belirtmektedir.³⁸ Bu meyanda iki rivayetin tek bir olaydan bahsetmediğidir. Bu durum Dârekutnî'nin (öl. 385/995) el-Hüseyin b. İsmail> İsa b. Ebî Harb es-Saffâr> Yahyâ b. Ebî Bukeyr> Abdulğaffâr b. el-Kâsım> Habîb b. Ebî Sâbit> Saîd b. Cübeyr> Abdullah b. Abbâs isnadıyla gelen rivayetinden anlaşılmaktadır: "Allah Rasûlü Kâbe'ye girdi, iki direk arasında iki rek'at namaz kıldı. Sonra Kâbe'den çıkıp Kâbe kapısıyla Haceru'l-Esved arasında iki rek'at namaz kıldı ve "İşte bu kible" dedi. Daha sonra Kâbe'ye bir defa daha girdi orada ayakta dua etti, çıktı ve namaz kılmadı."³⁹ İbn Abbâs'ın rivayetinden

³⁴ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecit es-Selefi (Kahire: Hamdî b. Abdulmecit es-Selefi, ts.), 11/143 (No. 11301).

³⁵ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Hac", 395; Nesâî, *es-Sünen*, "Menâsiku'l-hac", 132.

³⁶ Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Ahmed es-Süheyli, *er-Ravd'ul-Unf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye*, thk. 'Umar 'Abdusselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1421/2000), 7/233; Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâi, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1418), 2/321; Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 2/339.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-Tilmisânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Ali Firkûs (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1419/1998), 644; Ebu'l-Hüseyin Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003), 4/282; Süheyli, *er-Ravd'ul-Unf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye*, 7/233.

³⁸ Süheyli, *er-Ravd'ul-Unf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye*, 7/233; Zeylâi, *Nasbu'r-râye*, 2/321.

³⁹ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sunenu'd-Dârekutnî* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2004), 2/394 (No. 1749).

anlaşıldığına göre Allah Rasûlü, Vedâ Haccı'nda, Kurban Bayramı günü geldi Kâbe'ye girdi namaz kılmadı. Fakat bir gün sonra geldiğinde ise Kâbe'ye girdi ve namaz kıldı.⁴⁰ Bu durumda Allah Rasûlü'nün Kâbe'ye farklı zamanlarda iki defa girdiği anlaşılmaktadır. Taberânî'nin İkrime> İbn Abbâs tarîkine göre Allah Rasûlü, Vedâ Haccı'nda Kâbe'ye girmedi fakat Mekke'nin fethi günü girdi. Çıkınca da iki veya dört rek'at namaz ikâme etti. İki rek'atı Haceru'l-Esved ile Kâbe kapısı arasında kıldı.⁴¹ Bu rivayetten de Allah Rasûlü'nün Mekke'nin fethi günü Kâbe'ye girdiği içeride değil dışarda namaz kıldığı, Vedâ Haccı'nda da Kâbe'ye girmediği anlaşılmaktadır. İbn Hıbbân (öl. 354/965) ise İbn Ömer ve İbn Abbâs rivayetlerinin bir teâruz oluşturmadığını belirtmekte ve şöyle demektedir: İbn Ömer rivayeti Mekke'nin fethi gününden bahsetmektedir. Bu durumda Allah Rasûlü, putlardan temizlendikten sonra Kâbe'nin içinde namaz kılmıştır. İbn Abbâs rivayetine göre ise Allah Rasûlü, Vedâ Haccı'nda Kâbe'nin içine girmiş fakat namaz kılmamıştır.⁴² İbn Abbâs rivayetinin Mekke'nin fethinden bahsettiği çok açıktır. Bu durum rivayetdeki Rasûlüllah'ın "Allah bunları yapanları kahreylesin! İbrahim ve İsmail asla fal oklarıyla şans aramadılar"⁴³ ifadesinden anlaşılmaktadır. Allah Rasûlü'nün Kâbe'nin içinde namaz kıldığına dair Ömer b. Hattâb,⁴⁴ Câbir b. Abdillâh⁴⁵ ve Kâbe'nin içine girenlerden Osman b. Talha⁴⁶ ve Bilal'den⁴⁷ de rivayetler söz konusudur. Tahâvî (öl. 321/933) ayrıca Mekke'nin fethi günü Rasûlüllah'ın Kâbe'nin içinde namaz kıldığına dair Şeybe b. Osman ve Osman b. Talha rivayetlerinin olduğunu belirtmektedir.⁴⁸

Nevevî'ye göre hadis ulemâsı İbn Ömer rivayetiyle amel edilmesi konusunda ittîfak etmişlerdir. Zira söz konusu bu rivayet bir hüküm ispat etmektedir. Aynı zamanda bunda hüküm ziyâdeliği söz konusudur. Dolayısıyla onu tercih etmek gerekir. Bu durumda Allah Rasûlü Kâbe'ye girip kapıyı kapattıkları vakit her biri dua ile meşgul olmuş, Üsâme, Hz. Peygamber'i Kâbe'nin her tarafında dua ederken görmüş; sonra kendisi de Kâbe'nin başka bir tarafında dua etmiştir. Dolayısıyla Üsâme Hz. Peygamber'in uzağında bulunduğundan aynı zamanda da kendisi de ibadetle meşguliyeti sebebiyle onun namaz kıldığını görmemiştir. Zira Rasûlüllah'ın namazı hafifti. Bilâl ise Allah Rasûlü'nün yakınında

⁴⁰ Suheyli, *er-Ravd'ul-Unf fi Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, 7/233; Zeylâi, *Nasbu'r-râye*, 2/321

⁴¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 11/303 (No. 11808).

⁴² Miras, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tercid-i Sarih Tercemesi*, 6/113.

⁴³ Buğârî, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, "Hac", 54, "Enbiya", 8; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Menâsik", 92; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/334, 365.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Menâsik", 92..

⁴⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zehrâ en-Neccâr vdğr. (Medine: Alemu'l-Kütüb, 1414/1994), 1/391 (No. 2295).

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/410; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitabu'l-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad; Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/231; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzi- Ahmed b. Ferid el-Mezidî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/227 (No. 716).

⁴⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 1/199 (No. 635).

⁴⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/391 (No. 2295).

bulduğundan onun namaz kıldığını görmüştür. Bu sebeple Üsâme tahminde bulunarak onun namaz kılmadığını ifade etmiştir. Fakat Bilâl Rasûlüllah'ı namaz kılarken görmüş ve gördüğünü de haber vermiştir.⁴⁹ Üsâme'nin Hz. Peygamber'i namaz kılarken görmemesinde bir başka etken Kâbe kapısının kapalı olması sebebiyle içerde loş bir ışığın olmasıdır.⁵⁰

3. Hicr'de namaz

Hicr, Kâbe'nin batı tarafındaki Rükni-i Şâmî ile Rükni-i Irakî arasındaki yarım duvarla çevrilen yarım dâire şeklindeki yerdir. Mekkeliler, miladi 605 yılında Kâbe'yi tamir esnasında maddî imkânsızlık nedeniyle burasını Kâbe'den olduğu halde dışarıda bıraktılar ve bir işaret olsun diye de taşla çevirdiler.⁵¹ İbn Abbâs'ın beyanına göre Câhiliye dönemindeki bazı uygulamalardan dolayı oraya Hatîm denmesi uygun bulunmamıştır.⁵² Hz. Âişe'nin rivayetine göre Hz. İbrahim'in attığı temel bu bölgeyi de içine alması nedeniyle Allah Rasûlü burayı Kâbe'ye katmak istemiştir.⁵³ Rivayetlerin bazılarında Rasûlüllah'ın bu yerden Kâbe'ye beş arşın, diğer bazılarında altı arşın, bir rivayette yedi arşına yakın bir miktar katmak istediği bildirilmektedir.⁵⁴ Bu konuda söz konusu mekân ne kadarının Kâbe'den sayılacağı konusunda ihtilaf vardır.

Nevevî'nin beyanına göre ise Hacer-i Esved'den sonra gelen kısımdan altı arşın miktârındaki yer ittifâkla Kâbe'den sayılır. Fazlası hakkında ihtilaf vardır. Bu ihtilaf tavafa da yansımıştır. Bir kimse Beyt-i Şerîf'i altı arşından fazla uzaktan tavaf etse âlimlerden bu hususta iki kavil vardır. Birinci kavle göre bu tavaf caizdir. Delili sadedinde bulunduğumuz hadislerin zâhirleridir. Horasanlı âlimlerden birçokları bu kavli tercih etmişlerdir. İkinci kavle göre Hicr'in içinden veya ihâta duvarından tavaf caiz değildir. Bu meyanda tavaf, Hicr'in içinden değil; dışından yapılır. Sahih olan kavil de budur. İmam Şafîi'den (öl. 204/820) nassan rivayet edilen kavil bu olduğu gibi Iraklı âlimlerin cumhuru katiyetle buna kâil olmuş; Ashâb-ı Kiramın cumhuru da bunu tercih etmişlerdir. Ebû Hanîfe'den (öl. 150/767) başka bütün Müslüman âlimleri buna kâildirler. Ebû Hanîfe ise Hicr'in içinden tavaf eden bir kimse Mekke'de kalırsa tavafını iade eder. Yeniden tavaf etmeden Mekke'den ayrılırsa kurban keser ve yaptığı

⁴⁹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 9/82-83; Ahmet Dâvûdoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Yayınları, 1980), 7/53-54.

⁵⁰ Kemal Sandıkçı - Koçak Muhsin, *Câmiu'l-Usûl Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2008), 5/50.

⁵¹ Fuat Günel, "Hicr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/455.

⁵² İbn Abbas, Hicr'e Hatîm denmemesi gerektiğini şöyle ifade etmektedir: "Kim Beyt'i tavaf edecekse, Hicr'in dışından tavaf etsin. Oraya Hatîm demeyin. Zira Câhiliyede herhangi bir kimse yemin ederdi de (yemin akdine işaret olmak üzere) oraya kamçısını, ayakkabısını veya da yayını atardı. Buḥârî, *el-Câmi 'u's-Şaḥîh*, "Menâkibu'l-Ensâr", 27.

⁵³ Buḥârî, *el-Câmi 'u's-Şaḥîh*, "Hac", 42, "Temennî", 9; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Hac", 405-406. Rivayetlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Karabacak, *Hanımlardan Hz. Peygamber'e Sorular* (İstanbul: Özgü Yayınları, 2015), 65-66.

⁵⁴ Bu konuda rivayet ve tartışmalar için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l - bârî*, 3/443; Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, thk. 'İşâmuddîn eş-Şabâbitî (Mısır: Dâru'l-ḥadîs, 1413/1993), 5/53-54.

tavafı kendisine kâfi gelir, demiştir.⁵⁵

Tavafta bu tartışmayla beraber rivayetlerden anlaşıldığına göre Rasûlüllah, Hicr'de namaz kılmıştır. İdrîs el-Evdî'nin babasından rivayetine göre Allah Rasûlü Hicr'de namaz kılmış ve namaz kılariken de Ömer b. Hattâb elinde kılıçla beklemiştir.⁵⁶ Ayrıca Rasûlüllah'ın Kâbe'nin içine girmeyi tavsiye eden rivayetler de söz konusudur. Onlardan birinde Allah Rasûlü şöyle buyurdu: "Kâbe'ye giren kimse günahları bağışlanmış olarak çıkar."⁵⁷

Nesâî'nin (öl. 303/915) Hz. Âişe'den rivayetine göre kendisi "Ey Allah'ın Rasûlü! Hicr'e girebilir miyim?" şeklindeki talebine "Elbette Hicr'e gir, çünkü orası Kâbe'den bir parçadır" buyurmuştur.⁵⁸ Başka bir rivayette o, Rasûlüllah'a Hicr'de namaz kılma isteğini şöyle ifade etmiştir: Kâbe'nin içine girmeyi ve orada namaz kılmayı çokça arzuldum. Rasûlüllah elimden tutarak beni Hicr denilen yere kadar götürdü ve şöyle buyurdu: "Kâbe'ye girmek istiyorsan Hicr'de namaz kıl çünkü orası Kâbe'den bir parçadır. Kavmin, Kâbe'yi yaparken malzeme eksikliğinden dolayı Hicr'i Beytullah'tan ayırdılar ve ayrı bir mekân haline getirdiler."⁵⁹ Rivayette Hz. Âişe kendisi için artık Kâbe'nin içinde namaz kılmakla Hicr'de namaz kılmanın bir farkının olmadığını belirtmektedir.⁶⁰

Bu meyanda rivayetlerden anlaşıldığına göre Hicr, Kâbe'den sayılmaktadır. Allah Rasûlü de kendisi Hicr'de namaz kılmış ve Kâbe'nin içinde namaz kılmak isteyenlere de Hicr'de namaz kılmalarını tavsiye etmiştir.

4. Kâbe'nin üzerinde namaz

Rivayetlerde namaz kılmanın yasaklandığı bazı yerler söz konusudur. Bu yerlerden biri de Kâbe'nin üstüdür. Bu anlamda Kâbe'nin üzerinde namaz kılınmasını yasaklayan iki rivayet söz konusudur. Bunlardan birisi Abdullah b. Ömer'den diğeri ise Ömer b. Hattâb'dandır. Her ikisinde Rasûlüllah'ın namaz kılmayı nehyettiği yerler yedi olarak belirtilmiş bunlardan biri de Kâbe'nin üzeridir.

Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Ömer şöyle demiştir: Rasûlüllah Ümmetini yedi yerde namaz kılmaktan nehyetti: Çöplüklerde, mezbahalarda, kabristanlarda, yolların ortasında, hamamlarda, deve yataklarında ve Kâbe'nin damı üzerinde.⁶¹

⁵⁵ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim, 9/91*; Dâvûdoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi, 7/64*.

⁵⁶ İbn Şebbe Ebû Zeyd Ömer, *Târîhu'l-Medîne li'bnî Şebbe*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde, 1399), 1/300; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsbâhânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabâtu'l-esfiyâ* (Mısır: es-Seâde, 1394/1974), 7/166.

⁵⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 11/177 (No. 11414); Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûz Abdurrahman Zeynüllah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009), 11/374 (No: 5205).

⁵⁸ Nesâî, *es-Sünen*, "Hac", 129.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Menâsik", 93; Tirmizî, *es-Sünen*, "Hac", 48..

⁶⁰ Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beyrut: y.y., 1406/1985), "Hac", 105.

⁶¹ Tirmizî, *es-Sünen*, "Salât", 141; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Mesâcid", 4.

Söz konusu hadisi Tirmizî (öl. 279/892) ve İbn Mâce (öl. 273/887) rivayet etmişlerdir. İsnadda Yahyâ b. Eyyûb> Yezîd b. Cebîra> Dâvûd b. el-Husayn> Nâfi'> İbn Ömer ortak râvilerdir. Tirmizî söz konusu rivayet hakkında "Bu konuda Ebû Mersed Kennâz b. Husayn, Câbir b. Abdillâh ve Enes b. Mâlik'ten de hadis rivâyet edilmiştir. İbn Ömer hadisinin senedi bu şekilde pek sağlam değildir. Hadisin râvilerinden Zeyd b. Cebîra hafızası yönünden tenkid edilmiştir."⁶² demektedir. İbn Abdülber en-Nemerî (öl. 463/1071), isnaddaki Ebû Cebîra Zeyd b. Cebîra hakkında âlimlerin zayıflığı konusunda ittifak ettiklerini ifade etmiştir.⁶³ Söz konusu râvinin Buhârî (öl. 256/870) ve İbn Hibbân *munkeru'l-hadis* olduğunu belirtmektedirler.⁶⁴ Ayrıca İbn Hibbân *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ved-duafâ' ve'l-metrûkîn* adlı kitabında rivayetlerinin atılmayı hak ettiğini ifade etmiştir.⁶⁵ İslâmî ilimlerin farklı alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Hanbelî âlim Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise Zeyd b. Cebîra hakkında Yahya b. Maîn (öl. 233/848) *lâ şey'*; Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) *munkeru'l-hadis cidden metrûkü'l-hadis*; Nesâî *metrûkü'l-hadis*; Dârekutnî *daifu'l-hadis* dediğini aktarmaktadır.⁶⁶

Benzer bir hadis Ebû Sâlih> Leys> Nâfi'> Abdullâh b. Ömer> Ömer b. el-Hattâb tarikiyle İbn Mâce tarafından tahriç edilmiştir.⁶⁷ Bu senedde kâtibu'l-Leys Ebû Sâlih Abdullâh b. Sâlih sebebiyle zayıftır.⁶⁸ Çünkü hakkında Nesâî *leyse bi sika*⁶⁹, İbn Hibbân *münkeru'l-hadis cidden*⁷⁰ olarak vasıflandırmaktadır.

Tirmizî'ye göre Leys b. Sa'd hadisi Abdullâh b. Ömer el-Ömerî'den, Nâfi'den, Abdullâh b. Ömer ve Ömer b. el-Hattâb yoluyla benzer şekilde mervidir. Dâvûd'un Nâfi'> Abdullâh b. Ömer yoluyla rivâyet ettiği hadis Leys b. Sa'd'ın rivayetinden daha sahihtir. Abdullâh b. Ömer el-Ömerî, bazı hadisçiler tarafından hafızası yönüyle tenkide uğramıştır. Tenkit edenlerden biri de Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dır.⁷¹

Bu meydana Kâbe'nin üzerinde namaz kılmayı yasaklayan rivayetlerin zayıf

⁶² Tirmizî, *es-Sunen*, "Salât", 141.

⁶³ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Bekr el-Bûsîrî, *Misbâhu'z-züccâce fi zevâidi İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Muntakî el-Kişnevî (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1403), 1/95; Zeylâi, *Nasbu'r-râye*, 2/323.

⁶⁴ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk. Heyet (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmaniyye, ts.), 3/390; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396/1976), 1/309-310.

⁶⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, 1/310.

⁶⁶ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Baḡdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. 'Abdullâh el-Kâfî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985), 1/304.

⁶⁷ İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, "Mesâcid", 4.

⁶⁸ Bûsîrî, *Misbâhu'z-züccâce*, 1/95; Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *Nuḥabu'l-Efkâr fi Tenkîhi Mebânî'l-Aḥbâr fi Şerḥi Me'ânî'l-Âşâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (b.y.: y.y., 1429/2008), 6/135.

⁶⁹ Ebû 'Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb el-Ḥorâsânî en-Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed (Halep: y.y., 1396/1976), 63; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, 2/128.; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osman ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Ḥadis, 1427/2006), 10/413.

⁷⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, 2/40.

⁷¹ Tirmizî, *es-Sunen*, "Salât", 141.

olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre metin tenkidi bakımından da Kâbe'nin üzerinde namaz kılmanın sorun teşkil etmemesi gerektiğidir. Rivayetteki yasağı İbnu'l- Esîr el-Cezerî (öl. 606/1210) Kâbe'nin üzerinde namaz kılındığında namaz kılanın karşısında Kâbe'nin bir duvarının olmamasına⁷² bağlasa da bunun isabetli olmadığı bir hakikattir. Zira Kâbe'nin kible oluşunda esas olan, yapının üzerine oturduğu mekândır; bu sebeple de Beytullâh'ın fevkinde farz ve/veya nâfile namaz kılmak câizdir. Fakat bu durum Hanefilerin dediği gibi Kâbe'nin yüceliğine bir saygısızlık olarak değerlendirilir⁷³ zira Kâbe'yi şerefli kılan Allah Teâlâ'dır⁷⁴ ve bir sebebe mebni olmaksızın üzerine çıkmak onun ta'zimini ihlaldır.⁷⁵

Bu konuda sahih rivayet yeryüzünün mescid ve temizleyici kılındığı rivayetidir.⁷⁶ Tirmizî "Bütün yeryüzü bana mescid ve temizleyici kılındı"⁷⁷ rivayetinin Abdullah b. Amr, Ali b. Ebî Tâlib, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah, İbn Abbâs, Huzeyfe, Enes b. Mâlik, Ebû Ümâme, Ebû Zerr'den rivayet edildiğini belirtmektedir. Bundan istisna edilen ise bir rivayette kabirler ve hamamlar olduğu belirtilmiştir.⁷⁸ Zira hamamlarda namazın yasaklanması temizlikle ilgilidir. Hatta kabirlerde namazın yasaklanmasının da bu sebebe mebni olduğu söylenmiştir. Zira bazı cahil kişiler kabirleri sütre yaparak kabrin yanına ihtiyacını giderebilirler.⁷⁹ Ayrıca kabirler namaz kılma mahalleri değildir.⁸⁰ Allah Rasûlü "Evlerinizde de namaz kılın oraları kabirlere çevirmeyin" buyurmaktadır.⁸¹ Bu durumda esas olan kabirlerde namaz kılmayı mutat hale getirmemektir. Sahâbe ve tâbiînden bazılarının kabristan da namaz kıldıklarına dâir rivayetler söz konusudur.⁸² Hz. Ömer, Enes b. Mâlik'i kabrin yanında namaz kılariken görünce kendisini uyarılmış fakat kendisinden kıldığı namazı iade etmesini istememiştir.⁸³ Buhârî, söz konusu rivayeti, kabrin yanında namaz kılmanın mekruh olduğuna delil sadedinde vermektedir. Kabristanda namaz

⁷² Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *Câmi' u'l-Uşûl*, thk. 'Abdulkâdir el-Arnaût (b.y.: Dâru'l-Hulvânî, 1389/1969-1392/1972), 5/471.

⁷³ Yaşaroğlu, "Kâbe", 24/22.

⁷⁴ Bedruddîn el-'Aynî, *Nuhabu'l-Efkâr fi Tenkîhi Mebânî'l-Ahbâr fi Şerhi Me'ânî'l-Âsâr*, 6/134.

⁷⁵ Zeynuddîn Muhammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Haddâdî el-Munâvî, *et-Teyâsîr bi Şerhi'l-Câmi'i's-Şağîr* (Riyad: Mektebetu'l-İmâm eş-Şâfi'î, 1408/1988), 2/53.

⁷⁶ Buhârî, *el-Câmi' u's-Şağîh*, "Teyemmüm" 1, "Salât", 56, "Cihâd", 122, "Ta'bir", 11, "İ'tisâm" 1; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Mesâcid", 3, 5-8; Tirmizî, *es-Sünen*, "Siyer", 5; Nesâî, *es-Sünen*, "Gusl", 26, "Cihâd", 1.

⁷⁷ Tirmizî, *es-Sünen*, "Salât", 119.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Salât", 2; Tirmizî, *es-Sünen*, "Salât", 119; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Mesâcid", 4.

⁷⁹ Muhammed b. Aħmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraħsî, *el-Mebsû't*, thk. Ėalil Muħyiddin el-Meyyis (Beirut: Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1421/2000), 1/206.

⁸⁰ Ebû İbraħim Muhammed b. İsmail el-Kahlânî eş-Şan'ânî, *et-Tenvîru Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr*, thk. Muhammed İshâk Muhammed İbraħim (Riyad: Mektebetu Dâru'l-İslâm, 1432/2011), 11/93.

⁸¹ Buhârî, *el-Câmi' u's-Şağîh*, "Salât", 52, "Teheccüd", 37; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 208-209; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Salât", 198, 199, "Vitr", 11; Tirmizî, *es-Sünen*, "Salât", 213; Nesâî, *es-Sünen*, "Kiyâmu'l-leyl", 1; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "İkâmetü's-salât", 186.

⁸² Ebû Ėafş 'Omer b. 'Alî b. Aħmed el-Mısrî İbnu'l-Mulakħan, *et-Tavdîħ li Şerhi'l-Câmi'i's-Şağîh* (Dımaşk: y.y., 1429/2008), 5/496.

⁸³ Buhârî, *el-Câmi' u's-Şağîh*, "Salât", 48.

kılmanın fikhî hükmü Dârimi'ye (öl. 255(869) sorulunca o, 'namaz, kabrin üzerinde kılınmamışsa câiz' olduğunu belirtmektedir.⁸⁴ İslâm âlimlerine göre namaz kılınan mekânın Müslüman kabri olması ile müşrik kabri olması arasında bir fark söz konusu değildir.⁸⁵

5. Rivayetlerin mezhebi görüşlere yansması

Namazı, Kâbe'nin her cephesine doğru kılmak caizdir. Rasûlullah'ın "İşte kible budur" sözü üzerine Ebû Süleyman el-Hattâbî (öl. 388/998) şunları söylemiştir: "Bunun anlamı kible meselesinde Beytullâh'a karşı dönmek kesinlik kazanmıştır. Binâenaleyh daha önce Beytülakdis'e dönülüp de sonradan nesh edildiği gibi bugünden sonra artık bu durum bir daha nesh edilemez. Artık namazlarınızda ebediyyen ona doğru yönelin demektir. Ayrıca bu ifadeyle Allah Rasûlü, ashabına, imam olan kişinin namaz kıldırırken nereye durmasının sünnet olduğunu beyan etmek istemiş olsa da bir ihtimâldir. İmam, Kâbe'nin söz konusu köşelerine ve etrafına değil, doğrudan cephesine karşı duracaktır. Dolayısıyla namaz, Kâbe'nin her tarafında câiz olmakla beraber sünnete uygun olan vecih budur."⁸⁶ Nevevî burada üçüncü bir mânâ ihtimâlinde bahsetmiştir. Ona göre hadisin manası "Kible, bütün harem yahut Mekke veya Kâbe'nin etrafındaki mescid değil, bizzat Kâbe'dir" demektir.⁸⁷ Hindistanlı Muhammed es-Sindî'ye (öl. 1138/1726) göre ise Rasûlullah'ın "İşte kible budur" ifadesiyle işaret edilen Kâbe veya onun cihetidir. Bu takdirde kible, Mekke'de ve Mescid-i Haram'da olanlar için Kâbe; uzakta olanlar için ise Kâbe cihetidir.⁸⁸

Nevevî'nin beyânına göre Kâbe'nin içinde bir duvarına yahut kapalı olan kapısına karşı dönerek namaz kılmanın câiz olup olmayacağına ulemâ ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanife, Sevrî (öl. 161/778), İmam Şafîî, İmam Ahmed (öl. 241/855) ve cumhûru ulemâya göre Kâbe'nin iç mekânında farz ve nâfile namaz kılmak câizdir. İmam Mâlik (öl. 179/795) nâfile namazın mutlak surette câiz olacağına, fakat farz namazlarla vitir namazı, sabah namazının iki rek'at sünneti ve tavaftan sonra kılınan iki rek'at namazın kılınmayacağına kâil olmuştur. Muhammed et-Taberî (öl. 310/923), Mâlikîler'den Esbağ (öl. 225/840) ve Zâhiriler'den bazıları Kâbe'nin içinde farz veya nâfile hiçbir namazın kılınmayacağını söylemişlerdir. Kadî İyâz (öl. 544/1149) bu kavli İbn Abbâs'tan da rivayet etmiştir. Cumhurun delili Bilâl hadisidir. Bu durumda nâfile namaz

⁸⁴ Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), "Salât", 111.

⁸⁵ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaţta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, thk. Muştâfâ b. 'Ahmed el-'Alevî, Muhammed 'Abdulkebir el-Bekrî (Mağrib: Vezâratu 'Umumi'l-Evkâf ve's-Su'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967), 5/230.

⁸⁶ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs fi şerhi Şahîbi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdîrrahman Âli Suûd (Beyrut: İhyâu Tûrasi'l-İslâmiyye, 1409/1988), 1/380; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 9/87; Dâvûdoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, 7/55.

⁸⁷ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 9/87; Velevî, *el-Bahru'l-Muhîd*, 24/190; Dâvûdoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, 7/55.

⁸⁸ Velevî, *el-Bahru'l-muhîd*, 24/190.

sahih olunca farz da sahihtir.⁸⁹

Tirmîzî'nin aktardığına göre pek çok âlim Kâbe iç mekânında namaz kılma konusunda bir sakınca görmemektedirler. Bu konuda İmam Mâlik şöyle demektedir: Kâbe'nin dâhilinde nâfile namaz kılmakta bir mahzur yoktur fakat Kâbe içerisinde farz namaz kılmayı hoş bulmuyorum. İmam Şâfiî de der ki: Kâbe'nin iç mekânında farz namaz kılmakta da bir sakınca yoktur. Zira abdest ve kible konusunda farz namazlarla nâfile namazların durumu aynıdır.⁹⁰

Bu durumda daha önce bahsedilen rivayetlerden Rasûlullah'ın Mekke fethi günü Kâbe'nin içine girdiği, namaz kıldığı fakat daha sonraki süreçte Kâbe'nin içine girmediği anlaşılmaktadır. Bu da onun ümmetine zorluk vermek istememesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu durum Hz. Âişe'nin aktardığı Allah Rasûlü'nün şu ifadesinden de anlaşılmaktadır: Rasûlullah Kâbe'ye girdikten sonra Hz. Âişe'ye, "Kâbe'ye girdim ancak nedamet duydum. Şayet yaptığım işi geri getirebilme imkânım olsaydı içerisine girmezdim. Zira ümmetime meşakkat vermekten korkuyorum" demiştir.⁹¹ Tahâvî'nin İbn Abbas'tan rivayette Rasûlullah'ın ifadesinde "Biz Kâbe'yi tavaf etmekle emrolunduk içine girmekle değil" ilavesi de vardır.⁹² Rivayete Tirmizî *hasen sahih* demiştir. İlgili rivayetten Rasûlullah'ın Kâbe'nin içine girmenin haccın menâsikinden kabul edilmesi endişesiyle bu ifadeyi kullandığı anlaşılmaktadır.⁹³

Abdullah b. Ömer «وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَخِجُ كَثِيرًا وَلَا يَدْخُلُ» birçok defa haccetmiş fakat Kâbe'nin içine girmemiştir.⁹⁴ Abdullah b. Abbâs da «دخول الكعبة ليس من نسككم» "Kâbe'nin içine girmek menâsiklerden değildir" demiştir.⁹⁵ Bu anlamda Kâbe'nin içine girmek haccın menâsikinden değildir. Çünkü Allah Rasûlü umre yaptığında Kâbe'nin içine girmemiştir. Bu durumda kim Kâbe'nin içine girerse güzel bir davranış yapmış olur. Kim de girmezse ona da bir sorumluluk yoktur.⁹⁶ Bu meyanda *وُتْسَحَبُ الدَّخُولُ فِيهَا إِنْ تَسَّرَ بَدُونَ الرَّشْوَةِ* izdihama sebep olmayacaksa Kâbe'nin içine girmek müstehaptır⁹⁷ ve girerken de ayakkabı ve mest ile değil, yalın ayakla girilmelidir.⁹⁸

Kâbe'nin üzerinde namaz kılmayı yasaklayan her iki rivayetin sened yönüyle zayıf olduğudur. Kâbe'nin üzerinde namaz kılmakla ilgili mezhep imamlarının

⁸⁹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 9/83; Dâvûdoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, 7/54.

⁹⁰ Tirmizî, *es-Sunen*, "Hac", 46.

⁹¹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Menâsik", 95; Tirmizî, *es-Sunen*, "Hac", 45; İbn Mâce, *Sumenu İbn Mâce*, "Menâsik", 79.

⁹² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/389 (No. 2279). Benzer ifadeler Âişe rivayetinde de söz konusudur. Ebû 'Abdullah Muḥammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, thk. Muḥammed 'Abdulḳâdir 'Atâ (Beyrut: y.y., 1410/1990), 2/136.

⁹³ Yaşaroğlu, "Kâbe", 24/21.

⁹⁴ Buḥârî, *el-Câmi 'u-ş-Şaḥîḥ*, "Hac", 53 (ta'lik olarak).

⁹⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4/282.

⁹⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4/282.

⁹⁷ Keşmîrî, *Feydu'l-bârî*, 3/218.

⁹⁸ Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi*, 2/338.

kanaatleri ise şöyledir: Hanefiler Kâbe'nin üzerinde namaz kılmak câizdir fakat bu durum Kâbe'nin onuruna bir saygısızlık olduğundan orada namaz kılmayı mekruh olarak değerlendirmişlerdir. Şâfiîler farz ve nâfile namazın câiz olduğunu söylerken Hanbelîler nâfilenin câiz fakat farz namazların Bakara sûresi 150. âyetini delil göstererek câiz olmadığını belirtmişlerdir. Mâlikîler de aynı âyeti delil getirerek Kâbe'nin üzerinde namazın câiz olmadığına kâil olmuşlardır.⁹⁹

Bu meyanda Kâbe'nin üzerinde namaz kılmayı yasaklayan rivayetler zayıftır ve mezhep imamları da genel itibariyle bunda bir mahsur görmemişlerdir. Söz konusu rivayetlerde namaz kılmanın yasak olduğu yerlerin daha önce de ifade edildiği gibi genellikle temizlikle ilgili olduğudur. Temiz olmayan yerlerde de namazın câiz olmayacağıdır. Kâbe'nin üzerinde namaz kılmak ise mezhep imamlarının kanaatlerinden de anlaşıldığı üzere genel olarak câiz olmakla birlikte uygun bulmayanların endişesi söz konusu âyetten de hareketle saygıyla ilgilidir. Zira insanların yüzlerini döndüğü bir yere örtüsünü değiştirmek, ezan okumak gibi geçerli bir mazeret olmaksızın üzerine çıkıp oturmak, namaz kılmak uygun değildir.

Sonuç

Namaz, İslâm'ın temel ibadetlerinden biridir. Zaman ve mekân boyutuyla doğrudan ilgilidir. Müslümanlara yeryüzü meşit kılınmış ve namazlarında yeryüzünün neresinde olurlarsa olsunlar Kâbe'ye doğru yönelmeleri emredilmektedir. Bununla birlikte Kâbe'nin içinde namaz kılınıp kılınmama meselesi rivayetlerden kaynaklanan tartışmalara neden olmuştur.

Hz. Peygamber'in Kâbe'nin iç mekânında namaz kıldığına dâir rivayetlerin yanında sadece dua ile yetindiği ile ilgili rivayetler de söz konusudur. İbn Ömer rivayeti Hz. Peygamber'in Kâbe'nin iç mekânında namaz kıldığını haber verirken İbn Abbâs rivayetine göre dua ile yetinmiştir. Hadis tekniği bakımından her iki rivayet de sahihtir. Fakat hadis âlimleri İbn Ömer rivayetinin ma'mulun bih olduğunu belirtmişler ve rivayetiyle amel hususunda mütefektirler. Zira İbn Ömer rivayeti bir hüküm ispat etmektedir. Aynı zamanda bunda hüküm ziyâdeliği söz konusudur. Dolayısıyla onu tercih etmek gerekir.

Rivayetlerden Rasûlüllah'ın Mekke fethi günü Kâbe'nin içine girdiği, namaz kıldığı fakat daha sonraki süreçte Kâbe'nin içine girmediği anlaşılmaktadır. Bir rivayette de Hz. Peygamber Kâbe'nin içine girdiğinden pişmanlığı söz konusudur. Kâbe'nin içinde namaz kılma isteğini bildiren Hz. Âişe'ye de bunun yerine Kâbe'den sayılan Hicr'de kılmasını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in bu tavsiye ve uygulamaları onun ümmetine zorluk vermek istememesi şeklinde

⁹⁹ Vehbe b. Mustafâ ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-akîdeti ve's-şerâti ve'l-menhecî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418), 2/26.

yorumlanmıştır. Sonraki süreçte de sahâbenin ileri gelenleri başta olmak üzere âlimler, umrelerinde Kâbe'nin içine girmemişlerdir. Zira Kâbe'nin içine girmek haccın veya umrenin menâsikinden değildir. Bu durumda Kâbe'nin içine girmek izdihama sebep olmayacaksa müstehapdır.

Yeryüzü Muhammed Ümmetine mescid kılınmasına rağmen bazı rivayetlerde istisna edilen yerlerin olduğu görülmüştür. Bu istisna edilen yerler İbn Ömer ve babası Ömer b. el-Hattâb'dan rivayetlerinde yedi olarak belirtilmiştir. Buna göre namaz kılmanın yasaklandığı yerlerden biri de Kâbe'nin üzeridir. Her iki rivayetin isnadında zayıf râvilerin bulunması nedeniyle eleştirilmiştir. Bu konuda sahih rivayet yeryüzünün temiz ve mescid kılındığı rivayettir ki söz konusu rivayetin bir tarafında namaz kılınmasının yasak olduğu yerler belirtilirken Kâbe'nin üzeri sayılmamıştır.

Bu durumda Kâbe'nin üzerinde namaz kılma ile ilgili rivayetler hadis tekniği bakımından zayıftır. Söz konusu rivayetlerde sayılan namaz kılmanın yasaklandığı yerlerin genel itibariyle temizlikle ilgili olduğu görülmektedir. Temiz olmayan yerlerde de namazın câiz olmayacağıdır. Aynı rivayetlerde sayılan Kâbe'nin üzerinde namaz kılmak ise mezhep imamlarının kanaatlerinden de anlaşıldığı üzere genel olarak câizdir. Bu da onların rivayetle amel etmediklerini göstermektedir. Kâbe'nin üzerinde namaz kılmayı uygun bulmayanların endişesi söz konusu âyetten de hareketle saygıyla ilgilidir. Zira insanların yüzlerini döndüğü, saygı duyduğu bir yere/bir değere saygısızlık anlamında yorumlanabilecek sözlü veya eylemsel bir harekette bulunmak uygun değildir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>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.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1982.

Azîmâbâdî, Muhammed Eşref b. Emir el-. *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415.

Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *Nuḥabu'l-Efkâr fi Tenkîhi Mebânî'l-Aḥbâr fi Şerhi Me'ânî'l-Âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 19 Cilt. b.y.: y.y., 1429/2008.

Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûz Abdurrahman Zeynüllah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.

Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *el-Câmi 'u's-şahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *et-Târîḫü'l-Kebîr*. thk. Heyet. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, ts.

Bûsîrî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Bekr el-. *Misbâhu'z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Muntakî el-Kişnevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 2. Basım, 1403.

Dârekuṭnî, Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Sunenu'd-Dârekuṭnî*. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2004.

Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-. *Sunenu'd-Dârimî*. thk. Ḥuseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muḡnî, 1412/2000.

Dâvûdoğlu, Ahmet. *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. 12 Cilt. İstanbul: Sönmez Yayınları, 1980.

Diñçer, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim'de Kâbe*. Tokat: Gazi Osmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.

Günel, Fuat. "Hicr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-. *A'lâmü'l-hadîs fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdîrrahman Âli Suûd. 4 Cilt. Beyrut: İhyâu Tûrasi'l-İslâmiyye, 1409.

Hererî, Muhammedu'l-Emîn b. Abdillâh el-. *el-Kevekebu'l-vehhâc fi şerhu Sahîhu Müslim b. Haccâc*. 26 Cilt. Mekke: Dâru'l-Minhâc, 1430.

Ḥuseyn b. Muḥammed el-Mağribî, el-Ḥuseyn b. Muḥammed b. Sa'îd el-Lâ'î el-. *el-Bedru't-Temâm Şerhu Buluği'l-Merâm*. thk. 'Alî b. 'Abdullâh ez-Zeben. 10 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1414/1994-1428/2007.

İsbâhânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabâtu'l-esfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: es-Seâde, 1394.

İbn Battâl, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhu'l-Buḥârî*. thk. Ebû Temâm Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2. Basım, 1423.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî- Ahmed b. Ferid el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad; Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l - bârî şerhu sahîhi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Ḥıbbân, Ebû Ḥâtim Muhammed b. Ḥıbbân el-Bustî. *el-Mecrûḥîn mine'l-Muḥaddîşîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*. thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.

İbn Ḥıbbân, Ebû Ḥâtim Muhammed b. Ḥıbbân el-Bustî. *es-Şahîḥ*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1408/1988.

İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabîyye, ts.

İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Ṭabaḳâtu'l-Kubrâ*. thk. Muḥammed 'Abdulḳâdir 'Aṭâ. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1410/1990.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Târihu'l-Medîne li'bni Şebbe*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde, 1399.

İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed. *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-Me'ânî ve'l-'Esânîd*. thk. Muştafâ b. 'Aḥmed el-'Alevî, Muḥammed 'Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vezâratu 'Umumi'l-Evkâf ve'-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.

İbnu'l-Esîr, Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muḥammed el-Cezerî. *Câmi'u'l-Uşûl*. thk. 'Abdulḳâdir el-Arnaût. 12 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hulvânî, 1389/1969-1392/1972.

İbnu'l-Mulaḳḳın, Ebû Ḥafş 'Omer b. 'Alî b. Aḥmed el-Mısrî. *et-Tavḏîḥ li Şerḥi'l-Câmi'i'-Ş-Şaḥîḥ*. Dimaşk: y.y., 1429/2008.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *eḏ-Ḍu'afâ' ve'l-Metrûkûn*. thk. 'Abdullâh el-Ḳâḏî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1406/1985.

Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh el-. *Feydu'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Bedr Âlim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.

Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaṭṭa'*. thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî. Beyrut: y.y., 1406/1985.

Miras, Kâmil. *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi*. 12 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.

Munâvî, Zeynuddîn Muḥammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-'Ârifîn el-Ḥaddâdî el-. *et-Teyşîr bi Şerḥi'l-Câmi'i'-Ş-Şağîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-İmâm eş-Şâfi'î, 1408/1988.

Müslim, Ebü'l-Hüseyyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1401.

Nesâ'î, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Ĥorâsânî en-. *ed-Đu'afâ' ve'l-Metrûkûn*. thk. Maĥmûd İbrahim Zâyed. Halep: y.y., 1396/1976.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muĥyiddîn Yaĥyâ b. Şeref en-. *Şerĥu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İĥyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392/1972.

Sandıkçı - Koçak, Kemal, Muhsin. *Câmiu'l-Usûl Tercüme ve Şerhi*. 19 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2008.

Şan'ânî, Ebû İbrahim Muĥammed b. İsmail el-Kaĥlânî eş-. *et-Tenvîru Şerĥu'l-Câmi'i's-Şaĥîr*. thk. Muĥammed İshâk Muĥammed İbrâhîm. 11 Cilt. Riyad: Mektebetu Dâru'l-İslâm, 1432/2011.

Şan'ânî, Ebû İbrahim Muĥammed b. İsmail el-Kaĥlânî eş-. *Subulu's-Selâm*. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1419/1998-1420/2000.

Seraĥsî, Muĥammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-. *el-Mebsûţ*. thk. Ĥalîl Muĥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr lî't-Ĥabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1421/2000.

Suheyli, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahman b. 'Abdullâh b. Ahmed es-. *er-Ravđ'ul-Unf fi Şerĥi's-Sîreti'n-Nebeviyye*. thk. 'Umar 'Abdusselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İĥyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1421/2000.

Süiyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celâleddin es-. *et-Tevsiĥ şerĥu'l-Câmi's-Sahîh*. thk. Rıdvan Câmi' Rıdvân. 9 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşt, 1419.

Şevkânî, Muĥammed b. 'Alî b. Muĥammed el-Yemenî eş-. *Neylu'l-Evâır*. thk. 'İşâmuddîn eş-Şabâbiţî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ĥadîs, 1413/1993.

Şinkîti, Muhammed Hadır b. Seyyid Abdullah eş-. *Keveseru'l-meânî'd-derârî fi keşfi habâyâ sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1415.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecit es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Hamdî b. Abdulmecit es-Selefi, 2. Basım, ts.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-. *Şerĥu Meâni'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zehrâ en-Neccâr vdğr. 5 Cilt. Medine: Alemu'l-Kütüb, 1414.

Tilmisânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-. *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Ali Firkûs. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1419.

Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-. *es-Sunen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Ünal, Sadettin. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/14-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Velevî, Muhammed b. Ali el-. *el-Bahru'l-muhîd es-Seccâc fî şerhi Sahîhi'l-İmâmi Müslim b. el-Haccâc*. 45 Cilt. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1436.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Kâbe (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/21-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 1427/2006.

Zeylâî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1418.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafâ ez-. *et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menheci*. 30 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2. Basım, 1418.

Zurkânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdulbâkî b. Yûsuf el-Mâlikî ez-. *Şerhuz-Zurkânî 'alâ'l-Mevâhibi'l-Ledunniye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye*. 12 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.



Allah Resûlü'nün İstiğfârını Nasr Sûresi Bağlamında Temellendirme*

Hasan SARRAOĞLU¹

Öz

İstiğfâr, kişinin işlediği günahtan ötürü Allah'a yalvarmak ve özür beyan etmek suretiyle bağışlanmasını kalbi ve diliyle talep etmesidir. Kur'an'da Allah'ın buyruklarını ve mesajlarını insanlığa iletmek için seçtiği peygamberlerin de istiğfâr ettiklerine dair âyetler dikkat çekmektedir. Gelmiş, geçmiş ve gelecek tüm günahlarının bağışlandığı aktarılan Hz. Muhammed'in de (s.a.s.) birçok âyette istiğfârla emrolunduğu açıkça görülmektedir. Hatta Kur'an'da en çok istiğfâr etmesi istenen peygamber Hz. Muhammed (s.a.s.) olarak zikredilir. Bu çalışmada Kur'an'ın pratiği mesabesinde olan Allah Resûlü'nün Nasr Sûresi üçüncü âyetinde istiğfârla emrolunmasının sebepleri ele alınacaktır. Âyette Hz. Peygamber'in emir kipiyle istiğfâra davet edilmesinin ne anlama geldiği irdelenecek, aynı zamanda istiğfâr ile günahı özdeşleştirenlerin kalplerindeki saplantının bertaraf edilmesi noktasında Allah Resûlü'nün istiğfâr sebebinin günah kaynaklı olmadığı temel tefsir kaynaklarından faydalanılarak etraflıca ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Günâh, İstiğfâr, Peygamberler, Hz. Muhammed.

Sarraoğlu, Hasan (2023). "Allah Resûlü'nün İstiğfârını Nasr Sûresi Bağlamında Temellendirme". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 7/2 (2023), 193-216.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1242661>

Geliş Tarihi	26.01.2023
Kabul Tarihi	16.06.2023
Yayın Tarihi	01.07.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye, hasansarraoglu@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0741-8982>.



2023, 7 (2), 193-216 | Research Article

Basing Repentance of the Messenger of Allah on the Framework of Surah al-Nasr *

Hasan SARRAOĞLU²

Abstract

Repentance is a person's request with his heart and tongue to be forgiven for his sins by pleading to and apologizing from Allah. There are remarkable verses in the Qur'an stating that the prophets, who were chosen by Allah to convey his orders and advice to the humankind, sought forgiveness, as well. It is clearly seen that Mohammed (PBUH) who is forgiven for all his past, present and future sins, is ordered to repent in many verses. Moreover, it is said that it is Mohammed (PBUH) who is mostly commanded to repent. This study hopes to reveal the reasons why Mohammed (PBUH), who is deemed to be practical representation of Quran, is ordered to ask for forgiveness in the 3rd Verse of Chapter Nasr. The study will examine what it means for Mohammed to be asked to repent with an imperative. In addition, to eliminate the concerns of those who associate repentance with sin, it will be clearly illustrated that the reason why Messenger of Allah asks for forgiveness does not stem from any sins. To do so, the study refers to the main sources in the field of exegesis.

Keywords: Exegesis, Sin, Repentance, Prophets, Mohammed.

Sarraoğlu, Hasan "Basing Repentance of the Messenger of Allah on the Framework of Surah al-Nasr", Turkey Journal of Theological Studies, 7/2 (2023), 193-216.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1242661>

Date of Submission	26.01.2023
Date of Acceptance	16.06.2023
Date of Publication	01.07.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

² Dr.Harran University, Theology Faculty, Exegesis, Sanliurfa, hasansarraoglu@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0741-8982> .

Giriş

Peygamberler, sâir beşerden farklı olarak nübüvvet vazifesini icra edecek bir kısım niteliklerle muttasıf olmakla birlikte beşerî yönüyle diğer insanların genel sıfatlarına sahiptirler. Dolayısıyla peygamberlerin birer insan oldukları hususu göz ardı edilmemelidir. Onlara verilen harikulâde durumlar, kuşkusuz nübüvvet görevi tevdi edilen peygamberlerin Allah katında kıymetini ve taleplerinin ne ölçüde geçerli olduğunu ortaya koyar. Ancak sâir beşer için kendilerinde esasen göz önünde bulundurulması gereken hususları, kendilerinin bir beşer olarak ilâhî buyrukları özümseyen davranış ve tavırları, söz ve eylemleri, üstün ahlâklarıdır.¹

Kur'ân'da da dikkat çekildiği üzere beşeriyet için görevlendirilecek bir peygamberin aynı şekilde beşer profiline sahip bir varlık olma zarureti bulunmalıdır.² Zira risâlet görevini Allah'ın insanlar içerisinde seçtiği peygamberler temsil eder.³ Bir insan olmaları sebebiyle, peygamberler ilahî kelâmın beşerî düzleme inmesinde kilit rol oynamaktadır.⁴

Peygamberlere tevdi edilen nübüvvet görevi çalışılarak elde edilebilecek bir makam değil bilakis Allah tarafından ihsan edilen bir vazifedir. Bu vazifenin en öne çıkan özelliği, umum beşeriyete model, aynı zamanda insanları dünya ve ahiret mutluluğuna eristirecek ilâhî vahyin mümessili olmasıdır. Beşeriyete örnek olan kişiler hemcinslerinin arasından tercih edilenlerden olabilir. İnsanî özellikler taşımayan bir varlığın insanlığa rol-model olması düşünülemez.⁵

Peygamberler yaratılış, seciye bakımından beşeriyetin en mutena şahsiyetleri, amelde bulunma bakımından en zekileri, nefsânî duygularına hâkim olma noktasında en nezih olanları, istikamet ve metot açısından insanların en doğrularıdır.⁶ Öte yandan peygamber demek vahiy almayı ve Fetânet, Emanet, Sıdk, İsmet, Tebliğ, gibi sıfatlara hâiz olmayı gerektiriyorsa da bu durum insan olma vasıflarını ortadan kaldırmamaktadır. Fakat bu sıfatların kendilerini özel kıldığı da unutulmamalıdır.⁷

Kur'ân'da istiğfâr lafzının geçtiği âyetlere dikkat edildiğinde Allah tarafından ilâhî öğretileri muhataplara iletme üzere özel olarak seçilmiş bulunan beşer vasfıyla muttasıf peygamberlerin de mağfiret talebinde buldukları görülmektedir.⁸ Onlardan biri de Hz. Peygamberdir. Allah Resûlü'nün insanîyetin en üstün vasıflarında zirve noktasında ve en güzel ahlak üzere olduğu şüphe götürmeyen bir hakikattir.⁹ Allah, onu seçkin kılmış, kıymet ve değerini yüceltmış, tüm günahlarını da mağfiret etmiştir.¹⁰ Tüm bu yüce itibar ve ihsan ile birlikte o, ilâhî emirleri icra etmede Allah'a tövbe ve istiğfâr etmiş, ona münâcât edip yalvarmıştır.¹¹

Hadîs-i şeriflere dikkat edildiğinde yine Hz. Peygamber'in birçok kez istiğfâr ettiği dikkat

¹İbrahim Sarmış, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, (Konya: Adım Matbaacılık, 2005), 1/3-4.

²el-Kehf, 18/110; el-İsrâ, 17/95.

³el-Hacc 22/75; Mü'minûn, 23/34-35, Fussilet 41/6.

⁴en-Nahl, 16/44; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1365/1946), 8/101; Ebü Yâsîn Muhammed Emin b. Abdillâh b. Yûsuf b. Hasen el Hererî, *Hadâîku'r-ra'vî ve'r-reyhân fi ravâbî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü't-Tavk en-Necah, 1421/2000), 9/208.

⁵el-En'âm, 6/50; er-Ra'd, 13/38.

⁶Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî, *en-Nübüvve ve'l-enbiyâ fi dav'i'l-Kurân*, (Kahire: y.y., 1383/1963), 85.

⁷Ahmet Gündüz, *Hz. Muhammed'in (s.a.s.) İstiğfâr Sebepleri* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2018), 13.

⁸el-A'raf, 7/22; Hüd, 11/47; el-Kasas, 28/16; es-Sâd, 38/24; es-Sâd, 38/35.

⁹el-Kalem, 68/4.

¹⁰en-Nisâ, 4/170; el-İsrâ, 17/74-75; el-Fetih, 48/2.

¹¹Hasan b. Ahmed b. Hasan Hemmâm, *et-Tedâvi bi'l-istiğfâr* (b.y.: Dârü'l-Hadârat lin-Neşri vet-Tevzi, ts.), 26

çeker. Allah Resûlü'nün ibadet etmede usanma, sıkılma ve takatsızlık göstermediği aynı zamanda zaman kavramını göz ardı ettiği de çoğu kez ifade edilmiştir. Nitekim Muğire b. Şu'be'den rivayete göre "Allah Resûlü, gece ayakları şişip, yarılincaya kadar namaz kıları. Hâlbuki Allah senin geçmişte işlenmiş ve gelecek zaman diliminde işlenmesi muhtemel tüm günahlarını affettiği halde niçin bu şekilde davranıyorsun (neden bu denli sıkıntıya göğüs geriyorsun) diye sorulduğunda ise Hz. Peygamber şu şekilde karşılık verdi: "Şükreden bir kul olmayayım mı?"¹²

Kur'an'da üsve-i hasene sırrına mazhar kılınan¹³ ve övgü dolu ifadelerle anılan¹⁴ peygamberlerin sonuncusu Hz. Peygamber'in günah işlemekten korunduğu, apaçık bir gerçek olmasına rağmen birçok ayette onun da istiğfara davet edilmesi dikkat çekicidir.¹⁵

Bağlamı, mana yönünden bütünselliği, siyak-sibak hususu düşünüldüğünde Kur'an âyetlerinin olgusal bir gerçekliğe sahip olduğu görülür. Ancak Nasr Sûresi'ni inceleyen bir kimse, ilk etapta konular arasında bir insicamın olmadığı zannına kapılıp şu sorulara cevap aramak isteyebilir: Allah'ın yardımıyla fethin gerçekleşmesi ve insanların topluluklar halinde İslam Dini'ne girmesi istiğfâr etmeyi gerektirir mi? Yüce Allah nezdinde o kadar değerli ve muazzez bir konuma sahip olan, Allah'ın ve meleklerinin ona salât ettikleri¹⁶ Hz. Peygamber'den sözü edilen bu âyetler akabinde neden istiğfâr etmesi isteniyor? Öte yandan âyet, istiğfâr ile günahı özdeşleştirilenler için tabii olarak "Acaba Hz. Peygamber gerçekten işlerinde kusurlu davranmış mı ki ondan istiğfâr etmesi isteniyor?" sorusunu da zihinlerinde vehmedebilir. Çünkü peygamberlerin günah işlemekten mesum olmaları ile istiğfara davet edilmeleri nübüvvetin temel hususiyetleri¹⁷ ile örtüşmemektedir. Tüm bu sorulara cevap arama sadedinde Allah Resûlü'nün ilgili âyette istiğfara davet edilme sebepleri bu çalışmada etraflıca ortaya konulacaktır.

Hz. Peygamber'in istiğfârını kaleme alan çalışmalara dikkat edildiğinde bu çalışmalarda direkt olarak Allah Resûlü'nün ilgili âyetteki istiğfâr sebebine değinilmediği ya da kısmen temas edildiği, detaylıca irdelenmediği görülmektedir. Örneğin Ahmet Gündüz'ün "Hz. Muhammed'in (s.a.s.) İstiğfâr Sebepleri" adlı eserinde Allah Resûlü'nün istiğfâr sebepleri başlıklar halinde sıralanmış, ilgili âyetteki istiğfâr sebebine kısaca değinilerek detayıyla ortaya konulmamıştır. Daha önce yapılan söz konusu bu çalışmada Hz. Peygamber'in yaptığı istiğfârların tümüne yer verilmişse de özeldir çalışmanın ana konusu Nasr Sûresi merkezli değildir. Bu bakımdan çalışmamız konusu itibarıyla kendi alanında özgün sayılabilir. Çalışmamızda temel amacımız Hz. Peygamber'in ilgili âyet bağlamında istiğfârına dikkat çekmek ve istiğfârda bulunmasının hikmetlerini ve

¹²Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1418/1997), 30/176; Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedüs-şâhîh el-muhtasar*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Dimeşk: Dâru Tavkun-Necât, 1422/2001), "Teheccüd" 6, (No.1131) ; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Taybe, 1427), "Sifâtü'l-Münâfikîn", 81; Muhammed b. Yezîd Ebü Abdullah el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (b.y.: Dâru İhyâi'l- Kütübü'l-Arabî, ts.), "Salât", 200, (No. 1420); Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, thk. Beşşar Avad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.), "Salât", 187 (No.412); Ahmed b. Şuayb Ebü Abdurrahman Nesâî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelebî (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1421), "Kıyâmü'l-leyl", 572 (No.1327).

¹³el-Ahzâb 33/21.

¹⁴Bk Âl-i İmrân, 3/31, en-Nisâ, 4/69, et-Tevbe, 9/128, el-Enbiyâ, 21/107, Muhammed, 47/2.

¹⁵Bk. Ali İmrân, 3/159, Nisâ 4/106, et-Tevbe, 10/80, en-Nûr, 24/62, el-Mü'min, 4/55, Muhammed, 47/19, el-Mümtehine, 60/12, Nasr, 110/3.

¹⁶el-Ahzâb, 33/56.

¹⁷Saîd Havvâ, *el-Esâs fi's-sünne ve fıkhihâ* (Riyad: Dârus- Selem, 1412/1992), 2/832.

maksatlarını irdelemektir. Konunun daha iyi anlaşılması noktasında ilgili bazı kavramların izah edilmesi önem arz etmektedir. Bu sebeple öncelikle günah, zelle, ismet, tövbe ve istiğfâr gibi kavramların tanimsal çerçevesi ortaya konulacak sonrasında Allah Resûlü'nün ilgili ayetteki istiğfâr sebebine yer verilecektir.

1.Günah ve Zelle

Farsça bir kelime olan günah; suç, uygun olmayan davranış, vicdanı tırmalayan kabahat, ilâhî emirlere muhalif tutum, aykırı amel manalarında kullanıldığı gibi sorumluluk, mesuliyet, vebal, noksanlık, paha, karşılık gibi mecazî manalarda da kullanılarak kültürümüze girmiştir.¹⁸

Günah lafzı Arap literatüründe اثم ve ذنب olarak karşılık bulur.¹⁹ İsm, insanı hayır ve sevaptan uzaklaştıran fiil veya bundan doğan sorumluluk iken²⁰ zenb, kişiyi Allah'ın rızasını kazanmaktan engelleyen, ondan ayıran her şeydir.²¹

Zelle kavramı ise; düşmek, kusur etmek, izdivaç, evlilik yemeği, iyilikte bulunmak²² şerhi bir işe karışmak, aşırı derecede hatada bulunmak,²³ okun zırhtan ayrılması veya ayağın bir kayadan veya çamurdan sürçmesi, kaymak, tökezlemek anlamlarına gelir. Ayağın kayması zelle diye adlandırıldığı gibi günlük konuşmada veya dinî bir mevzuda hatada bulunma da zelle diye isimlendirilir.²⁴ Aynı kalıptan türeyen mezelle/mezille, "kaygan zemin ve kaypakyer"; ezelle, "birinin ayağını kaydırmak, yanılığa düşürmek" manasına gelir. 'İstezelle ve ezleka' ile aynı anlamdadır.²⁵

Dinî bir kavram olarak zelle; mükellefin mübâh olan bir fiili gerçekleştirirken gayri meşrû bir eyleme düşürülmesi, bilmeden küçük günahlardan bir davranışta bulunması olarak tanımlanmıştır.²⁶ Allah elçilerinden hata veya unutmaya sonucu vuku bulan davranışlar şeklinde de tanımlanmıştır.²⁷

¹⁸D. Mehmet Doğan, "Büyük Türkçe Sözlük" (İstanbul: Bahar Yayınları, 1996), "günah" 437; Ferit Devellioğlu, "Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat" (Ankara: Aydın Kitabevi, 1997), "günah" 299.

¹⁹Ebül-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânül-lisân tehzîbu lisâni'l- Arab* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), "esm", 1/15.

²⁰Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kurân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1430/2009), "esm", 63.

²¹Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemut-ta'rifât* (Kahire: Darü'l-Fadile, 816/1413), "znb", 93.

²²Neccâr İbrâhîm Mustafa, Ahmed Ziyâd, Hamid Abdülkâdir Muhammed, *el-Mu'cemü'l-vasît*, thk. Mecmau'l-Lüğa el-Arabîyye (b.y.: Mektebetü-Şurûkid-Devliyye, 1424/2003), "zelle", 1/394.

²³Muhammed Murtaza Hüseyin ez-Zebîdî, *Tâcü'l-urûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdalîm et-Tâhâvî (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Küveyt, 1407/1986), "zelle" 29/129.

²⁴Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab* (Beirut: Dâr-ü Sadr, ts.), "zelle", 11/306.

²⁵İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 7/51.

²⁶Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfü iştilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 1416/1995), 2/908.

²⁷Ebü'l-Yüsr Muhammed Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Lit-Turas, 1423/2002), 172.

2.İsmet

İsmet (العِصْمَةُ) engellemek²⁸ himaye etmek, esirgemek, sığınmak²⁹ kötülüğü savmak³⁰ manalarına gelir. Araplar عَصَمَ الطعام şeklinde bir söz sarf ettiklerinde عَصَمَ fiiline menetme manasını yüklerler. Bununla “Yemek onu korudu.” manasını kastederler.³¹ مَعْصِمٌ ise atılının binicilikteki olumsuz halini yansıtır. Atının yelesine tutunarak kendini korumaya alır.³² Arap kelâmında asıl olan ismet lafzının “menetme” anlamındaki kullanımınıdır.³³ Peygamberler için kullanılan ma’sûm (معصوم) kelimesi عَصَمَ fiilinden türetilmiştir.

İstılâhî olarak ise ismet: Peygamberlerin hem sözlerinde hem de davranışlarında şahsiyetlerine halel getirecek ve değerlerini alçaltacak kusurlardan korunmuş olmalarıdır.³⁴

Peygamberlerin risâlet öncesi ve sonrası küfür ve şirkten mâsumiyeti konusunda icmâ bulunmaktadır.³⁵

3.Tövbe ve İstiğfâr

Tövbe; lügat manası itibariyle haya etme,³⁶ mâsiyetten itaate dönme, hatadan vazgeçme,³⁷ çirkinliğinden ötürü günahı uzak durma,³⁸ pişman olma³⁹ ve benzeri anlamlar içermektedir. “Yemeğin tövbe edilecek bir yemek değildir.” denildiğinde kastedilen mana “utanılacak yemek” manasıdır.⁴⁰ Dînî bir kavram olarak ise: Ma’siyetten vazgeçip Allah’a dönmek demektir.⁴¹

İstiğfâr kavramı ise Arapça “عَفَرَ” fiilinin istif’âl babı olan “استغفر” (isteğfere) lafzının mastarıdır. Kelime; gizlemek, setretmek, dikkate almamak, günahları affetmek ve örtmek manalarında kullanılır.⁴² İstiğfâr kelimesi ise herhangi bir şeyin üstünün kapatılmasını, kamüfle edilmesini, dikkate alınmamasını, bağışlanmasını istemektir.⁴³ İstiğfâr (استغْفَار) kelimesindeki “sîn” harfi talep bildirir. Günah, hata ve benzeri noksanlıkların örtülmesi talebini dile getirir.⁴⁴ Nitekim “Allah’ım günahlarımızı mağfiret et.” dendiğinde mağfiret

²⁸ Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî el-Cevherî, *es-Sıhah tâcî’l-lüga ve şîhâhu’l-‘Arabîyye*, thk. Muhammed Temir (Kahire: Dârü’l-Hadîs, ts.), “asm”, 77; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “asm”, 12/403; Mecedüddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü’l-muhîd* (Mısır: Heyet, 1398/1977), “asm”, 1/1138; Zebîdî, “asm”, 33/98.

²⁹ Cevherî, “asm”, 777; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “asm”, 12/403.

³⁰ Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa’d b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî, *Şemsü’l-ulûm ve devâü kelâmî’l-‘Arab mine’l-külâm* (Beirut: Dârü’l-Fîkr el-Muâsir, 1420/1999), “asm”, 7/4580.

³¹ Himyerî, “asm”, 7/4580; Abdülkâdir er-Râzî, “asm”, 385; Cevherî, “asm”, 777.

³² Ebü’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mucemü mekâyisi’l-lüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dârü’l-Fîkr, 1399/1989.), “asm”, 3/265.

³³ Zebîdî, “asm”, 33/98.

³⁴ Nuredîddin Sâbûnî, *Mâtüridîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Diyaret İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 121.

³⁵ Abdülganî Abdülhâlık, *Hucciyetüs-sünne* (b.y.: Matâbiü’l-Vefâ, ts.), 113.

³⁶ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Samarraî (Beirut: y.y., ts.), “tvb”, 8/132.

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “tvb”, 1/233.

³⁸ Muhammed b. Abdullah b. Sâlih Süheyim, *el-İslâm usûlüh ve mebâdiuh* (Riyâd: Vizâretü Şuûni’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf, ts.), 151.

³⁹ Ebü’l-Hasen Ali b. İsmail b. Side Mürsî, *el-Muhassas* (Beirut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 13/95.

⁴⁰ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, “tvb”, 8/132.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “tvb”, 1/233.

⁴² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “ğfr”, 5/25.

⁴³ Zebîdî, “ğfr”, 13/247.

⁴⁴ Gündüz, *Hz. Muhammed’in (s.a.s.) İstiğfâr Sebepleri*, 13.

sözcüğü yine örtme anlamına gelir.⁴⁵ Araplar غفرت المتاع “eşyayı mağfired ettim” dediklerinde, غفرت ifadesiyle onu bir kaba koyup üstünü örttüm anlamı kastederler.⁴⁶ Günah işleyen de günahından ötürü istiğfârda bulunduğu Rabbî'nin onu mesul kılmamasını, işlediği bu günahı kapatıp kendisini rezil etmemesini, ona merhamette bulunup azaba uğratmamasını temenni eder. Aynı şekilde Araplar “غفر الثَّيِّبُ بِالْحَضَانِيبِ” “Beyaz kılları boyamakla örttü.” ifadelerinde “غفر” sözcüğüyle örtme anlamını amaçlamışlardır.⁴⁷ مغفر (miğfer) lafzı da bu kelimeden türemiştir.

İstiğfâr istilâhta ise; günahların affedilerek bağışlanmasını talep etmek⁴⁸ aynı zamanda işlenen günahın ötürü cezalandırılmamayı arzulamak demektir.⁴⁹ İstiğfâr yalnızca dil ile yetinilerek yerine getirilen ibadetten ziyade kalben de gerçekleşmesi lazım gelen bir davranıştır. Yalnızca dil ile dile getirilip kalpten soyutlanarak yapılan bir istiğfâr yalancılara istiğfârına benzetilmiştir. Nitekim استَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا “Rabbinizden günahlarınızın bağışlanmasını dileyin; Çünkü O, çok bağışlayandır.” (Nuh 71/10) ayetinde de “istiğfâr edin” ifadesinde bu davranışın sadece dil ile yapılması emredilmemiş, aynı zamanda kalben de yerine getirilmesi istenmiştir.⁵⁰ Bu bağlamda istiğfâr, kişinin günahının affedilmesini kalp ve diliyle Allah’tan talep etmesidir.⁵¹

Kur’an’da en çok istiğfâr etmesi emredilen veya istiğfârından söz edilen peygamber Allah Resûlü’dür. Kur’an âyetlerine dikkat edildiğinde istiğfâr etmesinin kendisine genel olarak emir kipiyle bildirildiğini görmekteyiz. Kur’an’da şanı yüceltilmiş olarak vasfedilen,⁵² âlemlere rahmet olarak gönderilen,⁵³ diğer insanlarda bulunmayan yüksek ahlakî niteliklerle bezenmiş,⁵⁴ beşeriyetin en mükemmeli olan Hz. Peygamber; Nasr Sûresi’nin üçüncü âyetinde de istiğfârla emrolunmuştur.⁵⁵ Bu bağlamda çokça seçkin vasıflarla muttasıf Allah Resûlü’nün sözü edilen âyette yine istiğfârla anılması dikkat çekicidir. Bu başlıkta söz konusu âyette Allah Resûlü’nün istiğfâra davet edilme sebepleri Kur’an perspektifinden tüm detayıyla ele alınacaktır.

4.Hz. Peygamber’in Nasr Sûresi’nde İstiğfârda Bulunma Sebepleri

Allah Resûlü Kur’an’da birçok ayette istiğfâra davet edilmiştir.⁵⁶ Bu âyetlerden biri de Nasr Sûresi’ndedir.⁵⁷ Sûre üç âyettir. Medine’de indiği hususunda görüş birliği vardır.

⁴⁵Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *ez-Zâhir fi me ânî kelimâti’ n-nâs*, thk. Hatem Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü-risâle, 1412/1992), 1/16.

⁴⁶Seleme b. Muslim el-Avtebî Suhârî, *Kitabü’l-İbâne fi’l-Lugati’l-Arabiyye*, thk. Abdülkerim Halîfe (Amman, Vizâretüt-Turas ve’s-Sekâfe, 1420/1999), 3/599.

⁴⁷İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “ğfr”, 5/25.

⁴⁸Ebü’l-Fadl Şihabuddîn es-Seyyid Mahmud Âlûsî, *Râhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’îl-meşânî* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1414/1993), 7/304.

⁴⁹Âlimlerden Bir Topluluk, *Mevsûatu’t-tefsîr el-mevdû’î* (Riyad: Merkezü Tefsîr lid-Dirâseti’l-Kur’âniyye, 1440/2018), 10/59.

⁵⁰İbrâhîm el-Ebyârî, *el-Mevsûatü’l-Kur’âniyye* (Kahire: Müessesetu Sicillî’l-Arab, 1404/1984), 8/407.

⁵¹Ebü Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Seâlibî, *el-Cevâhirü’l-hisân fi tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ali Mu’avvid, Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Müessesetü Târîhu’l-Arabî, 1418/1997), 2/19.

⁵²el-İnşirâh, 94/4.

⁵³el-Enbiyâ, 21/107.

⁵⁴Kalem, 68/4.

⁵⁵Nasr 110/3.

⁵⁶Âl-İmrân, 3/159; en-Nisâ, 4/105-113; en-Nûr, 24/62; Muhammed, 47/19; el-Mümtehine, 60/12.

⁵⁷“Allah’ın yardımını ve zafer gününü gelip, insanların Allah’ın dinine akın akın girdiklerini görünce, Rabbini överek tesbih et; O’ndan bağışlanma dile, çünkü O, tövbeleri daima kabul edendir.” Nasr 110/1-3

Müslim'in Sahihinde belirtildiğine göre İbn Abbas, Nasr Süresi'nin toptan inen en son sûre olduğunu bildirmiştir.⁵⁸ Nasr Süresi Allah Resûlü'ne veda haccını yaparken Mina'da teşrik günlerinin ortasında nâzil olmuştur.⁵⁹ Nasr Süresi'nin 3. âyetinde insanlığın son peygamberine Allah'ı hamd ile tesbih etmesi akabinde istiğfârda bulunması emredilmektedir. Söz konusu sûredeki Allah Resûlünün istiğfâr sebepleri şu başlıklar altında ele alınacaktır.

4.1.Ömrünün Sonunu İstiğfârla Geçirmek İstemesi

Nasr Süresi'nin Hz. Peygamber'in ecelinin yaklaştığına bir işaret olduğu ifade edilir.⁶⁰ Nitekim Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbas'tan naklettiğine göre: "Ömer b. Hattâb Bedir Savaşı'na katılanlara huzuruna girmeleri için müsaade ederdi. Bana da onlarla birlikte izin verildi. Onlardan bazıları (orada bulunmamdan rahatsız olup) Ömer'e (r.a.) şöyle dedi: Bizim çocuklarımız arasında bunun gibi kimseler bulunduğu halde bu genç delikanlıya bizimle beraber huzuruna girmesi için izin mi veriyorsun? Ömer (r.a.) ona: O sizin de (konumunu) bildiğiniz bir kimsedir, dedi. Bir gün onlara huzuruna girmeleri için izin verdi. Bana da onlarla beraber huzuruna girmem için müsaade etti. Onlara Nasr Süresi hakkında soru sordu. Onlar bu sûre hakkında fetihler gerçekleştiğinde Allah'ın, Peygamberinden tövbe ve istiğfâr etmesini emrettiğinden bahsettiler. Ömer (r.a.): Ey İbn Abbas 'Ya sen ne dersin?' diye sordu. Ben de daha faklı bir durumun olduğunu söyledim. Sûrede Allah'ın, peygamberine ecelinin yaklaştığını bildirdiğini söyledim. Burada Hz. Peygamber'in ölümünün yaklaştığına işaret ediliyor, dedim. Bunun üzerine Ömer (r.a.) 'Ben de senin bildiğin dışında farklı bir bilgiye sahip değilim.' diye yanıt verdi. Akabinde Ömer (r.a.) şöyle devam etti: İşte siz, bu çocuğun ilmi seviyesini gördükten sonra beni nasıl kınarsınız.⁶¹

Müfessirler Nasr Süresi'nde Allah Resûlü'ne ecelinin yaklaştığının haber verilmesiyle beraber âhir ömründe tövbe ve istiğfârı öncelemesinin emredildiğini ifade etmişlerdir.⁶² Bu sayede ömrünü ziyadesiyle salih amellerle nihayetlendirmesinin kendisinden istendiğine atıfta bulunmuşlardır.⁶³ Allah burada kendisine dünya ve ahirette derecesinin

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kurân* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1384/1965), 20/229.

⁵⁹ Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr el-Kissî, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*, thk. Mustafa b. el-Adevî (Suudi Arabistan: Dâru Belensiyye, ts.), 2/62; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Beirut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1427/2006), 1663.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/346; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevil* (Beirut: Dâru İhyait-Turâsî'l-Arabî, ts.), 5/344; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssüüd, *İrşâdü'l-aqli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyait-Turâsî'l-Arabî, ts.), 9/209; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 16/458; Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akide ve's-şerîa ve'l-menhec* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1423/2002), 15/846; Abdurrahman b. Nâsir b. Abdillâh Sa'dî, *Teyisrü'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri kelâmi'l-Memân*, thk. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (Riyad: Mektebetü Âbikân, 1422/2001), 936.

⁶¹ Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Atekî el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1424/2003), 11/333.

⁶² Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-uzûz*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1415/1995), 1/238; Ebû İshak İbrâhim b. Sîrî ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kurân ve İrabuh*, thk. Abdülcelîl Abdüh (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998), 5/373; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basît*, thk. Ahmed b. Muhammed b. Sâlih el-Hammâdî (Riyad: Silsiletur-Resâil el-Câmi'iyye, 1430/2009), 24/402.

⁶³ Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 1599; Ebû't-Tayyib Muhammed Suddîk Hân b. Hasan b. Ali el-Kannevî el-Buhârî, *Fethu'l-beyân fi makâşidi'l-Kurân*, (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992), 15/433; Hererî, *Hadâiku'r-Ravhi ve'r-reyhân*, 32/412.

yükselmesi için Allah'ı hamd ile tesbih etmesi ve istiğfârda bulunmasını emretmiştir.⁶⁴

İbn Abbas Hz. Peygamber'in Nasr Sûresi nâzil olduğunda kendisi de ecelinin yaklaştığının bilincinde olduğunu vurgulamıştır.⁶⁵ Nitekim İbn Abbas'tan gelen bir başka rivayette bu sûre nâzil olduktan sonra Allah Resûlü kızı Fatıma'yı yanına çağırarak ve ona: "Öleceğim bana haber verildi." demiştir. Sonrasında Hz. Fâtıma ağlamaya başlamış, Hz. Peygamber ona: "Ağlama nitekim ailemden bana kavuşacak ilk kişi sen olacaksın." şeklinde karşılık vermiştir. Bunu duyan Hz. Fâtıma (r.ah.) gülümsemiştir. Allah Resûlü'nün eşlerinden bâzıları da onun güldüğünü gördüklerinde "Ya Fâtıma! Önce ağladığına sonra da güldüğüne şahit olduk" deyip bunun sebebini sormuşlar, Hz. Fâtıma da onlara şöyle cevap vermiştir: "O bana, ölüm haberinin kendisine duyurulduğunu ifade etti. Ben de bundan dolayı ağladım. Sonra Allah Resûlü: "Ağlama, ailemden bana kavuşacak ilk kişi sen olacaksın" dediğinde ise güldüm."⁶⁶

Nasr Sûresi'ne Tevdî' Sûresi de (سورة التوديع) (vedalaşma, uğurlama Sûresi) denir. Bu sadette Câbir b. Abdullah ve İbn Abbas'ın rivayetine göre Hz. Peygamber Nasr Sûresi nâzil olduktan sonra Cebrâil'e (a.s.): "Ey Cebrâil ölümüm bana haber verildi." dediğinde Cebrâil (a.s.) ona "Muhakkak senin için âhiret dünyadan daha hayırlıdır. Rabbin elbette sana verecek ve seni de hoşnut kılacak." (ed-Duhâ 93/4-5) âyetini okumuştur.⁶⁷

Nasr Sûresi'nin âyetleri, lafızları bağlamında değerlendirildiğinde içerisinde Hz. Peygamber'in ölümüne işaret eden bir ibarenin olmadığı görülür. Ancak bazı müfessirler esas itibariyle bu çıkarımın ilgili ayetlerin içerisinde manen mündemec olduğuna atıfta bulunarak takdirin şu şekilde olduğuna vurgu yaparlar: "Allah'ı hamd ile tesbih et. İşte o zaman sen vuslata erecek ve bütün peygamberlerin tattığı ölümü tadacaksın. Nitekim mükemmeliyet ortaya çıktığında artık zeval beklenir."⁶⁸ Ebû Hureyre (r.a.) Allah Resûlü'nün bu sûre nâzil olduktan sonra ayakları şişinceye kadar sürekli ibadet ettiğini, bedeninin zayıfladığını, gülümsemesinin azalıp ağlamasının arttığını ifade ederken İkrime, Hz. Peygamber'in Nasr Sûresi'nin nâzil olmasının akabinde uhrevî çerçevede daha fazla çaba sarfettiğini hatta bu sûre kendisine inmeden önce asla bu kadar ibadet

⁶⁴Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/335.

⁶⁵Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1991), 24/709; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri Vâhidî, *el-Vasi' fi tefsiri'l-Kurânî'l-mecid*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1989), 4/566; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdünnemir, Osman Cuma Dumayriyye, Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dârü Taybe, 1409/1988), 8/577; Ebü'l-Hasen Alâüddin Alf b. Muhammed b. İbrâhim el-Hâzin, *Lübâbü't-tevil fi meâni't-tenzil*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2001), 4/492.

⁶⁶Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/366; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Riyad: Dârü'l-Muğni, 1421/2000), 1/216-217; Ebü'l-Kâsim Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mucemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, (b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 11/330; Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-İbn Hacer, *Hidâyetü'r-ruvât ilâ tahrici ehâdis'i'l-Mesâbih ve'l-Mişkât*, thk. Ali b. Hasan Abdülhamid el-Halebi (Kahire: Darü İbni'l-Kayyim, 1422/2001), 5/372.

⁶⁷Taberânî, *el-Mucemü'l-kebir*, 3/58.

⁶⁸Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/668; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kurân*, thk. İmâm Ebû Muhammed b. Âşûr (Beirut: Darü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1422/2001) 30/441; Ahmed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Cebeli, *el-Bustân fi irâbi müşkilâti'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Abdurrahman el-Cündî (Riyad: Mektebetü'l-Melik, 1439/2017), 5/104; Ebü'l-Yümm Mücürüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Uleymî, *Fethu'r-rahmân fi tefsiri'l-Kurân*, thk. Nüredin Talib (Katar: Vizâretü'l-Evkaf ve Şuûnü'l-İslamiyye, 1430/2009), 7/455; Hererî, *Hadâiku'r-Raahi ve'r-reyhân*, 32/403.

etmede yoğunlaşmadığını vurgulamıştır.⁶⁹

Allah Resûlü Nasr Sûresi'nin ilk ayetlerinde haber verildiği gibi tebliğ görevi nedeniyle çıkarıldığı, hicret etmeye zorlandığı öz yurdu Mekke artık fethedilmişti. Gizli bir davetle başlayan bu dava, artık insanların gurup gurup İslam'a girişine şahitlik ediyordu. Kutlu dava kemale erdiğine göre artık âhir ömründe bir şeyin eksilmesi kaçınılmazdı. Zira her kemal bir zevalin habercisidir. Bu durumda yapılması gereken Allah'ı tesbih etmek ve istiğfârda bulunmaktır.⁷⁰ Allah Resûlü de ömrünün sonlarını bu minvalde geçirmişti. Nitekim Ümmü Seleme Hz. Peygamber'in âhir ömründe ne oturduğunu ne kalktığını ne de gelip gittiğini sadece "Sübhanallahi ve bihamdihi estağfirullah ve etübu ileyh" zikrini çokça yinelediğini ifade etmiştir. Ayrıca Allah Resûlü'nün kendisinin bununla emrolunduğunu dile getirdiğini ve sonrasında Nasr Sûresi'ni sonuna kadar okuduğunu rivayet etmiştir.⁷¹ Yine Hz. Aişe'den (r.ah.) nakledildiğine göre bu sûrenin nâzil olmasının akabinde Hz. Peygamber bir mecliste yüz kere istiğfâr eder ve rükûda iken yine bu sûrenin gereği olarak "Sübhâneke Allahümme Rabbenâ ve bihamdike Allahümmeğfir li" derdi.⁷² Bu rivayet, bizzat Allah'ın Hz. Peygamber'e, âhir ömründe tesbih, hamd ve istiğfârı çoğaltmasını istediğinin kanıtı niteliğindedir. Özellikle ömrün sonlarında hayırhahlık bilincinin daha fazla olması gerektiğine ayrıca vurgu yapılmaktadır.

Netice olarak şunları söyleyebiliriz ki Nasr Sûresi'nde Allah'ın son ilâhî mesajının mübelliği olan Hz. Peygamber, Allah yolunda cihad etmesi, ilâhî öğretileri tebliğ faaliyetinde bulunması, ilaveten insanların akın akın Allah'ın dinine girmesinin akabinde (ahir ömründe) istiğfâr etmekle emrolunmuş, bu bilinçle o da ömrünün sonunu istiğfârla geçirmiştir.

4.2.İstiğfâr Emrinin Diğer Muhatabının Ümmeti Olması

Nasr Sûresi'nin sözü edilen âyetinde istiğfâr buyruğu Hz. Peygamber'e atfedilse de bazı tefsirlerde asıl olarak istiğfâr emrinin muhatabının onun ümmeti olduğu şeklindeki yorumlara da rastlanır. Âyetteki ilâhî hitabın mihverinde Hz. Peygamber olsa da burada kendilerinden emin olup istiğfârı terk etmelerine sebep olmaması için aslında hususi bir uyarı niteliğinde onun ümmeti kastedilmiştir.⁷³ Allah Resûlü günahattan korunmuş olduğu halde, mağfiret dilemekle emrolunmuştur. Durum Peygamberimiz için böyleyse onun ümmeti buna daha fazla muhtaçtır.⁷⁴ Âyet tarzı üslubu içerdiğinden istiğfâr emrinin muhatabı Hz. Peygamber değil de ümmetidir.⁷⁵

Bazı tefsirlerde de âyetteki istiğfâr emrinin Hz. Peygamber merkezli olmadığı Allah'ın,

⁶⁹Ebü Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed Ali (b.y.: Dârü'l-Harem Lit-Turas, 1425/2004), 333; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 20/232.

⁷⁰Gündüz, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) *İstiğfâr Sebepleri*, 87.

⁷¹Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 20/231; Ebü Hafs Sirâcüddin Ömer b. Nûriddin Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Muhammed Mi'vad (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 20/542; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iâne ulâ marifeti bazı me'ânî kelâmî rabbîne'l-hakîmî'l-habîr* (Kahire: Matbaatu Bülâk, 1285), 4/604.

⁷²Müslim, "Salât" 484; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/434; İbn Mâce, "Salât", 20 (No. 889).

⁷³Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 22/542-543; Muhammed Ali Taha ed-Dürre, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm i'râbiühü ve beyânühü* (Beyrut: Darü İbn'î Kesîr, 1430/2008), 10/756.

⁷⁴Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 20/233; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 20/544.

⁷⁵Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1664.

peygamberden şahsı için değil ümmeti için istiğfârda bulunmasını istediği şekilde yaklaşımlara da rastlamak mümkündür.⁷⁶ Nitekim “*Kendinin, inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile.*” (Muhammed 47/19) âyetinde de ümmetinin günahlarının bağışlanması noktasında Hz. Peygamber’e istiğfâr emredilmiştir.⁷⁷

İstiğfâr emrinin muhatabının Hz. Peygamber’in ümmeti olduğu remz edilmekle birlikte Allah Resûlü’ne istiğfârda bulunmasının emredildiğine vurguda bulunan müfessirler de olmuştur.⁷⁸ Onlara göre Allah, Hz. Peygamber’in bizatihi kendisine istiğfârı emretmiştir. Buradaki istiğfâr emrinden maksat Allah Resûlü’nün örneklik teşkil etmesi aynı zamanda ümmetin Hz. Peygamber’i takip edip ona uymasıdır. Bu görüşün müntesiplerine göre Allah Resûlü’nün ümmetin arasında bulunması onlar için en büyük güvencedir. Ayrıca burada hiçbir ferdin Allah’ı gerçek manada takdir etmeye güç yetiremeyeceğine de bir işaret vardır.⁷⁹ Benzer perspektiften bir bakışla, Hz. Peygamber’in âyette istiğfârla emrolunması ümmetine istiğfârı, dinin emirlerini ve tesbihte bulunmayı talim etme amaçlıdır.⁸⁰

Nasr Sûresi’nde geçen istiğfâr emrinin kapsamının Hz. Peygamber’in ümmetine teşmil edildiğine yönelik görüşler bazı akide kitaplarında şiddetle tenkit edilmiştir.⁸¹ Bu ekseninde görüş serdeden alimler burada hitabın umumi bir bağlamda olmayıp açık bir şekilde Allah Resûlü’ne yönlendirildiğini ancak bazı müfessirlerin ısrarla istiğfâr emrinin muhatabının Hz. Peygamber değil de ümmeti olduğu konusunda ısrarcı bir yaklaşım sergilediklerini vurgulamaktadırlar. Onlara göre böyle bir bakış açısı Hz. Peygamber’i beşer vasfından soyutlayarak tamamen günah işlemekten masum hale getirir ki bu durum onu insanüstü ilah menzilesine koyar. Bu da Allah’ın apaçık beyanını çarpıtmak ve karıştırmak anlamına gelir. Nitekim Allah Resûlü “*Allah’tan istiğfârda bulunup ona töbe edin. Zira ben her gün yüz kere Allah’tan mağfiret dilerim.*”⁸² Ayrıca sahabelerin Hz. Peygamber’in bir mecliste yüzden fazla “*Rabbim beni mağfiret et ve töbemi kabul buyur. Şüphesiz sen töbeleri kabul edensin.*”⁸³ şeklinde istiğfârda bulunmasını saymaları peygamber dahil hiç kimsenin kendini istiğfârdan soyutlayamayacağını delilidir. Nitekim Allah ile kulları arasındaki bağlantı sadece tâat ile mümkündür.⁸⁴

Allah elçilerinin günahlardan masum olmaları kendilerini asla beşer vasfından uzaklaştırılmaz. Beşeriyet, azamet ve mükemmeliyette ne denli ileri bir makama varırsa varsın kusur ve hatalardan salim kalmaz. Bu hatalar beşeriyetin bir nevi göstergesidir. Kanaatimizce âyette istiğfâr emrinin Hz. Peygamber’den soyutlanıp sadece ümmetine şamil kılınması onu tamamen beşer- peygamber olgusundan ayırıştırıp günah işlemekten hâlî olağanüstü bir konuma getirir. Dolayısıyla bu tarz bir yaklaşım onun Kur’an’da da

⁷⁶ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 20/544; Muhammed Senâullah Osmânî el-Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî*, thk. Ahmed İzzu İnâye, (Beyrut: Dârü İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1425/2004), 10/350.

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/345; Hâzin, *Lübâbü't-tevil*, 4/493.

⁷⁸ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 22/318; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münir*, 4/603.

⁷⁹ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münir*, 4/603.

⁸⁰ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-uẓm*, 333; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkitî, *Eḍvâ ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru Âlemil-Fevâid, 1426/2005), 8/596.

⁸¹ Abdullah b. Muhammed el-Ġanîmân, *Şerhu fethi'l-mecîd*, (b.y.: y.y., 1432/2011), 1784.

⁸² Taberânî, *el-Mu cemü'l-kebir*, 1/301.

⁸³ Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavud Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dârür-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2008), “İstiğfâr”, 359 (No:1516); Tirmizî, “De'avât”, 38 (No:3434).

⁸⁴ Ġanîmân, *Şerhu fethi'l-mecîd*, 1784.

çok net bir şekilde belirtildiği üzere beşer⁸⁵ profilini ortadan kaldırır ki böylesi bir algı Kur'ânî naslarla da apaçık bir tenakuz oluşturur.

4.3 Hz.Peygamber'in İstiğfârının Günah İşlemekten Kaynaklı Olması

İstiğfârın günahı çağrıştırdığı dolayısıyla Hz. Peygamber'den âyette istiğfârda bulunmasının emredilmesi öncesinde yaptığı bir takım kusur ve günah kaynaklı olduğuna telmihte bulunan müfessirler de olmuştur.⁸⁶ Böylesi bir düşünce tarzının müntesipleri Hz. Peygamber'in istiğfârını farklı bir çerçevede değerlendirerek kanaatlerine mesned olarak Allah Resûlü'ne hamd ve Allah'ı tesbih ile istiğfârda bulunmasının emredildiğini, dolayısıyla görevini yerine getirirken gösterdiği zaaf ve eksiklikler olduğunu, bu kapsamda Allah'tan af dilemesinin gerektiğini iddia etmişlerdir.⁸⁷

Müfessirlerden Ebû Bekr el-Esamm (v. 200/816) âyette geçen "istiğfâr et" lafzının Allah Resûlü'nün noksanlıkları ve işlerindeki aşırılıklardan kaynaklı olduğunu dile getirmiştir.⁸⁸ Taberi de (ö. 310/923) aynı anlam çizgisinde bir yorum yapmıştır. Ona göre sözü edilen âyette Hz. Peygamber'in istiğfâra davet emrinin temelinde işlediği günahlar vardır. Bundan dolayı istiğfâr etmelidir. Zira Allah'ın, itaat etmiş bir halde kendisine kavuşacak olan kulundan böylelikle hoşnut olacağını dile getirmektedir.⁸⁹ Benzer bir yorum da İbn'i Abbas'dan gelmiştir. O, Hz. Peygamber'in istiğfâr emriyle muhatap olmasının ana sebebinin günah işleme kaynaklı olduğunu belirtmiştir.⁹⁰

Hz. Peygamber'in istiğfârını işlediği günahlara veya işlerinde gösterdiği aşırılıklara bağlayıp Allah Resûlü'nün kusurlu davrandığını iddia etmek ya da bunlardan herhangi birisiyle nitelemek, onun "Üsve-i Hasene" özelliğiyle olgusal gerçeklik bağlamında bağdaşmaz. Zira burada Hz. Peygamber'in istiğfâr etmesi için bir hata ya da başka bir gerekçe açıkça ifade edilmemiştir. Dolayısıyla istiğfâr emrinin nedenini sürenin bütününde aramak çok daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.⁹¹ Öte yandan Hz. Peygamber'e kesinlikle bir mevzuda taksirli davranmak ya da üstlendiği konum itibarıyla ifratta bulunmak nispet edilemez. Çünkü Allah'ın her beşere gözünü açıp kapama süresince in'âm ettiği nimet ve ihsanına karşılık insanın yaşam süresi ne denli uzasa da kul, sözü edilen bu mevhibelerden herhangi birinin şükür vazifesini yerine getirmekte acziyet gösterir. Kullar ne kadar itaatte bulunsalar da bu tâat ve ibadetleri, Allah'ın lütfu ile mukayese edildiğinde hayli yetersiz kalır. Dolayısıyla Hz. Peygamber de kendisine in'âm edilen lütuf ve nimetlerin şükür görevini ifa etmede taksirli olduğunu tevehhüm ettiği konuda istiğfârda bulunduğu söylenebilir.

⁸⁵ el-İsrâ, 17/93; Kehf, 18/110.

⁸⁶ Mukâtil b. Süleyman, b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şahhâta (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Turâs el-Arabî, 1423/2002), 4/895; Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 12/732; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 10/636; Âlimlerden Bir Topluluk, *Mevsûatu't-tefsîr el-mevdû'î*, 9/99.

⁸⁷ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 12/732; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 10/636; Âlimlerden Bir Topluluk, *Mevsûatu't-tefsîr el-mevdû'î*, 9/99.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 10/636.

⁸⁹ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 12/732.

⁹⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/361, Firûzâbâdî, *Tenvîriü'l-Mikbâs Min Tefsîri İbn 'Abbâs*, (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 1/661.

⁹¹ Gündüz, *Hz. Muhammed'in (s.a.s.) İstiğfâr Sebepleri*, 86.

Müfessirlerin âyetler ekseninde yaptığı yorumları da bir arada değerlendirdiğimiz zaman Hz. Peygamber'in diğer peygamberler gibi her türlü günahı işlemekten masum olduğu bir gerçektir. Hayatının hiçbir karesinde temsil ettiği ahlakî vasıflara mugayir bir tavır sergilememiştir. Allah'ın zırhıyla muhafaza edilmiş ve Allah, onu inayetiyle her taraftan çevrelemiştir.⁹² Bu çerçevede Hz. Peygamber'in Nasr Sûresi'ndeki istiğfârını Allah'ın emirlerine muhalefet ya da kendisine azabı celbedecek bir günah işlemeye bağlayıp sonrasında da ondan istiğfârın vuku bulduğunu dillendirmek yukarıda da çerçevesi çizilen Hz. Peygamber'in ilâhî vahyin mümessili imajıyla kuşkusuz örtüşmektedir.

4.4.Evlâ ve Efdal Olanı Terk Etmesi

Peygamberlerin günah olarak kabul edip, tövbe ve istiğfâr ettikleri kusurları diğer insanların tâatleri cinsindedir. İyilik olarak görülen bu durumlar Allah elçilerinin masumiyetlerine hâle getirmez. Onların bu tür davranışlarına "günah" denilmesi mertebe ve konuları sebebiyledir.⁹³ Nübüvvet silsilesinin son halkası olan Allah Resûlü'nün de yüce makamına nispetle bazı davranışları günah olarak addedilmiştir.⁹⁴ Tüm bunlarla birlikte Hz. Peygamber'in beşeriyetin en kerim vasıflarında müstesna bir konumda ayrıca ahlâkî olgunluk noktasında zirvede olduğu aşikârdır.⁹⁵

Allah Resûlü'nün istiğfârını direkt işlediği günahlardan değil de Allah'a itaat konusunda kendisini kusurlu görüp onun hakkını layıkıyla yerine getiremediği ve dolayısıyla bunu kendisi için günah addedip nefsinin zaafa uğratmak babında istiğfâr ettiği şeklinde yorumlar da yapılmıştır.⁹⁶ Buna göre Hz. Peygamber, Allah'ın in'âm ettiği nimetlere şükür etmede kendisini taksirli görüp bunların karşılığını veremediğini düşünmüş aynı zamanda içinde bulunduğu halin zatı için eksiklik olduğunu telakki edip Allah'tan mağfiret dilemiştir.⁹⁷

Allah Resûlü, zaman zaman gayret gösterip üstün ve iyi olanın zıddını yapmış, bunun akabinde Rabbi onu ikaz etmiştir.⁹⁸ Bu ise mâsiyet ve günah kapsamında değildir. Ancak daha kâmil ve üstün olanın zıddını yapmak, evlâ ve efdal olanı terk eylemek kabilinden olduğu için ikaz kapsamındadır. Peygamberlerin mertebesinin öteki insanlara nazaran üstün olması sebebiyle bazılarının: "Ebrâr'ın (iyi kulların) hasenatı (iyilikleri), mukarreblerin (Allah'a en yakın olan kulların) seyyiâtı (kötülükleri, günah ve kusurları) gibidir"⁹⁹ tasvirinde de görüldüğü gibi kendisine ceza ve ikazı icap ettirecek hata, efdal olanın aksine sergilenen davranıştır.¹⁰⁰

Hz. Peygamber, Allah'a olan yakınlığı ve ilminin kemâlinden dolayı kendisinden sadır olan birtakım davranışları zâtı için günah kabul etmiştir. Ancak Allah Resûlü'nün kendisi

⁹²el-İsrâ 16/74-75; el-Ahzâb 33/57; el-Hacc, 22/52.

⁹³Abdülkerîm Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'anî li'l-Kur'an* (b.y.: Dârü'l-Fikr el-Arabî, 1400/1979), 5/341.

⁹⁴Ebüs-süüd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5/97; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî (Kahire: Hasan Abbâs Zeki, 1419/1999), 5/367.

⁹⁵Abdülkerîm Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, 5/341.

⁹⁶Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*, 5/344; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*,10/531; Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 4/604; Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî*, 10/350.

⁹⁷Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/342; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 20/543; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1664.

⁹⁸el-Enfâl, 8/67-68; et-Tevbe, 9/43-48; et-Tahrîm 66/1-3; Tâhâ, 20/114; el-Kehf, 18/23-24; el-Bakara, 2/272.

⁹⁹Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 4/212.

¹⁰⁰Aslan Çıtır, *Kur'an'da Peygamberlere İsnat Edilen Olayların Masumiyet Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010), 199.

için günah olarak addettiği bu davranışlar diğer insanların yaptıklarından dolayı mağfîret dileyip Allah'a tövbe ettiği günahlar kabilinden değildir.¹⁰¹

Peygamberlerin istiğfâr etme sebebi aklımızın idrak etmesinden çok daha incedir. Çünkü bizim onların makamlarını tatmamız söz konusu olamayacağından günahlarını aklımızın günahı algıladığı şekilde yorumlamamız da uygun değildir.¹⁰²

Allah Resûlü'nün devamlı yüceldiği de bu konuda vurgulanan bir diğer husustur.¹⁰³ Bir mertebeye varınca önceki mertebesi için, aynı zamanda mukaddes makama nispetle evlâ olanın zıddına davranış sergilediğinden istiğfârda bulunmuştur. Öte yandan Allah Resûlü'nün nübüvvetten evvel de olsa yanılmaktan ötürü istiğfâr ettiği de ifade edilmiştir.¹⁰⁴

Allah Resûlü'nün kulluğu her ne kadar tüm zâhidlerin ibadetinin fevkinde ise de yine de Allah'ın azametini ve onun celâlini bildiği için yapmış olduğu ibadeti kendisine layık olanın ve olması gerekenin daha altında görür, bu sebeple hayâ eder ve istiğfârda bulunurdu.¹⁰⁵

Tabâtabâi ise bu mevzuda değişik bir değerlendirme yaparak Hz. Peygamber'in Nasr Sûresi'ndeki istiğfâr nedenini şöyle açıklar: "Peygamberlerden sudûr eden eylemler – ister dinî isterse dünyevî olsun kanûnî maddelere mugayir davranmaları- günah kaynaklı değildir. Nitekim seven bir insan sevdiğine en ufak kalbî bir gaflet gösterse bunu zatı için büyük bir masiyet addeder. Yeme içme ve bunun gibi hayatın zaruret arzeden fiillerinden ötürü tövbe ve istiğfârdan uzaklaşan insanın da bu fiili kendisi için günah ve isyan sayılır."¹⁰⁶

Allah Resûlü'nün istiğfârı insanın Allah'a şükretme vazifesini yerine getirme noktasında acizetine dair bir delil teşkil eder. Ayrıca Allah'ı layık olduğu şekilde zikretmenin hakkını tam anlamıyla veremediğine kanıt niteliğindedir.¹⁰⁷ Öte yandan kul her ne kadar Allah'ın emirlerine itaat etmeye çalışsa da unutmama, yanılma veya en ideal ve layık olanı terk etme bakımından bazı yönlerden kendisini bu kusurlardan soyutlayamaz.¹⁰⁸

4.5 Kulluğun Gereği Olarak İstiğfâr Etmesi

Allah Resûlü, her alanda olduğu gibi Allah'a kulluk etmede ve ibadet noktasında da beşeriyete örneklik etmiş; nübüvvet görevi onun bir insan olduğu hakikatini ötelemediği gibi bir beşerin yaratana kulluk etmesi sorumluluğundan da âzâde eylememiştir. Allah Resûlü de ümmetin her bir ferdi gibi tüm emir ve yasakların muhatabı olmuş, ilaveten bazı hususlarda sâir beşere göre ek sorumluluklarla daha ağır bir yükümlülük altına girmiştir. Müttaki bir mükellefin nasıl hareket etmesi icab ediyorsa Hz. Peygamber

¹⁰¹Ebü Bekir Câbir b. Musâ b. Abdilkâdir b. Câbir el-Cezâirî, *Eyserü't-tefâsîr li-keîlâmi'l-Âliyyi'l-Kebîr* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1410/1989), 5/624.

¹⁰²İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Lübnan: Darü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 9/9.

¹⁰³Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer El-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şîhâb alâ tefsîri'l-beyzâvî* (Beyrut: Dârü Sadr, ts.), 8/406.

¹⁰⁴Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 16/463.

¹⁰⁵Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 16/463.

¹⁰⁶Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâi, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kurân* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûat, 1417/1997), 6/367-368.

¹⁰⁷Mahmud es-Sabbağ, *ez-Zikru fi'l-Ku'ran ves-Sünneti'l-Mutahhara* (Kahire: Dârü'l-İtisâm, 1406/1986), 15.

¹⁰⁸Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk el-Kâsımî, *Meğâsinü't-tevil*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (b.y.: Dârü-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1376/1956), 2/257.

de o şekilde hareket etmiş, yükümlülüklerini layıkıyla ifa etmeye gayret etmiş, ubûdiyyet bilincinin gereği olarak da istiğfarda bulunmuştur.

Fahreddin Râzî (v. 606/1211), Hz. Peygamber'in günah işlemekten mâsum olup olmamasına göre bu sûredeki istiğfârına değişik bir yorum katarak şöyle bir izahta bulunur: "Ey Muhammed günah işlemekten masumsun ya da değilsin. Şayet günahlardan korunmuş isen, tesbih ve Allah'a hamd etmekle meşgul ol. Günah işlemekten hâlî değilsen, Rabbi'ne istiğfâr etmekle iştiğâlde bulun. Bu durumda ayeti kerime, tıpkı 'Sana yakîn (ölüm) gelip çatıncaya kadar Rabbine kullukta bulun.' (el-Hicr 15/99) âyetinde de olduğu gibi Allah'a kulluk vazifesini icra etme mükellefiyetinde hiçbir ayrıcalığın olmadığına dair bir uyarı niteliği taşır.¹⁰⁹

Allah Resûlü'nün Nasr Sûresi'ndeki istiğfârının kulluğun gereği olduğu ve yerine getirilmesi gerektiği, ayrıca öncesinde bir günahın vuku bulup bundan dolayı sırf mağfîret talebinde bulunma amaçlı olmadığına işaret eden birçok yorum dikkat çeker.¹¹⁰ Bu bağlamda istiğfâr, hem Hz. Peygamber'den hem de diğer peygamberlerden tezahür ettiği düşünülen mâsiyetin aksine ubûdiyyet merkezli olarak ortaya çıkar. Allah, istiğfârla hem Allah Resûlü'nü hem de diğer peygamberleri kendisine ibadet ettirmiş olur.¹¹¹ Bu doğrultuda görüş serdeden Şevkânî (v. 1250/1759), Allah Resûlü'nün istiğfârının günah odaklı olmadığına vurgu yapmıştır. Onun istiğfârının ana nedeninin Rabbi'ne kulluğunun bir belirtisi ayrıca ümmetine örnek olmasının uygulamadaki izdüşümü olduğunu ifade etmiştir.¹¹²

Zemahşerî (v. 538/1144) ise Hz. Peygamber'in Nasr Sûresi'ndeki istiğfârını benzer perspektiften ele alarak dikkate değer cümleler ile şu şekilde betimler: "Allah Resûlü'ne tesbih ile birlikte istiğfâr emri günahlardan sakındırma ve itaat arasında cemetme amaçlı dinin emirlerini tamamlamayı ifade eder. Hz. Peygamber'in günahlardan masumiyetiyle birlikte kendisine istiğfârın emredilmesi aynı zamanda ümmeti için bir lütüftür." Öte yandan istiğfâr hem tevazudan hem de nefsi alçaltmaktan kaynaklı ibadet mesabesindedir.¹¹³

Yukarıda ifade edilenlerden anladığımız kadarıyla Allah Resûlü harikulâde bir kulluk bilinciyle ibadetlerini yapmış; iman, ibadet ve her türlü konuda ümmeti için model olmuştur. Bu bağlamda onun istiğfâr etmesini öncesinde işlediği günahla irtibatlandırmak, Hz. Peygamber'in hem ismet sıfatını görmezden gelmek hem de onun Allah'a kulluktaki samimiyeti hakikatine muarız bir yaklaşım sergilemektir. Zira her gün yüzlerce kere istiğfârda bulunan bir peygamberin istiğfârı kul ve Rab düzleminde değerlendirildiğinde onun kulluk konumunu en bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Allah Resûlü'nün helâda geçirdiği süre içerisinde istiğfârda bulunamamasını noksanlık addedip¹¹⁴ helâdan ayrıldıktan sonra istiğfâr etmesi de¹¹⁵ bütün ayrıncı nitelikleri ve Allah

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/342.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Şurân*, 20/233; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 20/544; Dürre, *Tefsîrû'l-Kurânî'l-Kerîm*, 10/756.

¹¹¹ Hererî, *Hadâiku'r-Ravhi ve'r-reyhân*, 32/405.

¹¹² Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 1684.

¹¹³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'it-tenzil ve uyûni'ekâvil fi vücûhi't-tevil*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1418/1997), 4/811-812.

¹¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş Şevkânî, *Neylü'l-evâtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Lübnan: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1424/2003), 1/57.

¹¹⁵ Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, 1/536.

indeki değeriyle birlikte onun kulluk ve tâatteki sadakatini en belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır.

4.6 Hz. Peygamber'in Sebeplere İtibar Edip Müsebbibi Unutması

Bazı tefsir kaynaklarında¹¹⁶ Hz. Peygamber'in esas itibariyle insanların Allah'ın dinine akın akın girmelerine çok sevindiği, bununla beraber insanlara ve sebeplere bakıp müsebbibe itibar etmediği, akabinde de Allah'ın onu uyarıp řu âyeti indirdiği ifade edilmektedir: “Gerçekten de Allah isterse kalbini mühürler, batılı yok eder ve gerçeği sözleriyle ortaya koyar.”¹¹⁷ Müfessirlerden bazıları yukarıda zikri geçen âyeti kanaatlerine mesnet edinerek Allah Resûlü'nün davetine icabet edecek kişilerin ezelden belirlendiğini ancak Hz. Peygamber'in bunu bilmesine rağmen durumu göz ardı edip sebeplere itibar ettiğini vurgulamışlardır.¹¹⁸

Hz. Peygamber İslam Dini'nin mümessilidir. Onun hayatı bütün ahlâk ve âdâbın mücessem bir yansımasıdır. Bununla birlikte tüm ömrünü İslam'a vakfetmiş bir elçinin Allah'ı hatırandan çıkarması, esas itibariyle lütfedenin Allah olduğunu atlaması, Hz. Peygamber'in sadece beşer vasfını dikkate alarak yapılmış kabul edilemez bir yorumdur. Hz. Peygamber'e Nasr Sûresi'nde emredilen istiğfârın işârî anlamda bu şekilde değerlendirilmesi ne nübüvvet hayatına ne de risâlet görevine münasip düşen bir olgudur.¹¹⁹

Öte yandan bazı tefsirlerde sûredeki istiğfâr sebebinin Allah'ın yardımının gecikmesinden dolayı Hz. Peygamber'in ashabında meydana gelen sıkıntı, keder, hüzn ve ümitsizlikten kaynaklandığına atf yapılır.¹²⁰ Bu bağlamda Hz. Peygamber hem kendisi hem de ashabı için mağfîret talebinde bulunmuştur. Bu şekilde yapılan istiğfârın gayesi Allah'ın vaağine olan güveni sağlamak ve zorlukların meydana getirdiği nefsi tehlikelere karşı O'nun vaağini âli kılmaktır.¹²¹

Sonuç

Peygamberlerin Allah'ın mümtaz elçileri, kendilerine hidâyet ihsan edilen güzîde şahsiyetler olduğu âşikârdır. Allah elçilerinin eşsiz ahlâki erdemlerle muttasıf olmaları, üstlendikleri pozisyonları itibariyle onları alelâde bir beşerden daha farklı olmak mecburiyetinde kılmıştır. Allah elçilerinin hem maddî hem de manevî açıdan seçkin ve üstün nitelikte olmaları gerekir. Peygamberleri diğer beşerden ayıran “ismet” vasfı yalnızca onlara özgü olup bu nitelik sayesinde günah işlemekten ve kusurlu davranmaktan korunmuşlardır.

İçinde istiğfâr kavramı geçen âyetlere bakıldığında Allah tarafından kendilerine nübüvvet görevi tevdi edilen, ilâhî vahyin pratiği konumunda olan Allah elçilerinin de istiğfâr talebinde buldukları görülür. Onlardan biri de Hz. Peygamberdir.

Allah Resûlü'nün insanların en seçkini, peygamberlerin en erdemlisi olduğu şüphe götürmeyen bir gerçektir. Kur'an'da Hz. Peygamber'in tüm günahlarının affedildiği

¹¹⁶ Ebû Abdırrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Haķā İku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/425.

¹¹⁷ eş-Şurâ, 42/24.

¹¹⁸ Sülemî, *Haķā İku't-tefsîr*, 2/425.

¹¹⁹ Nihat Demirkol, “Nasr Suresinin Tahlili”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Ekim 2017), 188.

¹²⁰ Kâsımî, *Meķâsinü't-tevil*, 17/6285; Hererî, *Hadâiku'r-raohi ve'r-reyhân*, 32/405.

¹²¹ Merâĝî, *Tefsîrü'l-Merâĝî*, 30/259; Hererî, *Hadâiku'r-raohi ve'r-reyhân*, 32/405; Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münir*, 15/851.

vurgulanmakla birlikte, âyetlerin bir kısmında onun da dile getirdiği istiğfârlarına temas edilmektedir. Bu âyetlerden biri de Nasr Sûresi'nin üçüncü âyetidir. Allah, Hz. Peygamber'e bu sûrede istiğfârı emretmektedir. İstiğfârla emrolunan yüce ahlak abidesi, tüm insanlığa rol-model Allah Resûlü, görevini tekâmül etmeden vefat edemezdi. Öte yandan Allah, vefatının yakın olduğunu ona haber veriyordu. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e bu sûre nâzil olduktan sonra hem ebedî âleme göçünün yakın olduğu bildiriliyor hem de Allah'ı hamd ile tesbih aynı zamanda istiğfâr ve tövbe etmesi isteniyordu.

Allah Resûlü'nün ilgili âyet bağlamında istiğfâr etme sebebini günahla ilişkilendirmenin ya da onun sebeplere itibar edip müsebbibi unutmamasından kaynaklı olduğunu dillendirmenin İslam'ın nübüvvet doktriniyle bağdaşır bir yönü bulunmamaktadır. Bu iddiaların müsellemler kaziyyeler mihverli olmadığı ayrıca isabetli argümanlarla desteklenmediği dolayısıyla çok zayıf kaldığı da aşikârdır. Bu perspektiften bakılınca bazı müfessirlerin böylesi bakış açıları bizlere Allah Resûlü'nün yanlış algılandığını ihsas ettirmektedir. Öte yandan sözü edilen âyetteki istiğfâr emrinin mihverinde ümmetin olduğunu iddia etmek, sûrede ilâhî hitabın açık bir şekilde Allah Resûlü'ne yapıldığı müşahede edildiğinden muhtemel görünmemektedir. Ayrıca âyette Hz. Peygamber'in evlâ ve efdal olanın aksini yapmasından ötürü istiğfâra davet edildiğini düşünmek, sûreyi bir bütün olarak değerlendirip sûre nâzil olduktan sonra gelen rivayetleri de mütalaa ettiğimizde yine isabetli görünmemektedir.

Hz. Peygamber ve Kureyşten olan kavmine Allah'ın zafer yardımı gelip Arap kabileleri topluluklar halinde İslâm'a dahil olduğunda artık kutlu dava kemale ermiş ve Hz. Peygamber'in fânî âlemden irtihalinin yaklaştığı kendisine haber verilmişti. Bu süreçte artık Hz. Peygamber'in yapması gereken Allah'tan mağfiret dilemeyi çoğaltmaktı ki bu sûrenin nüzûlunun akabinde o, çokça Allah'a istiğfâr edip Rabbî'ne hamd etmişti. Onun bu âyet bağlamında istiğfârda bulunması âhir ömrünü ibadet, Allah'a hamd ve istiğfârla geçirmek istemesinden kaynaklı olduğu fikri bizce daha baskın görünmektedir. Kanaatimizce Allah Resûlüne ecelinin yaklaştığının haber verilmesiyle o, ömrünün sonlarını istiğfâr ederek nihayetlendirmek istemiştir. Bu sûre nâzil olduktan sonra Allah Resûlüne ecelinin yakın olduğunu bildiren birçok rivayetin de varlığı birlikte değerlendirildiğinde istiğfâr etme nedeninin âhir ömrünü tesbih, hamd ve çokça mağfiret talebiyle geçirme isteği olduğu daha makul görünmektedir. Netice olarak Allah Resûlü, bir hata veya günah sebebiyle istiğfârla emrolunmamış aksine kulluk bilincinin devamlılığı sadedinde bir istiğfârla emrolunmuştur.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>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.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Abdülhâlık, Abdülganî. *Hucciyetüs-sünne*. b.y.;, Matâbiü'l-Vefâ, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavud, Adil Mürşid. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1418/1997.
- Alevî, Muhammed el-Emin b. Abdullah. *Hadâiku'r-ravh ve'r-reyhân*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tavk en-Necah, 1421/2001.
- Âlimlerden Bir Topluluk. *Mevsûatu't-tefsîr el-mevdû'î*. 36 Cilt. Riyad: Merkezu Tefsir lid-Dirâseti'l-Kur'âniyye, 1440/2018.
- Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihabuddîn es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mes'ânî*. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1993.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdünnemir, Osman Cuma Dumayriyye, Süleyman Müslim el-Harş. Riyad: Dârü Taybe, 1409/1998.
- Beyzâvî, Nâsürüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*. Beyrut: Dârü İhyait- Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-Dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Lit-Turas, 1423/2002.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Atekî. *el-Müsned*. Thk. Âdil b. Sa'd. 20 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1424/2003.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu'l-müsnedüs-şahîh el-muhtasar*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dımeşk: Dârü Tavkun-Necât, 1422/2001.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Lübnan: Darü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Cebelî, Ahmed b. Ebî Bekr b. Ömer. *el-Bustân fi irâbi müşkilâti'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Abdurrahman el-Cündî. Riyad: Mektebetü'l-Melik, 1439/2017.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî. *es-Sihah tâcü'l-lüga ve şihâhu'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Temir. Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Cezâirî, Ebû Bekir Câbir b. Musâ b. Abdilkâdir b. Câbir. *Eyserü't-tefâsîr li-ke'lâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1410/1989.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemut-tarîfât*. Kahire: Darü'l-Fadile, 816/1413.
- Çıtır, Aslan. *Kur'an'da Peygamberlere İsnat Edilen Olayların Masumiyet Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, 10. Basım, 1996 .
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Muğni, 1421/2000.

Demirkol, Nihat. "Nasr Suresinin Tahlili". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Ekim 2017).

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 14. Basım, 1997.

Dürre, Muhammed Ali Taha. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm i'râbüühü ve beyânühü*. 8 Cilt. Beyrut: Darü İbn'i Kesîr, 1430/2009.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavud, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dârür-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2008.

Ebüsüsûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-aqlî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyait-Turâsî'l-'Arabî, ts.

Ebyârî, İbrâhim. *el-Mevsûatü'l-Kur'ânîyye*. 11 Cilt. Kahire: Müessesetu Sicillî'l-'Arab, 1404/1984.

Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hatem Salih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetür-risâle, 1412/1991.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*, Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Samarraî. 8 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Firûzâbâdî, Mecedüddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kamûsü'l-muhît*. 4 Cilt. Mısır: Heyet, 1398/1977.

Firûzâbâdî. *Tenvîrû'l-Mikbâs Min Tefsîri İbn 'Abbâs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.

Gündüz, Ahmet. *Hz. Muhammed'in (s.a.s.) İstiğfar Sebepleri*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2018.

Çanîmân, Abdullah b. Muhammed. *Şerhu fethi'l-mecîd*, b.y.: , y.y., 1432.

Hafâcî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-şihâb alâ tefsîri'l-beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, ts.

Hatîb, Abdülkerîm Yûnus. *et-Tefsîru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*. 5 Cilt. Dârü'l-Fikr el-'Arabî, 1400/1979.

Havvâ, Saîd. *el-Esâs fî's-sünne ve fıkhihâ*. 4 Cilt. Riyad: Dârü's-Selem, 1412/1992.

Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-tevîl fî me'ânî't-tenzîl*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.

Hemmâm, Hasan b. Ahmed b. Hasan. *et-Tedâvi bi'l-istiğfâr*. b.y.: Dârü'l-Hadârat lin-Neşri vet-Tevzi, ts.

Hererî, Ebû Yâsîn Muhammed Emîn b. Abdillâh b. Yûsuf b. Hasen. *Hadâiku'r-Ravhi ve'r-reyhân fî ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tavk en-Necah, 1421/2000.

Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh. *Şemsü'l-ülûm ve devâü kelâmî'l-'Arab mine'l-külûm*. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsir,

1420/1999.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşi, 5 Cilt. Kahire: Hasan Abbâs Zeki, 1419/1999.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nüriddîn Ali. *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Muhammed Mi'vad. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Hidâyetü'r-ruvât ilâ tahrici eḥâdisi'l-Meşâbih ve'l-Miškât*. thk. Ali b. Hasan Abdülhamid el-Halebî. 6 Cilt. Kahire: Darü İbn'i-l-Kayyim, 1422/2001.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Ebû Abdullah el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.

İbn Manzûr, Ebül-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânül-lisân tehzîbu lisâni'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebül-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-ü Sadr, ts.

İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1423/2002.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1430/2009).

Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Hân b. Hasan b. Ali el-Buhârî. *Fethu'l-beyân fi makâşidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk. *Meḥâsinü't-tevil*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 17 Cilt. b.y.: Dârü-İhyai'l-Kütübî'l-'Arabî, 1376/1956.

Kissî, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. thk. Mustafa b. el-Adevî. Suudi Arabistan: Dâru Belensiyye, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, 1384/1965.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tevîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.

Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mazharî Muhammed Senâullah Osmânî. *Tefsîrü'l-Mazharî*, thk. Ahmed İzzu İnâye. 10 Cilt. Beyrut: Darü İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 1425/2004.

Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve

Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1365/1946.

Muhammed Fuâd Abdülbâki. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1402/1981.

Mukâtil b. Süleyman, b. Beşir el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şahhâta. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1423/2002.

Mürsî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail b. Side. *el-Muhassas*. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1427/2006.

Neccâr İbrâhim Mustafa, Ahmed Ziyâd, Hamid Abdülkâdir Muhammed. *el-Mu'cemü'l-vasît*. thk. Mecmau'l-Lüğa el-Arabiyye. b.y.: Mektebetüş-Şurûkid-Devliyye, 1424/2003.

Nedvî, Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî. *en-Nübüvve ve'l-enbiyâ fi dav'i'l-Kurân*. Kahire: y.y., 1383/1963.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebü Abdurrahman. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1421/2000.

Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1417/1996.

Sabbağ, Mahmud. *ez-Zikru fi'l-Ku'ran ves-Sünneti'l-Mutahhara*. Kahire: Dârü'l-İ'tisâm, 1406/1986.

Sâbûnî, Nureddin. *Mâtüridiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.

Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır b. Abdillâh. *Teyşîrü'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri kelâmi'l-Mennân*. thk. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. Riyad: Mektebetü Âbikân, 1422/2001.

Sa'lebî, Ebü İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kurân*. thk. İmâm Ebü Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1422/2001.

Sarmış, İbrahim. *Hiz. Muhammed'i Doğru Anlamak*. 2 Cilt. Konya: Adım Matbaacılık, 2005.

Seâlibî, Ebü Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhîru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Mu'avvid, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Müessesetü Târîhu'l-Arabî, 1418/1997.

Suhârî. Seleme b. Muslim el-Avtebî. *Kitabü'l-İbâne fi'l-Lugati'l-Arabiyye*. thk. Abdülkerim Halife. 4 Cilt. Amman: Vizâretüt-Turas ve's-Sekâfe, 1420/1999.

Süheym, Muhammed b. Abdullah b. Sâlih. *el-İslâm usûlüh ve mebdâiuh*. Riyâd: Vizâretü Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, 1421/2001.

Sülemî, Ebü Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Ḥakâiķu't-tefsîr*.

thk. Seyyid İmran. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylû'l-evâtâr şerhu Münteķa'l-aĥbâr*. Lübnan: Beytû'l-Efkârî'd-Devliyye, 1424/2003.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi 'beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dârü'l-Ma' rife, 1427/2006.

Şinkîti, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî. *Eđvâ ü'l-beyân fi izâhi'l-Ķurân bi'l-Ķurân*. Mekke: Dâru Âlemil-Fevâid, 1426/2006.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iâne ulâ ma rifeti ba zı me ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-ĥabîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285/1868.

Tabâtâbâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Ķurân*. 21 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1417/1996.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. 25 Cilt. Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi u'l-beyân an te vîli âyi'l-Ķurân*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü ıştılâĥâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 1416/1996.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmi u'l-kebîr*. thk. Beşşar Avad Ma' ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ķarbi'l-İslâmî, ts.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsa b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsîrü'l-Ķurânî'l-azîm*. thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed Ali. Dârü'l-Harem Lit-Turas, 1425/2004.

Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'r-raĥmân fi tefsîri'l-Ķurân*. thk. Nûredîn Talib. 7 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkaf ve Şuûni'l-İslamiyye, 1430/2009.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Vasîf fi tefsîri'l-Ķurânî'l-mecîd*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd Ali Muhammed Muavvid. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1989.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *et-Tefsîrü'l-basîf*. thk. Ahmed b. Muhammed b. Sâlih el-Hammâdî. 25 Cilt. Riyad: Silsiletur-Resâil el-Câmi'iyye, 1430/2009.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. 2 Cilt. Dimâşk: Darü'l-Kalem, 1415/1995.

Zebîdî, Muhammed Murtaza Hüseyini. *Tâcü'l-ürûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdulâlim et-Tâhâvi. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Küveyt, 1407/1986.

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. Sirrî. *Meâni'l-Kurân ve İ'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abdüh. 5

Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an haqâiki gawâmi'î't-tenzîl ve uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-tevîl*. 4 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdülmevcûd. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1418/1997.

Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîde ve's-şerîa ve'l-menhec*. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1423/2002.



Son Dönem Mevlâî Müntesiplerinden Mehmed Eşref ve Manzumelerinde Mevlânâ ve Mevlevîlik*

Mehmet ÜNAL¹

Öz

Mevlânâ ve onun fikir yapısı üzerine inşa edilen Mevlevîlik, Türk tasavvuf ve kültür hayatında derin etkiler bırakmıştır. Kültür ve sanat çevrelerinde yüzyıllarca geniş bir etki meydana getirmişlerdir. Mevlevîler, Mevlânâ'nın büyük bir şair oluşu hasebiyle şiire dolayısıyla şairliğe ayrı bir önem vermişlerdir. Klasik edebiyatımızda en çok müntesibi olan tarikatlardan birisi olmuştur. Klasik edebiyatın son numunelerini ortaya koyan Mehmed Eşref de bu dergâha bağlananlardan biridir.

Okunmamış, ulaşılamamış her kitap, her bilgi, keşfedilmemiş bir kıta gibidir. Sahip olduğumuz değerleri iyi anlayabilmek, bu değerlerin arkasında yatan dinamikleri bulmamız için keşfedilmeyi bekleyen hazinelere/kitaplara ulaşmak ve bu hazinelerin/kitapların açığa çıkarılması elzemdir. Klasik şiirin varlığını ortaya koymak, bu şiir çerçevesi içinde yetişen şairlerin eserlerini gün yüzüne çıkarmakla sağlanacaktır.

Bu çalışmada, Mehmed Eşref'in hayatı, hakkında tespit edilen yeni bilgilerin ışığında tekrar gözden geçirilmiştir. Gençliğinde Mevlevîliği benimsemiş, Galata Mevlevîhanesinde çilesini tamamlamış bir Mevlâî'nin hayatı, eserleri, Mevlevîlikle ilgili görüşleri ortaya konularak hangi mazmunlar üzerinde durduğu gibi konular örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mevlevîlik, Mehmed Eşref, Tasavvuf, İslam Edebiyatı.

ÜNAL, Mehmet. (2023). "Son Dönem Mevlâî Müntesiplerinden Mehmed Eşref ve Manzumelerinde Mevlânâ ve Mevlevîlik". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2023), 217-233.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1249670>

Geliş Tarihi	10.02.2023
Kabul Tarihi	13.04.2023
Yayın Tarihi	01.07.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Uşak, Türkiye, E-Posta: mehmet.unal@usak.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8467-1113



2023, 7 (2), 217-233 | Research Article

Mevlana and Mevlevîsm in the Last Period Mevlevî Followers Mehmed Eşref and His Manzumes*

Mehmet ÜNAL¹

Astat

The Mevlevi order, which was built on Mevlana and his intellectual structure, left a deep impact on Turkish mysticism and cultural life. They have had a wide influence in cultural and artistic circles for centuries. Due to the fact that Mevlâna is a great poet, the Mevlevis gave a special importance to poetry, and therefore to poetry. It has been one of the sects with the most followers in our classical literature. Mehmed Eşref, who revealed the last examples of classical literature, is one of those who belong to this dervish lodge.

Every unread, unreachable book, every piece of information is like an undiscovered continent. It is essential to reach the treasures/books waiting to be discovered and to reveal these treasures/books in order to understand the values we have, to find the dynamics behind these values. Revealing the existence of classical poetry will be achieved by unearthing the works of poets who grew up within the framework of this poetry.

In this study, Mehmed Eşref's life was reviewed in the light of new information about him. The life, works, and views of a Mevlevi who adopted Mevlevi in his youth and completed his ordeal in the Galata Mevlevi Lodge are tried to be explained with examples, by revealing his views on Mevlevism.

Keywords: Mevlana, Mevlevî, Muhammad Eşref, Sufism, Islamic Literature.

ÜNAL, Mehmet, "Mevlana and Mevlevîsm in the Last Period Mevlevî Followers Mehmed Eşref and His Manzumes", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/2 (2023), 217-233.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1249670>

Date of Submission	10.02.2023
Date of Acceptance	13.04.2023
Date of Publication	01.07.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Mevlana and Mevlevîsm in the Last Period Mevlevî Followers Mehmed Eşref and His Manzumes, University of Uşak, faculty of Islamic Sciences, Department of Turkish-Islamic Literature, Uşak, Turkey, E-Mail: mehmet.unal@usak.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8467-1113

Giriş /Introduction

19. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin sonunu hazırlayan siyasi gelişmelerin ve sosyal hadiselerin yaşandığı bir zaman dilimidir. Çoğu Osmanlı aydınının yönünü Batı'ya çevirdiği bu yüzyılda, kültür ve sanat alanında da büyük ve sancılı değişimlere tanık olunmuştur. İslamiyet'in etkisiyle oluşan ve gelişen Osmanlı kültür ve edebi zevkinin yerini Batı'dan devşirilen sanatların özellikle Fransız edebiyatının etkilerinin hâkim olduğu bir kültür ortamı almıştır. Yine de bu değişime direnen ve geleneğe bağlı kalan sanatçı, şair ve yazarlar da görülmüştür. Özellikle tekkelerde Osmanlı irfanının tesiri devam etmiştir. Mutasavvıf şairler klasik edebiyatımıza bağlı kalarak eser vermeyi sürdürmüşlerdir.

Tasavvuf nizamı temelde müşid, mürid ve onun seyr ü sülükundan oluşur. Müridin gayesi bir müşide bağlanmak ve böylece onun disiplini altında nefsinin terbiye etmektir. Bu yalın amacın kurumsal hali olarak yüzlerce tarikat teşekkül etmiştir. Kurulan bu tarikatlar, kendi içinde yaşanan usul ve adab farklılığı sebebiyle şube ve kollara ayrılmış ve böylece başka adlarla yeni tarikatlar meydana getirilmiştir. . Mevlevî tarikatı da Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin düşüncelerinin, oğlu Sultan Veled tarafından sistemleştirilip tarikat biçiminde örgütlendirilmesi sonucu kurulmuştur.

Türklerin İslâmiyet'i kabul edip, Müslüman olmalarından sonra tekkelerde mutasavvıflar vasıtasıyla ortaya konan edebî ürünler, dinî-tasavvufi bir karakter taşımaktadır.³ Kurulan tekkeler sayesinde tasavvufun temelleri toplum içinde yayılmaya başlamıştır. Böylece hemen her tarikat için bağımsız bir edebiyat teşekkül ettirilmiştir. Yeni kurulan her tarikatın kendine göre adap ve erkânına uygun, tasavvufun temelleri, pirlere keramet ve menkıbeleri, o tarikatın âdâb ve erkânı, tasavvuf esasları, şeyhlerin menkıbe ve kerametleri, tarikata girenlerin uyması ve uymaması gereken konular hakkında yazılmış kitaplar vardır. Zaman içinde tasavvufi usul ve neşve bağlamında çoğu kurucu pirlere nispet edilerek farklı isimlerde kurumsallaşan tarikat merkezlerinde tasavvufi eğitim için kaleme alınan eserler ve salıkların dilinden dökülen şiirler ile her tekkede bağımsız bir sanat ve edebiyat üretimi oluşmuştur. Öyle ki mutasavvıflar vasıtasıyla ortaya konan edebî ürünlerin dil ve nazım hususiyetleri tekke dışı şiirin içeriğini dahi etkilemiştir.⁴

Mevlevîlik, ortaya çıkmaya başladığı 13. yüzyıldan itibaren, Mevlânâ'nın ünü ve eserlerinin etkinliği ile kısa bir zaman diliminde birçok merkezde Mevlevîhaneler kurularak geniş bir alana yayılmıştır. Osmanlı Devleti'nin kurulmasından sonra da toplumda ve siyasi çevrelerde etkinliğini idame ettirmiş, şiir, sema ve musiki gibi üç vasıtaya isnat ettiği tarikat anlayışıyla, Osmanlı şehirlerinde ve yüksek mahfillerde her zaman müntesib bulmuş, birer sanat merkezi durumundaki tekkelere daima itibar edilmiştir. Mevlevî tarikatının önde gelenleri de mevcut sosyal ve siyasi düzeni koruyarak, Osmanlı'nın fethettiği her bölgede Türk kültürünü taşıyan birer elçi görevini yerine getirmiş, böylece Osmanlı sınırları dahilinde; Mısır'dan Azerbaycan'a, Suriye ve Irak'tan Avrupa'ya kadar Mevlevî zaviyeleri açılmıştır. Mevlevîlik tarikatı sıfatıyla ortaya çıkmasından sonra, idareciler ve halkın üst düzey kesimiyle her zaman yakınlık içinde

³ Mustafa İsen, *Ötelerden Bir Ses* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 210.

⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006), 441-445; Nilgün Açıık, *Divan Edebiyatında Mevlevîlik Etkisi ve Mevlevî Şairler* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 111-113.

bulunmuş, musiki ve şiir ile alakası olan münevver kesimin, tarikat tercihi yaparken kendisine yönelmesini temin etmiştir. Tarih boyunca idareciler ve sanat zevki olan üst tabaka tarafından desteklenen ve tercih edilen bir tarikat olmuştur. Mevlevîlik, ilk zamanlarında yayıldığı daha küçük merkezlerden yavaş yavaş büyük yerleşim yerlerine çekilmesi ve saraya yakın olması sebebiyle, 17. asırdan itibaren bir “devlet tarikatı” görüntüsü vermeye başlamıştır.⁵

Mevlevîliğin, divan edebiyatının yayılması ve zenginleşmesine etkisinin yanı sıra, divan edebiyatının da Mevlevîliğin yayılış ve zenginleşmesine etkisi olmuştur. Klasik şiirin muhtevasında Mevlevîlik tesirinin görüldüğü konular ise; Mevlânâ sevgisi, aşk, insan-ı kâmil, fanilik, ney, sema ve külahdır. Bu mazmunların ve terimlerin şiir malzemesi gibi kullanılması sonucunda, klasik edebiyatın şiirdeki muhtevası daha da zenginleşmiştir. Mevlevî şiirinde, klasik şiirin tesirinin görüldüğü konular ise; aşk, sevgili, âşık, gönül, hasret ve vuslatdır.⁶ Bir Mevlevî şairi, aşkı hem Mevlevî ortamından hem de gelenekten öğrenmiştir. Bunun sonucunda da Mevlevî tarikatına intisap eden şairler geleneğin takipçisi olmuşlardır. Bu geleneğin takipçilerinden biri de on dokuzuncu yüzyılın son çeyreği ile yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşamış Mestî mahlasını kullanan mutasavvif Muhammed (Mehmed) Eşref'tir.

Bu araştırmamızın amacı, 1882-1962 yılları arası yaşamış bir Mevlevî müntesibinin hayatı, eserleri, edebi kişiliğini yeni bilgi ve belgeler ışığında tanıtmak ve manzumelerinde Mevlânâ ve Mevlevîlikle ilgili düşüncelerini ortaya koyarak tasavvuf literatürüne kazandırmaktır.

Araştırmalarımıza göre başta tabakât-terâcim türü biyografik eserler olmak üzere, ilgili matbu tasavvuf literatüründe müellifin hayatı hakkında hiçbir malumat bulunmamaktadır. Kütüphanelerin veri tabanlarında künye bilgisine pek rastlanılmayan Mehmed Eşref'e, bir not defterinde değinilmiştir. Bu metinden Mehmed Eşref'in hayat hikâyesine dair birtakım bilgiler ortaya çıkarılmıştır. Bu not defteri çalışmamızın ana kaynağını oluşturur.

1. Mehmed Eşref'in Hayatı

Daha önce yayımlanmış eserlere bakıldığı zaman Mehmed Eşref'in hayatı hakkında verilen bilgilerin çok yetersiz olduğu, sadece divanından çıkarılabilen bulgular ile yetinildiği görülürken bir şahsın özel kütüphanesinde bulunan not defterinden müellifin hayatı ile ilgili detaylı bilgilere ulaşılmıştır. Mehmed Eşref'in özgeçmişinin ortaya çıkarılmasına kaynaklık eden not defteri, merhum Hattat Emrullah Demirkaya'ya (1894-1992)⁷ aittir. Defterde yazılanlar ilk defa Prof. Dr. Mehmet Serhat Yılmaz tarafından, Kastamonu'nun manevi değerlerini tanıtmaya amacıyla kurulmuş bir internet sitesinde köşe yazısı olarak *Mevlevî Mehmed Eşref el-Mevlevî*⁸ başlığıyla yayınlanmıştır. Yılmaz, bu

⁵ Sezai Küçük, XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2000), 387.

⁶ İlhan Genç, “Mevlevî Edebiyatı Üzerine Değerlendirmeler”, *Ege Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 7 (1993), 134.

⁷ Emrullah Demirkaya hakkında bilgi için bkz. Burhan Baltacıoğlu vd, “Hattat Feride Hanım ve Hattat Emrullah Efendi (Demirkaya) Örneği Üzerinden Hat Sanatında Kastamonu”, *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 375-396.

⁸ Mehmet Serhat Yılmaz, Mevlevî Eşref Dede (1882-1962),

<https://www.kastamonuilkhaber.com/mevlev-esref-dede-1882-1962-makale,946.html>. Erişim 03.03.2023.

not defterini araştırmacı Mustafa Gezici'den⁹ temin ettiğini belirtmiştir.¹⁰ Not defterinde bahsedilenin Mehmed Eşref olduğu kanaatine, bu not defterindeki bilgiler ile müellifin eserlerindeki bilgilerin örtüşüğünü gözlemek suretiyle varılmıştır.

Ayrıca, müellifin, kendisine ait eserlerin hemen hepsinde "Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) kölelerinin kölesi Mehmed Eşref el-Mevlevî" anlamına gelen "bende-i bendegân-ı Mevlânâ, Mehmed Eşref el-Mevlevî" kaydını bir imza olarak düşmesi ve el-Mevlevî nisbesini taşıması, kendisinin Mevlevî tarikatına mensup olduğunu göstermektedir. Bu bilgilerle örtüşür mahiyette Hattat Emrullah Demirkaya kendi not defterinde Meydancı Dede/Mehmed Eşref el-Mevlevî olarak tanıttığı kişinin 1327/1911 tarihinde Galata Mevlevihanesinin 1001 günlük Mevlevî çilesini çıkardığını belirtmektedir.¹¹

Bu bilgilerin yanında *Nüşa-i Kübra* adlı eserin Sâmi adında bir zat tarafından sadeleştirilerek istinsah edilen nüshasında, müstensih tarafından "Aziz kardeşlerimizden olup şimdi ticaret borsasında memur bulunan Eşref Bey'in ..." ¹² şeklinde bir ibare geçmektedir. Aynı şekilde Emrullah Demirkaya, Mehmed Eşref'in Kastamonu Nasrullah Meydanı'nda bulunan Ticaret ve Sanayi Odası binası altında kiraladığı bir dükkânda pul bayiliği yaptığına dair zikrettiği bilgi, müstensihin verdiği bilgiyle aynıdır. Emrullah Demirkaya'nın not defterinde tanıtılan Mehmed Eşref ile *Nüşa-i Kübra* müellifi Mehmed Eşref'in aynı kişiler olduğuna bir başka kanıt ise not defterinde Mehmed Eşref'e ait tasavvufî şiirleri ihtiva eden bir *Divan*'ının varlığından söz edilmesidir. Yine not defterinde, *Divan*'ın başında yazdığı belirtilen beyit ile Mehmed Eşref'e ait *Divan*'ın başında geçen beyit ve beyitte geçen Mestî mahlasını alma sebebini anlatan bilgi de aynıdır.¹³

Bütün bunlar gösteriyor ki Mehmed Eşref'in eserlerinden hareket ederek kendisi hakkında edindiğimiz birtakım bilgilerle yukarıda zikri geçen şahıs kütüphanesinden temin ettiğimiz özel not defterinde yer alan biyografik malumat birebir örtüşmektedir. Bu durum söz konusu not defterinde hayatı hakkında malumat verilen şahsın, Mehmed Eşref el-Mevlevî olduğunu tereddütsüz bir şekilde doğrulamaktadır.¹⁴

Kendisini Mevlevî Eşref Hamidoğlu künyesiyle tanıtan Mehmed Eşref, 1882 yılında babasının devlet memuru vazifesini ifa ettiği Giresun'da doğmuştur. Mehmed Eşref'in babası Mustafa Sabri Efendi'dir. Daha önceki eserlerde müellifin babası "Türbedar Hacı Hasan Efendi" olarak verilmiştir. Türbedar Hacı Hasan Efendi ismi müellifin divanında geçen manevi pederim diye bahsetmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁵ Babası Mustafa Sabri Efendi, 1877-78 Osmanlı-Rus Harbi'ne, Gazi Osman Paşa kumandasında bulunan Plevne müdafileriyle iştirak ederek kahramanca savaşmış bir Osmanlı subayıdır. Sivas'ın Zara kasabasında emekliye ayrılan Mustafa Sabri Efendi, emekli olduktan sonra

⁹ Mustaf Gezici hakkında bilgi için bkz. <https://www.aciksoz.com.tr/gundem/ilim-hikmet-sofrasi-konugu-aramistmaci-ogretmen-mustafa-gezici-osmanli-tarihi-cok-iyi-ogrenilmiyor-h10996.html>. Erişim 4.3.2023.

¹⁰ Seda Bozoğlu, *Mestî Mehmed Eşref el-Mevlevî ve Nüşa-i Kübra Adlı Eseri* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 20.

¹¹ Emrullah Demirkaya, *Not Defteri*, Kastamonu: Mustafa Gezici Özel Kitaplığı, 169

¹² Mehmed Eşref el-Mevlevî, *Nüşa-i Kübrâ* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdayi Efendi, 662), 3.

¹³ Demirkaya, *Not Defteri*, 171; Mehmet Ünal, *Kastamonulu Muhammed Eşref Mestî Divanı* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2020), 16.

¹⁴ Bozoğlu, *Mestî Mehmed Eşref*, 22.

¹⁵ Ünal, *Mestî Divanı*, 15.

Kastamonu'nun Taşköprü kazasına yerleşmiş ve Harmançık mahallesinde 1914/15 senesinde vefat etmiştir. Kabri Taşköprü'de bulunmaktadır.¹⁶

Tekkelerin kapatılmasına kadar mücerred bir hayat yaşayan Mehmed Eşref el-Mevlevî kırk yaşında Şeyh Tahir Çelebi vasıtasıyla Cemile Hanım'la evlenmiştir. Eşi Cemile Hanım 1951'de vefat etmiştir.

Öğrenim hayatı hakkındaki bilgiler ise ilkokul ve ortaokul eğitimine dairdir. İlkokula Erzurum'un Hasankale ilçesinde sıbyan mektebinde başlamış ve bitirmiştir. Ortaokul öğrenimine ise, Hınıs Rüştüyesinde devam edip, Ahlat'ta bulunan rüştüye de tamamlamıştır.¹⁷

Mehmed Eşref, biyografisinin yer aldığı not defterinde yer alan kendi el yazısında kendisinin ilme ve tasavvufa yönelişinin, dini yaşantıdan uzak, bedenen ve manen zararını tecrübe ettiği içki ve eğlence dolu bir gençlik dönemi geçirmesinin ardından seyr ü sülûka girmek ve maneviyatını güçlendirmek suretiyle gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ayrıca hayatta en çok zevk aldığı şeyin felsefe ve tasavvuf ilimleri olduğunu, bu iki disiplin üzerine senelerce araştırma ve incelemelerde bulunduğunu belirtmiştir.¹⁸

1323/1907 yılında İstanbul'a giderek bir süre memur olarak çalışan Eşref Dede, Mevlevîliğe duyduğu muhabbet neticesinde çeşitli Mevlevîhanelerde görevler üstlenmiştir. Mehmed Eşref, Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasından birkaç sene evvel 1327/1911'de İstanbul'da Mevlevîliğin önemli merkezlerinden olan Galata Mevlevîhanesinde hizmete girmiş ve Ahmet Celeddin Efendi'nin halkasına dahil olmuştur. Çilesini burada çıkardıktan sonra da bir müddet Bursa'da Şeyh Mehmet Şemsettin Efendi'nin (ö. 1866-1936)¹⁹ hizmetinde bulunmuştur. Bir süre sonra Kasımpaşa Mevlevîhanesi'ne görevlendirilmiş ve altı ay sonra tekrar Galata Mevlevîhanesi'ne dönerek görevini burada üç yıl devam ettirmiştir.²⁰

Mehmed Eşref 1334/1918 yılında İstanbul'dan Kastamonu'ya geri dönerek Kastamonu Mevlevîhânesi²¹ şeyhi Âmil Çelebi'nin (ö. 1920)²² emrinde iki yıl çalışmış, şeyhinin tayini Konya'ya çıkınca onunla birlikte 1336/1920'de Konya'ya gitmiştir. Kısa süre sonra Âmil Çelebi de vefat edince onun yerine, Konya İsyânı'nda parmağı olduğu şüphesiyle şeyhlikten daha önce azledilip isyanda bir dahli olmadığı anlaşılan şeyh Abdülhalim Çelebi (ö. 1869-1925)²³ getirilmiştir. Abdülhalim Çelebi'nin hizmetinde de iki sene bulunduktan sonra 1338/1922'de tekrar Kastamonu'ya geri dönmüştür. Mehmed Eşref yaşadığı yıllarda saygılı ve hoşgörülüğüyle Kastamonulu herkes tarafından tanınan, kendisini herkesin sevip saydığı bir zat olarak gösterilmektedir.²⁴ Bir müddet Kastamonu

¹⁶ Demirkaya, *Not Defteri*, 169.

¹⁷ Demirkaya, *Not Defteri*, 168; Bozoğlu, *Mestî Mehmed Eşref*, 23.

¹⁸ Demirkaya, *Not Defteri*, 167.

¹⁹ Mehmet Şemseddin Efendi'nin hayatı hakkında bilgi için bkz. Fahri Fındıkoğlu, "Bursa Müverrihlerinden Mehmet Şemseddin'in Hayatı ve Eseri", *Uludağ Dergisi* 34 (Bursa 1941), 36-45; İbnü'l-emin Mahmud Kemâl, *Son Asır Türk Şairleri IV* (İstanbul: 1988), 1808.

²⁰ Demirkaya, *Not Defteri*, 169.

²¹ A. Süheyl Ünver, "Osmanlı İmparatorluğu Mevlevîhaneleri ve Son Şeyhleri", *Mevlânâ Güldestesi* (Konya, 1964), 35.

²² Nuri Köstüklü, "Birinci Dünya Savaşı Ve Milli Mücadele'de Kastamonu Mevlevî Şeyhi Âmil Çelebi ve Ailesi (1910-1923)", *Atatürk Araştırma Dergisi* 30/89 (Temmuz 2014), 2-10.

²³ Celeddin Çelebi, "Abdülhalim Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/212.

²⁴ Demirkaya, *Not Defteri*, 168.

Mevlevîhânesinde meydancı dede vasfıyla görevini sürdürmüş, 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla görevi de sona ermiştir.²⁵

Demirkaya'nın elindeki not defterine göre Mevlevî tarikatına girmesiyle hayatı boyunca tekkelerde muhasebe ve yemekhane sorumluluğu görevinde bulunmuş, ayinlerde ise meydancı dede unvanıyla yöneticilik yaparak hayatını geçiren Mehmed Eşref, ihtiyarlığında bakıma muhtaç bir kimse olarak hayatını idame ettirmiştir. Daha sonra Kastamonu Merkez İsfendiyar Mahallesi'nde kiraladığı bir evin odasında 1962 yılı Ağustos ayında 75 yaşında vefat etmiş ve cenazesi Bucudoğlu Suyu yukarılarındaki büyük mezarlığına (Gümüşlüce Mezarlığı) defnedilmiştir.²⁶

2. Mehmed Eşref'in Eserleri

Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde Mehmed Eşref'in beş eseri bulunmaktadır. Nüshaların tamamı mutasavvıf hayattayken telif edilmiştir. Bu eserler arasında birden fazla nüshası bulunanlar da mevcuttur. Söz konusu eserlerin künye bilgisi mutasavvıf tarafından bazı eserlerin dibacelerinin sonlarında zikredilmiştir.

Eşref'in, eserlerinde genel olarak varakları sayfa usulü önlü arkalı şekilde numaralandırdığı görülmektedir. Fakat tasnif edilirken eserlerin, kütüphane görevlilerinin inisiyatifine bağlı olarak genelde varak usulü numaralandırıldığı, bazı varaklara da yanlış numaralar verildiği görülmüştür. Burada kısaca eserler hakkında bilgi verelim.

2.1. Divan

Milli Kütüphane Yazma Eserler Koleksiyonu 06 Mil Yz A 7342/1 numarada kayıtlı olan eser, kareli deftere rik'a hattıyla kaleme alınmıştır. Tespit edilen nüsha müellif nüshasıdır. Yazmanın 1b-40a varaklarında 96 manzume, 41b-63b varaklarında ise Aziz Mahmud Hüdâyî, Şems-i Tebrizi, Mevlânâ, Sultan Veled, Bâkî, Şeyh Galip, Fevzi, Nazif'ül-Mevlevî ve daha başka Mevlevî müntesibi kişilerin eserlerinden seçtiği 54 manzume bulunmaktadır. Allah'a iman, Hz. Muhammed'e (s.a.v), onun âline ve ashabına duyulan samimi sevgi, yaşadığı tasavvufi neşve, ayrılık acısı ve hasret divanda sık ele alınan temalardır. Mevlânâ'ya beslenen muhabbet ve derin bağlılık, Mevlevîliğe intisap etmenin her şeyden daha önemli olduğu divanın ana temalarından bir diğeridir. Dünyaya dair hiçbir beklenti, arzu ve istek görülmeyen şiirler, şairin yaşadığı his ve coşkuyu yansıtmaktadır. Divanda nazım şekillerinin belli bir sıraya göre değil de rastgele bir düzen içinde oluşturulmuş olması şiirlerin tasnifini güçleştirmiştir. Divandaki nazım şekilleri şu şekilde tasnif edilmiştir: 70 gazel, 3 kaside, 8 müfred, 4 kıt'a, 2 müstezad, 2 müseddes, 2 muhammes ve 5 beyit. Bunlarla birlikte şairin eserde halk edebiyatı nazım türünden de örnekler verdiği görülür. Divanda sekizli hece ölçüsüyle yazılan iki şiire rastlanmıştır.²⁷

Derviş Mehmed Eşref'in şiirlerinde genel itibariyle sanat kaygısı gütmeyen yapıları görülmektedir. Farklı nazım şekilleriyle yazılmış olan şiirlerde dini-tasavvufi konular

²⁵ Demirkaya, *Not Defteri*, 170; Bozoğlu, *Mestî Mehmed Eşref*, 25.

²⁶ Demirkaya, *Not Defteri*, 171; Bozoğlu, *Mestî Mehmed Eşref*, 26.

²⁷ Mehmed Eşref el-Mevlevî, *Dîvân-ı Mestî*, (Ankara: Milli Kütüphane, Yazma Eser Koleksiyonu, Yz. A 7342/1), 1b-40a; Ünal, *Mestî Divanı*, 16, 67, 146; Bozoğlu, *Mestî Mehmed Eşref*, 27-29.

işlenmiş, bazı nasihatlerde bulunmuş, tasavvuf ve tarikat yolu anlatılarak din büyükleri övülmüştür.

Nazımlarında Mehmed Eşref'in belli bir kültür seviyesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Arapça, Farsça kelimelerin sıkça tercih edildiği zengin kelime kadrosu ve kendini hissettiren coşkun ruh haline rağmen şiirleri sanat ve ifade gücü açısından vasattır. Derviş Mehmed Eşref, mutasavvıf şairlerin pek çoğunda gördüğümüz üzere duygu, düşünce ve heyecanlarını her türlü kayıttan uzak, içinden geldiği gibi kaleme almıştır. Divanda dini-tasavvufî edebiyatın önemli isimlerinden Yunus Emre, Fuzuli, Niyazi Mısri, Bağdatlı Rûhî, Şeyh Galib, Tahirül Mevlvî gibi şairlerin etkisi açıkça görülmektedir.

2.2. Âyin-i Tarikat-ı Mevlânâ

Milli Kütüphane Yazma Eser Koleksiyonunda 06 Mil Yz A 8172 yer numarasında kayıtlıdır. Eserin yalnızca tek nüshasına rastlanmıştır. Rik'a hattıyla yazılan eserin her sayfası 20 satır kaleme alınmıştır. Te'lif tarihi ise yazmanın zahriyesinde (esas metnin başladığı yaprağın arka yüzü) 1335/1919 yılına işaret edilmektedir. İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde münâcât, ehl-i beyte muhabbet, sema, niyaz ve dua gibi konular işlenmiş, ikinci bölümde de müntesibi olduğu Mevlvî âdâbı ve ayini ele alınarak Mesnevî'den örnekler verilmiştir. Yazmada daha çok manzûm parçalardan oluşmakta ve ele alınan konular Mevlânâ'nın en önemli eseri *Mesnevî-i Manevî'si*, Taşlıcalı Yahyâ Efendi'nin *Gencine-i Râz* adlı eseri gibi mesnevî türündeki edebî manzûmelerden alıntılar yer almaktadır.²⁸

2.3. Hak Yolu

Araştırmalar neticesinde tespit edilebilen iki nüshasına ulaşılmıştır. İki nüshanın kayıt bilgileri, hem *Nüsha-i Kübrâ'nın* müellif nüshasının hem de *Gıdâu'r-rûhâniyye fî tarîki'l-irfâniyye* adlı eserin Millet Kütüphanesi nüshasının giriş bölümünün sonunda verilmiştir. Eserin nüshalarından biri Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu 1501 nolu numaradadır. Rik'a hattıyla yazılan eserin her sayfasında 27 satır vardır. Mehmet Şevki tarafından istinsah edilmiştir. Diğer nüsha, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonunda 1318 numarada kayıtlıdır. Her sayfası 15 satır olarak yazılan eser rik'a ve ta'lik hatla kaleme alınmıştır. Eserde işlenen konu tamamen seyr ü sülûk ile ilgilidir. Hz. Adem'in ilk ortaya çıkışı, sülûkun başlangıcı, tevbe ve istiğfâr, mürşid ve muhabbet, marifet, tesbih, biat, hilafet, zikir, menâzil gibi konular ele alınmıştır.²⁹

2.4. Gıdâu'r-Rûhâniyye fî Tarîki'l-İrfâniyye

İki müellif nüshası bulunan eserin ilk nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdayi Efendi Koleksiyonu 657 numarada kayıtlıdır. Genellikle başlıklar ta'lik, diğer kısımlar rik'a hattıyla ve her sayfa 30 satır olarak kaleme alınmıştır. Zahriyesinde verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere 1350/1932 yılında telif edilerek ismi geçen kütüphaneye bağışlanmıştır. Öteki nüshası ise Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu 1319 numarada yer almakta

²⁸ Mehmed Eşref el-Mevlevî, *Âyin-i Tarikat-ı Mevlânâ*, (İstanbul: Milli Kütüphane, Yazma Eser Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 8172), 1b-24a; Demirkaya, *Not Defteri*, 170; Bozoğlu, *Mesfi Mehmed Eşref*, 31.

²⁹ Mehmed Eşref el-Mevlevî, *Hak Yolu*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 001501), 1b-13b; Mehmed Eşref Mevlvî, *Hak Yolu*, (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri 001318), 1b-38b; Bozoğlu, *Mesfi Mehmed Eşref*, 31-32.

ve yine başlıklar ta'lik, diğer kısımlar ise rik'a hattıyla ve her sayfa 30 satır olarak kaleme alınmıştır.³⁰

2.5. Nüsha-i Kübrâ

Müellif hattı olan eserin tek nüshası vardır. Yazma, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdayi Efendi Koleksiyonu 662 numarada kayıtlıdır. Yazmadaki sayfaların numaralandırma tasnifi, her bir yaprağa bir numara gösterilerek arkalı önlü klasik usulden farklı olarak, yaprakların her bir yüzüne bir numara verilmek suretiyle yapılmıştır. Bu tasnifle eser 68 yapraktan müteşekkildir ve her sayfada 28 satır vardır. Yine yazmanın yazımında başlıklar ta'lik, diğer kısımlar ise rik'a hattıyla kaleme alınmıştır. Eserin ferağ kaydındaki bilgiye göre eser 1351/1933 yılında Ramazan Bayramı arefesinde bitirilmiş ve Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesine bağışlanmıştır. Eserin Sami ismindeki bir müstensih tarafından yazıldığı başka bir nüshasına da rastlanmıştır. Bu nüsha ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Yazma Eser Koleksiyonu 297.7 MEH 1933 M.1 numarada kayıtlıdır. İstinsah tarihi olarak da 9 Zî'l-Hicce 1351/4 Nisan 1933 tarihi yer almakta ve rik'a yazı türünde ve her sayfada 30 satır olacak şekilde yazılmıştır. Eser; nazım-nesir karışık olarak kaleme alınmış olup levhi mahfuz, kalp, nübüvvet, nefis, beden ve ruh vb. tasavvufi konuların işlendiği 19 başlık mevcuttur.³¹

3. Mehmed Eşref'in Mevlânâ ve Mevlevîlik Hakkındaki Görüşleri

Derviş Muhammed Eşref'in şiirlerinin büyük çoğunluğu, dini- tasavvufi konularda yazılmıştır. Dünyaya dair hiçbir beklenti, özlem, arzu ve istek görülmeyen şiirlerde tasavvuf yolu anlatılmış, insanların bu yola girmesi teşvik edilmiştir. Bu şiirlerde Allah'ın birliği ve yüceliği, Hz. Muhammed'e (SAV) ve onun aline, ashabına duyulan samimi sevgi anlatılır. Mevlânâ'ya karşı beslediği büyük bir aşktan, Mevlevîliğe intisap etmenin her şeyden daha önemli olduğundan bahsedilir. Duygularının ifadesi noktasında şekil ve dil kaidelerine bağlı kalmaz. Şiirlerin bütününde farklı nazım şekilleri ve vezinlerle benzer konular ele alınmıştır.

3.1. Mevlânâ Hakkındaki Görüşleri

Mevlevîliğin piri Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'dir. Mevlânâ; sahibimiz, efendimiz anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Osman Dede, Mevlânâ'yı su sözlerle anlatmaktadır: "İnsan bütün ömründe onu okusa, onu anlamış olmaz; yalnız ömrünü boş yere sarf etmemiş olur."³²

Mevlânâ'ya övgü, onun izinde gitmek, ona ulaşmak şairin ana hedefidir. Bu hedef için çok çaba sarfetmek gerekir.

*Asmân pervâz olur hem cezbe-i Mevlâ ile
Sâlik-i râh-ı Hudâ, bende-i Mevlânâ'yım diyen³³*

³⁰ Mehmed Eşref el-Mevlevî, *Gıdâu'r-rûhâniyye fi Tarîki'l-İrfâniyye* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 001319), 1b-14b; Mehmed Eşref el-Mevlevî, *Gıdâu'r-rûhâniyye fi Tarîki'l-İrfâniyye* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdayi Efendi, 000657), 1b-14a; Bozoğlu, *Mestî Mehmed Eşref*, 32.

³¹ Mehmed Eşref el-Mevlevî, *Nüsha-i Kübrâ* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdayi Efendi, 000662), 1-68; Mehmed Eşref el-Mevlevî, *Nüsha-i Kübrâ*, Sad. Sami (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 297.7 MEH 1933 M.1), 1b-35b; Bozoğlu, *Mestî Mehmed Eşref*, 33-34.

³² Muhsin İlyas Subaşı, *İki Mevlevî - Remzi Dede-Yaman Dede* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 25.

³³ Ünal, *Mestî Divanı*, 205.

*O ŧâh-ı mane'î kim Hazret-i Hunkâr-ı Mevlânâ
Görüþ bu bende-i nâ-çizi kıldı ŧâh-ı Merdân'luk³⁴*

*Vâsil oldu rûh-ı Mevlânâ bu ŧeb Mevlâsına
Âşık, maşûk ile ışk bunda oldu vâsilân³⁵*

*Yetiş imdâdına Yâ Hazret-i Hunkâr Mevlânâ
Yüzüm kara velâkin kapuna geldim amân pîrim³⁶*

*Hazret-i Mevlânâ'ya, gelin bende olalım
Simâ safâ cânâ safâ rûha gıdâdır³⁷*

Derviş, varını yoğunu Mevlânâ'nın yoluna harcamalıdır. Öyle ki bu yolda canını bile vermelidir.

*Hazret-i Hunkâr-ı Mevlânâ'ya bezl et varını
Cânfedâ kıl yolunda ol vâsil-ı cânân³⁸*

Derviş, varlığı terk edip mâsivâdan meylini kesmelidir. O zaman gizli olan ona ayan olacak, ağıyârda bile yârini bulabilecektir.

*Varlığı terk eyleyüp ağıyârda bul yâri sen
Meylini kes mâ-sivâdan kim O'dur gizlü ayân³⁹*

Bu yolda birtakım sırlara vakıf olanlar mahvolurlar, ŧair gibi mest olanlar ise sevdalarını belli etmezler.

*Mestiyâ mestâneler izhâr-ı sevâ eylemez
Mahv u müstağrak olur esrârdan vâkıf olan⁴⁰*

Aşk yoluna giren canını ve başını terk etmelidir. Aşkın kanunu böyledir.

*Cânbaş terk edüp bu yolda hâk olmak gerek
Böyledir kânûn-ı ışkda ışk-ı Hakk sûzânesi⁴¹*

Mevlânâ'ya kul olmak ŧair için büyük bir mutluluktur. Zira Mevlânâ çok yüce bir makamda bulunmaktadır.

*Bende-i Monlâ-yı Rûm olmak ne devletdir bana
Lâne-i arşda kurulmuşdur anın kâşânesi⁴²*

Eşref, bir beytinde kalender-meşrep olduğunu namus ve ardan geçtiğini söyler.

*Ben kalender-meşrebim nâ-mûsuâr olmaz bana
Cümle ağıyâr olsa yâr ol yâr yâr olmaz bana⁴³*

³⁴ Ünal, *Mestî Divanı*, 217.

³⁵ Ünal, *Mestî Divanı*, 224.

³⁶ Ünal, *Mestî Divanı*, 227.

³⁷ Ünal, *Mestî Divanı*, 243.

³⁸ Ünal, *Mestî Divanı*, 225.

³⁹ Ünal, *Mestî Divanı*, 225.

⁴⁰ Ünal, *Mestî Divanı*, 225.

⁴¹ Ünal, *Mestî Divanı*, 199.

⁴² Ünal, *Mestî Divanı*, 199.

⁴³ Ünal, *Mestî Divanı*, 198.

“artık” redifli bir başka şiirde ise salikin melameti ihtiyar etmesini tavsiye eder. Şair, şiirde gaflet uykusundan uyanmayı, fani dünyadan geçmeyi ve doğrudan doğruya Allah’a dayanmayı tavsiye eder. Dünyanın aldaticılığından ve kıymetsizliğinden bahseder.

*Melâmet ihtiyâr et sâlik-i dâinâ uyan artık
Yeter bu hâb-ı gaflet âteş-i ışkile yan artık*

*Cihân-ı fânîden geç ol hakikat sırrına vâkıf
Nedir meyl-i sivâ biraz da Allâh’a dayan artık*

*Sakin âlâyîş-i dünyâyâ hiç aldanma ey tâlib
Bilürsin aldananlar cümleten oldı ziyân artık*

*Kesil halkdan ki Hakk’ı bulasın kendinde ey sâlik
Fedâ kıl cânını Hakk’a bu yolda sen hemân artık*

*Cihânın külli vâri bir çûpe degmez bilürsen sen
Buna aldanma ey Mestî hakk söze inan artık⁴⁴*

Aşıkın ezelde başlayan mestliği ebede kadar sürecektir.

*Mestdir cân-ı ezelden Mestiyâ cün tâ ebed
Hâk-i pâ-yı Mevlevî’dir âşnâ vü gâhım benim⁴⁵*

Eşref, derdine ne kadar arasa da derman bulamamıştır. Fani âlemde gamdan kurtulmanın yolu mestane olmaktır.

*Mestî aradım bulmadım hiç derde devâyı
Bu âlem-i fânîde gam define mestâne gerekdir⁴⁶*

Mehmed Eşref’in manzumelerinde çile, dede, def, dergâh, derviş, Mesnevî, meydan, mihman, ney, rıza, şeyh, şems, tekye, taç gibi Mevlevîlikle ilgili tabirler çokça kullanılmıştır.

3.2. Mevlevîlik Hakkındaki Görüşleri

Mevlevîlik, adını kurucusu Sultan Veled’in babası ve tarikatın ilkelerini oluşturan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’den alır. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’ye intisap edenlere verilen isimdir. Mevlevîlerin sırları, aşkın gönlünde keşf olmayı beklemektedir. Hazreti Mevlânâ, mevlevîlerin emiridir. Ezel şarabını muhabbetle içenler, o camın yudumlarını da halka saçanlar mevlevîlerdir.

Mehmed Eşref, şiirlerinde manevi yolculuğuna dair ifadeler kullanır. Özellikle Mevlevîlik şairin hayatında çok büyük bir yere sahiptir. Mevlevîliğe intisabını şöyle anlatır:

*Gam degil ölse, sülûk etdim o şahın rahına
Canımı nezr etmişim ben Mevlevî Dergâhına*

⁴⁴ Ünal, *Mestî Divanı*, 225-226.

⁴⁵ Ünal, *Mestî Divanı*, 194.

⁴⁶ Ünal, *Mestî Divanı*, 183.

*Hâk-i pâyim bu tarîk-ı ışkda ben tâ ezel
Bî-kesim, oldum dâhil bâb-ı saâdet câhına*

*Öyle bir deryâ-yı feyz-ı kibriyâdır bu tarîk
Gam yemez dâhil olanlar cürm ile eyvâhına*

*Kalbine girmez keder, yüz çevirmez devrin cevrinden
Tana görse hande eyler lutf eder bed-hâhına*

*Mestiyâ sen tekye-i sıdk u rızâda bul makâm
Dest-gîrdir Hazret-i Pîr bende-i güm-râhına⁴⁷*

Yukarıdaki manzumede, şairin mutluluğu açıkça görülmektedir. Şair, tarikata intisabıyla artık kurtuluşa erdiğini düşünmektedir. Öyle ki “gam yemez dâhil olanlar cürm ile eyvâhına” mısrasıyla Mevlevîliğe girenlerin günahlarından dolayı pişmanlık duymayacağını söyler. “Tarîk-i Mevlevî” redifli şiir bu konuda dikkate değerdir.

Bu şiirde, Mevlevîliğin şair için ne ifade ettiğini anlamak mümkündür:

*Kehf-i âmân-ı selâmetdir Tarîk-i Mevlevî
Vâsıl-ı râh-ı hidâyetdir Tarîk-i Mevlevî*

*Çekmesün dünyâ vü mâ-fi-hâ gamın âşik olan
Cânib-i Hakk’dan beşâretdir Tarîk-i Mevlevî*

*Feyz-ı feyz-âver degil mi sor dahîl-i bâbına
Hep bilür mahfî kerâmetdir Tarîk-i Mevlevî*

*Tâlibân-ı devlet-i dünyâ olan bilmez anı
Râh-ı ışkda bir sadâkatdır Tarîk-i Mevlevî*

*Mâ-sivâyâ iltifât etmez hakikat-bîn olan
Sıdkile Hakk’a ibâdetdir Tarîk-i Mevlevî*

*Ey gönül, mâil olup dünyâyâ olma teşne-leb
Mestiyâ mestâne-i ıška kifâyetdir Tarîk-i Mevlevî⁴⁸*

Aşağıdaki şiirde şair, “amân pîrim!” diyerek pirine, Mevlânâ’ya seslenir. Şiirde derin bir pişmanlık içerisinde olan şairin, bu hissiyat ile son sığınak olarak gördüğü şeyhine sesleniş söz konusudur. Şair, kendisini “esîr-i nefsi emmâre, yüzüm kara, fakîr, âsi, mücrim, bî-çâre” ifadeleriyle niteler:

*Esîr-i nefsi emmâre olup kaldım amân pîrim
Hatâ etdim, meâsî bahrine taldım amân pîrim*

*Yetiş imdâdına Yâ Hazret-i Hunkâr Mevlânâ
Yüzüm kara velâkin kapuna geldim amân pîrim*

⁴⁷ Ünal, *Mestî Divanı*, 182.

⁴⁸ Ünal, *Mestî Divanı*, 200.

*Fakîri nefis ü şeytân azdıruben etdiler âsî
Düşündüm dest-gîr ancak seni buldum amân pîrim*

*Bu âsî mücrim ü bî-çâreye sen dest-gîr ol kim
Sana mensûbum arabilmezim n'oldum amân pîrim*

*N'olur bahtım güşâd olsa yolunda cân fedâ kılsam
Bu ümmîd-i tesellî olarak buldum amân pîrim*

*Bu fânî âleme bezm-i elestden Mest olup geldim
Zülâl-i feyzin ile boşanup toldum amân pîrim⁴⁹*

Eşref, Mevlânâ'nın vefatının 667. yılı münasebetiyle de müstakil bir şiir yazmıştır. Şiirde Mevlânâ'nın vefat gecesinden “şeb-i arûs” diye bahsedilir ve bu gece bir vuslat gecesi olarak anlatılır.

*Şeb-ârûs-i Hazret-i Hunkâr'a gel ey âşıkân
Bir dem-i vuslatda cân eyler fedâ ol sâdikân*

*Vâsıl oldu rûh-ı Mevlânâ bu şeb Mevlâsma
Aşık, maşûk ile ışk bunda oldu vâsılân*

*Vahdet-i Hakk'a işâret ister isen ey gönül
Varlığın terk eyleyüp bir gör O'dur gizlü ayân*

*Sırr-ı “Lâ mevcûde illa'llâh”ı bildinse eger
Var olan, Hakk varlığıdır ey dil-i dânâ hemân*

*Nûş eden vahdet meyinden mestü ser-gerdân olur
Bir görür ol kâinâtın varlığın[n] ey sâlikân*

*Hâk-i pâ-yi Hazret-i Monlâ olan ferzâneler
Buldılar dünyâ vü ukbâda hayât-ı câvidân⁵⁰*

Aşağıdaki şiirde şair gönlüne seslenerek, Mevlevîliğe intisap edenlere birtakım nasihatlerde bulunmaktadır. Mevlevîliğe intisap edenler fenadan geçmeli ve aşk ateşiyle yanmalıdırlar.

*Ey gönül, geç bu fenâdan bul hayât-ı câvidân
Ateş-i ışkile sûzân ol hemân durma yân*

*Derd-i yâr ile zâr u giryân eyle her şâm u seher
Bülbül-âsâ dâ'im eyle âhu feryâd u figân*

Hâk-i pâ-y ol ehl-i hâlin râhına dânâ isen

⁴⁹ Ünal, *Mestî Divanı*, 227.

⁵⁰ Ünal, *Mestî Divanı*, 224.

Gir gönül mey-hânesine olasin ehl-i irfân⁵¹

Mevlevîliğin önemi ile ilgili söylediği bazı beyitler ise şöyledir:

*Etvâr-ı çerha uy, Mevlevî ol
Seyrân idersin, devrân edersin⁵²*

*Işkı, ben Mevlevî'den öğrendim
Şeyhi, Manevî'den öğrendim⁵³*

*Mestdir câm-ı ezelden Mestiyâ çün tâ ebed
Hâk-i pâ-yı Mevlevî'dir âşnâ vü gâhım benim⁵⁴*

Sonuç

Mevlevî geleneği içerisinde yetişen şairlerin bu tarikatın literatürüne kayıtsız kalmaları da mümkün değildir. Bundan dolayı Muhammed Eşref, şiirlerinde birçok Mevlevî tabir ve deyimlerine yer vermiştir. Eşref'in manzumelerinde Mevlânâ ve Mevlevîlikle ilgili birçok tabir ve deyim yerini almıştır. Bunun izleri şiirlerinde açıkça görülmektedir. Eşref, farklı nazım şekillerinde kaleme aldığı şiirlerinde Mevlevî tarikatının piri Mevlânâ'yı öven şiirler kaleme almıştır.

Mehmed Eşref, 1882 yılında babasının devlet memuru vazifesini ifa ettiği Giresun'da doğmuştur. Mehmed Eşref'in babası Mustafa Sabri Efendi'dir. Tekkelerin kapatılmasına kadar mücerred bir hayat yaşayan Mehmed Eşref kırk yaşında Cemile Hanım'la evlenmiştir. Eşi Cemile Hanım 1951'de vefat eder.

Mehmed Eşref; hayatı boyunca Kastamonu, İstanbul, Bursa ve Konya gibi çeşitli şehirlerde Mevlevî dergahlarında üst düzey görevlerde bulunmuş, ayinlerde de meydancı dede namıyla yöneticilik yaparak hayatını idame ettirmiş, tekkelerin kapatılmasıyla da çok zor günler geçirmiş bir Mevlevî müntesibidir. Kastamonu Merkez İsfendiyar Mahallesi'nde kiraladığı bir evin odasında 1962 yılı Ağustos ayında 75 yaşında vefat etmiş ve cenazesi Bocadoğlu Suyu yukarılarındaki büyük mezarlığına (Gümüşlüce Mezarlığı) defnedilmiştir.

Tasavvuf ve felsefe alanında çalışmalar yaparken büyük bir haz duyduğunu belirtmiştir. Edebî ve ilmi çalışmalarına hiç ara vermeyerek Mesnevî'den yararlanarak eserler üretmekten vazgeçmemiş bir mutasavvıftır. *Divan, Âyin-i Tarikat-ı Mevlânâ, Hak Yolu, Gidâu'r-Rûhâniyye fi Tarîki'l-İrfâniyye ve Nûsha-i Kübrâ* adlı eserleri vardır.

Mehmed Eşref'in eserleri klasik edebiyatın son numunelerinden biridir. Tek nüshalı eserlerinde yalnızca manevi hazdan ötürü manzume kaleme alan bir Osmanlı insanıdır. Eserleri geçen yüzyılın sosyal ve edebî hayatına ışık tutması sebebiyle büyük bir değer taşımaktadır. Eşref, Mevlevîliğin 20. yüzyılda sahip olduğu toplumsal tabanını göstermiştir.

⁵¹ Ünal, *Mestî Divanı*, 225.

⁵² Ünal, *Mestî Divanı*, 254.

⁵³ Ünal, *Mestî Divanı*, 221.

⁵⁴ Ünal, *Mestî Divanı*, 194.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>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.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Açık, Nilgün. *Divan Edebiyatında Mevlevîlik Etkisi ve Mevlevî Şairler*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Baltacıoğlu, Burhan vd., "Hattat Feride Hanım ve Hattat Emrullah Efendi (Demirkaya) Örneği Üzerinden Hat Sanatında Kastamonu". *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyumu*. 375-396. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Bozoğlu, Seda. *Mestî Mehmed Eşref el-Mevlevî ve Nüsha-i Kübra Adlı Eseri*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Çelebi, Celaleddin. "Abdülhalim Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/212. Ankara: TDV Yayınları, 1988),

Demirkaya, Emrullah. *Not Defteri*. Kastamonu: Mustafa Gezici Özel Kitaplığı, 167-174.

Fındıkoğlu, Fahri. "Bursa Müverrihlerinden Mehmet Şemseddin'in Hayatı ve Eseri". *Uludağ Dergisi* 34 (1941), 36-45.

Genç, İlhan. "Mevlevî Edebiyatı Üzerine Değerlendirmeler". *Ege Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 7 (1993), 129-143.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006.

İbnü'l-emin Mahmud Kemâl. *Son Asır Türk Şairleri IV*. İstanbul, 1988.

İsen, Mustafa. *Ötelerden Bir Ses*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.

Kara, Mustafa. "Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar". *Osmanlı Ansiklopedisi*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1993.

Köstüklü, Nuri. "Birinci Dünya Savaşı Ve Millî Mücadele'de Kastamonu Mevlevî Şeyhi Âmil Çelebi ve Ailesi (1910-1923)". *Atatürk Araştırma Dergisi* 30/89 (2014), 2-10.

Küçük, Sezai. *XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Mevlevî, Mehmed Eşref. *Âyin-i Tarikat-ı Mevlânâ*. İstanbul: Milli Kütüphane, Yazma Eser Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 8172, 1b-24a.

Mevlevî, Mehmed Eşref. *Dîvân-ı Mestî*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazma Eser Koleksiyonu, Yz. A 7342/1, 1b-40a.

Mevlevî, Mehmed Eşref. *Gıdâu'r-rûhâniyye fi Tarîki'l-İrfâniyye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 001319, 1b-14b.

Mevlevî, Mehmed Eşref. *Gıdâu'r-rûhâniyye fi Tarîki'l-İrfâniyye*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 000657, 1b-14a.

Mevlevî, Mehmed Eşref. *Hak Yolu*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma başışlar, 001501, 1b-13b.

Mevlevî, Mehmed Eşref. *Hak Yolu*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 001318, 1b-38b.

Mevlevî, Mehmed Eşref. *Nüsha-i Kübrâ*. Sad. Sami. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 297.7 MEH 1933 M.1, 1b-35b.

Mevlevî, Mehmed Eşref. *Nüsha-i Kübrâ*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 000662, 1-68.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.

Subaşı, Muhsin İlyas. *İki Mevlevî -Remzi Dede-Yaman Dede*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.

Tanrıkorur, Barihüda. "Mevlevîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/468-475. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Tolasa, Harun. "Divan Şairlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırma Dergisi* 1 (1982), s.16-17.

Ünal, Mehmet. *Kastamonulu Muhammed Eşref Mestî Dîvanı (İnceleme-Metin)*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2020.

Ünver, A. Süheyl. "Osmanlı İmparatorluğu Mevlevihaneleri ve Son Şeyhleri"., *Mevlânâ Güldestesi*. Konya (1964), s. 30-39.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Yılmaz, Mehmet Serhat. *Mevlevî Eşref Dede (1882-1962)*. <https://www.kastamonuilkhaber.com/mevlev-esref-dede-1882-1962-makale,946.html>. Erişim 03.03.2023.

Yılmaz, Mehmet Serhat. "Mevlevî Eşref Dede". <https://www.kastamonur.com/Mevlevi-esref-dede/> Erişim tarihi: 30.01.2023.

<https://www.aciksoz.com.tr/gundem/ilim-hikmet-sofrasi-konugu-arastirmaci-ogretmen-mustafa-gezici-osmanli-tarihi-cok-iyi-ogrenilmiyor-h10996.html>. Erişim 4.3.2023.



2023, 7 (2), 234-269 | Araştırma Makalesi

**Popüler Dinin Sosyo-Ekonomisi Bağlamında Din-Meta İlişkisi:
Ankara Hacı Bayram Çarşısı Örneği**

Halil Yıldız¹

Öz

Bu çalışmada din ve meta ilişkisi, Türkiye’de toplumun geniş kesimleri içerisinde dolaşımda bulunan dini ürünler ekseninde incelenmiştir. Dini manzarayı şekillendirdiği düşünülen dini ürünlere odaklanarak bunların inşa ettiği toplumsal ve ekonomik gerçeklik keşfedilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla din ve bir dizi nesne arasındaki ilişki Ankara Hacı Bayram Çarşısı örneğinde nitel araştırma yöntemiyle tartışılmış; dolaşımdaki İslami ürünler çarşıda yapılan kişisel gözlemler ve çarşı esnafı ile yapılan görüşmeler ekseninde betimsel olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, Türkiye’de popüler dinin, geniş halk kesimlerinin bir takım dini metalara yönelimini yansıttığı görülmüştür. Çarşıda dolaşımda bulunan ürünler maddi kültür üretimi nesnelere olarak hem geleneksel hem de modern dini duyarlılıkları besleyen bir sosyo-ekonomik gerçeklik meydana getirmektedir. Aynı zamanda kitlesel yeniden üretime konu olan dini nesnelere kültür endüstrisinin dini boyutlarını temsil etme potansiyeli taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Popüler kültür, Popüler Din, Dinî Ürün, Metalaşma, Hacı Bayram Çarşısı

Yıldız, Halil. (2023). “Popüler Dinin Sosyo-Ekonomisi Bağlamında Din-Meta İlişkisi: Ankara Hacı Bayram Çarşısı Örneği”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2023), 234-269.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1250153>

Geliş Tarihi	11.02.2023
Kabul Tarihi	24.04.2023
Yayın Tarihi	01.07.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr., Öğretmen, MEB, Ankara, Türkiye, halilyildiz66@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-1321-2419



2023, 7 (2), 234-269 | Araştırma Makalesi

The Relationship Between Religion and Commodity in The Context of The Socio-Economy of Popular Religion: The Case of Ankara Hacı Bayram Bazaar

Halil Yıldız¹

Abstract

In this study, the relationship between religion and commodity has been examined in the context of religious products circulating among large segments of society in Turkey. The aim was to explore the social and economic realities constructed by focusing on the religious products that are believed to shape the religious landscape. For this purpose, the relationship between religion and a set of objects was discussed with qualitative research method in the case of Ankara's Hacı Bayram Bazaar; The Islamic products in circulation were descriptively evaluated in the axis of personal observations made in the bazaar and interviews with the bazaar tradesmen. In this context, it was observed that popular religion in Turkey reflects the orientation of large segments of the population to a set of religious commodities. The products circulating in the bazaar constitute a socio-economic reality that feeds both traditional and modern religious sensibilities as objects of material culture production. At the same time, religious objects subject to mass reproduction have the potential to represent the religious dimensions of the cultural industry.

Keywords: Popular Culture, Popular Religion, Religious Product, Commodification, Hacı Bayram Bazaar.

Yıldız, Halil, "The Relationship Between Religion and Commodity in The Context of The Socio-Economy of Popular Religion: The Case of Ankara Hacı Bayram Bazaar", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/2, (2023), 234-269.

<https://doi.org/>

10.32711/tiad.1250153

Date of Submission	11.02.2023
Date of Acceptance	24.04.2023
Date of Publication	01.07.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Dr., Teacher, Ministry of National Education, Ankara, Turkey, halilyildiz66@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-1321-2419

Giriş

Popüler kültür hem küresel hem de yerel ölçekte etki sahası gittikçe genişleyen bir olgudur. Bu olgunun etkileri bağlamında kültürü oluşturan unsurlar üzerinde metalaştırıcı yönünün genişlediğinden de söz etmek mümkündür. Nitekim bu genişlemenin sonuçlarından biri, dinin farklı boyutlarıyla endüstriyel bir ürün ve tüketim alanı haline getirilmesidir. Dinin, gündelik hayatın farklı alanlarında geniş halk kesimlerince temsil edilen dindarlık biçimi olarak ifade edilebilecek popüler dindarlık, geleneksel halk dindarlığının modernleşen toplumsal çerçevede yeniden üretim ve iletim biçimlerini temsil etmektedir. Bu anlamda popüler din ve dindarlık, endüstri devrimi ve kitlesel tüketim bağlamında popüler kültürle ilişkilendirilmektedir. Bu ilişki çerçevesinde popüler dindarlığın kendi dinsel metalarını ürettiği ve ticarete konu olacak şekilde farklı boyutları ile dinî bir pazar oluşturduğu bir süreç yaşanmaktadır.

Popüler terimi, toplumun geniş kesimleri anlamında halka ait ve kitlelerle ilgili bir çerçeve sunmaktadır.³ Kültürün kitleselleşen formları, kültür dünyasında popüler kültür olarak tanımlanmaktadır. Popüler kültür ürünleri, kitlelerin tüketimine sunulurken; kitlelerin talep edeceği tarzda bir üretim ilişkisi gözetilmekle birlikte toplumun kültürel talepleri de piyasa araçları tarafından belirlenmeye çalışılmaktadır. Din alanında da benzer işleyen bir süreç yaşanmaktadır. Popüler düzeyde dinin inanç ve ibadet alanlarına taalluk eden birçok dinsel nesne, toplumun geniş kesimlerinin kullanımına/tüketimine sunulmakta ve popüler dindarlığa eklenmektedir. Zira her ne kadar dinler sekülerleşme süreçleri neticesinde güçten düşüyormuş gibi görünse de sembolik anlam verişler ve dini ritüeller toplumsal süreçlerin merkezinde yaşamayı sürdürmektedir.⁴ Bu yüzden varlığı süren kültür nesnelere üretim ve tüketimi, birbirine bağlı bir şekilde gerçekleşmeye devam etmektedir.

Bu çalışmada Türkiye’de geniş kitle Müslümanlarının dini nesnelere yönelimlerinden yola çıkılarak gündelik dindarlığın sürdürülmesinin bir yönü belgelenmektedir. Bu anlamda çalışmanın saha verileri, 2022

³ Herbert J. Gans, *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, çev. Emine Onaran İncirlioğlu (İstanbul: YKY, 2005).

⁴ İhsan Çapcıoğlu - Mehmet Cem Şahin, “Modern Toplumdan Postmodern Tüketim Kültürüne Dinin Metalaşması”, *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum* (Otto Yayın, 2011), 54.

yılı Eylül-Kasım aylarında Ankara Hacı Bayram Çarşısında⁵ (Çalışmanın devamında HBCÇ olarak ifade edilecektir) kişisel gözlemler ve çarşı esnafı ile yapılan görüşmeler yoluyla oluşturulmuştur. Çarşı esnafı ile yapılan görüşmeler ağırlıklı olarak yapageldikleri ticari faaliyetin doğasına ve dini nesnelere alınma süreçlerine odaklanmıştır. Yapılan gözlemler yoluyla hem çarşıdaki ürün çeşitliliği belgelenmiş hem de belirli dini nesnelere kullanımı üzerinden popüler dinin toplumsal anlamda inşa edildiği kayıt altına alınmıştır.

Halihazırda hem dini ürün hem de dini kitap ticaretinin yapılageldiği HBCÇ, yanı başında Ankara'nın en önemli dini ziyaretgah mekânı olan Hacı Bayram-ı Veli türbesinin bulunması sebebiyle popüler dindarlığın temsil edildiği önemli bir kesit olarak kabul edilmiştir.⁶ Popüler dindarlığın dolaşım mekanlarından biri olarak kabul edilen HBCÇ, son zamanlardaki restorasyon çalışmaları ve dönüşen ticari kimliği ile kültürel üretimin popüler düzeyde alındığı bir alan görünümünü sunmaktadır. Öyle ki Ankara'nın birçok semtinde Hacı Bayram ismini kullanan işletmeler benzer ürünlerin satışını yapmaktadır.⁷ Bu anlamda bir *Hacı Bayram Pazarı* gerçekliği vardır ve gündelik dini yaşamı ticarete konu olan metalar bağlamında beslemeye devam etmektedir.

Araştırma, devam edegelen dini-ticari faaliyette üreticileri, perakendecileri ve tüketicileri birbirine bağlayan bir alışveriş ağı göz önüne alınarak HBCÇ örneğiyle sınırlandırılmıştır. Din ile pazarın kesişim alanlarını ve bunun popüler dindarlığın maddi boyutlarıyla ilişkisini keşfetmeye yönelik olarak Türkiye'de İslam ve bağlantılı araç gereçlerinin maddi tezahürlerini belgelemek açısından HBCÇ'nin geniş bir ürün yelpazesi söz konusudur (*Fotoğraf 1*). Ankara özelinde düşünüldüğünde, HBCÇ dini ürün ticaretinin merkezi mekânı olması ve popüler dini yönelimleri yansıtmaları sebebiyle araştırmanın amacına

⁵ Araştırma sahası olarak seçilen HBCÇ, Ulus semtinin merkezinde ve hemen yanı başında Hacı Bayram-ı Veli camii ve türbesi olması sebebiyle yıl içerisinde sürekli olarak ziyaretçi yoğunluğu yaşamaktadır. Gün içerisinde özellikle öğle saatlerinden itibaren başlayan ziyaretler akşam namazı vaktine kadar yoğunluğunu koruyarak devam etmektedir. Hem cami cemaati ve türbe ziyaretçileri hem de semtin genel nüfus yoğunluğu dolayısıyla çarşı sürekli bir ticari hareketliliğe sahiptir.

⁶ İhsan Çapcıoğlu, "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Hacı Bayram-ı Veli Türbesi ve Tesirleri" (Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu, Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği., 2016), 278-295.

⁷ Ankara'nın birçok ilçesinde (Keçiören, Pursaklar, Altındağ, Gölbaşı, Çubuk, Etimesgut, Yenimahalle gibi) Hacı Bayram pazarı ismi ile dini ürün satan işletmeler söz konusuyken, benzer ürünlerin Hicaz pazarı, Hac pazarı, Mekke pazarı ve Medine pazarı isimleri ile satıldığı dükkanlar da söz konusudur. Benzer isimlendirmeleri ülke çapında da görmek mümkündür.

uygun ve yeterli veri sağlanacak bir alan görüntüsü sunmuştur. Bu sınırlandırma dini motifli nesnelere üretim, dolaşım, dağıtım ve tüketim öyküsünün bir kesitine odaklanmaya izin vermektedir. Aynı zamanda araştırma sahasındaki dini ya da dini motifli nesnelere ticarileştirilmesine ek olarak, maddi açıdan tüketilen İslam'ın popüler kültürel boyutlarını keşfetmeye ve gündelik dindarlığın nesnelleşmesinde dini metaların statü ve değerini belirlemeye odaklanılmıştır. Bu odak bağlamında, dinin nesnelere ilişkisi hakkındaki tartışmalar ele alınmış, böylece dini ürün kategorisi anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır.



Fotoğraf 1 Hacı Bayram'dan bir kesit. Kur'an Mushafları, elifba cüzleri, seccade, takke, tesbih, misvak, zezem, kolyeler, başörtüleri ve hediyelik eşyalar ile karmaşa içerisindeki düzen.

Çalışmanın amacı Ankara HBC örneğinde inanç ve ibadetle ilişkili birtakım unsurların metalaşmasının, Müslümanların ritüel tüketimi ile olan bağını keşfetmektir. Bu amaçla dini ürünler kategorisine yönelik yaklaşımlar genel olarak tartışılırken, çarşıda rutin olarak yapılagelen ticaretin doğası ortaya konulmaya çalışılmıştır. Popüler dindarlığın merasim hayatında ne kadar sıradan ya da küçük olursa olsun, her eşyanın bir yeri ve değeri vardır. Bu düşünceden yola çıkılarak bu çalışmada, aynı zamanda popüler dindarlık çerçevesinde gündelik dini pratiklerde ne tür maddi nesnelere kullanıldığını belgelemek amaçlanmıştır.

Araştırmanın konusu ile ilgili literatür incelendiğinde araştırma sahası

bağlamında HBC'nin dini-toplumsal gerçekliği ile ilgili bir çalışmaya rastlanılmamakla birlikte Hacı Bayram Veli türbesine ziyaret fenomeni açısından odaklanan sosyolojik bir çalışma Çapcıoğlu⁸ tarafından gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın konusu bağlamında ise yurtiçinde, dinin metalaşması özelinde yapılan teorik düzeyde çalışmalar söz konusu olsa da⁹ İslam'ın gündelik hayat gerçekliği içinde dini nesnelere bağına odaklanan çalışmalarla karşılaşmamıştır. Ancak, bu konuya dair yurtdışında bazı çalışmalar yapılmıştır. Hem genel anlamda din ve meta ilişkisine hem de özelde İslam, Hristiyanlık, Yahudilik ve Hinduizm gibi örneklerle dini nesnelere sosyolojik boyutuna odaklanan çalışmalar söz konudur. Bu çalışmalar içerisinde D'Alisera¹⁰, Starrett¹¹, Zaidman¹², Sinha¹³ ve Geary'nin¹⁴ yaptığı çalışmalar alışverişe konu olan dini nesnelere yaklaşımları ve konuyu ele alışlarıyla dikkat çeken çalışmalardır. Starrett ve D'Alisera farklı coğrafyalardaki İslami ürünler ve bunların toplumsal yaşamdaki konumlarına odaklandıkları çalışmalarında “dini meta” kavramsallaştırmalarını kullanmıştır. Zaidman ise Yahudilik çerçevesinde benzer bir çalışma yaparken “dini nesnelere”i ticarileşme bağlamında ele almıştır. Geary ise din ve meta ilişkisini orta çağ kalıntıları üzerinden değerlendirdiği çalışmada dini metaları “kutsal” önekiyle kullanmıştır. Sinha ise Singapur Hindu toplumunun maddi nesnelere dayanan gündelik Hindu dindarlığını sürdürme çabasını belgelediği çalışmada “ritüel nesnelere” odaklanmıştır. Benzer kavramsal tercihlerin söz konusu olduğu çalışmalar temele

⁸ Çapcıoğlu, “Ziyaret Fenomeni”.

⁹ Bkz. Çapcıoğlu - Şahin, “Modern Toplumdan Postmodern Tüketim Kültürüne Dinin Metalaşması”; Bekir Koç, “Tüketim Toplumunda Metalaştırılan Dini Yeniden Okuma Önerisi: Bireyin Dine Yabancılaşması Üzerine Bir Giriş”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (25 Haziran 2019), 141-167; Didem Gazneli - Nilgün Sofuoğlu Kılıç, “Din Eksenli Tüketimin Yeni Medyadaki Görünümleri: Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2020), 197-216; Asım Kasapoğlu, “Tüketim Toplumu ve Din: Dinin Metalaştırılması”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 923-937.

¹⁰ JoAnn D'Alisera, “I Love Islam: Popular Religious Commodities, Sites of Inscription, and Transnational Sierra Leonean Identity”, *Journal of Material Culture* 6/1 (2001), 91-110.

¹¹ Gregory Starrett, “The Political Economy of Religious Commodities in Cairo”, *American Anthropologist* 97/1 (2009), 51-68.

¹² Nurit Zaidman, “Commercialization of Religious Objects: A Comparison between Traditional and New Age Religions”, *Social Compass* 50/3 (2003), 345-360.

¹³ Vineeta Sinha, *Religion and commodification: “merchandizing” diasporic Hinduism* (New York: Routledge, 2011).

¹⁴ Patrick Geary, “Sacred commodities: the circulation of medieval relics”, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Arjun Appadurai (Cambridge University Press, 2013), 169-191.

alınarak bu çalışmada da HBC’de ticareti yapılan ürünler bir bütün olarak betimlenirken “dini ürün” veya “din temalı ürün” kavramları kullanılmıştır. Dini nesnelerin bir kültürel-endüstriyel üretim ve ticari faaliyete konu olması sebebiyle bu tercihte bulunulmuştur. Dini ürün kategorisinin tekil örnekleri ise “dini nesne” olarak betimlenmiştir.

Özellikle ülkemizde din ve meta ilişkisi temele alındığında yeterli sayıda çalışma olmadığı dikkate alındığında bu çalışmanın özellikle din ve maddi kültür çalışmalarına yönelik olarak din sosyolojisi literatürüne katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

1. Popüler Kültür ve Dinin Görünümleri

Toplumsal gerçeklik içinde farklı sosyokültürel sınıflara tekabül eden kültürler söz konusudur. Aynı toplumsal yapı içerisinde birtakım alt-üst kültürler ya da tabakalar ortaya çıkmaktadır. Bu kültürel farklılaşmaları ifade etmek için “büyük gelenek ve küçük gelenek”; “kitle kültürü ve elit kültürü”; “popüler kültür ve yüksek kültür” gibi dikotomik kavramsallaştırmalara başvurulmuştur. Düşünce tarihinde kökleri Aristo’ya kadar uzansa da¹⁵ sosyal bilim literatürüne sanayi toplumları ile ilintili olarak¹⁶ yeni girmiş sayılan kültürün bu ikili anlamı, büyük toplumsal grupların ortak anlam verişleri ile bu grupların karşılıklı yapısal ilişkileri arasında var olmuştur. Ayrıca bu ortak anlam verişlerin karşılıklı yapısal ilişkileri meşrulaştırmak için inşa edilmiş olması anlamında kültürler arasında dönüşlü bir ilişki olarak değerlendirilmiştir.¹⁷ Toplumun geniş kesimlerinin gündelik yaşam içerisindeki ortak anlam verişleri olarak nitelenebilecek popüler kültüre dair yaklaşımlar sosyoloji ve kültür çalışmalarında önemli tartışmalara sebep olmuştur. Özellikle kitlesel tüketim toplumlarında seri olarak üretilen popüler kültürel ürünlerin kimler tarafından ve niçin satın alınmakta olduğu sosyal bilimciler tarafından tartışılmıştır. Kimisi tüketicilerin, sattıkları her şeyi satın almaları için reklamcılar ve pazarlamacılar tarafından manipüle edilen pasif tüketiciler olduğunu iddia ederken, diğerleri tüketicilerin, zevklerini ve yaşam tarzlarını ifade etmek için metaları yaratıcı bir şekilde kullanan aktif katılımcılar olduğuna inanmaktadır. Bu anlamda bazı teorisyenler, metaların bireyleri kontrol etmek için kullanıldığını iddia ederken, diğerleri

¹⁵ Ahmet Oktay, *Türkiye’de Popüler Kültür* (İstanbul: Everest Yayınları, 2002), 14.

¹⁶ Paul Filmer, “Yüksek/Kitle”, çev. Mehmet Ali Kirman - Talip Baycar, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, ed. Chris Jenks (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 469.

¹⁷ Filmer, “Yüksek/Kitle”, 470.

tüketicilerin, metaları sınıflarını, statülerini ve yaşam tarzlarını ifade etmek için kullandığını öne sürmüştür.¹⁸

Popüler kültürün kullanıcılarını pasif olarak gören eleştirel yaklaşımlar, ağırlıklı olarak Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer ve Herbert Marcuse dahil olmak üzere Frankfurt Okulu'nun (1923) akademisyenlerine ve özellikle Horkheimer ve Adorno'nun *kültür endüstrisi* hakkındaki metinlerine¹⁹ referansla tartışılmaktadır. Bu anlamda Frankfurt Okulu, pozitivizm eleştirisi, kitle toplumu, kitle kültürü, tüketim toplumu, bilim, sanat ve kültürün metalaştırılması, ideoloji, yabancılaşma gibi sorunların tartışıldığı, sosyal bilimlerin önemli çevrelerinden biridir. Bu çevre, popüler kültüre yönelik eleştirel bir yaklaşım geliştirmiştir. Kitlesele tüketim toplumunda toplumsal kontrolün birincil kaynağı olarak ekonomiyi değil kültürü konumlandırmış ve kültürel kontrolün bilincimizi değiştirdiği ve bizi pasif, eleştirel olmayan tüketiciler haline getirdiği için daha görünmez olduğunu iddia etmişlerdir.²⁰ Reklamcılar, pazarlamacılar, televizyon, film ve müzik yapımcıları ve eğlence sektörü gibi tüm paydaşları dahil olmak üzere kültür endüstrisi, ne isteğimiz ne de ihtiyacımız olduğu halde yine de satın aldığımız tüketim malları için yanıltıcı ihtiyaçlar yaratmaktadır.²¹ Marcuse'a göre gerçek ihtiyaçlar yerine sahte ihtiyaçların peşinden gitmek, kitlesele tüketim toplumunda eleştirel düşünme yeteneklerinin kaybıyla sonuçlanmış ve onun tek boyutluluk dediği şeyi yaratmıştır.²² Bireyler artık kendi başlarına düşünemezler veya kültür endüstrisinin onlara yapmalarını söylediği şeylere karşı çıkamazlar çünkü akıl yürütme yeteneklerini kaybetmişlerdir. Frankfurt Okulu, yalnızca kültür endüstrisinin tüketicileri nasıl telkin ettiğiyle değil, aynı zamanda nasıl standart ve homojen bir toplum yarattığıyla da ilgilenmiştir. Özellikle, kültür endüstrisinin popüler ya da kitle kültürünün egemenliğine yol açan “yüksek ve düşük sanat alanını bir araya getirmesi” karşısında oldukça eleştirel tutum takınmışlardır.²³ Bu noktada Walter Benjamin kültür ürünlerinin teknik yoldan yeniden

¹⁸ Wendy Wiedenhof Murphy, *Consumer Culture and Society* (Los Angeles: Sage, 2017), 48.

¹⁹ Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016); Theodor W. Adorno - Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabcı, 2010).

²⁰ George Ritzer, *Toplumun McDonaldlaştırılması*, çev. Şen Süer Kaya (Ayrıntı Yayınları, 1998).

²¹ Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*; Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1964, 4-5.

²² Marcuse, *One-Dimensional Man*, 10-11.

²³ Adorno - Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*.

üretimiyle, bu ürünlerde temelde biricikliğin ortadan kalkacağı köklü bir değişim meydana geleceğini ifade eder. Bu durumda yeniden üretilen kültürel nesne geleneksel atmosferinden koparılarak kültür mirasından tasfiye edilmektedir.²⁴ Böylece sergilenebilir ve kitlesel alım satıma konu edilebilir hale gelmektedir.

Popüler kültür ve ürünlerine oldukça eleştirel bir bakış açısı geliştiren kuramcılar, popüler kültürü, ikame mutluluklar üreterek gerçekliğin olumsuz tarafından kurtulmaya yarayan bir gündelik yaşam kültürü olarak değerlendirmiştir. Popüler kültür ürünlerinde dile getirilen söylemler, egemen sınıflar içerisinde üretilmiş olsalar bile günümüzün teknolojikleşen toplumlarında aldanımcı/aldatımcı bir karakter taşıdıkları ve dile getirdikleri toplumsal beklentiler halk kesimlerinin gündelik pratikleri içinde ve büyük ölçüde iktidar bloğunun hegemonik kültürü tarafından biçimlendirilerek üretildiği için, son kertede gerçekliğin görünmesini engelleyecek bir yanlış bilinçlilik olarak değerlendirilmiştir. Özetle, Frankfurt okulu “her geçen gün pazara doyan yaşam alanlarımızın bizi daha aptal, daha tembelle, daha şişman, daha bencil, daha az vasıflı, daha ergen, politik olarak daha zayıf, daha müsrif ve olması gerekenden daha az mutlu kıldığı”²⁵ konusunda hemfikirdir.

Frankfurt okulu teorisyenleri, popüler ya da kitle kültürü hakkındaki yargılarında fazla elitist olmakla ve kültür endüstrisine çok fazla, tüketiciye ise çok az güç vermekle eleştirilmişlerdir. Kültür endüstrisi, üretim ve tüketim üzerinde büyük bir kontrole sahip olsa da Birmingham Okulu çalışanları bu kontrolün mutlak bir role sahip olmadığı görüşündedir. Birmingham Üniversitesi Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'ndeki (1964) akademisyenler -Birmingham okulu-, Frankfurt okulunun aksine bireylerin kendi tarzlarını ya da modalarını yaratmalarının, sadece kendi üstlerindeki sınıfı taklit etmeleri, lüks harcamalar yapmaları ya da egemen sınıfların beğenilerine uymalarıyla mümkün olmadığını dile getirmişlerdir. Onlar gençlik alt kültürlerinin, egemen kültürün normlarına ve değerlerine bir direniş aracı olarak stilleri nasıl ayırt edici hale getirdiğine odaklanmışlardır.²⁶

²⁴ Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: YKY, 2002), 53, 55.

²⁵ Michael Dawson, *Consumer Trap Big Business Marketing in American Life* (Urbana: University of Illinois Press, 2005), 2; Aktaran Murphy, *Consumer Culture and Society*, 55.

²⁶ Stuart Hall - Tony Jefferson (ed.), *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain* (Routledge, 2006); Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style* (Routledge, 2002); Angela McRobbie, *Feminism and Youth Culture: From 'Jackie' to 'Just Seventeen'* (Macmillan Education

Nihai olarak Frankfurt Okulunun, tüketicilerin kültür üretiminde nasıl aktif katılımcılar haline gelebileceklerini öngörmediği ve genel olarak kültür endüstrisinin hegemonyasına meydan okumasa da kitlesel bir tüketim toplumunda bireylerin pasif aldananlar yerine nasıl aktif üreticiler olabileceğinin altını çizmişlerdir. Örneğin Birmingham okulu temsilcilerinden Hebdige'e göre gençlik alt kültürleri, kitlesel olarak üretilen metaların kullanım amacını altüst ederek anlamlarını dönüştürmüş ve egemen kültürle “semiyotik gerilla savaşına” girmişlerdir.²⁷ Bu açıdan, gençlik alt kültürleri örneğinde popüler kültürün, pasif veya manipüle edilmiş kurbanlar olarak değil, yaratıcı üretenler olarak da görülebileceğini göstermiştir. Bu bakış açısından hareketle genel kabul, dinin de alt kültürel düzlemlerinin toplumsal gerçeklikte kendine yer bulmaya başladığı ve otoriter ve kurumsal dini yapıların giderek yerini daha bireyci anlayışlara bıraktığı yönündedir.²⁸

Frankfurt ve Birmingham okullarının yanı sıra sınıf ve beğeni arasındaki ilişkiyi farklı bir bakış açısıyla ele alan Fransız sosyolog Pierre Bourdieu ise²⁹, ekonomik sermayenin beğeni ile güçlü bir şekilde ilişkili olmasına rağmen, onu tamamen belirlemediğini ve kültürel sermayenin de önemli bir rol oynadığını vurgulamıştır. Kültürel sermaye, yaygın olarak paylaşılan, yüksek statülü kültürel işaretlerdir ve baskın gruplar tarafından kültürel mesafe ve yakınlığı işaretlemek, ayrıcalığı tekelleştirmek, dışlamak ve yüksek statülü pozisyonların yeni sakinlerini belirlemek için kullanılmaktadır. Kültürel sermaye, Bourdieu'nin habitus dediği zihinsel eğilimlerimiz veya sosyalleşme yoluyla, en genel olarak aile ve eğitim kurumları aracılığıyla edindiğimiz algı şemalarımız³⁰, tarafından şekillendirilmektedir. Beğeni ise egemen sınıf alanında ve kültürel üretim alanında verilen mücadelelerde en hayati paylardan biridir³¹ ve yapısal sınıf eşitsizliğinin yaratılmasına ve yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktadır.

UK, 1991); Paul E. Willis, *Profane Culture* (Princeton University Press, 2014).

²⁷ Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style*, 105.

²⁸ Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers And The Remaking of American Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999); John Clarke vd., “Subcultures, cultures and class”, *Resistance through Rituals: Youth subcultures in post-war Britain*, ed. Stuart Hall - Tony Jefferson (Routledge, 2006), 3-59.

²⁹ *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat Şannan - Ayşe Günce Berkurt (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015).

³⁰ Bourdieu, *Ayrım*, 28.

³¹ Bourdieu, *Ayrım*, 25.

Yirminci yüzyılın başında yazan Amerikalı sosyal ekonomist Thorstein Veblen ise, kitlesel tüketim toplumu eleştirisinin çerçevesini oluştururken³² gösterişçi tüketimin veya zenginliğin müsrifçe gösterilmesinin, aylak veya üst sınıf için tüketici davranışının motive edici gücü olduğunu savunmuştur. Bu davranışı eleştirirken onu müsrif ve üretken olmayan tüketim olarak nitelendirmiştir. Çünkü bu davranış biçimi, insan hayatına veya bir bütün olarak insan refahına hizmet etmemektedir³³. Veblen, sınıflarını ve statülerini göstermenin bir yolu olarak gösterişçi tüketimi tesis ettiği için aylak sınıfı eleştirmiş ve toplumun hiçbir sınıfının, hatta en sefil yoksulun bile, alışlagelmiş gösterişçi tüketimden tamamen vazgeçmediğini ifade etmiştir.³⁴ Veblen, aylak sınıfın, alt sınıfların kopyalayacağı zevk standartları ve moda trendleri yarattığını öne sürerken alt sınıfların ise öykünme ile motive edildiğini ortaya koymuştur. Veblen'e göre her sınıf, sınıf hiyerarşisinde hemen üstündeki sınıfı taklit eder veya kopyalar; bu nedenle üst orta sınıf, aylak sınıfını taklit ederken, orta sınıf üst-orta sınıfı taklit etmektedir.³⁵ Veblen'in gösterişçi tüketim teorisi günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Zira çoğu kimse için metaları sosyoekonomik sınıfını göstermek için kullanmaya devam etmektedir. Dikkat çekici bir şekilde nasıl tükettiğimizle ilgili bir diğer önemli değişiklik, kimi taklit etmeye çalıştığımızla ilgilidir. Bugün bir kişinin, geliri kendisinden kat kat fazla insanlarla karşılaştırma yapması veya onları bir "referans grup" olarak seçme olasılığı daha yüksektir. Veblen, kişinin zenginliğini sergilemenin bir aracı olarak gösterişçi kitlesel tüketimin gösterişçi aylaklıktan daha popüler hale geleceğini öne sürse de aylaklık, seçkinleri kitlelerden ayıran bir araç olarak tamamen ortadan kalkmamıştır.³⁶

Seçkin olmayan grupların ya da genel anlamda kitlenin kendi kültürel tarzlarını ve modalarını başlatabilmeleri, seçkinlerin kültürel hegemonyasına veya gücüne meydan okuyarak, diğerlerini kendi normlarına ve değerlerine uydurmak için mutlak kontrole sahip olmadıklarını göstermektedir.³⁷ Ayrıca, alt kültürel tarzların ve modaların zaman zaman seçkinler tarafından taklit edilmesi gerçeği,

³² Thorstein Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi* (Babil Yayınları, 2005).

³³ Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*, 70, 98.

³⁴ Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*, 80.

³⁵ George Ritzer - Wendy Wiedenhof Murphy, *The Wiley Blackwell Companion to Sociology* (John Wiley & Sons, 2019).

³⁶ Murphy, *Consumer Culture and Society*, 50.

³⁷ Clarke vd., "Subcultures, cultures and class", 11-12.

gösterişçi tüketimin damlama modeline de meydan okumaktadır. Artık yaşam biçimleri, seçkinlerin altındaki sosyal sınıflardan da yayılabilmektedir. Bu anlamda sınıf artık, bireylerin neden tükettiğini açıklayan bir değişken olarak kalırken, tek başına belirleyici değildir.

Görüldüğü gibi kültürel üretim ve tüketim söz konusu olduğunda sınıf, birey ve seçim üçgeninde bir ilişki ağı ile karşılaşmaktadır. Manevi kültürün bir meta olarak alım satım konu olması durumunda da bu diyalektiğin varlığı tartışmaya açılacaktır. Zira maddi kültür yanında manevi kültür alanı içerisinde dinin de meta üretim süreçlerine dahil edildiği bir sosyoekonomik gerçeklikle karşılaşmaktadır. Din ya da manevi alan yalnızca bir soyut gerçekliğe değil aynı zamanda birtakım nesnelere ilişkili olarak ortaya çıkan bir somut gerçekliğe de sahiptir. Dini nesnelere, tarih boyunca dinler içerisinde anlam dünyasına eklenmiş ve bir maddi sembolik değer meydana getirmenin yanı sıra dinin gündelik hayat içerisindeki tezahürlerinden olagelmıştır. Appadurai'nin ifadesiyle "nesnelere de belirli bir toplumsal yaşama sahiptir"³⁸ ve bu toplumsal gerçekliğe bitişik bir şekilde gerçekleşmektedir. Nesnelere din ve inanç dünyası ile olan ilişkisi de benzer bir şekilde bir kültürel biyografi³⁹ oluşturmaktadır. Bu dini maddi kültür dünyası, toplumun birçok farklı katmanında kendi gerçekliğini bulmakla birlikte popüler dindarlıkla daha sıkı bir ilişkiye sahiptir. Son zamanlarda daha çok modernleşme ve şehir hayatı ile ilişkili olarak dinin kendi içerisinde farklı boyutlarına atıfta bulunan birtakım nesnelere, üretim ve tüketim ilişkisi içerisinde alım satım konusu haline gelmektedir. Hal böyle iken din, toplumsal inşa süreçlerinde kendi metalarını da üretmektedir. Bu gerçekliğe dair iz sürmek, dini motifler içeren nesnelere alım satım konu olduğu gerçeğinden hareket etmeyi gerektirmektedir. Burada Türkiye şartlarında düşünüldüğünde özellikle araştırmaya konu olan HBC'de bir dini pazar alanının oluşması konuya bir popüler dini kültür endüstrisi çerçevesinde yaklaşıma izin vermektedir. Özellikle kitlesel tüketime sunulan yeni tarz dini nesne çeşitliliği sebebiyle kültür endüstrisi bağlamında bir dinsel-maddi kültür üretiminden söz

³⁸ Arjun Appadurai, "Introduction: Commodities and The Politics of Value", *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Arjun Appadurai (Cambridge University Press, 2013), 3.

³⁹ Igor Kopytoff, "The cultural biography of things: commoditization as process", *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Arjun Appadurai (Cambridge University Press, 2013), 64-91.

edilebilir. Zira geleneksel halk dindarlığından farklı olarak popüler dindarlık, endüstriyel üretime konu olan birtakım nesnelere üretim, tüketim ve yeniden üretimi döngüsü etrafında değerlendirme yapmaya elverişli veriler sunmaktadır.

Dini kültür söz konusu olduğunda, endüstriyel maddi kültür üretimiyle homojen bir din anlayışı mı yoksa heterojen ve bireyci bir din anlayışı mı gelişmekte olduğu önemli bir konudur. Bu konuda birçok çalışma, dini nesnelere yaygınlaşırken anlayışların bulanık bir ortamda akışkanlaştığı ve daha bireyci ve heterojen sonuçlar doğurduğu şeklindedir.⁴⁰ Bir kültür üretimi olarak dini motifli nesnelere özellikle modern formlarıyla kültür endüstrisi çerçevesinde değerlendirilebilecek bir alan açmaktadır. Sonraki bölümde bu üretim biçimi tartışılacaktır; ancak Türkiye’de modern formların yanı sıra geleneksel dindarlığa eklenmiş ve ibadetlere aracılık eden birtakım nesnelere de asırlardır popüler İslam’a eşlik etmektedir. Bernard Herman⁴¹, nesnelere önemliliğini ve bunların belirli bir kültürle ilişkilerini incelemek için iki yöntem önermektedir: nesne merkezli ve nesne güdümlü yaklaşımlar. Nesne merkezli bir yaklaşım, fiziksel görünümü, işlevleri ve belirli bir kültür içindeki diğer nesnelere ilişkisi gibi “yapıyı tüm önemliliğiyle temsil etmeye çalışır”.⁴² Öte yandan, nesneye dayalı bir yaklaşım, nesnenin değişken bağlamlar içindeki anlamlara ve fikirlere dair ipuçları sağladığı yollara daha fazla dikkat eder.⁴³ Nesne merkezli yaklaşım, anlam sağlamak için nesnenin kendisini analiz ederken, nesneye dayalı yaklaşım, nesnelere “beklenmedik sorgulama ve içgörü yolları sunan” sorular içerdiğini kabul eder.⁴⁴ Her iki yaklaşım da Müslümanların maddi ve manevi kültürlerindeki nesnelere hakkındaki anlayışımızı geliştirmek için bir bakış açısı sunmaktadır. Örneğin, nesne-merkezli yaklaşım, (tesbih, tablo, biblo veya kıyafet gibi) bir dini motifli nesnenin kendine özgü yapısı, doktrinel kimliği belirtmenin yanı sıra, bir dini grup içindeki merasim işlevlerine dikkat etmemizi sağlar. Ayrıca bu nesnelere, doktrinel yüklerden arınmış kişisel yaşamlarında Müslümanlar tarafından estetik araç olarak da kendini gösterebilir. Öte yandan, nesneye dayalı yaklaşım şu soruyu sormamıza

⁴⁰ İhsan Çapcıoğlu, “Modernleşme, Toplumsal Değişme ve Din”, *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum* (Otto Yayın, 2011), 27-43.

⁴¹ “On Southern Things”, *Southern Cultures* 23/3 (2017), 7-13.

⁴² Herman, “On Southern Things”, 8.

⁴³ Herman, “On Southern Things”, 8.

⁴⁴ Herman, “On Southern Things”, 9.

izin verir: Dini motifli nesnelere bize kültürel kimlik, sosyal hiyerarşi, entelektüel yükümlülükler, siyasi ve doktrinel farklılıklar vb. hakkında ne öğretebilir? Bu nedenle bir nesne çok sayıda anlamı bünyesinde barındırmaktadır. Bu nesnelere zorunlu olarak veya her zaman yalnızca maddileşmiş teolojiler değildir. Aksine, birlikte ele alındıklarında, İslami nesnelere genel olarak maddi dini ve İslami epistemelerin dünyalarımıza nüfuz eden ve onu harekete geçiren şeyleri anlamamıza nasıl yardımcı olduğunu göstermektedir.⁴⁵ Bu açıdan bu çalışma, dini nesnelere, yalnızca veya öncelikli olarak teolojilerin ifadeleri olarak yaklaşmak yerine, popüler düzeyde dini anlayışların maddi kültürel dünyasını anlamak amacıyla odaklanmaktadır.

2. Kültür Endüstrisi Bağlamında Metalaşan Dinin Yeniden Üretimi

Geleneksel dini grupların parçalanması modernitenin bir özelliğidir. Bu konuda Ferdinand Tönnies ve Richard Niebuhr'e kadar uzanan bir sosyolojik gelenek söz konusudur. Bu gelenek özellikle Hristiyan batı söz konusu olduğunda nüfus dağılımı, artan hareketlilik ve bir ağ toplumunun ortaya çıkışı dolayısıyla, yerel uygulamalara ve geleneğe dayalı dinin cazibesinin sarsıldığını ortaya koymaktadır. Dini değerlerin toplumsal hayat içerisinde edindiği yerin gevşek bir hal alması ve toplumun üyelerini sosyalleştirebilecek yapılardan mahrum kalmaya başlamasıyla dini gelenekleri sürdürmek giderek daha da zorlaşmaktadır.⁴⁶ Bir zamanlar kuşaklar boyunca dini kimliğin etkili taşıyıcıları olan kurum ve pratikler zarar görmekte, böylece geleneğe dayalı yaşam tarzı daha tüketim eğilimli bir kültüre boyun eğmektedir.

Dinin endüstriyel üretimi aynı zamanda farklı bir tüketiciliği de gündeme getirmektedir. Anthony Giddens, tüketiciliğin "toplulukların çoğullaşmasından kaynaklanan kimlik krizine neden ve aynı zamanda terapötik yanıt" olduğu fikrini öne sürmüştür.⁴⁷ Stearns'e göre ise "tüketimcilik, birçok insanın hayattaki amaçlarını, kısmen geçim veya sergileme için açıkça ihtiyaç duymadıkları malları elde ederek formüle ettiği bir toplumu tanımlar".⁴⁸ Tüketimcilik, büyük ölçüde artık sadece

⁴⁵ Anna Bigelow, "Introduction: Thinking with Islamic Things", *Islam through Objects*, ed. Anna Bigelow (Bloomsbury Academic, 2021), 2.

⁴⁶ Mathew Guest, "Dinin Yeniden Üretimi ve İletimi", çev. İlkay Şahin, *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*, ed. Peter B. Clarke (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 95.

⁴⁷ Frank Trentmann, *The Making of the Consumer: Knowledge, Power and Identity in the Modern World* (Berg Publishers, 2006), 373.

⁴⁸ Peter Stearns, *Consumerism in World History: The Global Transformation of Desire* (Routledge, 2001), ix.

mal ve hizmetlerin satın alınması değil, giderek artan bir şekilde değerleri ve inançları iletmenin temel bir aracı haline gelmiştir. Bu malların kendilerinin yersiz yurtsuzlaşmasına ve yer değiştirmesine⁴⁹ ya da başka bir deyişle, nesnelere, içinde üretildikleri ve yeni terimlerle yeniden tanımlandıkları fiziksel, duygusal ve ilişkisel ortamlardan çıkarıldığı bir soyutlama süreci olan metalaşmaya yol açmıştır.⁵⁰

Bauman'ın öne sürdüğü gibi, tüketim kültürüne katılmayanlar, sistem tarafından tükürülen *reddedilmişler*dir. Bu hem uluslar içinde hem de küresel olarak geçerlidir. Tüketim dışında hayatta kalan nüfus feda edilebilir; Judith Butler'in sözleriyle, *sayılmayan* ve *yas tutulamayacak* hayatlar haline gelirler.⁵¹ Günümüz dünyasında tüketimciliğin karşı konulmaz bir değer sistemi haline geldiği ve neredeyse dinsel bir rol üstlendiği şeklinde görüşler dile getirilmektedir. Kimilerince küreselleşmenin artmasıyla birlikte tüketimcilik neredeyse bir dünya dini olarak görülmektedir. Sıradan tüketim mallarının dahi dini kutsallığın yerini alarak ulvileşmesi mümkün hale gelmiştir.⁵² Alışverişin büyük ulusal eğlence haline gelmesi bir benlik duygusuna veya başka bir deyişle bir kimliğe duyulan ihtiyacın yanı sıra, dini nesnelere geleneksel sembolizmlerinden kopmasına ve nesneleştirilmesine yol açmıştır ki bu, dinin metalaştırılması olarak bilinen bir süreçtir.⁵³ Bu metalaşma, dini sembollerin güncel moda ve trendlere göre yeniden tanımlanmasına ve tüketim amaçlı olarak kullanılmasına yol açmıştır. Bu eşyalar, maddi kültür ürünü olarak zamanla ticari faaliyete konu olmakta ve bu yönde büyüyen bir pazar oluşturmaktadır. Özellikle popüler dindarlığın uygulama sahasında karşılaşılan dini nesnelere çeşitliliği ve toplumun geniş kesimleri için kolay elde edilebilir olmaları, gündelik dindarlığı sürdürmek için imkân sağladığı kadar, artık sadece görsel bir aksesuar olarak algılanma ve asıl anlamlarını veya geleneksel değerlerini kaybetme tehlikesi de yaşamaktadır.

Popüler dindarlığı gündelik yaşam düzeyinde sürdürmek, bir dizi

⁴⁹ Appadurai, "Introduction".

⁵⁰ Sharmina Mawani - Anjoom Mukadam, "Living in a Material World: Religious Commodification and Resistance", *Religion, Consumerism and Sustainability: Paradise Lost?*, ed. Lyn Thomas (London: Palgrave Macmillan, 2011), 58.

⁵¹ Akt. Lyn Thomas, "Introduction", *Religion, Consumerism and Sustainability: Paradise Lost?*, ed. Lyn Thomas (London: Palgrave Macmillan, 2011), 1.

⁵² Çapcıoğlu - Şahin, "Modern Toplumdan Postmodern Tüketim Kültürüne Dinin Metalaşması", 54.

⁵³ Mawani - Mukadam, "Living in a Material World", 59.

ritüel nesneyi de beraberinde getirmektedir. Çünkü dini inanç, kendisini farklı boyutlarıyla maddi formlarda göstermektedir. Maddi ifadeleri olmadan, dinler “teolojik eterde yüzmekte ve maneviyatlar boşluğa, cansız ve kökü kazınmış olarak girmektedir”.⁵⁴ Gündelik hayatta popüler İslam da somutlaşan bir yapıya sahiptir ve belirli maddi nesnelere dayanmaktadır. Evlerde veya başkaca mekanlarda karşılaşılan İslami nesnelere çeşitliliği dikkat çekicidir. İnanç ve ibadetlerle ilişkilendirilen geniş dini ürün envanteri, son yıllarda giderek genişleyen bir dini pazar oluşturmaktadır: Hac malzemeleri, renkli Kur’an-ı Kerim baskıları, rahleler, hediyelik dini eşyalar, namaz giysileri, tesbihler, çocuk eğitim ve oyun materyalleri, zikir matik gibi teknolojikleşen dini kültür ürünleri Türkiye’de Müslümanlar tarafından hem gündelik hayatta hem de çeşitli ritüel durumlarda kullanılmaktadır. Gündelik halk dindarlığının nesnelleşmesinde bu tür ritüel gereçlerin derin önemi söz konusudur.

Geleneksel olarak, İslam bağlamında, inanç ve ibadete ilişkin nesnelere, büyük ölçüde tasavvufi çevrelerce üretilmiş olsa da⁵⁵ popüler dindarlığı destekleyen bir dizi nesne üretmek ve kullanılabilir hale getirmek, endüstriyel imkanlarla birlikte şehir hayatında girişimcilerce sağlanıp yaygınlaştırılmaya başlanmıştır. Belirli nesnelere metalaştırılması ve tüketilmesi sürecinde din ve piyasa güçleri yakınlaşmaktadır. Her iki alan da birbirine aktif olarak yanıt vermekte ve etkileşime girmektedir.⁵⁶ Bazen dini yönelimler, ticari faaliyetleri yönlendirirken, bazen de ticari faaliyetler dini ürünler piyasasını ve dolayısıyla nihayetinde dini uygulamaların kendisini şekillendirmektedir. Böylece geniş halk kesimlerinin dindarlığı ile bağlantılı olarak kullanılan maddi nesnelere metalaştırılması, malların seri üretimine dayanan bir dini-ticari endüstrinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bu endüstriyel üretimle birlikte kimi zaman, İslam’ın inanç ve ibadet boyutlarıyla ticarileştirilmesine veya inancın ve onun sembollerinin, kâr için alınıp satılabilen bir metaya dönüştürülmesine şahit olunmaktadır.

⁵⁴ William Keenan - Elisabeth Arweck, “Introduction: Material Varieties of Religious Expression”, *Materializing Religion* (Routledge, 2006), 1.

⁵⁵ Bigelow, “Introduction: Thinking with Islamic Things”.

⁵⁶ Carolyn Morrow Long, *Spiritual Merchants: Religion, Magic, and Commerce* (Univ. of Tennessee Press, 2001); John M. Giggie, “‘Preachers and peddlers of God’: Ex-slaves and the selling of African-American religion in the American south”, *Commodifying Everything: Relationships of the Market*, ed. Susan Strasser, 2013, 169-190.

Bu anlamda metalaştırma ifadesinin kendisi tartışmalı olsa da bazı sosyal bilimciler, onun manevi faaliyetlerin ticari boyutunu doğru bir şekilde yakaladığını ve analiz imkanı verdiğini iddia ederken dini ürün ticaretiyle uğraşan birçok girişimci, dini motivasyonlarını indirgediği ve eylemlerine olumsuz anlamda maddi güdüler yüklediği için bu terime itiraz etmektedir.⁵⁷ Ancak dini ürünlere kolay ve doğrudan erişim imkânı, özellikle şehir hayatı içerisinde popüler dindarlık içeriklerini üretmeye devam etmektedir. Çünkü bu nesnelere üretmek için ihtiyaç duyulan kaynaklar ve beceriler şehir hayatında varlık kazanmıştır. Bu süreçler, kendi başlarına daha fazla sosyolojik incelemeyi hak etmektedir. Zira gündelik popüler dindarlık alanı, din ve meta ilişkisi anlamında büyük bir potansiyel taşımaktadır.

İslam'ın özellikle şehir hayatının popüler bağlamındaki pratiği, dini metaların sürekli akışı ve hareketine duyulan ihtiyacı yaratmıştır. Bu ihtiyaç, dini ürün ticaretine yönelen girişimcilerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve İslam'ın belirli yönleriyle ticarileşmesine de yol açmıştır. Burada ticarileşmeden kastedilen şey İslam'ın bir bütün olarak ticarete konu olmasından ziyade, bireysel anlamda Müslümanlar tarafından nihai anlamda dini ürünler olarak tüketilen bir dizi maddi nesnenin meta olarak ticaretidir. Bu metalaştırma sürecinin, bu malların ritüel alanda kullanılma biçimlerini etkileyip etkilemediğini ve nasıl etkilediğini sormak da ilgi çekicidir ve başkaca çalışmaları gerektirmektedir.

Çağdaş Batı toplumlarında, özellikle pazarlama ve satış süreçleri söz konusu olduğunda, daha önce kutsal kabul edilen sınırların artık korunmadığı görülmektedir. Bir zamanlar hak ettiği yer olarak dini alanda kabul edilen eserler, bireylere kimliklerini geliştirme hatta yepyeni bir kimlik yaratma fırsatı sunmak amacıyla geleneksel anlamlarından arındırılmış ve pazarda meta olarak satılmıştır. Dini semboller artık moda aksesuar endüstrisinin bir parçası ve büyük ve gösterişli mağazalarda satın alınabilen dekoratif süs eşyaları haline gelmiştir. Son zamanlarda bu ticarileştirme dini sembollerin günlük nesnelere yapılandırıldığı, yeni bir düzeye taşınmaya başlanmıştır. Günlük hayatta kullanılan çeşitli eşyalar ya da kıyafetler gibi metalaştırılmış

⁵⁷ Greg Fealy, "Consuming Islam: Commodified Religion And Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia Characterising Commodified Islam", *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. Greg Fealy - Sally White (Institute of Southeast Asian Studies, 2008), 17.

dini motifli ürünler, dini sembolleri satma amacıyla, toplumun farklı kesimlerine de hitap etmek amacıyla pazarlanmaktadır. Hatta bazı firmaların farklı dinlere ait sembolleri ticari amaçlarla, ürünleri üzerinde kullanmaları dönem dönem farklı coğrafyalarda tartışma konusu olmuştur.⁵⁸

Dinin metalaşması, çağdaş tüketim kültürüne nüfuz ederek yavaş yavaş ve sessizce gerçekleşmiş gibi görünüyor. Son zamanlarda bu olgu daha yaygın bir şekilde görünür hale gelmiş ve artan küreselleşme nedeniyle ivme kazanmıştır. Sıradan kültürel unsurların metalaştırılması kabul edilirken, dini sembollerin ve eserlerin metalaştırılmasına karşı belirgin ve bazen sesli bir direniş olmuştur. Sonuç olarak, din geleneksel biçimlerinde değişim yaşıyor olabilir ancak hem dindarların hem de dindar olmayanların yüzyıllardır var olan dini nesne ve sembollere yönelimleri söz konusudur ve bu yönelim talebin karşılandığı bir pazarı doğurmaktadır. Bütün nesnelere gibi dini ürünlerin de anlamları biçimlerine, kullanımına, yörüngelerine kazanmıştır.⁵⁹ Kültür endüstrisinin metalaştırıcı süreçlerinin konusu haline gelen dini dünya da böylece kendisini yeniden üretmekte ve dini nesnelere birlikte metalaşan yeni bir gerçeklik inşa etmektedir. Daha geleneksel dini metalar (seccadeler, tesbihler, rahleler, esanslar, İslami kıyafetler vs.) ve daha yeni tarz metalarla (kupalar, çıkartmalar, magnetler, anahtarlıklar, elektronik ürünler vs.) birlikte, son yıllarda yaşamın hemen hemen her yönüne dokunarak İslamileştiren⁶⁰ çok sayıda dini ürün karşılıklıdır. Bu dinsel maddi kültür nesnelere aynı zamanda, Clifford Geertz'in sanat ve kolektif yaşam arasındaki merkezi bağlantı olarak adlandırdığı şeyi araştırmak için önemli bir alan sunmaktadır.⁶¹ Kültürel bir perspektiften bakıldığında meta üretimi, aynı zamanda kültürel ve bilişsel bir süreçtir. Bunun için metalar sadece maddi olarak şeyler değil; aynı zamanda kültürel olarak belirli bir şey olarak işaretlenmektedir. Bir toplumda mevcut olan ortak nesnelere yelpazesinden bir kısmı meta olarak işaretlenmeye uygun kabul edilir.⁶² Bu açıdan geleneksel veya modern anlamda dini meta olarak üretilen ve toplumsal gerçeklikte kendisine yer bulan dini ürünler, dini kolektif

⁵⁸ Bkz. Mawani - Mukadam, "Living in a Material World", 61-67.

⁵⁹ Appadurai, "Introduction", 5.

⁶⁰ D'Alisera, "I Love Islam", 97.

⁶¹ William Keenan - Elisabeth Arweck, "Introduction: Material Varieties of Religious Expression", *Materializing Religion* (Routledge, 2006), 5.

⁶² Kopytoff, "The cultural biography of things", 64.

yaşamın anlaşılması açısından önemli veriler sunmaktadır.

3. Bir Dini Pazar Olarak Hacı Bayram Çarşısı ve Din-Meta İlişkisi

Dindarlığın popüler düzeylerinde dini nesnelerin tüketimine vurgu yaparken, gündelik hayat kavramını dikkate almak önemlidir. Gündelik hayat bu açıdan, görünüşte önemsiz ve sıradan faaliyetlerin bir koleksiyonu, gündelik sıradan varoluşun gelgitini ortaya çıkaran, kültürel olarak belirlenmiş ve rutinleştirilmiş deneyimler ve uygulamalar bütünüdür. Gündelik dini alan da diğer toplumsal alanlar gibi, yapısal olarak bu özelliklerle tanımlanmaktadır.⁶³ Gündelik yaşama olan dikkat, Müslümanların gündelik hayatta belirli ritüel uygulamalarla meşgul olan rutin dindarlıklarını nasıl yürüttüğünü detaylandırmaya işaret etmektedir. Bu anlamda bir maddi kültür alanı olarak dini ürünlerin ticaretinin yapılageldiği HBCÇ din ve meta ilişkisi dolayımında gündelik hayat dindarlığını besleyen bir dini pazar olarak dikkat çekmektedir.

Popüler dindarlığın aktüelleşmesi, dindarların tüketiciler olarak piyasadan alımladığı bir dizi fiziksel nesne, araç, gereç ve özel eşyayı içermektedir. İslami uygulamaların popüler düzeyde maddi kültürle ilişkisi yalnızca İslam'ın kitabi ilkeleri için değil, özellikle resmi/yüksek anlayışları için bir meydan okuma olarak da anlaşılmıştır. Ancak bu, dini nesnelerin varlığı olmadan İslami uygulamaların tehlikeye gireceği anlamına gelmez. Buradaki kültürel üretim, popüler dindarlığın alternatif kaynakları ve dini ihtiyaçları karşılamak için ürün ve hizmetlerin şekillendirilmesinde toplumdan topluma değişen çeşitli yerel uygulamalar olarak anlaşılabilir.⁶⁴ Bu nedenle, gündelik popüler dindarlığı sürdürmek için ihtiyaç duyulan materyalleri ve nesnelere⁶⁵ yeniden üretme çerçevesinde gereken beceri ve uzmanlığın kazanılması hem girişimciler hem de sıradan kişiler tarafından fark edilebilir bir durumdur.

Dindarlar, bilgi, iletişim ve ulaşım imkanlarının gelişmesi ile dini motifli ürün ticaretinin yapıldığı pazar yerlerine kolayca erişebilmektedir. Dini ürün ticareti yapan internet sitelerinin yükselen rolünün kabul edilmesiyle birlikte, fiziki pazarlardaki perakende mağazaları, bu dijital alışveriş çağında bile değerlerini ve işlevlerini

⁶³ Sinha, *Religion and commodification*, 2.

⁶⁴ Farklı örnekler için Bkz. D'Alisera, "I Love Islam"; Starrett, "The Political Economy of Religious Commodities".

⁶⁵ Keenan - Arweck, "Introduction: Material Varieties of Religious Expression", 1.

korurken tüketicilere bir doğrudanlık ve yakınlık imkânı sunmaktadır. Bununla birlikte, geleneksel ticaret ve e-ticaret alanları tamamen izole ve birbirinden ayrı değil etkileşim içerisindeki alanlardır. HBÇ’de ürün satan birçok esnaf aynı zamanda faklı sanal mecralarda da ticari faaliyetlerinin olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca sorulduğunda birçok satıcı özellikle Facebook ve İstagram gibi sosyal medya mecraları ya da satış yaptıkları internet sitelerine yönlendirmiştir.

Çarşıda satışa sunulan ürünler dikkate alındığında popüler dindarlık bağlamında bir ritüel kompleksinin ve bir dindarlık tarzının yeniden üretilmesi, açıkça çeşitli nesne ve materyallere dayanılmasını ve kullanılmasını gerektirmektedir. Artık, geniş çapta çeşitlenmiş dini motifli ürünler üreten, tedarik eden, dağıtan ve pazarlayan gelişen bir iş endüstrisi söz konusudur ve bu durum yerel sınırları aşan bir *pazaryerinden* söz etmeyi mümkün kılmaktadır. Burada sunulan birincil veriler, dini ürünlerin alıcıları ve satıcıları arasındaki tüketim kültürü bağlamında pazar ilişkilerinin varlığını göstermektedir. Sonuç olarak, burada amaç, metalaştırma süreci ile dini alan arasındaki karmaşık ve çok boyutlu ilişkileri⁶⁶ kuramsal bir temele yerleştirmek için saha verilerini kullanmak olmuştur.

Araştırma sahası olarak belirlenen HBÇ içerisinde yapılan gözlemlerde 5 farklı kategoride ele alınan ürün grubu ile karşılaşılmıştır. Bunlardan bazıları İslam’ın bazı ibadetleri ile ilişkilendirilmiş veya ibadetlerin kültürel tezahürü olarak düşünülebilecek ritüel nesnelere oluşmaktadır. Bazıları ise popüler kültürel çerçevede ve daha çok kültür endüstrisi bağlamında değerlendirilebilecek dinin metalaştırılması ile alakalı pazar ürünleridir. Bu kategoriler ve ilişkili ürünler şunlardır:

- Hac Malzemeleri: Hac ve umre ibadetlerinin yerine getirilmesi esnasında kullanılacak malzemelerden, hac dönüşü misafirlere sunulacak hediye ve ikramlara kadar birçok nesne bu kategoride satışa sunulmaktadır. Hac ve umre kıyafetleri (ihram vd.), zenzem, hurma, misvak, fincan takımları ve koku çeşitleri gibi birçok nesne bu kapsamdadır. Bu çerçevede hac ve umre ibadetiyle ilişkili olarak sürekli genişleyen bir pazar söz konusudur. HBÇ içerisinde yapılan gözlemlerde birçok hacı adayının ya da umrecinin kutsal ziyaretleri öncesi ve sonrası için çarşıya alışverişe geldiği görülmüştür. Yapılan

⁶⁶ Starrett, “The Political Economy of Religious Commodities”.

toplu alışverişler daha çok hac ve umre ziyareti sonrasında dağıtılacak olan hediyeleri temin etme amacıyla yapılmaktadır. Bu anlamda çarşı içerisinde İslami hediyelik eşya pazarının önemli bir kısmını hac ve umre ziyaretleri oluşturmaktadır. Bu ise din ile dini ürün ticareti arasında sıkı bir bağ oluşturmakta hatta gelişen pazarla birlikte hediyelik eşyalarda da değişim ve çeşitlenme yaşanmaktadır.

- Kur'an-ı Kerim ve ilişkili ürünler: Farklı renk ve boyutlardaki Mushaf çeşitleri, rahleler, elektronik ürünler (Kur'an okuyan kalem vb.), Kur'an hatları, Kur'an öğretim materyalleri (sesli Elifbalar vs.) gibi ürünler doğal olarak Müslüman toplumlarda sürekli olarak talep görmeye devam edegelmiştir. Ancak son yıllarda kısmen geleneksel biçimleri zorlayan üretimler de söz konusu olmuştur. Cinsiyetlere göre renklendirilmiş ya da latinize edilmiş Mushaflar, elektronik Kur'an-ı Kerimler aynı zamanda modern hatta postmodern üretim anlayışlarının izlerini taşımaktadır. Burada İslam'ın kutsal kitabı olarak Kuran Mushaflarının nesne olarak değerlendirilmesi elbette teolojik değil sosyo-ekonomik gerçekliğine yöneliktir. Sonuç itibariyle Kur'an-ı Kerim mushafları ya da ilgili ürünler bir dini pazarda alışverişe konu edilmektedir. Bu ise geniş kitlelerin dini duyarlılıklarına ilişkin analiz imkânı sunmakla birlikte farklılaşan motifleriyle dini kültürün endüstriyel üretimine dair bir örnekliği temsil etmektedir.

- Namaz Ürünleri: Namaz kıyafetleri (namaz elbiseleri, takke, mest, namaz örtüleri vb.), seccadeler, tesbihler (99'lük, 500'lük, kokulu gibi farklı ebat ve renklerde), zikirmatikler, namaz öğretim materyalleri (namaz öğreten seccade, namaz öğreten kutu oyunları) gibi ürünler de eklendiğinde sadece namazla ilişkilendirilebilecek hem geleneksel hem de modern formatlarıyla geniş bir ürün çeşitliliği sunmaktadır. İslam'ın temel ibadeti olarak namazın öğretimi ile ilgili birçok yeni materyalin üretilmesi özellikle dindar ailelerin çocuklarına namaz kılma alışkanlığı kazandırma noktasındaki hassasiyetlerinin bir karşılığı olarak görülebilir. Çarşı içerisindeki gözlemler esnasında birçok ebeveynin namaz içerikli (özellikle kutu oyunları ve namaz kıldırıcı seccade gibi) çocuk eğitim materyallerine ilgi gösterdiği ve bu yönde alışveriş yaptığı görülmüştür.

- İslami hediyelik eşyalar: Bir şekilde İslam'la ilişkili biblolar, maketler, tablolar, magnetler, kitap ayraçları, kupalar, saatler, bijuteri ürünleri (bileklik, kolye, anahtarlık vs.) çarşı içerisinde oldukça geniş çapta satışa sunulmakta ve neredeyse çarşığı bir hediyelik eşya çarşısı formatına büründürmektedir. Dini sembollerin yoğun olarak

kullanıldığı ve İslami ürün olarak paketlenildiği bir sektör olarak karşılaşılan hediyelik eşya pazarı⁶⁷ özellikle kültür endüstrisinin etki alanını yoğun bir şekilde gösterdiği alan olarak her geçen gün genişleyen bir görünüm sunmaktadır. Belli ölçüde dini hassasiyete sahip tüketiciler HBÇ'ye uğradıklarında böylesi endüstri ürünleri rağbet etmekte ve dini hediye alışverişi yapmaktadır. Özellikle türbe ziyareti için bölgeye gelen ve sadece hediyelik eşya için çarşığı ziyaret eden ziyaretçilerle de karşılaşmaktadır.

- Çocuk eğitim ürünleri: Eğitim ve yayıncılık sektörlerinin gelişmesine bağlı olarak son zamanlarda çocukların dini ve ahlaki gelişimini desteklemek amacıyla birçok materyal geliştirilmiş ve HBÇ içerisinde de oldukça geniş bir kitleye hitap etmeye başlamıştır. Bu kategoride dini eğitim amaçlı kutu oyunları, dini eğitim setleri, boyama kitapları, sesli elifba ve dini bilgi tabletleri gibi elektronik eğitim ürünleri dikkat çekmektedir (Bkz. Fotoğraf 1 ve 2). Oldukça yeni ve gelişmekte olan çocuklara yönelik din eğitimi alanı, ihtiyaç duyulan materyallerin gelişimi ile kendine özgü bir pazar meydana getirmektedir. Özellikle teknolojik imkanların kullanımı ile her geçen gün çeşitlenen bu alan, HBÇ içinde de hızlı bir şekilde karşılık bulmakta ve piyasaya sürülen materyaller müşterilere vitrinlerde sunulmaktadır.

Bu ürünlere kavramsal olarak nasıl yaklaşılacağına dair literatürde bazı çalışmalar mevcuttur. D'Alisera⁶⁸, İslami hat sanatı içeren çıkartmalardan, seccadelerden, kartpostallardan ve plaketlerden Müslüman tüketicilere yönelik özel tatil türlerine, namaz vakitlerini gösteren saatlere, cep telefonlarındaki logo ve zil seslerine ve kıyafetlere kadar hayatın hemen hemen her alanına dokunan ürünlere atıfta bulunurken "İslami ticaret" ve "İslami metalar" ifadelerini kullanırken genel anlamda "dini metalar" (religious commodities) terimini uygun bulmaktadır. D'Alisera Amerika'daki bazı Müslümanların dini kimliklerini ve dünyalarını inşa etmekle beraber İslami metaların kullanılan, taşınan, dağıtılan ve gösterilen yönleriyle toplumsal bir yaşama sahip olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde Starrett de Kahire çarşılarında yaptığı gözlemlere dayanan çalışmasında "dini meta" (religious commodity) genel kategorisini kullanır ve özellikle İslam ile ilişkilendirilen nesnelere belirtmek için "İslami" ön ekini

⁶⁷ Bkz. Feyza Nur Kaleci, "Kültür Endüstrisi Bağlamında Reklam ve Din İlişkisi: Göstergibilimsel Bir Çözümleme", *darulfunun ilahiyat* 32/1 (2021), 110, 112.

⁶⁸ D'Alisera, "I Love Islam".

getirir⁶⁹. Starrett çalışmasında yeni tür dini metaların tüketiminin toplumsal olarak nasıl yapılandırıldığına ve anlamlarının nasıl inşa edildiğine ve müzakere edildiğine odaklanmıştır. Daha genel bir ifade tercih eden Zaidman⁷⁰ ise İsrail'deki iki alt kültür olarak Kuzey Afrika kökenli geleneksel ve yeniçağ inananlarının dini ürünlerin ticaretine ilişkin karşılaştırmasını yaptığı çalışmasında “dini metalar” ve “dini nesnelere” (religious objects) gibi tanımlara başvururken, benzer şekilde Geary⁷¹ Avrupa Katolikliğinde orta çağ kalıntılarına atıfta bulunmak için “kutsal metalar” ve “kutsal kalıntılar” (sacred commodities) ifadesini kullanır. Literatürde benzer kavramsallaştırmalarla konu edinilen din ile ilişkili maddi ürünlere dair çalışmalar dinsel nesnelere üzerinden modern dünyanın analizini yapmaktadır.



Fotoğraf 2 Geleneksel ve modern ürünleriyle çarşımın harmonisi.

Bu çalışmaların birçoğunda dini nesnelere ilişkin tartışma, çoğunlukla Marx'ın metaların mistik karakteri olarak adlandırdığı şeyle uzlaşmaya çalıştığı, *Kapital*'deki tanımına referansla başlamaktadır. Marx'a göre meta, kapitalist bir toplumda hem maddi hayatı hem de sosyal ilişkileri düzenleyen bir şeydir. Onu kapitalizmdeki toplumsal ilişkilerin temel birimi olarak tanımlar. Marx'a göre⁷² bir meta her şeyden önce ister mideden isterse hayalden kaynaklansın fark etmeksizin insan isteklerini karşılayan bir şeydir. Satış için üretildikten sonra, bu metalar bağımsız

⁶⁹ Starrett, "The Political Economy of Religious Commodities".

⁷⁰ Zaidman, "Commercialization of Religious Objects".

⁷¹ "Sacred commodities".

⁷² *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, çev. Alaattin Bilgi (Eriş Yayınları, 2003), 1/43.

bir kimlik, yaşam ve güç kazanır ve insan emeğinin bir metanın üretimindeki katkısı tüketicilerden gizlendiği için, tüketiciler ona herhangi bir insani, sosyal girdiden yoksun, salt başlı başına bir nesne olarak yaklaşırlar. Bu anlamda Marx'ın metalarının sesleri, gözleri, yüzleri hatta doğal ilişkileri ve aktif sosyal yaşamları vardır.⁷³ Bir şeyi konuşturmak -kişileştirmek- nitelikli bir fetişizm biçimini hayata geçirmektir: bir nesneyi geçici olarak özne haline getirmektir. Kişileştirmelerin en sıradanı bile, maddi ve maddi olmayan dünyayı canlandırmak için insandan nitelikler ödünç alır. Bu nedenle kişileştirme, bu kapasitelere sahip olmayan bir varlığa dolaylı olarak kapasite kazandırır. Bunda kişileştirmenin, dini fetişistin cansız ve insan olmayan şeylere -Aydınlanma metinlerinde bu kadar alay edilen tahta kütüklere, yılanlara, heykellere ve maskelere- ibadet etmesiyle esrareniz bir akrabalık taşıdığı görülebilir.⁷⁴

Kapitalist bir üretim ve tüketim sistemi altında, Marx ayrıca metaların kullanım değeri ile mübadele değeri arasında bir ayırım yapar: ilki bir nesnenin kullanılabilirliğine, ikincisi ise nesnenin pazardaki değerine atıfta bulunur. Marx, metaların “mübadele değeri”nin, onların “kullanım değeri” üzerinde ayrıcalıklı olduğu yönünde bir eleştiri daha yapar. İnsan üretiminin nesnelere, potansiyel tüketicilere fail olmaksızın pazardaki anonim metalar olarak görünür ve yalnızca parasal değerleri açısından yaklaşılar ve işlem görür. Böyle bir üretim eylemi, insanları diğer insanlardan olduğu kadar kendi toplumsal etkinliklerine de yabancılaştırır ve emeklerinin yan ürünleri, onlardan ayrı duran ve aynı zamanda onları piyasada bir değişim değeriyle boğan bağımsız bir güçle doludur. Bu Marx'ın “meta fetişizmi” dediği şeydir ve gerçekten de tılsımlar ve kutsal emanetler gibi bazı dini metalara bu kavramsallaştırma üzerinden de yaklaşılabılır.⁷⁵

Nesnelerin sosyal biyografileri ve yaşam öyküleri olduğu gerçeğinden⁷⁶ hareketle, bir metanın anlamının nasıl oluştuğu sorusu önemli hale gelmektedir. Aynı zamanda ritüel nesnelere olarak bir meta hangi noktada bir dini nesne haline gelir ve algıdaki ve tutum değişikliğindeki bu değişimi ne açıklar? Dini inançlar ve uygulamalar

⁷³ Lynn Festa, *Sentimental Figures of Empire in Eighteenth-Century Britain and France* (The Johns Hopkins University Press, 2006), 116.

⁷⁴ Festa, *Sentimental Figures of Empire in Eighteenth-Century Britain and France*, 117.

⁷⁵ Shirley Yee, “Material Interests and Morality in the Trade of Thai Talismans”, *Southeast Asian Journal of Social Science* 24/2 (1996), 1-21.

⁷⁶ Appadurai, “Introduction”; Kopytoff, “The cultural biography of things”.

için bu değişen statünün varsa etkisi nedir?⁷⁷ Bu noktada dinin maddiliğinden bahsederken, uygulayıcıların ibadet eyleminin merkezinde yer alan bir dizi nesne söz konusu edilmektedir.

HBC gibi dini pazarlarda kitlesel tüketim için üretilen ve satışa sunulan birtakım dini nesnelere Müslümanlar tarafından gündelik dini yaşamlarında kullanılmak üzere tüketiciler olarak edinilmekte ve daha sonra kutsal çağrışımlarla aşılacaktır. Örneğin tesbihin yapısı, toplumsal ilişkileri ve hiyerarşileri, siyasi çatışmaları, entelektüel tartışmaları, doktrinsel çekişmeleri ve otoriter görüntü için rekabeti sorgulamaya izin verirken onun liturjik (ayinsel) işlevini de ortaya koymaktadır. Bugün tesbih, belki de dünyanın dört bir yanındaki Müslümanlarla özdeşleşmiş en görünür manevi-maddi nesnelere biridir ve tesbihin dualarda kullanılmasının bidat ilan edildiği Suudi Arabistan da dahil olmak üzere Müslüman dünyasının her yerindeki geniş pazarında açıkça görülmektedir.⁷⁸ Bu nedenle tesbih her ne kadar dizilmiş boncuklar şeklinde bir meta olsa da kullanım değeri açısından düşünüldüğünde Müslümanların maddi kültürünü anlamaya katkıda bulunmaktadır. Bunun gibi çarşı içinde satışa sunulan birçok ürün benzer şekilde kendilerine atfedilen değer itibarıyla popüler dindarlığın bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.

Starrett, aynı anda hem “dini bir nesne” hem de “meta” olan bir varlığın karmaşıklığına dikkat çekerken dini metaların ancak meta olmaktan çıkıp sosyal yaşamın tüketim aşamasına geçtiklerinde dinsel olduklarını vurgular. Yani sadece “dükkândan çıkarıldığında dini objeler olarak aktif hale gelirler”.⁷⁹ Her ne kadar HBC’de ritüel amaçlı kullanım potansiyeline sahip olduğu bilinen ürünlere satıcılar tarafından bir dereceye kadar saygıyla yaklaşıldığını görülmüşse de metalar dükkândan çıkarıldıktan sonra dini nesnelere etkinleştirilmektedir. Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki, bu eşyalar, bir pazar yerinden satın alınıp uzaklaştırılmaktan çok, bilinçli, insan eylemi yoluyla kendilerine yüklenen anlamlar aracılığıyla, özellikle sosyo-dini bağlamda nesnelere kullanım süreçlerinde manevi bir duruma dahil edilmektedir.

⁷⁷ Sinha, *Religion and commodification*, 193.

⁷⁸ Ousman Murzik Kobo, “Tasbih in West African Islamic History: Spirituality, Aesthetic, Politics, and Identity”, *Islam through Objects (Bloomsbury Studies in Material Religion)*, ed. Anna Bigelow (Bloomsbury Academic, 2021), 88.

⁷⁹ “The Political Economy of Religious Commodities”, 59.

Dini yaşamın ticarileştirme veya metalaştırma süreçleri tarafından kirletileceği ve bu nedenle onlardan korunması gerektiği şeklinde görüşler olsa da⁸⁰ dinin “maddileşmesi” doğal bir sosyolojik süreçtir. Dini bir nesnenin maddiliği, onun ritüel değerini azaltmaz veya önemsizleştirmez. Dini ritüellerde kullanılan ürünler, örneğin ibadet alanına girdiklerinde her ne kadar meta olarak üretilseler de yalnızca İslami ibadet geleneği içinde belirli anlamlar kazanırlar. İbadetler söz konusu olduğunda sembolizmi ifade etmeye ve dini bir anlam uyandırmaya yararlar.

Tüketiciler tarafından dini yaşamlarında *ritüel nesnelere* olarak tüketilen şeyler aynı zamanda bir fiyat etiketi olan metalar olarak da var olmakta ve bir pazarda üretim ve dağıtım döngüsü içerisinde dolaşmaktadır. HBC’de vitrinleri süsleyen ve daha fazla ön plana çıkarılan namaz elbiseleri, kokulu tesbihler, zikirmatikler, takkeler, seccadeler gibi nesnelere ibadete eşlik eden ürünler (*Fotoğraf 3*) olması dinin bir şekilde maddi kültür de ürettiği gerçeğini yansıtmaktadır.

Bu açıdan dini nesnelere gündelik tüketim kalıplarını anlamlandırmaya çalışırken, yalnızca bireylerin geçici, yüzeysel ve dünyevi iştahların tatmini tarafından yönlendirildiği varsayımıyla⁸¹ çalışmak tam manasıyla mümkün değildir. Burada “tüketimi” kavramsallaştırmak, dindarlık ve dini bilinç biçimleri üzerindeki etkilerinin neler olduğunu sormak çok daha anlamlıdır.

Dini motifli nesnelere tüketilmesi neyi ifade etmekte, hangi işlevi görmektedir ve sonuçları nelerdir? Maddi nesnelere “meta” ve aynı zamanda “dini ürünler” olarak tüketilmesi arasında niteliksel bir fark var mıdır? Bu sorular çerçevesinde dini nesnelere gündelik tüketimi karmaşık bir fenomendir ve bir dereceye kadar geniş halk kesimlerinin, İslami ibadetlere yaklaşma biçimini içermekte ve bazen gelenek ve görenekler tarafından öngörülmektedir.

⁸⁰ Starrett, “The Political Economy of Religious Commodities”, 64.

⁸¹ Adorno, *Kültür Endüstrisi*.



Fotoğraf 3 İbadete eşlik eden dini ürünler

Dini alandaki tüketim sürecini analiz etmenin bir yolu, insanların nesnelere “metalar” veya “ritüel nesnelere” olarak nasıl ilişki kurduklarını sormak ve ikisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Burada ifade etmek gerekir ki dinlerini somutlaştırmak, farklı inanç topluluklarının kültürel farklılıklarını dini haritaya yerleştirmek için yaptıkları bir şeydir.⁸² Bu anlamda dinin toplumsal ifadelerinden biri olarak maddi kültürel farklılıklara da karşılık gelmektedir.

HBÇ esnafı arasında, bu ürünlerin her şeyden önce bir fiyat etiketi olan ve çoğu zaman seri üretilen mallar olduğu konusunda net bir farkındalık söz konusudur. Bununla birlikte, bu tanımlayıcılarca “dini”, “kutsal”, “İslami” ön ekinin eklenmesi, diğer meta kategorilerinden farklılıklarını işaret ediyor gibi görünmektedir. Buna karşılık ne günlük söylemde ne de konuyla ilgili araştırmalarda “din dışı” ya da “seküler metalar” ifadesiyle karşılaşılması önemsiz değildir. Bu açıdan ürünlerin perakendecilerinin ve dağıtıcılarının bu ürünleri nasıl ifade ettiğini sormak daha da önemlidir- bunlar pazarda nasıl tanımlanır ve hakkında nasıl konuşulur? Bu betimlemelerin belirli etnografik bağlamların kültürel, dini ve dilsel özgüllükleri tarafından yönetileceği beklenmektedir. Bu noktada HBÇ satıcılarının özellikle “dini” ya da “İslami” ön ekini tercih ettiği görülmüştür. Bu tercih bazı dükkân isimlerine de yansımış örneğin “İslami hediyelik” gibi betimleyici ve tanımlayıcı bir özgüllüğü ifade etmişlerdir. Aynı zamanda dini ürün

⁸² Keenan - Arweck, “Introduction: Material Varieties of Religious Expression”, 2.

ticareti yapan satıcılarda dini ve ticari kaygıların bir arada olduğu görülmüştür.

Araştırma sahasında perakendecilik yapan birçok dükkân sahibi bir dönem kitapçılık ya da hac malzemeleri ticareti geçmişine sahipken son yıllardaki dini motifli ürünlerin çeşitlenmesi ve HBC ve çevresinde ziyaretçi sayılarındaki artışa bağlı olarak ticari kaygıların öncelenmesi ile iş değişikliğine gitmiştir. Hatta çarşı içerisinde kitapçılık yapmaya devam eden esnafın bu değişimi rahatsızlıkla dile getirildiği görülmüştür. Çarşının dönüşümüne dair kaygısını dile getiren bazı kitapçılar bu durumu “Müslümanların dünyevileşmesine” bağlamıştır. Burada dini pazarın hem geleneksel dini anlayışların dönüşümü hem de dinin *popülerleşmesi* ve aynı zamanda ona ritüel olarak yaklaşma tarzı tarafından yönlendirildiği açıktır; perakendeciler tarafından, tüketicilerin talep ettiği ürünler tedarik edilmiş ve bu ticaretin ticari olarak uygun ve kârlı olduğu görülmüştür.

Antropolojik bir çerçeveden bakıldığında HBC’deki dini ürünler, ticari faaliyetin yanı sıra gündelik hayata dair bir maddi kültür alanı oluşturmaktadır. Maddi kültür alanı, uzun bir tarihsel antropolojik geleneğe gömülüdür; ancak son yıllarda bilimsel anlamda ihmal edilmiştir.⁸³ Bu alan insan ilişkilerini, kullanılan nesnelere ve nesnelere kullanmanın belirli modlarının bireysel kimliklerin yanı sıra sosyal ilişkilerin yaratılmasını ve sürdürülmesini nasıl kolaylaştırdığını araştırmaktadır.⁸⁴ Lury’ye göre, tüketim kültürü aracılığıyla atıfta bulunulan tüketim, maddi kültür merceğinden, dönüşüm veya daha kesin olarak “insanların nesnelere kendi amaçlarına dönüştürme biçimi” olarak görülebilir.⁸⁵ Bu düşünce çizgisi, anlamlarını ve sembolizmlemlerini belirleme amacıyla dini ürünlerin gündelik tüketimine genişletilebilir ve bunun ibadetin nesnelleşmesi ve dini deneyimlerin gerçekleşmesine nasıl katıldığı incelenebilir. Bu bağlamda, Appadurai ve diğerleri, nesnelere anlamlarının statik olmadığını, farklı bağlamlar ve kullanım kalıpları yoluyla zaman içinde değiştiğini belirtmişlerdir. Anlamların bu değişebilirliği, kısmen, aynı zamanda kullanım sürecinde dönüşüme uğrayan nesnelere insan ilişkileri tarafından anlamlandırılmaktadır.⁸⁶ Böyle bir eğilim, toplumda kabul gören ve alınılan dini ürünlerin ne

⁸³ Victor Buchli (ed.), *The Material Culture Reader* (Routledge, 2002).

⁸⁴ Celia Lury, *Consumer culture* (Rutgers University Press, 1996).

⁸⁵ Lury, *Consumer culture*, 3.

⁸⁶ Lury, *Consumer culture*, 19.

boş ne de anlamsız olduğu, ancak çeşitli şekillerde okunup yorumlanabileceği ve aslında anlatacak hikayeleri olduğu öncülüne dayanmaktadır. Dini pazarda dolaşıma sokulan nesnelere hikayelerini de bu bakış açısı ile değerlendirmek mümkündür. Buradan hareketle dini nesnelere hikayelerini, bu nesnelere nereden geldiğini, nasıl muhafaza edildiğini, bundan sonra kim tarafından ve nasıl kullanıldığını sormak önemlidir. Bu ise ticarete konu olan ürünlerin nihai kullanıcısı olan bireyler üzerinde yapılacak başkaca çalışmaları gerektirmektedir.

Sonuç

Dini motif içeren ürünler, toplumların ve bireylerin kültürel ve manevi kimliklerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Onlar, inanç ve ibadetlerin sembolleri olarak hizmet ederken maddi değerlerinin ötesinde sembolik değer de taşımaktadırlar. Bununla birlikte, modern toplumlarda dini nesnelere birer kültür endüstrisi üretimi olarak piyasa taleplerine tabi tutulmaya başlamıştır. Metalaştırma olarak bilinen bu olgu, mal ve hizmetlerin piyasada alınıp satılabilen metalara dönüştürülmesini içermektedir. Metalaştırma, dini nesnelere temsil ettiği kutsallık ile bu nesnelere meta olarak değeri arasında potansiyel bir çatışmaya da yol açmaktadır. Dini nesnelere toplumdaki rolünü ve din-meta etkileşimini anlamak, bu nesnelere üretildiği ve kullanıldığı kültürel, tarihi ve dini bağlamın yanı sıra bunların metalaştırılmasını etkileyen sosyal, ekonomik ve politik faktörlerin incelenmesini de gerektirmektedir.

Bu araştırmada; Ankara Hacı Bayram Çarşısı ekseninde din, kültür ve meta kesimi incelenerek, pazarda dolaşıma sokulan dini ürünlerin bireysel ve kolektif kimliklerin şekillenmesindeki önemi ve hızla değişen dünyada bu ürünlerin oluşturduğu toplumsal ve ekonomik dünyaya odaklanılmıştır. HBC’de inşa edilen kültürel ortam, dindar tüketicilerin dini meta alışverişine imkân sağlayan, böylece sosyo-dini ve sosyo-ekonomik bir gerçeklik olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede çarşı içinde dolaşımdaki dini ürünlerin, kültürel ve sosyal manzaranın şekillenmesinde önemli bir rol oynadığına dair izlenimler kaydedilmiştir. Çarşıda öne çıkan ürünler çoğunlukla inanç ve kimlik sembollerini ifade eden ve dini ritüeller ve uygulamalarda kullanılan ürünlerdir. Dini duyarlılıkların maddi nesnelere ifade edilişi ve dini ritüellerle birtakım ürünlerin iç içe geçmesi, HBC örneğinde olduğu gibi ülke çapında geniş bir pazar ve kültürel üretim ilişkisini beraberinde

getirmektedir.

HBC içerisinde dolaşımdaki dini ürünlerin çeşitliliği dikkate alındığında din ve metalaştırma arasındaki ilişkinin karmaşık ve çok yönlü olduğu görülmüştür. Aynı mekân içerisinde yan yana satışa sunulan renkli Kur'an-ı Kerim mushaflarıyla zikirmatiklerin oluşturduğu sentez, popüler dinin, dönüşen formlarıyla birlikte merasim temelli gerçekliğini vurgulamaktadır. Bu gerçeklik Türkiye'de gündelik dindarlığın sürdürülmesi ile dini ürün kategorisi arasında sıkı bir ilişki olduğunu açığa çıkarmaktadır. Gündelik dindarlık, maddi tezahürler bağlamında sosyo-ekonomik bir alan oluştururken, HBC bu alanın en önemli temsilcilerinden biri olarak geniş kitlelerin dini duyarlılıklarını beslemeye devam etmektedir.

HBC'de geleneksel ya da modern her türden alıcıya yönelik ürün bulmak mümkündür. Buradan hareketle geniş bir alıcı kitlesi arayan üreticilerin, ürünlerini geniş bir çekiciliğe sahip olacak şekilde belirleme ve böylece dar veya dışlayıcı görüntüden kaçınma yoluna gittiği görülmüştür. Bu açıdan çarşıda İslami anlamda çoğulcu bir pazar örgüsü ile karşılaşmıştır. İslami ürünlerin ticaretiyle ilgilenenler bir bakıma ürünlerini tüketici talebini karşılayacak şekilde uyarlamaktadırlar. Bu uyarlama Türkiye'de dini ürün ticaretini bir alt kültür endüstrisi olarak anlama imkânı sunmaktadır. Geleneksel anlamda İslami kimliğin ve ibadetlerin bir parçası olarak kullanılan nesnelere kitlesel üretimle birlikte ülke çapında alımlanırken gündelik dini yaşamın bir unsuru olarak var olmaya devam etmektedir. Bunun yanı sıra yeni tarz dini ürün ve hizmetlerin çoğu modern yaşamın toplumsal gerçekliğinde dini merasimlere eklenmekle birlikte bireysel ilgi ve yönelimleri de yansıtmaktadır.

Çarşı içerisinde farklı kategorilerde hem geleneksel dini ürünler hem de yeni üretim teknikleri ve imkanları ile üretilmiş endüstriyel ürünlerin satışı söz konusudur. Bahsi geçen ürünler çerçevesinde değerlendirildiğinde popüler dindarlık, HBC ekseninde kendi gerçekliğini sosyo-ekonomik bir inşa süreci ile de yansıtmaktadır. Bu ise popüler dindarlığın, sosyolojik açıdan hem geleneksel halk inançlarının hem de çağın yönelimlerinin mecrası olmak ve aynı zamanda bir pazar oluşturması anlamında varlığını güçlü bir şekilde sürdürdüğünü göstermektedir.

Dindar tüketiciler sosyo-ekonomik ve dini bir pazar olarak HBC gibi

mekanlarda inanç ve ibadetleri ile ilişkili ürünler aradıkça, bu arayış giderek artan bir şekilde metalaşmayı beraberinde getirmiştir. Bu aynı zamanda, merkezinde tüketici bireyin bulunduğu, büyük ölçüde bireyselleştirilmiş bir süreçtir. Müminlerin önceki nesilleri, dini genellikle geleneksel bilgi otoritelerinden edinirken, şimdiki inananların piyasada hazır bulunan çok çeşitli kaynaklardan özgürce seçim yapan müşteriler gibi hareket etme olasılıkları daha yüksektir. Özellikle son yıllarda yaşanan bireyselleşme yönündeki toplumsal değişimler ve tercihler HBÇ gibi dini pazarları etkilemeye başlamıştır. Bu durum, tüketici zevklerindeki değişimlere ve yeni dini ürünlere yönelik arzuya hitap eden yeni cazibeler yaratabilen veya pazar nişleri⁸⁷ geliştirebilen yenilikçi dini veya kültürel üretimleri öne çıkarmıştır. İnananlar, çocuklarının dini eğitimi için yeni materyallere (teknolojik ürünler ya da kutu oyunları gibi) yönelmeleri örneğindeki gibi yeni trendler aradıkça bu, dini ürün üretimi ve tüketiminde akışkanlığa yol açmaktadır. HBÇ içerisindeki dini ürünlerdeki çeşitlenme ve dönüşüm bu trendin bir yansıması olarak görülmüştür.

Çarşı içinde sıkça karşılaşılan ve dinin farklı şekillerde tezahürünü ifade eden metalaştırmalar; nesnelere atfedilen dini değer dolayısıyla dinin görünürlüğünü artırmasının yanı sıra dini nesne ve pratiklerin ticarileştirilmesine de yol açmaktadır. Bu ise metalaştırmanın manevi değer kaybına sebep olma potansiyelini gündeme getirmektedir. Kültür endüstrisi, dini sahada etki alanını genişlettikçe bu potansiyele dair kaygılar daha da güçlenecektir. Bu açıdan din ve ticaret arasındaki ilişki karmaşıktır; hem kutsal ve dünyevi arasındaki sınır hem de dini-ekonomik faaliyetin maneviyata etkileri hakkındaki soruları beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, dini, kültürel ve ekonomik faktörler arasındaki etkileşim ve bunların gündelik hayata yansımalarını bireysel ve toplumsal boyutlarıyla ele alacak başkaca çalışmalara ihtiyaç vardır.

⁸⁷ Patrick Haenni, *Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm*, çev. Levent Ünsaldı (İstanbul: Heretik Yayıncılık, 2014).

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>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.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Adorno, Theodor W. *Kültür Endüstrisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Adorno, Theodor W. - Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalıcı, 2010.
- Appadurai, Arjun. "Introduction: Commodities and The Politics of Value". *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. ed. Arjun Appadurai. 3-63. Cambridge University Press, 2013.
- Benjamin, Walter. *Pasajlar*. çev. Ahmet Cemal. İstanbul: YKY, 2002.
- Bigelow, Anna. "Introduction: Thinking with Islamic Things". *Islam through Objects*. ed. Anna Bigelow. 1-11. Bloomsbury Academic, 2021.
- Bourdieu, Pierre. *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. çev. Derya Fırat Şannan - Ayşe Günce Berkkurt. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015.
- Buchli, Victor (ed.). *The Material Culture Reader*. Routledge, 2002.
- Clarke, John vd. "Subcultures, cultures and class". *Resistance through Rituals: Youth subcultures in post-war Britain*. ed. Stuart Hall - Tony Jefferson. 3-59. Routledge, 2006.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Modernleşme, Toplumsal Değişme ve Din". *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*. 27-43. Otto Yayın, 2011.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Hacı Bayram-ı Veli Türbesi ve Tesirleri". 278-295. Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği., 2016.
- Çapcıoğlu, İhsan - Şahin, Mehmet Cem. "Modern Toplumdan Postmodern Tüketim Kültürüne Dinin Metalaşması". *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*. 45-59. Otto Yayın, 2011.
- D'Alisera, JoAnn. "I Love Islam: Popular Religious Commodities, Sites of Inscription, and Transnational Sierra Leonean Identity". *Journal of Material Culture* 6/1 (2001), 91-110.
- Dawson, Michael. *Consumer Trap Big Business Marketing in American Life*. Urbana: University of Illinois Press, 2005.
- Festa, Lynn. *Sentimental Figures of Empire in Eighteenth-Century Britain and France*. The Johns Hopkins University Press, 2006.
- Filmer, Paul. "Yüksek/Kitle". çev. Mehmet Ali Kirman - Talip Baycar. *Temel Sosyolojik Dikotomiler*. ed. Chris Jenks. 469-491. Ankara: İmge

Kitabevi, 2012.

Gans, Herbert J. *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*. çev. Emine Onaran İncirlioğlu. İstanbul: YKY, 2005.

Gazneli, Didem - Sofuoğlu Kılıç, Nilgün. "Din Eksenli Tüketimin Yeni Medyadaki Görünümleri: Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Değerlendirme". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2020), 197-216.

Geary, Patrick. "Sacred commodities: the circulation of medieval relics". *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. ed. Arjun Appadurai. 169-191. Cambridge University Press, 2013.

Guest, Mathew. "Dinin Yeniden Üretimi ve İletimi". çev. İlkey Şahin. *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*. ed. Peter B. Clarke. 91-119. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.

Haenni, Patrick. *Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm*. çev. Levent Ünsaldı. İstanbul: Heretik Yayıncılık, 2014.

Hall, Stuart - Tony Jefferson (ed.). *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. Routledge, 2006.

Hebdige, Dick. *Subculture: The Meaning of Style*. Routledge, 2002.

Herman, Bernard L. "On Southern Things". *Southern Cultures* 23/3 (2017), 7-13.

Kaleci, Feyza Nur. "Kültür Endüstrisi Bağlamında Reklam ve Din İlişkisi: Göstergibilimsel Bir Çözümleme". *darulfunun ilahiyat* 32/1 (2021), 89-116.

Kasapoğlu, Asım. "Tüketim Toplumu ve Din: Dinin Metalaştırılması". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 923-937.

Keenan, William - Arweck, Elisabeth. "Introduction: Material Varieties of Religious Expression". *Materializing Religion*. 1-19. Routledge, 2006.

Kobo, Ousman Murzik. "Tasbih in West African Islamic History: Spirituality, Aesthetic, Politics, and Identity". *Islam through Objects (Bloomsbury Studies in Material Religion)*. ed. Anna Bigelow. 75-88. Bloomsbury Academic, 2021.

Koç, Bekir. "Tüketim Toplumunda Metalaştırılan Dini Yeniden Okuma Önerisi: Bireyin Dine Yabancılaşması Üzerine Bir Giriş". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (25 Haziran 2019), 141-167. <https://doi.org/10.34085/buifd.554550>

Kopytoff, Igor. "The cultural biography of things: commoditization as process". *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. ed. Arjun Appadurai. 64-91. Cambridge University Press, 2013.

Lury, Celia. *Consumer culture*. Rutgers University Press, 1996.

Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man*, 1964.

Marx, Karl. *Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili*. çev. Alaattin Bilgi. Eriş Yayınları, 2003.

Mawani, Sharmina - Mukadam, Anjoom. "Living in a Material World: Religious Commodification and Resistance". *Religion, Consumerism and Sustainability: Paradise Lost?* ed. Lyn Thomas. 55-71. London: Palgrave Macmillan, 2011.

McRobbie, Angela. *Feminism and Youth Culture: From 'Jackie' to 'Just Seventeen'*. Macmillan Education UK, 1991.

Murphy, Wendy Wiedenhoft. *Consumer Culture and Society*. Los Angeles: Sage, 2017.

Oktay, Ahmet. *Türkiye'de Popüler Kültür*. İstanbul: Everest Yayınları, 2002.

Ritzer, George. *Toplumun McDonalddlaştırılması*. çev. Şen Süer Kaya. Ayrıntı Yayınları, 1998.

Ritzer, George - Murphy, Wendy Wiedenhoft. *The Wiley Blackwell Companion to Sociology*. John Wiley & Sons, 2. Basım, 2019.

Roof, Wade Clark. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers And The Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Sinha, Vineeta. *Religion and commodification: "merchandizing" diasporic Hinduism*. New York: Routledge, 2011.

Starrett, Gregory. "The Political Economy of Religious Commodities in Cairo". *American Anthropologist* 97/1 (2009), 51-68.

Stearns, Peter. *Consumerism in World History: The Global Transformation of Desire*. Routledge, 2001.

Thomas, Lyn. "Introduction". *Religion, Consumerism and Sustainability: Paradise Lost?* ed. Lyn Thomas. 1-16. London: Palgrave Macmillan, 2011.

Trentmann, Frank. *The Making of the Consumer: Knowledge, Power and Identity in the Modern World*. Berg Publishers, 2006.

Veblen, Thorstein. *Aylak Sınıfın Teorisi*. Babil Yayınları, 2005.

Willis, Paul E. *Profane Culture*. Princeton University Press, 2014.

Yee, Shirley. "Material Interests and Morality in the Trade of Thai Talismans". *Southeast Asian Journal of Social Science* 24/2 (1996), 1-21.

Zaidman, Nurit. "Commercialization of Religious Objects: A Comparison between Traditional and New Age Religions". *Social Compass* 50/3 (2003), 345-360.



Roland Robertson'un Küreselleşme Kuramından Dinin Geleceğine Bakmak*

İsa ABİDOĞLU¹

Öz

Küreselleşme kavramı ve çoklu modernlikler üzerine araştırma yapan birçok sosyal bilimci 1990'lardan bu yana klasik anlamdaki sosyolojik teoride özellikle sekülerleşme teorilerinde bazı değişimlere işaret etmektedir. Söz konusu teorilere göre Batının klasik modernleşme modelinde görülen sekülerleşme aygıtlarının küreselleşme tarafından oluşturulan çoklu modernleşme modeli vasıtasıyla dinin üzerindeki hegemonik etkisinin kırıldığı dolayısıyla hem kurumsal dinin hem de yerel dinlerin küreselleşme ve "küyerelleşme" (glocalization) ile el ele gittiği ve sosyal iletişimin alt sistemlerini etkilediği iddia edilmektedir. İddianın sahibi olan Robertson, insanların kendilerinin ve toplumlarının temellerini göreceleştirmelerine ve yeniden keşfetmelerine neden olan bir dini canlanmanın küreselleşme ile olan etkileşiminden söz etmektedir. Dolayısıyla Robertson küreselleşme ile birlikte dini canlanmanın, geleneksel olarak iddia edildiği gibi homojen bir yapıda olmadığını savunmuştur. Bu savunuya göre yerelliğin öz dinamikleri üzerinden canlanan dindarlık refleksleri modernleşme ve küreselleşme karşıtı hareketin bir ifadesi değil, küreselleşme tarafından yönlendirilen reflekslerdir. Buradaki tespitten hareketle bu makale, genel olarak küreselleşme teorileri içinde önemli bir yer ihdas eden Roland Robertson'ın teorisini esas alarak küreselleşme ve din üzerine yapılan tartışmalarda dinin gelecekteki pozisyonuna ışık tutmayı hedeflemektedir. Bununla beraber Robertsoncu teoriyi geleneksel din sosyolojisi teorileriyle karşılaştırmalı olarak konumlandırmak ve bu teorinin küreselleşme olgusunun açılımları dahilinde din sosyolojisine kattığı bilimsel nitelik potansiyelini açığa çıkartmaya çalışmak bu makalenin amaçları arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Roland Robertson, Küreselleşme, Küyerelleşme, Desekülerizasyon, Dini Canlanma.

Abidoğlu, İsa. (2023). "Roland Robertson'un Küreselleşme Kuramından Dinin Geleceğine Bakmak". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 7/2 (2023), 270-286.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1272096>

Geliş Tarihi	28.03.2023
Kabul Tarihi	31.05.2023
Yayın Tarihi	01.07.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr., Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi, İlahiyat Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye, isaabidoğlu@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3559-2304



Viewing the Future of Religion from Roland Robertson's Theory of Globalization*

İsa ABİDOĞLU¹

Abstract

Since the 1990s, some changes in classical sociological theories, especially in secularisation theories, have been pointed out by many social scientists working on the concept of globalization and multiple modernities. According to these theories, the hegemonial influence of the secularising apparatuses on religion, as seen in the classical model of Western modernity, has been disrupted by the multiple model of modernity created by globalization. As a result, both institutional religion and local religions go hand in hand with globalization and multilocalization, affecting the subsystems of social communication. Robertson, the author of this claim, speaks of the interaction of a religious revival with globalization that causes people to relativize and rediscover the foundations of themselves and their societies. Thus, Robertson argues that the religious revival with globalization is not homogeneous as traditionally claimed. According to this argument, the reflexes of religiosity that are revived through the core dynamics of locality are not an expression of the anti-modernisation and anti-globalization movement, but reflexes driven by globalization. From this point of view, this article focuses on Roland Robertson's theory, which occupies an important place in globalization theories in general and aims to clarify the future position of religion in the debates on globalization and religion. Furthermore, it aims to position Robertson's theory in relation to the traditional theories of the sociology of religion and to try to grasp the potential of scientific quality that this theory adds to the sociology of religion within the expansions of the phenomenon of globalization.

Keywords: Roland Robertson, Globalization, Glocalization, Desecularization, Religious Revival.

Abidoğlu, İsa, "Viewing the Future of Religion from Roland Robertson's Theory of Globalization", Turkey Journal of Theological Studies, 7/2 (2023),270-286.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1272096>

Date of Submission	28.03.2023
Date of Acceptance	31.05.2023
Date of Publication	01.07.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Dr., Anadolu University, Theology Faculty, Eskişehir, Türkiye, isaabidoğlu@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3559-2304

Giriş

Roland Robertson (1938-2022) İskoçya'daki Aberdeen Üniversitesi'nde ders veren bir sosyolog ve küreselleşme teorisyeniydi. Daha önce Pittsburgh Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak görev yapmış ve 1988 yılında Din Sosyolojisi Derneği'nin başkanlığını yürütmüştür. Robertson'ın teorileri, Immanuel Wallerstein veya Fredric Jameson gibi materyalist yönelimli teorisyenlere kıyasla daha fenomenolojik ve psiko-sosyal bir yaklaşıma odaklanmıştır. Robertson, 1985 yılında küreselleşme terimini sosyolojik bir makalenin başlığında kullanan ilk sosyolog olmuştur. Robertson'a göre postmodern çağın en ilginç yönü küresel bilincin dünya toplumlarında seyreden gelişim sürecidir. Robertson, küresel tarihin farklı dönemlerinin temel yönlerini yakalayan bir evreler dizisi ortaya koymakta ve bu dizinin beşinci evresinde Küresel Belirsizliğe ulaşıldığını ileri sürmektedir. 1992 yılında küreselleşmeyi "dünyanın sıkışması ve bir bütün olarak dünya bilincinin yoğunlaşması" olarak tanımlaması, küreselleşmenin ilk tanımı olarak kabul edilmiştir. Ayrıca 1992 yılında "glokalizasyon" teriminin ilk olarak kendisi tarafından ortaya atıldığı bilinmektedir.³

Roland Robertson, Sosyologlarca çalışmalarında neredeyse tamamen küreselleşme paradigmasını dile getirmeye kendini adanmış bir din sosyoloğu olarak tanınmaktadır. Pek çok kişi Robertson'un kendi teorileştirme tarzına entegre ettiği çeşitli teorik gelenekleri olduğunu öne sürmektedir: Weber ve Parsons'ın ufuk açıcı çalışmaları; sağlıklı bir Durkheim dozu, Marx'ın saygılı bir şekilde temellük edilmesi ve kesinlikle en az bunlar kadar önemli olarak sembolik etkileşimciliğin çeşitli katkıları Robertson'un küreselleşme düşüncesinin içsel kaynaklarını tarif etmektedir. Gerçekten de Robertson'ın, sembolik etkileşimci kategorileri makro-sosyal düzeyde etkili bir şekilde uygulayan seçkin bir grup çağdaş teorisyen arasında az sayıdaki kişiden biri olduğu iddia edilir. Ayrıca Robertson'ın toplumsal kimliklerin oluşumu, küresel bilinç, sembolik formlar, gerçekliğin toplumsal inşası, refleksif davranış ve benzerlerine ilişkin analizlerindeki nüansların, sembolik etkileşimci bir çerçevede kavranmadıkça kolayca anlaşılamayacağı öne sürülür. Bununla beraber Robertson'ın dinin küresel düzendeki işlevini kavrama çabası, büyük ölçüde doğrudan klasik ve çağdaş sembolik etkileşimciliğin analitik kavramlar stokundan alınan kurucu sembolleştirme, bilinç oluşumu ve gerçeklik inşası kavramlarına dayanmaktadır.⁴

Dahası, Robertson⁵ özsel varlığıyla toplumsal hayatı etkileyen dini, gerçekçi bir söylem biçimine sahip olarak gördüğünden, bireyleri ve ulusal toplumları ortaya çıkartan küresel düzenle dinin ilişkilendirilmesine yönelik çeşitli stratejilere yakından dahil olmaya istekli biridir. Bununla birlikte, Robertson'a göre dinin ve toplumun iç içe geçme süreçlerinin nasıl ve hangi yöntemlerle gerçekleştiği ampirik bir soru olarak kalmalı ve araştırma girişiminin çerçevesi tarafından erkenden karara bağlanmamalıdır. Robertson,⁶ bu temel uyarıya dayanarak küreselleşme süreçlerinin çağdaş toplumsal varoluşun çıkmazları ve karmaşıklıklarından kaynaklanan temel bilişsel-ahlaki ikilemleri zorunlu olarak ön plana çıkardığını dolayısıyla din sosyolojisi alanında çalışanların diğer sosyo-

³ Roland Robertson, "Roland Robertson", *Globalizations*, 11:4, (Autumn 2014) 459.

⁴ William R. Garrett, "Thinking Religion in the Global Circumstance: A Critique of Roland Robertson's Globalization Theory." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31/3, (September 1992), 299.

⁵ Roland Robertson – William R. Garrett, *Religion and Global Order*, (New York: Paragon House, 1991), 282.

⁶ Roland Robertson, "Globalization, Politics, and Religion", *Changing Face of Religion*, eds. James A. Beckford and Thomas Luckmann (London: Sage, 1989), 73-74.

kültürel meseleleri ele almadan önce ilk olarak, yalnızca ve doğrudan dinle ilgilenmelerinin çok anlamı olmadığını öne sürmektedir. Bunun yerine, metodolojik olarak uygun hareket noktası, öncelikle bu tür kültürel anlamların nasıl inşa edildiğini ve edilmekte olduğunu incelemek ve ardından bu süreçte dini etkilerin rolünü belirlemek daha anlamlı olacaktır. Böyle bir strateji, en azından, bireysel ve toplumsal kimlik oluşumunun ve küresel gerçeklik inşasının kritik süreçlerini ayırt etmek için nereye bakılması gerektiğine dair bir nosyon gerektirir ki bu da dinin biçimlendirici etkisini makul bir şekilde göstermesinin beklenebileceği yerdir.

Robertson, dinin olası işlevinin bir başka boyutuyla ilgilidir. O dini küresel çağda, toplumu yeniden canlandırma faaliyetini üstlenen “derin yapısal” düzeyin bu faaliyetin inşası esnasında ihtiyaç duyduğu bütünleştirici kutsallığın kaynağı olarak görmektedir.⁷ Bu süreç elbette Robertson’ın Japon dinini yorumlarken geliştirdiği dinsel altyapı kavramında yansımaları bulmaktadır. Dini anlamaya yönelik böyle bir yol Küresel çağda dinin toplumsal oluşuma katkıda bulunabileceği yaygın yollara dikkat kesilmekle mümkündür. Ancak din hakkında nihai bir yargıya varmadan önce, bu gizemli kavramın önemli ölçüde güçlendirilmesi ve ampirik olarak kanıtlanması gerekmektedir.

Robertson, dinle ilişkisi bağlamında küreselliğin birbirini izleyen birey, ulus-devlet, toplumlar arası ilişkiler ve genel olarak insanlık düzeylerine analitik tarzda odaklanmıştır; bunların hepsi de çağdaş anlam inşası için önemli odak noktaları oluşturmaktadır.⁸ Buradaki ana fikir, eğer din ortaya çıkan dünya düzeninde işlevsel bir yere sahipse, bu işlevin söz konusu dünya düzeninde beliren çok boyutlu süreçlere yön tayin etme ve bu süreçlere süreklilik kazandırma potansiyeliyle ilgisi vardır. Robertson küreselleşme dinamiklerinin bireyin “kurumsallaştırılmış inşasını” içerdiğini iddia ederken, çağdaş sekülerleşme teorisyenleri tarafından ortaya atılan “özelleştirme tezini” onaylamadığını da belirtmek gerekir. Özellikle dini güçlerin toplumsal ve hatta küresel kültürel oluşum düzeyinde değil de bireysel zemine yoğunlaşmasının daha muhtemel olduğu varsayımına şüpheyle bakmaktadır. Gerçekten de sekülerleşme tartışmalarının büyük bir kısmının, giderek karmaşıklaşan bir küresel düzen içinde insan varlığının anlamı, kaderi, amacı ve konumlandırılmasına ilişkin temel soruları yeniden ortaya çıkaran küreselleşme dinamikleri tarafından geçersiz hale getirildiğine inanmaktadır. Sekülerleşme tezinin ve buna bağlı yan konuların yeniden değerlendirilmesi Robertson’ı dini neyin oluşturduğu konusundaki anlayışını da yeniden gözden geçirmeye sevk etmiştir. Daha önceki yazılarında, her ne kadar tüm tanımsal tartışmaları tarihsel-ampirik-analitik araştırmalara kıyasla gerçek sosyolojik kavrayış açısından daha az verimli olarak görse de tipik olarak dinin özsel, gerçek (nominalin aksine) tanımlarını tercih etmiştir.⁹

Dini inanç ve uygulamaların küresel bir perspektifte ele alındığı tartışmalarda, modern küresel koşulların kristalleşmesiyle birlikte dine ait söz konusu inanç ve uygulamalarda hem biçimsel hem içerik açısından gün yüzüne çıkan problemlerin dünya toplumlarında giderek benzeştiği ile ilgili temel bir kaygıyı içermesi gerektiği iddia edilir. Daha açık bir ifadeyle, bu tartışmalarda eğer sorun, dini köktencilik neredeyse dünya çapında yeniden dirilişini, geleneksel kiliseler ve mezhepler içindeki özgürlükçü-teolojik

⁷ Roland Robertson - JoAnn Chirico, “Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration”, *Sociological Analysis*, 46/3 (September 1985), 219-220

⁸ Roland Robertson, “The Sociology of Religion: Problems and Desiderata”, *Religion*, (Autumn 1971), 110.

⁹ Roland Robertson, “From Secularization to Globalization,” *Journal of Oriental Studies* 26 (January 1987).

hareketler de dahil olmak üzere yeni dini hareketlerin kapsamlı gelişimini ve modern dünyanın büyük bir bölümünde kilise-devlet gerilimlerinin çoğalmasını ve keskinleşmesini açıklamaktan ibaretse, en azından sosyo-kültürel bir fenomen olarak dinin küresel ölçekte işleyen süreçlerinin ve bu süreçlerin dış hatlarının bir taslağı oluşturulması gerekir.¹⁰ dolayısıyla Robertson meslek hayatının büyük bir bölümünde burada sözü geçen süreçlerin ve bu süreçlere ait taslağın izini sürerek çalışmalar yaptığı söylenebilir.

Robertson'ın din sosyologlarının tipik olarak zanaatlarını icra etme biçimlerini yeri geldiğinde eleştirdiği iyi bilinmektedir. Buna rağmen Robertson'ın din sosyolojisini ciddiye aldığını çünkü dini ciddiye aldığını söylemek gerekir. Robertson'ın başlıca şikâyeti, din konusuna çok dar bir şekilde odaklanmanın, araştırmaların önemsizleşmesine ve din sosyolojisinin sosyoloji disiplini içinde marjinalleşmesine neden olduğudur. Yine de alt disiplinin en şiddetli eleştirmenlerinin -özellikle Fenn ve Beckford- yanında Robertson¹¹ da din sosyolojisinin sosyolojinin bir alt disiplini olarak gelecekte bir "yükseliş" dönemi içine gireceğini düşünmektedir. Ona göre din, insan varoluşunun en ciddi yönleriyle ilgilidir. Din sosyolojisini önemsizleştirmek, onun konusunu önemsizleştirmektir ve ona göre bu, hayattaki en ciddi şeyle, yani kolektif kaderimizin anlamı ve amacı ile alay etmek olacağından, kötü niyet göstergesi olarak okunabilir. Gerçekten de Robertson'ın, din sosyolojisinin alt alanın sınırlılıkları hakkındaki tüm kuşklarına rağmen din sosyolojisini özerk bir alan olarak gördüğü dolayısıyla kendisini bir din sosyoloğu olarak tavsif ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü O, çabalarını dinle ilişkisi ve etkileşimi bağlamında bireyin sosyal deneyiminin en temel meseleleriyle yakından ilgili olarak görmektedir.

Roland Robertson ve Küreselleşme Teorisi

Bugünkü amaçlar doğrultusunda, küreselleşme basitçe dünyanın sıkıştırılması olarak tanımlanabilir. Bu sıkıştırma kavramı, sosyokültürel yoğunlukta bir artışa ve bilinçli farkındalığın hızlanarak genişlemesine işaret etmektedir. Küreselleşme ancak son yüzyıllarda gözle görülür bir şekilde hızlanmış olsa da küreselleşmenin kendisi yüzyıllara yayılan uzun vadeli bir gelişmedir. Küreselleşmenin çok yönlü bir süreç olduğu açıkça kabul edilmelidir. Diğer bir deyişle, aynı anda hem kültürel hem ekonomik hem de siyasi bir süreçtir ve bu sürecin kelimenin daha güçlü anlamıyla küresel entegrasyona yol açacağını varsaymak gerekir. Yoğunluk -ya da belki de başka bir anlamda, büyük ve artan karşılıklı bağımlılık- entegrasyonla aynı şey değildir. Entegrasyon, normatif uyumda bir artış anlamına gelir. Küresel entegrasyon karmaşık bir konu olsa da küresel ve yaygın karşılıklı bağımlılık çok daha basittir. Küreselleşmenin dünyada daha fazla entegrasyona yol açıp açmayacağı sorusunun doğrudan bir cevabı yoktur, çünkü gösterilen şey hem daha fazla parçalanma hem de daha fazla küresel birliktir.

Öte taraftan küreselleşmenin modernitenin güçlü projesi olan Avrupa entegrasyonu ile ilişkisini kurmak mümkün olmakla beraber bu ilişkinin boyutlarını sınırlarını belirlemek hiç kolay görünmemektedir. Nitekim entegrasyon kavramı geçmişte emperyalizm

¹⁰ Roland Robertson, "The Sociology of Religion: Problems and Desiderata", 112.

¹¹ Robertson, Roland and Chirico, JoAnn. "Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration", 222.

kavramıyla günümüzde ise küreselleşme kavramıyla neredeyse iç içe geçerek bir kavram kargaşasına neden olduğu görülebilmektedir.

Avrupa entegrasyonu genellikle demokratik normlara ve sosyal değerlere dayalı bir birlik olarak değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeler Avrupa entegrasyonuna ilişkin bir tür rasyonaliteye işaret etmektedir.¹² Tarihsel zorunluluklar göz önüne alınarak değerlendirildiğinde Avrupa projesinin oluşumunun, bir ortak pazar oluşumu yani bölgesel bir ekonomik entegrasyon olduğunu belirtmek gerekir. Bununla birlikte, ortak pazarın bir tür siyasal entegrasyon ve bir savunma topluluğu (a defence community) yaratabileceği öngörülmüyordu. Fakat burada şuna değinmek gerekir ki Avrupa entegrasyonu zaman içinde ABD'nin, iktisadi ve askeri gücüne dayalı olarak dünyadaki egemen ideolojiyi ve politikayı belirleme çabasında enkarne olduğu söylenebilir. Nitekim ABD'nin kendi çıkarları çerçevesinde belirlediği doğrularını tüm dünyaya dikte ettiği yeni dünya düzeninde emperyalizmden hegemonyaya yumuşak geçişin meşruiyet mekanizmaları küreselleşme zemininde kamufle olmuştur. Küreselleştirici aygıtlar ABD'nin emrinde yeryüzündeki tüm ayrımların kışkırtılması ve kullanılmasına hizmet etmeye başlamıştır. Sonuçta neo-liberal politikalar sonucu dünyanın birçok farklı alanda düzensizleştirilmesi gerçekleşmiştir. Ulusal ve uluslararası düzeyde artan ekonomik ve sosyal eşitsizlikler, dünya dinlerinin marjinalleşmesi, devletlerin ırkçı politikaları, buna bağlı olarak ulusal çelişkilerin açığa çıkması, şovenizm, ırkçılık ve gericilik dalgasının yayılması gündeme gelmiştir. “Yeni dünya düzeni” aslında, gün geçtikçe artan bir “dünya düzensizliği”dir. Dünyadaki bu çelişik yapı, ideolojik yenilgisini, yeni bir formül ile örtmeye çalışmaktadır: “Kültürler savaşı”. Bu savaş kendisini “İslamcı tehdit” e dayandırmakta ve genel olarak politik-sosyal çelişkilerin üstünün örtülüp, dinci-dünya görüşü ile savaş biçiminde lanse edilmektedir. Meşruiyet temeli ortadan kalkmış, ayrımların körüklendiği bir dünyada birleştirici unsur olarak yeni bir şey keşfedilmiştir: “Anti-terörizm”. Bugün anti- terörizm, egemen iktisadi elitlerin uluslararası camiaya, etrafında birleşecekleri ortak çıkar olarak sunulan temel argümandır.¹³

Küreselleşmenin kavramsal olarak Batı entegrasyonu ve hegemonyasından ayrımını yapabilmek için başlangıçta küreselleşme ile ilgili argümanı biraz kısaltarak şu sorunun ele alınması gerekir: “Küre” nasıl mümkün olabilir? Bu soru, Simmel'in sorduğu şu soruyla aynı genel ruhla sorulmaktadır: Toplum nasıl mümkündür? Aralarındaki ufak tefek farklılıklar ne olursa olsun, benzer bir soru sosyolojinin klasik döneminde Tönnies, Durkheim ve Max Weber tarafından da sorulmuştur. Gerçekten de sosyokültürel olguların olasılığı sorusunun, sosyolojik-teorik girişimin merkezinde yer aldığı iddia edilir. Çoğu zaman analiz edilen olgular gerçekten de doğası gereği toplumsal olmuştur. Bir başka deyişle, olasılık sorusu en sık olarak bölgesel, ulusal toplumla ilişkili olarak ele alınmıştır (genellikle bireylerin toplumla ilişki kurma biçimleri açısından). Ancak bazı önemli teorisyenler kendilerini toplumsal düzeyle sınırlanmamış ya da sınırlamak istememişlerdir. Her halükârda küresel düzen meselesi bir dizi disiplinler ve disiplinler arası bağlamda giderek daha görünür hale gelmektedir.¹⁴

Robertson küreselleşme teorisini Parsonscu bir bakış açısıyla geliştirmiş ve geleneksel sosyolojinin gelişiminde kilit bir figür olmuştur. O, yalnızca dünya ekonomisi ve dünya siyasetine dayalı bir bakış açısında türetilen dünya sistemleri teorisi gibi tüm gezegeni

¹² Lütfü Doğan, “Küreselleşme, Avrupa Entegrasyonu ve Genişleme”, *Praksis* 51 (2019), 34.

¹³ Şule Daldal, “Neo-Liberal Politikalar ve Hegemonya Krizi”, *Marmara Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi* 21/1 (2006), 176.

¹⁴ Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, (London: Sage Publications, 1992), 76.

tek bir bütünden gören Batı merkezli yönelimleri (örneğin küreselleşme 500 yıl önce başlamıştır) eleştirmektedir. Robertson, modernleşme ve modernite öncesi dönemde bile insanların küresel dünyaya ilişkin algıları ve imajları bağlamında kendi toplumlarını ve yerelliklerini kurma ihtiyacı hissettiklerine ve bunu gerçekleştirdiklerine işaret etmektedir. Başka bir deyişle Robertson, ulus-devleti kapsamına alan geleneksel bir sosyoloji değil, küresel çağdaş durumu yakalayabilecek bir “küreselleşme sosyolojisi” arayışındadır. Bu, Wallerstein ve Mayer’in belirsiz bıraktığı soruyla, yani küresel gerçeklik sorusuyla, daha açık ifade ile küresel bütünün nasıl algılanacağı sorusuyla başa çıkma isteği anlamına gelir.¹⁵

Robertson, geleneksel “küreselleşme” kavramının yalnızca tek tip ve evrensel eğilimleri kapsadığına dikkat çekmekte ve bir “küyerelleşme” (glocalization) terimi önermektedir. Bu “küyerelleşme” terimi, “en geniş anlamıyla, yerelliklerin yaratılması ve birleştirilmesini içeren dünyanın sıkıştırılmasını içerir”, yani hem evrenselciliğin bireyselleştirilmesini hem de bireyselciliğin evrenselleştirilmesini kapsar. Dahası, Robertson, küyerelleşmedeki sorunu “tek bir alan olarak dünya bilincinin kapsamı ve derinliği” olarak tanımlar; bu yalnızca artan etkileşimlerdeki nesnellikle ilgili değil, aynı zamanda kültürel öğelerin baskın yönüyle ve bireyselliğin hareket alanlarıyla da ilgilidir. Dolayısıyla Robertson’ın küyerelleşme analizinde sadece dünya sistemi tarafından temsil edilen tek bir yapı anlamında küresel sistemle değil, aynı zamanda bilincin bir bütün olarak küresel öznellik algısı ve kimlik meseleleriyle de ilgilendiğini göstermektedir. Bu durum, küresel sistemin sadece tek bir yapı anlamında küresel bir sistem olmadığı gerçeğine işaret etmektedir. Daha ziyade, Robertson’ın analizinde, bu öznel algı meseleleri ana meselelerdir. Bireysel benlik ve kimlikler, çeşitli ulus- devlet toplumlarının ilişkilerinin toplamı olarak dünya toplumları sistemi ve genel olarak insanlık alanında görülen etkileşimler küresel bir alan oluşturur. Dahası, bu küresel alan iki bireyci temel unsuru temsil etmektedir. Bu temsiliyetin alanı olarak “küresel alemde” bireysel benliklerden insanlığa, ulus-devlet toplumlarından dünya toplumlar sistemine aşağıdan yukarıya doğru bir akış söz konusudur. Bu açıdan değerlendirildiğinde aşağıdan yukarıya akışın homojenleşme ve evrenselleşme dinamiklerini açığa çıkartarak küreselleşmeyi görününü kıldığı söylenebilir.¹⁶

Robertson¹⁷ küreselleşmenin dinle ilişkili görülen dinamiklerini açıklamaya çalıştığı makalesinde, çağdaş sekülerleşme teorisyenleri tarafından ortaya atılan özelleştirme tezini bireyin kurumsallaşmış inşasını içerdiğinden dolayı onaylamaktan kaçınmaktadır. Özellikle dini güçlerin toplumsal ve hatta küresel kültürel oluşum düzeyinde değil de bireysel düzeyde yoğunlaşmasının daha muhtemel olduğu varsayımından şüphe duymaktadır. Gerçekten de O, sekülerleşme tartışmalarının büyük bir kısmının küreselleşmenin dinamikleri tarafından geçersiz hale getirildiğine inanmaktadır. Nitekim küreselleşme süreçleri dünya toplumlarında anlam, kader, amaç gibi temel soruları yeniden gündeme getirirken, toplumda insan varlığının giderek karmaşıklaşan bir küresel düzen içinde konumlandırılması ihtiyacını gün yüzüne çıkartmıştır. Böylesi bir ihtiyacın dinin toplumsal düzende yerini güçlendirmeye yarayacak bir takım varoluşsal kaygıları tetiklediği görülebilmektedir.

¹⁵ Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*. New York: Academic Press, 1974., David R. Meyer, “The World System of Cities: Relations between International Financial Metropolises and South American Cities.” *Social Forces* 64/3 (1986)

¹⁶ Bryan S. Turner, “The Concept of ‘The World’ in Sociology: A Commentary on Roland Robertson’s Theory of Globalization.” *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31/3, (September 1992), 311.

¹⁷ Roland Robertson-William R. Garret, *Religion and Global Order*, 284.

Robertson'ın küreselleşme teorisinin, “insani kaygı” önermesinin analizine dayandığı görülmür. O, insan-merkezci düalizmin iki yönden oluştuğuna işaret eder: toplumsal-sistematiik işlevsellik ve kişisel ve ilişkisel varoluş (yaşam dünyaları). Bu teori insan merkezli olduğu için çerçevesi zorunlu olarak insan etrafında döner; fakat tanrı merkezli düalizmin tarihsel bir dönüşümünü esas alır. Bu açıdan bakıldığında Robertson'ın teorisi dört yönlü bir göreceleştirme sürecinden oluşur. Bunlardan ikisi yerel sosyal dinamiklerin ötesinde *toplumun göreceleştirilmesi* ve bireyciliğin zemini dışında *bireyin göreceleştirilmesi*dir. Göreceleştirme, sosyokültürel veya psiko-sosyal varlıkların daha geniş bir küresel bağlam içinde konumlandırılması sürecine atıfta bulunur, böylece göreceleştirilen varlıklar aynı geniş bağlam içindeki diğer varlıklarla ilişkili olarak daha öz düşünömler içerirler. Özün veya benliğin dolayısıyla bireyin göreceleştirilmesi, bu öz veya benliğin daha geniş, daha temel bir insani çerçeve içinde konumlandırılmasına işaret eder; toplumun göreceleştirilmesi ise belirli toplumların dünya çapındaki bir sosyal kompleks içinde konumlandırılmasına atıfta bulunur. Böylece bireysel toplumların “sosyal kalite” ilkesini ne ölçüde sergilediğini analiz etmek mümkün hale gelir. Ayrıca her ikisinin de bir alt seviyelerde çeşitlenmesi belirli toplumlar ve insan kategorileri arasındaki ilişki ile bireyselliğin küresel sosyal kompleks arasındaki ilişkiyle açıklanır.¹⁸

Küresel alandaki ilk bileşen çeşitli toplumlardan oluşan dünya sistemidir. Bu bileşenle ilgili olarak Robertson'ın ek bir alan üretmek için dünyanın bir bütün olarak giderek daha fazla birbirine bağımlı hale geldiği genel sürece atıfta bulunur. Dolayısıyla dünya sistemi dünya toplumuna ilişkin algıların oluştuğu yer olarak görünmektedir. Robertson, bu bileşenle ilgili olarak, bizim, (küresel biz) çok uzun zaman önce ontolojik olarak güvenli ve kolektif bir dizi “ev” içinde yaşadığımızı ve dağıldığımızı öne sürerek mutlak bir dünya görüşünün her zaman var olmadığını öne sürmektedir. Küreselleşmenin ikinci bileşeni “insanlık” bileşenidir ki diğer bileşenlerle ilişkili olarak tek bir insanlık algısına doğru küresel bir akışı temsil etmektedir. Robertson bu insanlık anlayışının en az bir ulus olarak bir topluluk ya da toplum fikri kadar önemli olduğunu savunmaktadır. Bu bileşene göre giderek daha fazla sıkıştırılmış ve artık küresel bir bağlama yanıt verme sorunuyla karşı karşıya olan küresel insanlık, insan doğasının birliğine bütünlük kazandırma potansiyeline sahip bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle, bu insanlık bileşeni, bilişsel yönüyle, küresel alemdeki nihai amaç ya da niteliği üzerinden “dünyanın gerçek anlamı”nı ortaya çıkaracak temel unsurdur.¹⁹

Robertson'a göre, küreselleşmenin diğer önemli bileşeni küresel bir aktör olan bireyin varlığını temsil eden *yapıların yaygınlaşması*dır. Oysa modern dönemin batıcı zihniyeti epistemolojik açıdan, dünya sistemleri, dünya toplumları vb. tartışmalarının çoğunda bireyi ve bireyciliğin yapısını görmezden gelme veya tek bir varlık olarak görme eğilimi içinde olmuşlardır. Dolayısıyla Robertson bu eğilime karşı çıkarak üniter olarak görülme eğiliminde olan bir dünya toplumu veya sisteminde çoklu bireyci veya bireyciliğin varlığını kavrama ihtiyacını vurgulamaktadır. Başka bir deyişle, modern çağda kamusal alana dahil olan birey, “rasyonelleştirilmiş” bir toplumsal örgütlenmeye katılan kişi olarak ele alınırken Robertson'ın küresel dünya sisteminde toplumun aktörü olarak inşa eden ve kendi yerelliği içinde özgünlüğünü sisteme adapte edebilen kişidir. Genel olarak Robertson, çeşitli toplumlardan oluşan dünya sistemini ve ulus-devlet toplumlarını

¹⁸ Roland Robertson-JoAnn Chirico, “Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration”, 233-234.

¹⁹ Roland Robertson, “Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept”, Mike Featherstone (Ed.), Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity, London: Sage Publications, 1990: 15-20.

sosyolojik gerçekliği olan unsurlar olarak görürken insanlığı ve bireysel benlikleri ise bilişsel unsurlar olarak konumlandırmaktadır. Bu da Robertson'ın toplumların "ulus-devlet toplumları"ndan "dünya sistemi"ne doğru varoluşsal ve epistemik yönler bakımından akış gösterdiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Robertson'a göre, toplumsal bireycilik, egoyu ve insanı bilişsel bir boyut olarak kuşatırken bireysel benliklerden "insanlığa" doğru akış küreselleşme olgusunu açığa çıkarır.²⁰

Robertson küyerelleşmeyi, küresel alem modelindeki dört bileşenin etkileşiminin bir sonucu olarak görmekte, ancak daha da ötesi, buradaki etkileşimlerin bir sonucu olarak şu anda üretilmekte olan "dünya düzeni imajı"nı modernden küresele ve yerelden küresele doğru dönüşen iki toplum modeline dönüştürmektedir. İlk model bir bütün olarak dünya ile ilgilidir. İkincisi ise bir bütün olarak dünyanın nasıl inşa edilmesi gerektiği sorusuna ilişkindir. Küresel toplum, küreselleşmenin göreceleştirme ve homojenleştirme faaliyeti içinde, dünya görüşleri ve dünya imajlarının biçimlendirdiği sözleşmeye dayalı sosyal yakınlığı, küreselleşmeye uyum sağlamaya çalışan kişilerin bilincinde inşa etmeye çalışır. Söz konusu yakınlığın işaret ettiği toplum imgesi, dünyanın yerel dinamiklere kapalı sosyal topluluklar şeklinde düzenlenmesi gerektiği ve düzenlenebileceği görüşüdür. Bu dünya düzeni imgesi, "Küresel köy" gibi ancak tüm gezegeni kapsayan bir topluluk perspektifinden bakıldığında küresel bir düzen olabileceği görüşünü benimseme eğilimini yansıtmaktadır. Dolayısıyla küreselleşme imgesi Dünyanın merkezi sayılan (centralised) ve merkezin dışında kalan (decentralised) yaşam formları olarak sosyal hayatı ikiye bölmektedir.²¹

Küreselleşme-din arasında kurulan ilişki Robertson için önemli görülen konuların başında gelmektedir. Robertson'a göre küreselleşme, dinin evrensellik tezine ihtiyaç duyar. Öte taraftan küresel çağda dinin toplumda temsili açıdan alan bulmasının imkanına yönelik önemli sorun kamusal din sorunudur. Nitekim ünlü sosyolog José Casanova'ya göre, "dinin özel alandaki yerini terk ederek sivil toplumun homojen nitelikteki kamusal alanına girmesi, modern dönemde seküler paradigmanın toplumlar üzerinde süregelen hâkim hegemonyasına, yaygın meşrulaştırmaya ve sınırların yeniden çizilmesine katılmasıdır."²² Robertson bunu "dinin siyasallaşması" ve "siyasetin dinselleşmesi" olarak özetlemektedir. Dinin siyasallaşması hükümet meseleleriyle ilgilenen görünürde dini grupların yükselişine neden olurken, siyasetin dinselleşmesinde ise dini gruplar ile seküler ideolojiler arasında halkın çıkarları doğrultusunda iş birliğinin genişlemesi anlamına gelmektedir. Bu, aslında dini davranışların ve hatta teolojik inançların özerkliğinin inkârı anlamına gelmektedir. Bununla beraber dinin siyasallaşması modern devletin dinden aldığı güçle toplumsal hayatın siyasi ve hukuki tanımını yaparak mahremiyet, cinsellik, ahlak, AIDS tehdidi vb. gibi insan hayatının "daha derin" meselelerine müdahil olması anlamına gelirken siyasetin dinselleşmesi ise toplumun devlet tarafından farklı düzeylerde bir hürmet ve "daha derin" kimlik hedefi olarak örgütlenmesi anlamına gelmektedir. Nitekim devlet tarafından örgütlenen toplum, farklı düzeylerde hürmet ve "derin" özdeşleşmenin nesnesi haline gelir. Bir dereceye kadar, dinin siyasallaşması ve siyasetin dindarlaşması birbirini güçlendiren süreçlerdir. Hükümet ne kadar dindarlaşır, siyasi alanda görünüşte dini olan faaliyetlerin o kadar genişlemesine yol açar; benzer şekilde, dinin siyasallaşması da

²⁰ Malcom Waters, *Globalization*, Routledge, 2000, 67.

²¹ Roland Robertson, "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept", 20-30.

²² José Casanova, "Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities" *Current Sociology*. 59/2, (2011), 65-66.

görünüşte seküler olan siyasi alandan dini bir yoruma kaymaya yol açar. Dinin siyasallaşması ve siyasetin dindarlaştırılması olarak adlandırılan olgunun tamamen çağdaş bir olgu olduğunu vurgulamak önemlidir. Tarihte benzer örnekleri olsa da son on yıllarda çağdaş dini değişimde öne çıkan bir konu haline gelmiştir. Bu olgu küreselleşme süreciyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla, Robertson'ın terminolojisine atıfta bulunacak olursak, bu aslında bir "yeniden siyasallaştırma" ve "yeniden dinselleştirme" meselesidir.²³

Küreselleşme Teorileriyle İlişkisi Bağlamında Desekülerizasyon veya Dini Canlanma

Klasik sekülerleşme paradigmaları içinde dinin toplum içindeki konumu hakkında ileri sürülen tezlerde bir tıkanmanın olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Buna rağmen dinin kültürel değerinin ve dinsel kurumların otoritesinin azalıp azalmadığını tespit etmek din sosyolojisinin en büyük uğraşısı olmaya devam etmektedir. Bu anlamda, çağdaş dini ifadeleri "kutsalın dönüşü", "Tanrı'nın intikamı"²⁴ veya "dinin post-seküler topluma adaptasyonu"²⁵ olarak yorumlayan yazarlar bile, "sekülerleşme" kategorisini, karşıtını fundamentalizm teriminde bulan bir sınıflandırma içinde sisteminin kutuplarından biri olarak benimseme eğilimindedir. Başka bir deyişle, kültürel ve siyasi alanların rasyonelleştirilmesi tezinden yola çıkarak, bir yandan Batılı liberal toplumlardan, diğer yandan da Asya ve Afrika'daki Müslüman cumhuriyetlerin deneyimlerinden ilham alan yeni bir sosyolojik antinomi inşa ederek sekülerleşme ve fundamentalizm ikiliğini oluşturmaktadır. Çağdaş din sosyolojisinin önemli temsilcilerinden Peter L. Berger, "Dünyanın Sekülerleşmesi: Küresel Bir Bakış" adlı çalışmasında şöyle demektedir: "şu anda sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımızı varsaymak yanlıştır, o halde tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından gevşek bir şekilde sekülerleşme teorisi olarak etiketlenen tüm yazılar özünde yanlıştır"²⁶ Bu ifade, yüzyılın başında din sosyolojisi çalışmalarında bir paradigma değişiminin işareti olarak kabul edilebilir. Küreselleşme çağında, bir yandan bilimin, piyasanın ve tüketimciliğin yaygınlaşması söz konusuysa, diğer yandan dinin çeşitli biçimleriyle yeniden canlanması söz konusudur; bu sadece dini inananların ve örgütlerin sayısındaki artış açısından değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi, dinin kamusal alanda öne çıkması açısından da geçerlidir. Sekülerleşme teorileri artık bu yeni din modelini açıklayamamaktadır. Seküler bir çağda mı yoksa post-seküler bir çağda mı yaşıyoruz? Dinin yeniden canlanması insanları geleneksel "kutsal şemsiye"ye geri getirecek mi? Öngörülebilir gelecekte din ne gibi eğilimler gösterecek? Bunlar bugün din sosyolojisinin karşı karşıya olduğu başlıca teorik sorulardır.

Robertson bu sorulara cevap vermek adına din sosyolojisi alanında çalışanların modern çağdan küresel çağa doğru değişen bir dünyayla karşı karşıya olduklarını kanıksamaları gerektiğini iddia eder.²⁷ Öte taraftan geleneksel yaşam biçimlerinin etkisini yitirdiği tüketim çağında, dünya toplumlarının uzun yıllar boyunca modernite etkisi altında olmaları neticesinde seküler nitelikte bir doğallığa eriştiğini söylemek gerekir. Bununla birlikte, küresel toplumda değişen derecelerde dinin yeniden canlandığı da yadsınamaz bir gerçektir. Klasik sekülerleşme teorilerinin öngördüğü gerileme ya da özelleşmeden

²³ José Casanova, "Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities", 218-219. Roland Robertson, "Din ve Küresel Alan", çev. İhsan Çapçoğlu, *AÜİFD* 17/2 (2003), 264-265.

²⁴ Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1992).

²⁵ Jürgen Habermas-Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, (San Francisco: Ignatius Press, 2005).

²⁶ Peter L. Berger, "The secularization of the World. A global overview", *The desecularization of the World. Resurgent Religion and world Politic*, (Washington D.C. Ethics and Public Policy Center, 1999), 2-3.

²⁷ Roland Robertson, "From Secularization to Globalization," 28-32.

ziyade, din kamusal alanda önemli bir rol oynamaya devam etmektedir. Kamusal din ve sekülerizmin bir arada var olması, küreselleşme çağında dini manzaranın paradoksal özelliklerinden biridir. Nihayetinde küreselleşme sürecinin neden olduğu belirsizliği aşmada, küreselleştirici etkilerin neden olduğu insani anlam kriziyle başa çıkma çabasında; küresellik ve ulusötesilik olgusu karşısında aidiyet ve kimlik sorunlarını çözmeye dinin inisiyatif olarak konumunu güçlendirdiği var sayılır. Buna rağmen sekülerleşme ve desekülerleşmenin toplumsal sınırlarını ve anlam boyutlarını belirlemek zor olsa da küreselleşmenin zorunlu getirisi olan dini çoğulculuk, günümüz dünya toplumlarında dini manzaranın merkezi özelliklerindedir. Bu, farklı dini geleneklerin birbirleri ile olan, gelenek ve modernite arasında olan, din ve toplum arasında olan etkileşimi içerir. Dolayısıyla sınırların ortadan kalkması küresel çağın önemli bir özelliğidir ve bu durum çeşitli şekillerde tezahür etmektedir. Bundan dolayıdır ki dinin geleceği adına doğru öngörülerde bulunmak için yapılabilecek en dikkate değer şey sekülerleşmeyi öngörücü bir hipotezden ziyade tanımlayıcı bir hipotez olarak görmektir.²⁸ Aynı zamanda, bunu yapabilmek adına tek bir dine veya tek bir yere odaklanmadan, küresel, kültürler arası ve karşılaştırmalı bir bakış açısını elde etmek gerekir.

Hatırı sayılır derecede birçok yorumcu, "postmodernizmin 1980'lerin baskın kavramı olması gibi, küreselleşmenin de 1990'ların baskın kavramı olabileceğini ve insan toplumunu üçüncü binyıla taşıyacak önemli bir kavram olduğunu" belirtmişlerdir.²⁹ Öyle ki Küreselleşmenin üzerine ortaya konan birçok teori Postmodernitenin yeniden izahını mümkün kılma çabasına bağlı olarak dillendirilmeye başlanmıştır. Marshall McLuhan'ın "küresel köy" önerisi önemli bir giriş niteliğindedir. Daha sonra Immanuel Wallerstein'in "dünya sistemi" teorisi ekonomik, siyasi ve kültürel açıdan sistematik olarak incelenmiştir. 1980'lerden bu yana, sosyolojik düşünce küreselleşme teorisinde yeni bir trend olmuştur ki bu durum, Robertson'ın da aktardığı üzere modernleşmeden küreselleşmeye paradigma değişimine de yansımaktadır.³⁰ Bu bakımdan Anthony Giddens ve Roland Robertson küreselleşme teorilerinde başı çeken önemli iki isim olarak sosyoloji tarihinde yerlerini almışlardır.

Giddens küreselleşmenin modernitenin bir sonucu olduğunu iddia ettiği yazısında şöyle demektedir: "Modernite, 17. yüzyıl civarında Avrupa'da ortaya çıkan ve yıllar boyunca dünya üzerinde değişik derecelerde etkisi olan toplumsal yaşam ya da örgütlenme biçimini ifade eder".³¹ Modernitenin üç ana motivasyon kaynağı vardır: (1) zaman ve mekânın birbirinden ayrılması: bu, zaman-mekânın sonsuz bir ölçekte genişlemesinin koşuludur ve zamansal ve mekânsal bölgeler arasında kesin bir ayırım yapılmasını sağlar. (2) Ayrıştırma mekanizmalarının geliştirilmesi: toplumsal eylemin bölgeselleştirilmiş bağlamlardan "çıkarılmasına" olanak tanır. Dolayısıyla sosyal ilişkilerin geniş zaman-mekân mesafeleri boyunca 'ortaya çıkması' ve yeniden düzenlenmesini mümkün kılar. (3) Bilginin düşünümsel kullanımı: sosyal sistemin yeniden üretiminin içsel bir parçası haline gelen ve böylece sosyal hayatı geleneksel sabitliğin kısıtlamalarından kurtaran sosyal hayat hakkında sistematik bilgi üretimi gün yüzüne çıkar.³² Neticede küreselleşme, uzak coğrafi bölgeleri birbirine bağlayan dünya çapındaki sosyal ilişkilerin

²⁸ Karel Dobbelaere, "Secularization: A Multi-dimensional Concept," *Current Sociology* 29/2. 1981, 231.

²⁹ Malcom Waters, *Globalization*, Routledge, 1.

³⁰ Jan Aart Scholte, *Globalization: A Critical Introduction*, (New York: Palgrave Macmillan, 2005).

³¹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çeviri: Ersin Kuşdil, (İstanbul: Ayrıntı. 1998.), 1.

³² Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 46.

yoğunlaşması olarak tanımlanabilir, öyle ki buradaki olaylara kilometrelerce ötedeki olaylar neden olabilir ve bunun tersi de geçerlidir.³³

Robertson, Giddens'ın modernite ve küreselleşme hakkındaki görüşlerini paylaşmamaktadır. Ancak ortak noktaları küreselleşme üzerine düşünömsel bir yaklaşım sergilemeleridir. Robertson, küreselleşmenin sosyolojik bir yorumunu temsil etmenin yanı sıra, kültürel küreselleşmenin de önemli bir temsilcisidir. Bu kültürel odaklanma Robertson'ın din sosyolojisi çalışmasının da önemli bir özelliğidir. Tüm bu faktörler göz önüne alındığında, Robertson'ın dinin küreselleşmesi çalışmalarının öncüsü ve önemli bir temsilcisi olması şaşırtıcı değildir.

Robertson, mevcut küreselleşme bağlamının iki özelliğinin dini ya da yarı dini kaygıları güçlendirdiğine ya da en azından tetiklediğine işaret etmektedir. Bir yandan küreselleşme toplum içinde yaşama karşı güvenlik anlamına gelmekteyken öte taraftan toplumların dünya düzeni ve insanlığın gerçek anlamına dair soruları gündeme getirmektedir. İlk soru öncelikle toplumun göreceleştirilmesiyle, ikincisi ise bireyin göreceleştirilmesiyle ilgilidir. Bununla beraber toplumdaki küreselleşme sürecinin geniş kapsamlı sonuçları olmakla birlikte küreselleşme sürecinin toplumda gerilimlere ya da şikâyetlere yol açmaması ya da toplumsal bağlamda bir karşı çıkışa ya da direnişe neden olmaması mümkün değildir. Dolayısıyla küreselleşme süreciyle birlikte toplum ve içindeki bireyler kendi sosyal kimliklerini tanımlama baskısı altındadır. Bu baskı kolektif toplum düzeyinde, birilerinin kimliklerini politik-dinsel terimlerle ifade etmek istediğine bağlı olarak yarı-dinsel bir eğilim ortaya çıkartmaktadır.³⁴

Burada ana hatlarıyla belirtildiği gibi mevcut küresel durumun dini ya da yarı-dinsel kaygıları vurgulayan ya da en azından ortaya çıkararak iki özelliği olduğunu öne sürmek mümkün olabilir. Bir yandan, küreselleşme farklı toplumların iç içe geçmesi nedeniyle toplumsal yaşamın güvenli oluşu tezine kuşkuyla bakılmasını içermekte, dolayısıyla hem toplumların dünya düzeninin meşruiyetini sorgular hale getirmektedir. Bu durumla ilgili olarak küreselleşme süreci, toplumlar içinde gerginlikler, hoşnutsuzluklar ya da toplumsal bağlamlar içinde tepkiler, hatta direnişler olmaksızın gerçekleşmesini beklemek çok anlamlı değildir. Küreselleşme ilerledikçe, toplumların iç içe geçişinden kaynaklı olarak kolektif düzeyde, bazılarının kendi toplumlarının nihai olarak neyi temsil ettiğini ve bu toplumda neyin kutsal olduğunu politik-dinsel terimlerle tanımlamayı kendilerine görev edinmeleri nedeniyle, yarı-dinsel bir yönde bir itki söz konusudur.

Genel olarak, sosyologlar küresel akışları inançların öznelleştirilmesi ve toplumsal aktörlerin dini yapılarla ilişkili özerkliklerinin genişlemesi süreçleriyle ilişkilendirme eğilimindedir. Dolayısıyla, Pace'e göre³⁵ küreselleşme etik bireyciliğin değirmenine su taşıyarak ve "tarihte belli bir otorite ve gelenek sermayesine sahip kurumların inanç sistemlerini güvenli ve istikrarlı sınırlar içinde düzenlemelerini" zorlaştırarak "sekülerleşmeyi desteklemektedir". Aynı doğrultuda, Hervieu-Leger³⁶ de küreselleşme dönemlerinde asıl olgunun inançların azalması değil, dini kurumlar tarafından tanımlanan büyük inanç kodlarından bağımsız olarak bireysel zeminde yayılması

³³ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 56-57.

³⁴ Peter Beyer, *Religion and Globalization*, (London: SAGE Publications, 1994), 289-301.

³⁵ Enzo Pace, "Globalization and The Conflict of Values in Middle Eastern Societies". In *Religion, Globalization, and Culture*, (Leiden, The Netherlands: Brill, 2007), 39.

³⁶ Danielle Hervieu-Leger, *French Catholicism: The End of a World*, (Paris: Bayard, 2003), 3.

olduğunu söyler. Bireylerin özerkliğinin tüm sektörlerde savunulduğu bir toplumda, dini inanç da bir istisna değildir. Bireyler, kurumlar tarafından benimsenen 'hakikatlere' uymayı tercih etmek yerine, kişisel bir manevi arayışın özgünlüğüne bağlanıyor ve dünya deneyimlerine öznel bir anlam katmalarına olanak tanıyan inanç anlatılarını detaylandırmakta giderek daha özgür hale geliyorlar.

Bir yandan teolojinin ve dinin siyasallaşması, diğer yandan da siyasetin teolojileşmesi bu bağlantının temel özellikleridir. Küreselleşme sürecinin kendisi dini ve yarı-dinsel soruları gündeme getirmektedir. Teodise problemine dayalı eskatolojik sorular ve bu soruların ardılları küreselleşen dindarlığın gündeminde üst sıralarda yer almaktadır. Öyle ki toplumların dünya düzeninin meşruiyetine³⁷ ve insanlığın geleceğine ilişkin artan endişenin anlamı, kurtuluş teolojilerinin çoğalması ve dünya teolojisine artan (ve ilgisiz olmayan) ilgidir. Bunların her ikisi de Batılı bir bakış açısının ya da Habermas'ın "çağdaş teolojik söylemde gözlemlenebilen söylem biçimi İncil mirasının yeniden siyasallaştırılması, bu dünya/öteki dünya ikileminin tekilleştirilmesi ile şekillenmektedir" cümlesinde ortaya çıkan tezahürlerdir.³⁸

Robertson, bazı ülkelere seküler hayat tarzının yönetim biçimi olan laikliğin, batının bizzat kendisi tarafından empoze edildiğini söyler. Öte taraftan O, kavramsal açıdan devletin temelde seküler nitelikte olmasına rağmen toplumda dine tanınması gereken alanın sınırlarını genişletme adına devletin toplumsal gayret ile yeniden yapılandırılması isteğini desteklemiştir. Bu açıdan bakıldığında bireysel dini özgürlüğün azlığına ve dinin toplumsal alanda temsil biçimlerinin cılızlığına yapılan yoğun vurgu, küreselleşme özelinde uluslararası toplumun kurulmasında önemli bir döneme işaret eder.³⁹ Ancak bu dönemin kurulması elbette ki birtakım güçlükleri beraberinde getirmektedir. Nitekim bizzat evrensel dinlerin kendilerine özgü evrensel mesajını koruyarak küresel boyut kazanma istekleri hala dünya kamuoyunda toplumsal düzeni bozan tehditler kategorisinde bir refleks olarak değerlendirilmektedir. Buna rağmen yine de dinlerin bu tutumun tersini üreterek küreselleşmeye katkı sağladığı da dile getirilmektedir.⁴⁰ Bununla birlikte, sosyal bilimciler arasında günümüz dünyasında gelenekçi grupların radikalleşen yayılcı tutumlarını devam ettirebilmeleri, küreselleşme ve sekülerleşmenin bir sonucu olarak yorumlama yönünde güçlü bir eğilim olduğunu belirtmek önemlidir. Bu perspektifte, dini grupların kendilerine radikal alan açma çabaları ve köktenci refleksleri kutsallığın deneyim pratikleri olarak yapılaşmaktadır. Daha açık tabirle dinseliliğin görünür kılınması zorunluluğuna bağlı olan bir çeşit dindarlık biçimleri bir yanda "dinler arası sınırların önemsizleştirilmesi, kurumsal liberalleşme ve inançların bireysel "brikolajı", diğer yanda ise cemaat kimliklerinin güçlendirilmesi arasında bir gerilim oluşturmaktadır.⁴¹

Literatürün bir kısmı cemaatçiliğe yönelik bu eğilimi nüfusun mobilizasyonu süreciyle ilişkilendirirken, diğerleri, özellikle de kapitalizmin teşvik ettiği ekonomik eşitsizliklerle daha fazla ilgilenen düşünürler, bu eğilimin küreselleşmenin teşvik ettiği toplumsal

³⁷ John W. Meyer, "The World Polity and the Authority of the Nation-State." Albert Bergesen ed., *Studies of the Modern World-System*. (New York: Academic Press, 1980), 132-135.

³⁸ Jürgen Habermas, "The Public Sphere: An Encyclopedia Article", *New German Critique*, Autumn/3, (1974), 121.

³⁹ Anthony Payne, "Globalization and Modes of Regionalist Governance. In", Pierre, Jon (ed.): *Debating Governance: Authority, Steering and Democracy*. (Oxford: Oxford University Press, 2000), 201-205.

⁴⁰ Mike Featherstone, "Whither Globalization? An Interview with Roland Robertson", *Special Section on Global Culture Revisited, Theory, Culture & Society Annual Review*, 37/7-8, 2020, 7-8.

⁴¹ Danielle Hervieu-Leger, *French Catholicism: The End of a World*, 4.

ayırışma ile olan bağlantılarını vurgulamayı tercih etmektedir. İlk akıl yürütme çizgisine göre, çalışan nüfusun yersiz yurtsuzlaşması, genellikle "köken ülkenin politikalarına yönelik şiddetli ve yoğun bir eleştiri ve bağlılık duygusu" yarattığı için, gelenekçilik biçimlerinin görece daha müreffeh toplumlara doğru akışını desteklemektedir. Bu nedenle, Avrupa'daki Hindu ve İslami toplulukları yorumlama zorluğuyla karşılaştığında "küresel köktenciliklerden" bahsetmek mümkündür.⁴² Gelenekselciliği küreselleşme süreçlerine katılan toplumsal kesimlerin eşitsiz koşulları temelinde analiz edenler, toplumsal kimliklerin itici faktörleri olarak ayırışma ve giderek artan toplumsal marjinalleşmeye işaret etmektedir. Bu görüşe göre, köktendincilikler çağdaş toplumsal oluşumların marjinalleşmiş kesimlerinde daha verimli bir zemin bulacaktır. Böylece, ekonomik ve eğitimli elitlerde seküler ve küreselleşmiş bir kültüre sahip oluruz ki tam da bu nedenle ulusötesi olabilir ve farklı toplumların sosyal piramidinin tabanında daha gelenekçi kültürel ifadelerle bir arada bulunabilir. Bauman'ın sözleriyle: "Küreselleşmeden yararlananların deneyimlerini yansıtan ve ifade eden neo-kabile ve köktendinci eğilimler, yüksek kültürün, yani küreselleşmiş tepenin kültürünün çok övülen "melezleşmesi" kadar küreselleşmenin meşru çocuklarıdır."⁴³

Kuşkusuz asimetrik koşullar, iş ve toprak arayışındaki ya da savaş durumlarının zorladığı işçi kesimlerinin hareketinin yoğunlaşmasıyla daha da kötüleşmektedir. Aynı şekilde, hareketlilik daha müreffeh toplumlar yönünde gerçekleştikçe, sağduyunun gelenekçi kesimleri yabancılarla ilişkilendirme eğiliminde olduğu ve bunun da genellikle yabancı düşmanı çatışmalara yol açtığı yadsınamaz. Dolayısıyla sekülerleşme ve gelenekçilik eğilimlerinin en farklı toplumlarda bile görülebileceği ve grupların geleneksel karakterinin her zaman dış göçmenlerin değerlerinden kaynaklanmadığı da göz ardı edilemez. Ancak bu tartışma, farklı sosyal oluşumlardaki dini grupları da içeren ampirik ve karşılaştırmalı araştırmaların, din olgusunun çağdaş sosyal yaşamın diğer boyutlarıyla ilişkisini açıklamak için yeni unsurlar sağlayacağı ölçüde ilerleyecektir.

Sonuç

Sonuç olarak din, hem insan türünü kapsayan evrenselci eğilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan dini ya da yarı-dinsel meseleler hem de toplumlar arasındaki ilişkilerin evrenselci eğilimlere verilen tikelleştirici yanıtlarla son bulması nedeniyle küreselleşme sürecinde merkezde yer almaktadır. Burada sunduğumuz fikirlerin, modern dünyada din ve dindarlık ile sekülerleşme tezini çevreleyen tartışmalar üzerinde doğrudan etkisi olan pek çok başka yönü de bulunmaktadır. Ancak buradaki temel amacımız, eski küresel toplum ve yerel toplum arasında beliren sorunun bir genelmesi ve uzantısı olarak gördüğümüz küresellik olgusuyla ilgili artan endişeler bağlamında dinin nasıl tartışılabileceğini görme görevine katkıda bulunmak olmuştur. Küreselliğin ve küreselleşmenin doğrudan tartışılması, bunların ayırt edici dini yönlerinin sistematik olarak analiz edilebilmesi için gereklidir. Bununla birlikte, küreselleşmenin en azından nispeten kısa vadede dini ve dindarlığı geliştirdiğini düşündüğümüzü vurgulamalıyız.

Nitekim bireysel modernleşme ve toplumsal modernleşme kavramları, küreselleşmenin boyutlarından bakıldığında bireylerin ve toplumların artık daha geniş bir insanlık çerçevesi içinde (daha sınırlı, daha az çok yönlü ve daha az boyutlu bir dünya sistemi

⁴² Arjun Appadurai. *Modernity at large: Cultural dimensions of Globalization*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 318.

⁴³ Zygmunt Bauman. *Globalization: The human consequences*. (Columbia University Press, 1998), 9.

kavramlarının aksine) göreceli hale getirilmiştir. Bu durumda modernitenin en belirgin yaşam formu olan sekülerleşmenin hegemonyasının din karşısında eskisi kadar güçlü olmadığını söylemek gerekir. Fakat küreselleşme perspektifi açısından dünya çapında dini bir diriliş olarak görünen şeyin sınırlarını belirlemek küreselleştirici sürecin hızından dolayı pek kolay olmadığını da ifade etmek gerekir. Burada sadece çok kısa bir analitik öngöründe bulunabilecekseniz eğer o da dinin seküler hayat içinde küresel etkilerin oluşturduğu bunaltıcı havanın bir tür kaygı biçimini tetiklediği ve bu kaygı biçiminin dinsel alan içinde billurlaştığıdır. Robertson bu durumu mevcut küresel durumun iki özelliği olduğunu öne sürerek dini ya da yarı-dinsel kaygıları vurgulayan ya da en azından açığa çıkaran bir şekilde özetlemiştir.

Öte taraftan küreselleşme, toplum içinde yaşamın baskıcı güvenliğinden bir kurtuluşu içermektedir, Böylece, bu kurtuluş paradigması hem toplumların dünya düzeninin meşruiyetine ilişkin sorunları ortaya çıkmakta hem de insanlığın gerçekte ne olduğunun anlamını sorgulamaktadır. Burada kurtuluş paradigmasında çatallaşan eğilimler, Robertson'a göre şu anlama gelmektedir: Toplumların göreceleştirilmesi ve benliklerin göreceleştirilmesi. İşte bu iki durumun dini canlanma açısından ciddi sonuçları olması beklenebilir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>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.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

Appadurai, Arjun. *Modernity at large: Cultural dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Bauman, Zygmunt. *Globalization: The Human Consequences*. Columbia University Press, 1998.

Berger, Peter L. "The Secularization of the World. a Global Overview", *The desecularization of the World. Resurgent Religion and world Politic*, Washington D.C. Ethics and Public Policy Center, 1999.

Beyer, Peter. *Religion and Globalization*, London: SAGE Publications. 1994.

Casanova, José. "Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities" *Current Sociology*. 59/2, (2011), 252-267.

Dobbelaere, Karel. "Secularization: A Multi-dimensional Concept," *Current Sociology* 29/2. 1981, 1-213;

Featherstone, Mike. "Whither Globalization? An Interview with Roland Robertson", *Special Section on Global Culture Revisited, Theory, Culture & Society Annual Review*, 37/7-8, (2020), 6-9.

Garrett, William R. "Thinking Religion in the Global Circumstance: A Critique of Roland Robertson's Globalization Theory." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31/3, (Autumn 1992), 297-303.

Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*, Çeviri: Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı. 1998.

Habermas, Jürgen. "The Public Sphere: An Encyclopedia Article", *New German Critique*, Autumn/3, (1974). 49-55.

Habermas, Jürgen-Ratzinger, Joseph. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius Press, 2005.

Hervieu -Leger, Danielle. *French Catholicism: The End of a World*, Paris, Bayard, 2003.

Kepel, Gilles. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1992.

Doğan, Lütfü. "Küreselleşme, Avrupa Entegrasyonu ve Genişleme". *Praksis* 51 (2019), 33-49.

Meyer, David R. "The World System of Cities: Relations between International Financial Metropolises and South American Cities." *Social Forces* 64/3 (1986): 553-81.

Meyer, John W. "The World Polity and the Authority of the Nation-State." Chapter 6 in Albert Bergesen ed., *Studies of the Modern World-System*. New York: Academic Press, 1980.

Pace, Enzo. "Globalization and The Conflict of Values in Middle Eastern Societies". *In Religion, Globalization, and Culture*, (Leiden, The Netherlands: Brill, 2007).

Payne, Anthony "Globalization and Modes of Regionalist Governance. In", Pierre, Jon (ed.): *Debating Governance: Authority, Steering and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 201-218.

Robertson, Roland and Chirico, JoAnn. "Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration", *Sociological Analysis*, 46/3, (September 1985), 219-220.

Robertson, Roland. "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept", Mike Featherstone (Ed.), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage Publications, 1990, 15-30.

Robertson, Roland. "From Secularization to Globalization," *Journal of Oriental Studies* 26: (January 1987) 1-17

Robertson, Roland. "Globalization, Politics, and Religion," James A. Beckford and Thomas Luckmann (eds.), *Changing Face of Religion*, London: Sage, 1989.

Robertson, Roland. "Roland Robertson", *Globalizations*, 11:4, (Autumn 2014) 447-459.

Robertson, Roland. "The Sociology of Religion: Problems and Desiderata", *Religion*, (Autumn 1971), 109-126.

Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage Publications, 1992.

Robertson, Roland. *Religion and Global Order*, St. Paul: Paragon House, 1991.

Robertson, Roland. "Din ve Küresel Alan", çev. İhsan Çapçioğlu, *AÜİFD* 17/2 (2003), 264-265.

Scholte, Jan Aart. *Globalization: A Critical Introduction*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Turner, Bryan S. "The Concept of 'The World' in Sociology: A Commentary on Roland Robertson's Theory of Globalization." *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 31/3, (September 1992), 311-318.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System*. New York: Academic Press, 1974.

Waters, Malcolm. *Globalization*, Routledge, 2nd ed., 2000.



Mevlânâ ve Yûnus Emre Düşüncesinde Dert Kavramı Bağlamında Metaforik Anlatım

Hamdi KIZILER ¹ Şerife Elvan ÖKSÜZOĞLU ²

Öz

İnsan dış âleme kendisini en iyi ve doğru şekilde dil vasıtasıyla ifade edebilir. Dil, insana varoluşsal bir nitelik olarak Allah tarafından verilmiş ayırıcı unsurdur. İnsan onunla sevinç, hüznün, mutluluk, dert, keder gibi duygu ve düşüncelerini ya doğrudan ya da metaforik anlatımlarla anlatır. Sözelimi “dertli olmak” kavramı; üzüntü, keder, kaygı, yaşamsal tüm sorunları kuşatan insanın iç âlemine mahsus bir duygu durumunu ifade eder. Türk edebiyatında ve tasavvuf literatüründeki örneklere bakıldığında dert kavramının duygulanımdan kurtarılıp varoluşsal bir boyuta yükseltildiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda dert kavramı ontolojik boyuta terfi edilmiştir. İnsanın dini yönelimleri dikkate alındığında “dert” kavramına yaklaşımın inanç ile etkileşim halinde olduğunu söylemek mümkündür. Dert veya dertlere bakış açısının inançlar ekseninde anlamlandırılması, şüphesiz dert ve sıkıntılara katlanma eşğini de etkilemektedir. Bu çalışmada Mevlânâ ve Yûnus Emre’nin anlatımlarında sıklıkla kullandıkları metaforik dilin kavramsal analizi yapılarak “dert” kavramını hem metafizikle hem de insanların gündelik hayatlarıyla nasıl ilişkilendirdikleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Metafor, Dert, Mevlânâ, Yûnus Emre.

Kıziler, Hamdi, Öksüzöğlü Elvan Şerife (2023). “Mevlânâ ve Yûnus Emre Düşüncesinde Dert Kavramı Bağlamında Metaforik Anlatım”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2023), 287-314.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1277844>

Geliş Tarihi	05.04.2023
Kabul Tarihi	19.06.2023
Yayın Tarihi	01.07.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Karabük, Türkiye, hamdikiziler@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9131-1645.

² Diyanet İşleri Başkanlığı Safranbolu İlçe Müftülüğü, Karabük, Türkiye, seelvan.oksuzoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4170-1087.



Metaphoric Expression in the Context of the Concept of Trouble in the Thought of Mevlânâ and Yûnus Emre Abstract

Hamdi KIZILER³ Şerife Elvan ÖKSÜZOĞLU⁴

Abstract

Humans can express themselves to the outside world in the best and correct way through language. Language is the distinguishing element given to humans by Allah as an existential quality. With that, a person tells one's feelings and thoughts such as joy, sadness, happiness, trouble, grief, either directly or with metaphorical expressions. For example, the concept of "being troubled"; sadness, grief, anxiety, indicates a state of emotion peculiar to the inner world of humans, which encompasses all life problems. When we look at the examples in Turkish literature and Sufi literature, it is observed that the concept of trouble has been rescued from emotion and raised to an existential dimension. In this context, the concept of trouble has been promoted to the ontological dimension. Considering the religious orientations of people, it is possible to say that the approach to the concept of "trouble" is in interaction with belief. Making sense of the point of view on troubles or troubles on the axis of beliefs undoubtedly affects the threshold of enduring troubles and troubles. In this study, the conceptual analysis of the metaphorical language that Mevlânâ and Yûnus Emre often use in their expressions will be made and how they relate the concept of "trouble" with both metaphysics and people's daily lives will be discussed.

Keywords: Sufism, Metaphor, Trouble, Mevlânâ, Yûnus Emre.

Kıziler, Hamdi, Öksüzöğlü Elvan Şerife, "Metaphoric Expression in the Context of the Concept of Trouble in the Thought of Mevlânâ and Yûnus Emre Abstract", Turkey Journal of Theological Studies, 7/1 (2023), 287-314.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1277844>

Date of Submission	05.04.2023
Date of Acceptance	19.06.2023
Date of Publication	01.07.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

³ Assoc. Prof., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Karabuk, Türkiye, hamdikiziler@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9131-1645.

⁴ Presidency of Religious Affairs, Safranbolu District Mufti, Karabuk, Türkiye, seelvan.oksuzoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4170-1087.

Giriş

Dil, ontolojik anlamda insanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin olgulardan biridir. İnsan dil ile kendisini ve iç âlemindeki her türlü duygu, düşünce, hayal, tasarım gibi unsurları açıklayıp ifade eder. Böylece dış âlemlerle dil vasıtasıyla kolay biçimde iletişim kurar. Bu sebeple İslam geleneğinde iletişim vasıtalarının en mükemmelinin lafızlarla kurulan iletişim olduğu genel kabul görmüştür.⁵ Kur'an-ı Kerim'de yer alan "O, insanı yarattı. Ona beyanı öğretti."⁶, "Gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olması yine O'nun varlığının delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için dersler vardır."⁷ ayetleri, dilin özellikle insana verilen varoluşsal bir nitelik ve vasıta oluşuna işaret etmektedir. Buradan hareketle mantıkçılar insanı "konuşan canlı" şeklinde nitelendirmişlerdir.⁸ Şüphesiz bu durum, Yüce Allah ile insan arasındaki iletişimi sağlayan önemli vasıtalarından birinin de dil olduğunu göstermektedir. O'na iman, dua, ibadet ederken dile farklı biçimlerde çeşitli anlam ve sorumluluklar yüklenmiştir. Nitekim insanın varlık sahnesine çıktığı günden beri gerek bireysel gerekse toplumsal olarak kendini ifade edebilme yolu olarak dili kullanması, onu aynı zamanda medeniyet ve kültürel değerlerden biri yapmıştır.⁹

Esasen dil, duygu ve düşüncelerin aynası olarak da değerlendirilebilir. Duygu ve düşüncelerin derinliği, dilin katmanlı yapısını oluşturur ve anlatımın boyutlarını genişletir. Yine duygu ve düşüncelerin sığlaşması, dilin imkânlarını kısıtladığı gibi anlamı ve anlamayı da sınırlandırır.

Alman filozof Martin Heidegger, dilin insanın temeli olduğunu söylemektedir. Ona göre insan, dilin içindedir ve her şeyden önce dil, insan varlığının evidir.¹⁰ Dil, nesnelere ve olgulara adlandırmaktan öte insanı diğer canlı türlerinden ayırtan ontolojik bir zeminde varlığın

⁵ Ebû Osman Amr b. el-Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), I/78.

⁶ er-Rahmân 55/3-4.

⁷ er-Rûm 30/22.

⁸ Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1994), I/422.

⁹ İsmail Aydın, "Kur'an Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/3, (2011), 96.

¹⁰ Martin Heidegger, *Pathmarks*, Edited by William McNeill, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 254.

özünü düşünme ve anlamaya imkân sağlayan bir vasfıdır.¹¹

Sûfî öğretisinde metaforların ve sembol içerikli menkıbelerin doğru okunamayışı, sûfî öğretisinin fantastik kurgudan ibaret ve yaşamsal gerçeklerden uzakta bir olgu olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Bu nedenle mitolojik efektlerin dini yorumlama biçimine tesir etmesi kaçınılmaz olmuştur. Oysa tasavvuf, yaşam dinamiği ile iç içe, gündelik kaygı, endişe, dert, hüzn, sevinç gibi duygusal durumların her yönüne indirgenebilen bir yaşam anlayışıdır. Söz konusu olan anlama sığılığı, dilin çok boyutlu söz söyleme hünerine yabancı kalmaktan ileri geldiği söylenebilir.

Tasavvuf, ortaya çıktığı zamandan beri başlı başına İslam maneviyatıdır. Yaşam pratiğiyle bağlantılı olduğu kadar metafiziksel bir hareket de içerir.¹² Bu sebeple inanan ve ibadet ile Allah'a yönelen insan için din dili, sadece Allah hakkında konuşan bir dil değildir. İletişime geçilebilen, yaşam tecrübesi içinde insanın anlama yeteneklerine seslenen insanı iletişime çağıran bir dildir.¹³ Bu nedenle tasavvuf yolculuğunda zirveye ulaşmış olan sûfiler, tecrübe ettiği anlam sonsuzluğunu, dilin sağladığı imkânların sınırlarını zorlayarak kavranabilecek bir kıvama getirip sunmak istemişlerdir. Şüphesiz Allah ve insan ilişkisi hakkında söz söyleyebilmenin etkili yöntemlerinden biri de mecaz, sembolik anlatım ve metaforlardır.¹⁴

Bu bağlamda çalışmanın amacı, tasavvuf okuyucusunun zihninde sembollerini yorumlarken, düşüncenin farklı boyutlarına geçişin tezahürlerini ortaya koymak, gündelik yaşamı etkileyen ve metafizik yönelimli ifadelerin mecaz ve sembollerle nasıl aktarıldığına dair örnekler sunmaktır. Tasavvuf kültüründe çok bilinen iki büyük mutasavvıf ve şair olan, Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Yûnus Emre'nin (ö. 720/1320) beyit ve mısralarından örneklerle "dert" kavramı üzerinden hem literal hem de mecazi anlamın bir yönden çakışmasını ve dolayısıyla da birbirinden nasıl beslendiğini, dilin var olan katmanları sayesinde yeni anlam alanları üreterek farklı ufuklar açtığını göstermektir.

¹¹ Martin Heidegger, *On The Way To Language*, Translated by Peter D. Hertz, (Sanfransisco: 1982),112.

¹² Hasan Kamil Yılmaz, *Marifetullah, O'nu Bilmek ve Tanıma*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 23-25.

¹³ Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 181-182.

¹⁴ Koç, *Din Dili*, 112.

1. Metafor ve Anlam

Antik Yunan’da *meta*, öte; *pherein ise* taşımak kelimelerinin birleşiminden oluşan *metaphora* kelimesinin Türkçe karşılığı, eğretilmedir (mecaz).¹⁵ Arapça’da karşılık olarak “Ariyet”ten türemiş İsti’are kelimesi yer alır. Sözlükte, geçici olarak kullanmak, ödünç almak, aktarmak, elden ele dolaştırmak anlamlarına gelir.¹⁶ İşaret, sembol, alegori, mesel ve mecaz kelimeleri birbirlerinin yerine kullanılır. Bu kullanımda ortak amaç, hepsinin bir anlama işaret ediyor olmasıdır.¹⁷ Basit bir temsil ve benzetme, kavram olarak metaforun içeriğini tam olarak karşılamaz. Metafor, bir bakıma anlamın taşınarak yeni bir bağlamda farklı anlam üretmesi, benzerlik ve aykırılıkların ortaklığından yeni bir anlamın doğmasıdır.¹⁸ Bu anlamda metafor, örtük anlamı açığa çıkarmada, ötekini anlamada, düşüncelerin zihinde kök bulmasında dilin üretici gücünü kullanır.

Evrende kendi varlığının farkına varmış insan, gördüğü ve duyumsadığı şeyleri de anlamlandırmak ister. Bilinç ve tecrübeye dayalı her anlam, paylaşılmaya değer hale gelir. Bu aktarımın en önemli sağlayıcısı, “dil”dir. Dil ile insan bilincine ve düşüncesine ulaşmak mümkündür. Bu nedenle dil, düşünenin aynasıdır. Dil ve düşünce, insanın varlığı ile vücut bulur. Dil, dış dünyayı tanımlamada dolaylı bir anlatım kullanır. Algılanabilir dünyada nesnel gerçekliği olan varlıklar için ortak tanımlamalar mevcuttur. Bununla beraber dil, düşünce ve duygularını bir yansıtıcı kullanarak aktarır. İçsel olguların aktarımı zaman zaman karşılaştırılarak derinliğinin izah edilmesi, dilin çok yönlü kullanımını ortaya çıkarır.¹⁹

Anlama, çoğunlukla zihinsel bir yansıtıcıya ihtiyaç duyar. Bu durumda anlama, metaforlardan bağımsız bir şekilde gerçekleşemez. Metaforlar,

¹⁵ Türk Dil Kurumu, *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, <https://sozluk.gov.tr>, (Erişim: 15 Ocak 2023); Kamile İmer vd, *Dil Bilim Sözlüğü*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), 115.

¹⁶Şemseddin Sami, *Kâmus-i Türki*, (İstanbul: Dersa’adet, 1317), 101; Tahir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, nşr. Kemal Edip Kürçü, (İstanbul: 1973), 71-73.; Sami Akalın, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: 1980), 150.

¹⁷ Latif Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, (Ocak-Nisan 2009), 6/1, 85.

¹⁸Zeynep Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi-Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1).

¹⁹ Hasan Ayık, “Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor”, *Milel ve Nihal Dergisi*, 6, (2009), 59.

zihinde kendi anlam dünyasını sürekli keşfeder. Böylece düşünce, üreticiliğini ve ufkunu genişletir.²⁰ Düşüncenin farklı boyutlar kazandığı yerde dil, estetik değerini yüceltir, derin anlamlar üretmeye, anlamların keşfedilmesine kapı aralar. Metaforlar sadece dile değil, algıladığımız ve anladığımız şeyler yoluyla düşünceye de yön verir. Bu düşünceler, insanın yaşam tarzını oluşturan kavramlar haline gelir. G. Lakoff ve M. Johnson'a göre metaforlar, kavramsal yapısı itibariyle düşünceye yardımcı bir unsur iken dil, bu durumdan ikinci derecede etkilenen bir unsur olur.²¹

Soyut kavramlar, düşünceye metaforik köklerle tutunur. Düşüncede metafor, kaçınılmaz ve çoğunlukla bilinç dışıdır. Bir bakıma metafor, kavrayışın doğal sistematikliğinde düşünce figürleri oluşturur. Dil, düşüncenin figürlerini açıklamada oluşan boşlukları, asıl manasından ayırdığı lafzı, başka anlamlara transfer ederek kullanmaya çalışır.²² Bir bakıma bu durum yeni boşlukların oluşmasının ve yeni lafız transferlerinin yolunu açar. Kısaca dil ve düşünce iletişiminin temelinde metaforik çıkarımlar olmadan anlatım ve anlamının eksik kalacağını söylemek mümkündür.

Hans Gadamer, duyuların aşkın olanı anlamada yetersiz kaldığını, alegorik konuşmanın zihni daha yüksek olanı anlamaya taşıdığını söylemektedir. Anlamanın, yorumlamakla²³, yeni bir dilsöz ile konuşmakla, kısır olmayan döngüsel bir yapıda çoklu boyut ve görüntülerle iç esneklik kazandığının altını çizer.²⁴

İnsan zihnini meşgul eden kadim felsefenin temel problemleri olan varlık, bilgi ve değer üzerine görüşlerini aktarmak isteyen filozoflar, sembolik anlatım dilinden istifade ederler. Sembolik anlatımın en eski ve en bilinen örneklerinden biri Platon'un "*Mağara Alegorisi*"dir.²⁵

Batı felsefesi, gelişimini temel metaforların oluşturulmasına ve eleştirilmesine borçludur. Doğuda ise hikmet temelli eserlerin sembolik

²⁰Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi-Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri", 12.

²¹George Lakoff - Mark Johnson, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 332.

²² Lakoff - Johnson, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, 315-316.

²³ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I. Cilt*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 255.

²⁴ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I. Cilt*, 101.

²⁵ Platon, *Devolet*, çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 231-234.

anlatım olarak mesel ve kıssalara yer verdiği bir hakikattir.²⁶ *Pança-Tantra* adı ile bilinen Hint alt kıtasına ait, Süryanice ve Arapça'ya "Kelile ile Dimne" olarak çevrilmiş mesel içerikli eser, ilk akla gelenlerdir.²⁷

İnsanlığın düşünce ve anlatım serüvenine yoğun katkı sağlayan metaforik anlatım, varlık, bilgi ve değer konularını dikkate alan her öğretici için ilgi çekici ve çarpıcı etkisini korumuştur.

İslam düşüncesinde mecaz ve metaforun kendine özgü bir yönü olduğu da bilinen bir gerçektir. İslam düşüncesi, Kur'an-ı Kerim'i yorumlama metotlarının gelişmesiyle entelektüel bir boyuta ulaşmıştır. En verimli ürünlerin şiir ve edebiyat üzerine olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada edebi eserlerin değeri din dili ile bütünleştirilerek "yararlılık" ilkesine bağlı sembolik anlatım tekniği oluşturulmuştur. Nitekim bir sûfi olan Mevlânâ'nın felsefî ve tasavvufî yönü ağır basan *Mesnevî* adlı eseri, sembolik bir anlatım içerdiğini söylemek gerekir. Aşağıdaki örnekte görüldüğü gibi bu eserinde Mevlânâ, eğitsel bir amaca ve "yararlılık" ilkesine bağlılığını belirgin bir sembolik anlatımla dile getirmiştir:

"Kıssa bir ölçüğe benzer, mâna içindeki taneye. Akıllı kişi taneyi alır, ölçek var mı, yok mu? Ona bakmaz"²⁸

Mevlânâ'ya göre anlatımın amacı, anlaşılmasıdır. Semboller, anlamı güçlendiren motiflerdir. Bu sebeple dış yüzeye takılıp kalmamak gerekir. Düşüncesinde derinleşebilen kimseler mecaz olarak söylenen lafızların tutarlılığını tartışmazlar. Akıllı kimse mecaz içinde saklı olan manayı kavrayan kişidir.²⁹ Metaforlar hem manayı açan hem de bu manayı hünerli bir şekilde gizleyen anlatım yöntemidir.

2. Tasavvufta Metaforik Anlatım veya Sûfilerin Bilgi Aktarımında Metaforik Dil ve Sembolik Anlatımı Tercih Etmelerinin Sebepleri

Tasavvuf düşüncesinde bazı eserlerde ahlakî konular, karikatüristik bir anlatım dili kullanılarak aktarılmıştır. Bu durum İslam düşüncesinin diyolojik gelişimine ve yeni düşünme tarzının oluşmasına imkân

²⁶ Svitlana Nesterova, *Mevlânâ'nın Mesnevî İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 29-30.

²⁷ Kadriye Yılmaz Orak - Mahmut Berköz, "Kelile ve Dimne Tercüme ve Kitlelerin Eğitimindeki Rolü", *Türkiyat Mecmuası*, 23, (2013), 210.

²⁸ Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995), II/278, b. 3622.

²⁹ Mevlânâ'nın ayetlere verdiği sembolik ve işarî yorumlar için bkz. Halim Gül, *Mesnevî'de Tasavvufî Tefsir*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014).

sağlamıştır.

Aslında İslam dininde sembolik anlatımın ilk önce Kur'an-ı Kerim ile başladığını söylemek mümkündür. Örneklendirmek gerekirse; "Tebbet" suresi sembolik ifadeler içerir. "Ateş Babası" anlamına gelen "Ebu Leheb", bir şahsı işaret ederek söylenmiştir. Surede Hz. Peygamber'in amcası ve gerçek ismi Abduluzza olan kişi kastedilmiştir.³⁰ Ayrıca genel olarak Kur'an'daki müteşâbih ayetlere bu üslûbun hâkim olduğu söylenebilir. Kur'an-ı Kerim, mikro ve makro âleme ait sırları da metaforik bir üslûpla anlatmıştır. Mesela iman, küfür, şirk ve nifakin durumu ile mümin, kâfir, müşrik ve münafığın psikolojik halleri gibi metafizik bazı gerçekleri dış âlemde mevcut nesnel örnekler ve canlı anlatım üslûbuyla ele almıştır. Nitekim "nûr" sembolüyle iman ve hidayeti, "zulümât" sembolüyle de küfür, şirk ve dalâleti anlatmıştır.³¹

Mevlânâ da Yüce Allah'ın Kur'an'da hikâyeler, meseller anlattığını ve bunu bir yöntem olarak kullandığını söylemektedir. Nitekim Bakara suresinin 26. ayetinde yer alan "Şüphe yok ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindekini misal vermekten utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah'tan gelen gerçek olduğunu bilirler, inkâr edenler ise "Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?" derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır." ifadelerini kendi anlatım tarzına delil olarak gösterir.³² Ayrıca metaforik anlatımın söz sanatının bir gereği ve insanların olayları anlamaları için de önemli bir vasıta olduğunu dile getirir.³³

Metaforlar her zaman manayı açıcı değil, bazen de gizlemek için kullanılır.

*"Peygamber gizlice meşveret eder, cihanın onun düşündüklerinden haberi olmazdı. Fikrini bir misalle irat eder; evveli ve ahiri hayal bile edilemezdi."*³⁴

Hz. Mevlânâ, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in anlatım tarzı olan bu yöntemden esinlenmiştir.

³⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: DİB, 2007), 710.

³¹ İsmail Durmuş, "Remiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007),34/557.

³² Mevlânâ, *Mesnevî*, V/205, b. 2495.

³³ Mevlânâ, *Mesnevî*, V/22, b. 225.

³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, I/85, b. 1052.

Tasavvuf edebiyatında da çok yer verilen Bektaşî fıkralarında kurgusal karakterler ile adeta bir simülasyon oluşturulur. İnsan bu simülasyonda toplum yaşamında ve davranışlarındaki çarpıklıklara dışarıdan bakma fırsatı bulur.³⁵ Hatta gerçek olaylara mizahi efektlerle yaklaşan Nasrettin Hoca, insan eylemlerinin temelinde düşüncenin ne kadar yer tuttuğunu hızlı bir şekilde gözler önüne serer. İnsanın yaşamı boyunca dahil olduğu veya karşılaştığı olgulara eleştirel bir yönden bakabilmesi, çoğu zaman imkânsızdır. Davranışlarına bir resme bakar gibi dışardan bakmak, sınırlı görüş alanının dışına çıkmak, insana kendisinden daha özgür bir alanda kendini yorumlamayı, içinde yeniden anlam bulmanın farklı yöntemlerini öğretir. Soyut kavramlar bilinebilir şekillere büründürülerek anlatıldığında düşünce, zihnin boşluklarında kalmaz. Saf mananın görülebilir formlarla aktarılması, realitenin doğru okunmasına katkı sağladığı gibi, didaktik bir yük bindirmeden bilginin somuttan soyuta doğru aşama kaydetmesine olanak sağlar.³⁶ Bu bağlamda psikolog Bruno Bettelheim'in masalların psikanalitik anlamlarıyla ilgili çalışmasında yaptığı vurgu, dikkate değerdir. Bruno'ya göre hikâye anlatımı yalnızca çocukların değil yetişkinlerin zihinlerini biçimlendirmeye ve üst benliğin gelişimine katkı sağlamaktadır.³⁷

Diğer taraftan bu tarz anlatımlardaki semboller, bilinçaltındaki sırları uyandırarak hayali formlara algılanabilirlik kazandırır. İnsan, kendisi olmayı hedeflediği ideal benliğe doğru yol aldıkça bilinçdışının derinlikleri ile karşılaşır. Psikanalist Carl Gustav Jung'un da tam olarak aktardığı şey budur. Ona göre insan anlayışının çok ötesinde mahiyetini kavrayamadığı, tanımlayamadığı pek çok şey vardır. İnsan anlamak için bu şeyleri temsil eden simgelere başvurur. Sembol, imge denilen şey gündelik yaşamda yer etmiş insanın aşına olduğu terimlerin farklı özgün bağlantılar ile soyut kavramlara transferinin yapılarak anlatılmaya çalışılmasıdır. İsim ve terimin yerine koyulan bu semboller, zihindeki resimleri oluşturmaya yardımcı olurlar. Örneğin tekerlek arkaik kabilelerde "kutsal güneşi" sembolize eder. Oysa mantık, kutsalı tarif etmekte yeterli olamaz ve bu yüzden benzer somut nesnelere yardım olarak bir diğer zihne kolayca aktarımı sağlanır. Duyuların algıladığı

³⁵ Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 79.

³⁶ Erich From, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*, çev. Aydın Artan, Kaan H. Ökten, (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1990), 28-36.

³⁷ Bruno Bettelheim, *Masalların Büyüsü: Masalların İşlenişi, Önemi ve Psikanalitik Anlamları*, çev. Sena G. Elibal, (İstanbul: İnkilap Yayınları, 2019), 10.

şeylerin nitelikleri kısıtlı olmasından dolayı, algılama bir noktada kendi sınırlarına ulaşır. İnsan ruhunu, kutsalı ve inancı konuşmak gerektiğinde insan düşüncesi kendiliğinden semboller üretir.³⁸

Dini düşüncenin metafizik ile bağlantılı olan tasavvuf geleneğinde Allah ile ilişki kurmak, deneyim ve tecrübe ile gerçekleşir. Bu tecrübe kişiye özgü, tekrarsız ve açıklaması zor olan bir yakınlaşmanın deneyimidir. Sûfinin yaşadığı güçlü tesir sadece deneyimlediği o ana ait değil, yaşamının sonrasını da etkileyecek izler bırakır. Bu anlamda tasavvufi tecrübe, sûfinin herhangi bir konuda doğruya yönlendiren veya yanlıştan uzaklaştıran bir bilgi haline gelmektedir.³⁹

Tasavvuf geleneğinde bilgi iki kategoriye ayrılır. Bunlar; ruhsal dönüşümle şahsiyetin gelişim ve onarımını hedefleyen zahir (açık/dış) bilgi ile sırların keşfi, ilahî tecellilerin tecrübesi, manevî idrake yönelik batınî (örtük/iç) bilgidir. Sûfinin öğretisinde ideal olan, batın/örtülü bilgiyi keşfetmek, sırra ulaşmaktır.⁴⁰ Subjektif deneyimlerle elde edilen keşfi bilgi, zihinsel algı düzeyini aşan yönü ve duyular aracılığıyla algılanan bilgi sahasının dışına çıkarak dilin imkânlarını zorlamaktadır. Bu nedenle sûfler karikatüristik, sembolik, metaforik anlatım tarzını, bilgiyi aktarma aracı olarak kullanmışlardır.⁴¹ Sûflerin amacı, bilginin içselleştirilmesi, inanç düzeyini taklitten kurtarıp tahkik düzeyine taşınmasıdır. Hakikat bilgisini talep eden bir sûfi için metafiziksel bilginin derin ve tefekkürü açık kuşatıcılığı olmadan ve bilgi insan tabiatı ile bütünleşmeden, örtülü alanın keşfedilmesi olanaksızdır.⁴²

Sûflerin metaforik anlatımı tercih etmelerinin diğer bir nedeni de bilgiyi elde etme yöntemlerinin farklı oluşundandır. Tasavvuf geleneğinde normatif bilgiye ulaşma yöntemlerinin dışında içsel yönelimli egzersizlere bağlı oluşu, sûflerin coşkun ve sansürsüz beyanları, dinin temel kaynaklarını tevile dayalı yorumlama yöntemleri sebebiyle, diğer dini disiplinler tarafından tenkit ediliyor olması, farklı bir anlatım dilini kullanmayı zorunlu hale getirmiştir.⁴³ Sûfler için bu davranış biçimi, kaçınan ve marjinal bir tavır olmaktan öte hakikat ve ilim bahsinde

³⁸Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2009), 21.

³⁹Koç, *Din Dili*, 184.

⁴⁰Hucvirî, *Hakikat Bilgisi (Keşfü'l-mahcûb)*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 79.

⁴¹Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul: Dergâh Yayınları), 176.

⁴²Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Prennial Books, 1970), 146.

⁴³Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 176.

gelenğin yöntem darlığına karşı geliştirilmiş eleştirel bir tutumdur.⁴⁴

Tasavvuf hakkında toplumun yanlış kanaatlerinden biri de yeryüzündeki bütün din ve öğretilerle koşulsuz bir uyum, kabulleniş ve barışı yakalamış olduğu düşüncesidir. Buradan hareketle şu ayrıma dikkat çekmek doğru olacaktır: Sûfinin zihnindeki ve gönlündekiengin kuşatıcılığı ahlakî bir tezahür olarak her varlığın mutlak hakikatle olan zorunlu ilişkisinden ileri gelmektedir. Gazalî'nin (ö. 505/1111) de ifade ettiği gibi dini metinlerin okunmasının ve hakikate dair konuşma tarzının epidemik düzlemde⁴⁵ yetersiz bulunması, uzlaşmaya mâni olan bir durumdur.⁴⁶

Tasavvufun din anlatımında gelenekselleşen ve rutinleşmiş derinlikten yoksun aktarımları protesto eden çatışmacı bir dil tarzının da bulunduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Bilhassa Yûnus Emre'nin şiirlerinde Allah - âlem ve insan sevgisi ön plana çıkarken bu deneyimin kazanım ve aktarımında yeni bir dil inşa etme peşinde olduğu aşikardır.⁴⁷ Yûnus Emre'nin,

“Zühd ile biz çok istedik hiç de müyesser olmadı,

Terkedü ben küllisini gümanı yağmaya verdik.”⁴⁸

“Benim ayım ışığına bulutlar gölge kılmaya,

Hem gedilmez doluluğu nuru yerden göğe açar,

Ben ayımı yerde gördüm ne isterim gökyüzünde

Benim yüzüm yerde gerek, bana rahmet yerden yağar.”⁴⁹

“Bir sinek bir kartalı salladı vurdu yere,

⁴⁴ Ebu'l- Alâ Affî, *Tasavvuf, İslam'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Açar - Murat Sülün, (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 116-118.

⁴⁵ Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi, İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören (İstanbul: Ufuk Kitap, 2004), 157-162.

⁴⁶ Gazalî, *el- Munkızu mine'd-dalâl* çev. Hilmi Güngör, (Ankara: Maarif Vekaleti Yayınevi, 1960), 57- 60.

⁴⁷ Ekrem Demirli, “Yunus'un Tasavvuf Anlayışının Kurucu Unsurları: Ezeli İnsan ve Kadim Tanrı Arasında Aşka Dönüşen İman”, *darulfunun ilahiyat* 32 / (Aralık 2021), 49.

⁴⁸ Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Külliyyatı, Yûnus Emre Divanı, İnceleme*, (İstanbul: H Yayınları, 2008), 414.

⁴⁹ Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, 139.

*Yalan değil gerçektir ben de gördüm tozunu.*⁵⁰

dizeleri, onun hâkim düşüncesini ve tarzını anlamaya yardımcı olacak niteliktedir.

Yûnus Emre'nin şathiye olarak nitelendirilen "*Çıktım Erik Dalına*" adlı şiiri, İsmail Yakıt'ın görüşüne göre bilinçli bir söylem içerdiğinden dolayı şathiye olarak adlandırılmaz. Yûnus Emre, bu anlatım dilini bilinçli bir tercih ile kullanmıştır.⁵¹ Nitekim amacını şiirin son beytiyle izhar etmiştir:

"Yûnus bir söz söylemiş hiç bir söze benzemez,

*Münafıklar elinden örter mana yüzünü."*⁵²

Son derece karikatüristik ifadeler içeren bu şiirde Yûnus Emre, keşfedilmiş bilginin manalarının tenkit edilmesini önlemek istemiştir. Kastedilen anlamların ehli tarafından zaten anlaşılacağını bilmektedir. Bu beyite şerh yazan Niyazi Mısrî'ye (ö. 1105/1694) göre her zihin, hakikati çağrıştıran ifadeleri yorumlama kapasitesine sahip değildir. Hazmı zor ifadelerin bir perde ile anlam yüzünün örtülmesi gerekir.⁵³

Toshihiko Izutsu'nun *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* adlı eserinde belirttiği gibi insanın Tanrı'yı anlaması, beşerî dilin imkanlarıyla gerçekleşir ve anlam beşerî imkanlara indirgenmiş olur. Bununla birlikte iletişim dilsel olmayan işaretlerle vahiy ve ayet kavramı ile genişlemektedir. Bu işaretlerin her biri düşüncede derinleşen birey için sembolik bir mahiyete sahiptir.⁵⁴

Sûflerin geleneğinin dini metinlere dayalı yasa ve teklife muhatap olan insan yaklaşımını korumakla birlikte ahirete ertelenen Allah - insan ilişkisini eleştiren tavırları,⁵⁵ Allah'ı merkeze alan ve sürekli bir ilişkiyi anlama çabasını hareketli kılan bir dil kurmalarına neden olmuştur. Sûflerin yeni bir dil inşası ile dini düşüncenin merkez ve kuşatıcılığı da büyük ölçüde yeniden kıvam bulmuştur.⁵⁶ Böylelikle Mevlânâ ve Yûnus

⁵⁰ Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, 309.

⁵¹ İsmail Yakıt, *Yûnus Emre'de Sembolizm*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 35.

⁵² Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Divanı* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2016), 309.

⁵³ Suat Ak, *Çıktım Erik Dalına, Yûnus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 38.

⁵⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 205-208.

⁵⁵ Affi, *Tasavvuf, İslam'da Manevi Devrim*, 176.

⁵⁶ Affi, *Tasavvuf, İslam'da Manevi Devrim*, 225- 229.

Emre'nin söylemlerinde kavramlar, geleneksel algıdan derin bir anlayışa ve aşkın bir dile terfi etmiştir. Hakikate dair söylemler ile bütünleşen sûfî anlatımı, metaforların uçsuz bucaksız büyüdü dünyasında ustaca dolaşır hale gelmiştir. Bu bağlamda dert, hüzn, aşk kavramlarının okunması bu telakki üzerinden yapılmalıdır.

3. Mevlânâ Düşüncesinde “Dert” Metaforu

Mevlânâ Celâleddin Rûmî H. 604/M. 1207 tarihinde Afganistan sınırları içinde olan Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası Belh'in tanınmış âlimlerinden Bahaddin Veled'dir. Mevlânâ'nın henüz küçük yaşta Anadolu'ya gelmesine neden olan dönemin siyasi karışıklıklarıdır. Konya'da oldukça sevilen Mevlânâ'yı hakikatin sırlarına eriştiren kişi Şems-i Tebrizî'dir (ö. 645/1247). Farsça söylediği beyitler, şiirler Şems'e duyduğu güçlü tutkunun sayesinde ortaya çıkan eserlerdir.⁵⁷ Tasavvuf ve Mevlevîliğin toplum tarafından sevilmesinde eserlerinde kullandığı anlatım yönteminin etkisi büyüktür.

Tasavvuf düşüncesinin temel konuları arasında metafizik âlem, ruh, kalp, nefis, madde ve mânâ çatışması, denge ve uyum halleri, insanın ontolojik varlık değeri sayılabilir. Tasavvufun kendine özgü yöntem ve metotları olan bir ilim haline gelmesinin saiklerinden biri de mana-suret, kabuk-öz, zahir ve batın kavramlarının ayrımları yapılarak incelenmesidir.⁵⁸ Mevlânâ'ya göre suret, kabuk, varlığı algılanabilir düzeye taşıyan birer unsurdur. Manayı ve özü işaret eden çağırışmalar hem açık edici hem hünerli birer gizleyicidir. Kabuğun varlık nedeni hem özü muhafaza etmek hem özün varlığını belirgin hale getirmektir.

“Bil ki zahiri suret yok olur, fakat mana alemi ebedidir, kalır.

Testinin suretiyle ne vaktede oynayıp duracaksın?

Testinin nakşından geç, ırmağa, suya yürü.”⁵⁹

Sûfî anlatımlarında kavrayışı zor ve derin konular şiirsel metinlerde metaforlar aracılığı ile anlatıldığı gibi hikâyelerle de anlatılmaktadır. Mevlânâ'nın anlatımlarında çeşitli hayvan karakterlerinin konuşturulması ve onların dilinden insana dair olguların, yaşamsal ilişkilerin hikâyeye tekniği kullanılarak aktarıldığı bilinmektedir. Bu

⁵⁷ Ahmet Eflakî, *Âriflerin Menkıbeleri*, trc. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), I/56 vd.

⁵⁸ William Chittick, *Sufinin Aşk Yolculuğu* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 36.

⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, II/78, b. 1020.

hikâyeler genellikle insan psikolojisi, vasıfları, ahlakî davranış ve yönelimlerini konu alır. Metaforları yoğun olarak kullanan Mevlâna'nın amacı, felsefi ve dini konuları hayvanlar aracılığı ile somutlaştırarak anlaşılır kılmaktır.⁶⁰ Sembol, alegori, mecaz gibi dilsel araçlar bir bakıma anlamı örten suretlerdir. Diğer yandan örtüyü sıyrarak anlamı yakalamaya davet eden yol göstergeleridir. İnsana ait dert ve kederlerin etkenleri çeşitlidir. Mevlânâ'ya göre bazı dertlerin nedeni ezeldir ve marifete dayalıdır. İnsanın bu tür dertlerinden birisi, asıl âleminden ayrılmış olmasıdır.

“Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıktan nasıl anlatıyor:

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın, herkes ağlayıp inledi.

Ayrılıktan parça parça olmuş, kalp isterim ki, iştiyak derdini açayım.

Aslından uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar.”⁶¹

Mesnevî, kamışlıktan koparılan ve türlü işlemlerden geçerek işlev kazandırılan bir neyin ayrılık şikâyeti ile başlar. Beyitler ilk okunduğunda, sembol ve benzetmenin ney etrafında kurgulandığı görülmektedir.

Ney'in inleyişi Yûnus Emre'nin dolabının hikayesindeki gündemle hemen hemen aynıdır. İnsanın ezeli âleminden ayrılışını ve aşk derdini anlatır. Aslında neyin dertli hikâyesi, kâmil insanların anlattığı hakikatler ile benzeşmektedir. Aşk, neyin derdi olmakla beraber sıradan bir kamışın, ney olma potansiyelini ortaya çıkaran, dönüştüren, olgunlaştıran itici güçtür. Neyin kamışlıktan kesilmesi, başlangıçta bir talihsizlik gibi görünse bile, ona bir vasıf kazandıran, ilahî nefesin ve hakikate dair bilginin duyulabilirliğine eşlik etmesini, bu sırrın sedası olmasını sağlayan ilk ayrılıktır. Onun inlemesi hem ayrılık acısı hem vuslata çağrıdır. Dokuz boğumlu ve yedi perdeli olma özellikleriyle insan duyularını andıran neyin inleyişi, insan-ı kâmilin hakikate dair söyledikleridir.⁶² Sûfî gelenekte insan, yansıtıcı bir ayna, farklı açılımlarıyla bir enstrüman gibidir. Dümdüz oluşuyla adeta bir elif harfini andıran ney, ilahî aşkla dile gelen ve ilahî bilgiyi fısıldayan bir hal

⁶⁰ Süleyman Doğan, *Mesnevî'den Pedagojik Telkinler*, (İstanbul: Selis Kitaplar, 2014), 40.

⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, I/1, b. 1-5.

⁶² Fulya Soylu Bağçeci – N. Oya Levendoğlu - Cenk Güray, “Metaforik Anlatımlarla Bezenmiş Bir Müziğin Dili Ney'i Anlatır?”, *Müzik=Bilim+Sanat*, thk. Fazlı Arslan, Mustafa Tahir Öztürk, (Ankara: Yayın Evi Yayınları, 2016), 40.

ve oluş içindedir. Henüz kamışlıktan koparılmamış, kökleri bataklıkta olan sıradan kamışlar için yavanlıktan kurtulmanın, dönüşümün, olgunlaşma ve özgürleşmenin tek geçerli kaidesinin aşk derdi olduğunu hatırlatır.⁶³

Mevlânâ'ya göre hamlıktan kurtulmak ve ilahî bilgiyi olgunlaşarak keşfetmek, dert ile mümkündür.

Kul dertten, elemden Allah'a sızlanır, uğradığı zahmetten yüzlerce şikâyetle bulunur.

Allah da der ki: Gördün ya, nihayet dert ve zahmet seni, bana yalvarır bir hale getirdi, seni doğrulttu,

Sen, seni yolundan alıkoyandan, bizim kapımızdan uzaklaştırıp kovandan şikâyetle bulun! Hakikatte her düşman, senin ilacıdır, sana kimyadır, seni faydalandırır, gönlünü alır senin!

*Çünkü ondan kaçır, halvet bucaklarına sığınır, Allah'tan lütfundan yardım dilersin.*⁶⁴

Dertli insan aynı zamanda beklenti içinde olan insandır. İçinde bulunduğu durumu aşmak, kederini dağıtmak, tüm olmuş ve olacakları yöneten yüce bir güce açılmak ister. Dertin karşısında kişiyi yalnızlık ve zayıflık psikolojisinden kurtaran kişi, psikosomatik rahatsızlıklar için iyileştiricidir. İnançlı bir kimsenin kriz ve acı sırasında kendini yönetme becerisi, iç dinamiklerinden aldığı destekle kuvvetlenir. Her şeyin üstünde kontrol edici bir gücün varlığı, bu güce sığınma ihtiyacı, beklenti içinde olan insanın kişilik ve düşünce yapısını etkiler. Dert olgusuna karşı farklı bir bakış açısı kazandırır, bu bakış açısı ruhsal dengeyi düzenler. Bu etki sayesinde derdine karşı mücadelenin daha bilinçli olması, bilinçle hareket etmenin getirdiği ümit, insan psikolojisini aktif hale getirir.⁶⁵

Mevlânâ için dert, dua eden bir kişi için Allah'la yakınlık kurmasının imkânıdır. Dertli kimse münacatlarda bulunur. Allah ile sürekli bir iletişim halindedir. Dert varsa dua ve yakınlık da vardır.

Dert, Allah'ı gizlice çağırmana sebep olduğundan bütün dünya malından yeğdir. Dertsiz dua soğuktur, bir şeye yaramaz. Dertli dua ve niyaz, gönülden,

⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî*, I/17, b. 315.

⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV/8, b. 90-95.

⁶⁵ Bedri Katipoğlu - Muhammet Katipoğlu, "Duanın Psikanalizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (Nisan 2017), 10/49, 754.

aşktan gelir.”⁶⁶

Mevlânâ'nın bakış açısında dert, acı ve kederin ötesinde başka bir şeydir. Onun düşüncesinde “*dert*” kavramı yüksek bir konum kazanır. Dert din iyileştirici ve geliştirici yönü varoluşsal farkındalığın daima bilinç düzeyinde korunması iledir. Nitekim Mevlânâ nohut metaforuyla anlattığı hikâyede, olgunlaşmanın içinde olduğu vaziyetin farkındalık ve bilincine sahip olmakla gerçekleşeceğini ifade eder:

“Bir bak, nasıl çömlekte nohut, ateşten kaynayıp mağlup olarak yukarı çıkar. Her an hareket halinde olup tencerede yüzlerce coşkunluk gösterir. ‘Niçin ateşte durur, beni kaynatırsın? Madem beni satın aldın, bu başa kakış neden?’ der. Pişiren de onu kepçeyle karıştırıp der ki, ‘Muradım seni pişirmektir. Hamsın, ayrılık ateşi ile piş de bir lezzetin olsun. Gıda olunca cana karışılır, yoksa bu imtihan kahur için değil. Bostanda sular içip yeşerdin. O içiş ve yeşeriş bu ateş içindi.”

“Bunun üzerine nohut der ki, ‘Mademki böyledir ey hüner sahibi! Yardımcım ol, ben de coşup kaynayayım! Sen bu kaynamada benim mimarımısın. Kepçeni vur, karıştır, zira güzel iş görmedesin.”⁶⁷

Hız. Mevlânâ'ya göre dert, bela, acı, ıstırap dünyanın gelip geçici görünüşlerinden bazılarıdır. Acıların eşlik ettiği sürecin atlatılmasından sonra insana kattığı anlam ve onu getirdiği nokta dikkate değerdir.⁶⁸ Dertlere giriftar olan insan için Mevlânâ'nın önerisi, pasif bir pozisyonda sıkıntı ve belaların geçmesini beklemek değildir. Aslında o derdi böylesine överken kastettiği insan modeli, dertlerin kuşatması altında kalan depresif hallerinin artmasıyla dünya lezzetlerinden uzaklaşan tüm neşe ve yaşam hevesini kaybetmiş bir kimse değildir. Dert karşısında bilgiye dayalı tercihler ve bilinçli mücadele varsa insan çığlıktan kurtulur. Bu aksiyon, dertleriyle uzlaşmayı başarabilen güçlü bir benlik algısı oluşturan insan enerjisini açığa çıkarır. İnsan böylece dertlerinden istifade ederek sosyal ve insani boyutta yaşadığı sığrama ile daha yüce hedeflere yönelmeye cesaret edebilir.⁶⁹ “İnsan” olabilmek derdinin dermanı bizzat dert kendisi olmuş olmaktadır.

“İnsana yolu gösteren derttir, hem de her işte. İnsan, hangi işe koyulursa koyulsun, o işin derdi, o işin hevesi, aşkı, gönlünde doğmazsa adam, o işe

⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, III/17, b. 200.

⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, III/340, b. 4160.

⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI/342, b. 4300, 4305.

⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, III/177, 180, b. 2175, 2220.

girişemez; o iş, dertsiz kolay gelmez ona. İster dünya olsun ister ahiret... İster alış-veriş olsun, ister padişahlık... İster bilgi olsun ister yıldız; isterse başkası hepsi de böyledir. Meryem de doğum ağrısı başlamadan baht ağacının yanına gitmedi. "Doğum ağrısı, onu hurma ağacının dibine seok etti." Onu, ağaca götüren o dertti de kuru ağaç meyve verdi. Beden Meryem'e benzer. Her birimizin bir İsa'sı var. Bizde dert meydana gelirse İsa'mız doğar; fakat dert olmazsa İsa geldiği o gizli yoldan gider, gene aslına kavuşur; ancak biz mahrum kalırız, faydalanamayız ondan.⁷⁰

Mevlânâ insanı, fizik ve metafizik âlemin arasında bir noktaya yerleştirmektedir. Ona göre gündelik hayatın dert ve kaygısı insanın manevî yönelimlerini açığa çıkarmakta hatta geliştirmektedir. Tıpkı Yûnus Emre gibi Mevlânâ da dertten mustarip insan için aşkın iyileştirici gücünü yücelterek anlatır. Dünyalık dert ve acılar beden hazzını azaltarak benliğin/egonun yavaş yavaş ölmesini sağlar. Bir bakıma dert gibi görünen acı ve ıstıraplar aslında ilahî rahmetin kendisidir. Allah'a yönelişi, niyazı artan insan zamanla bu buluşmalardan zevk duyar hale gelir. Allah ile bir olmanın lezzetini tatmış, idrakine varmış ruh için ten kafesinin içinde hicran ve özlemle vuslatı arzular. Ruhun kendinden olana yönelme zevkini hatırlaması bir anlamda farkındalık düzeyine erişmesidir. İnsanlar arasında bu farkındalık düzeyi en yüksek kimseler; en çok cefa çeken peygamberler, salihler ve erdemli kimselerdir.

Hız. Mevlânâ'ya göre aşka yol buldurucu olan dertten kaçınmamak gerekir. İnsanın kıymetini ortaya koyacak olan derdin karşısında takındığı tavır ve eylemleridir. Takındığı tavrıyla Allah'ı tercih etmiş insan sevgiliden gelecek sıkıntı ve ıstıraplara gönül hoşluğu ile katlanmaya hazırdır.⁷¹

5. Yûnus Emre Düşüncesinde "Dert" Metaforu

Türk milletinin asırlar içinde yetiştirdiği ender şahsiyetlerden birisi olan Yûnus Emre, bir sûfi ve şairdir. XIII. ve XIV. yüzyıllar Anadolu'nun siyasi yönden çalkantılı geçen dönemlerinde, Ahmet Yesevî ile başlayan tasavvuf hareketi aynı zamanlarda ve yakın bölgede yaşayan Mevlânâ ve Yûnus Emre'nin öğretileri ile zirveye taşınmıştır.⁷²

Yûnus Emre'nin şiirlerinde halkın anlayışına ve zevkine yatkınlık, arı

⁷⁰ Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Fîhi Mâ-Fîh*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, (PDF: Semazen.net, 2023), 8, <http://dosyalar.semazen.net/fihimafih.pdf>, (Erişim: 25 Aralık 2022).

⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, III/190, 246, 266, b. 2340, 2345, 3020, 3260.

⁷² Tatcı, *Yunus Emre Divanı*, 18.

duru bir üslup vardır. Yalın ifadeler kendi içinde incelendiğinde felsefenin temel problemleri olan varlık, bilgi, değer, ölüm, aşk gibi konuları bir potada eriterek bütüncül bir düşüncenin içinde işlediği gözlemlenmektedir.

Yûnus Emre'nin söz sanatında idraki aşan konular, yalın ve sade ifadeler ile anlatılır. Bu ifadeler baş döndürücü bir anlam dünyasının harikulade boyutlara açılan gösterişsiz bir kapısı gibidir. Onun sözünün sanatsal değeri, üslubu ile ortaya çıkar. En bilindik şiirlerinden biri olan "*Dertli Dolap*" şiirinde Yûnus Emre, insan ve insanın ontolojik kaygılarını inceler. Zira insanın en dramatik hikâyesi dünya hayatına bir kopuş, ayrılık ile başlıyor olmasındadır. Bilindiği gibi Farsça bir isim olan "*dert*" kelimesi, üzüntü, hastalık, sorun, kaygı gibi anlamlara gelmektedir.⁷³

"Benim adım dertli dolap,

Suyum akar yalap yalap,

Böyle emreylemiş Çalap,

*Derdim vardır inilerim."*⁷⁴

Sezai Karakoç'un da dediği gibi "*Dertli Dolap, Yunus Emre'nin poetikasıdır.*"⁷⁵ Yûnus Emre, bu şiirde olduğu gibi birçok şiirinde insan ve dünya ilişkisinin bir ayrılıkla başladığına dikkat çeker. Bu şiir dünyayı yabancılayan, daima ayrıldığı âleme özlem duyan bir dolabın iniltisi olarak kurgulanmıştır.

Dülgerler budağım yondu,

Her azam yerine kondu,

Bu iniltilim Hak'tan geldi,

*Derdim vardır inilerim."*⁷⁶

Dolap, amacına uygun donanımlarla meydana getirilmiştir. İnsan da yaşam koşullarına uyum sağlayacak azalar, bilinçli bir tasarım ve organizasyon olarak dünya sahnesine gönderilmiştir. Dolabın temsiliyle insanın yeryüzü macerası, ayrılık acısı kadar birbirine benzemektedir. Dolabın eylemi, üretkenliği ve enerjisi su sayesinde olmaktadır. Bu

⁷³ Türk Dil Kurumu, "*Türk Dil Kurumu Sözlükleri*", <https://sozluk.gov.tr>, (Erişim: 12 Aralık.2022).

⁷⁴ Tatçı, *Yunus Emre Divan*, 329.

⁷⁵ Sezai Karakoç, *Yunus Emre* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2011), 51-52.

⁷⁶ Tatçı, *Yunus Emre Divan*, 329.

amaçla kesilmiş, işleminden geçmiş, dönüştürülmüş işlevine uygun hale getirilmiştir. İnsan da geldiği âleme duyduğu özlemin derdini taşıyor olsa da maddi ve manevi yönlerinin, birbirleri arasındaki iletişim, varoluş ve gerçek âlemin bilgisi üzerinedir. Bu nedenle Yûnus Emre'nin ayrılık derdi metafizik yönelimlidir.

Bedensel bir varlık haline gelmeden önce insan, Allah'a olan yakınlığı ile daha huzurluydu. İnsanın bu ayrılık ile başlayan dert ve tasası öz ve beden çatışmasına bağlı olarak devam etmektedir. Bedensel hazların ötesinde bir tutku ile daima asıl âlemine yönelerek yeniden huzur bulmak için coşar.⁷⁷

Suyum alçaktan çekerim,

Dönüp yüksekte dökerim,

Görün şu ben ne çekerim,

*Derdim vardır inilerim.*⁷⁸

Suyun alçaktan çekilmesi, insanın maddî yönüyle, dünya ile bütünleşen tabiatını, dönüp yükseğe dökülmesi ise insanın yücelerle olan bağlantısını temsil eder. Fakat bu bağlantı insanın tekâmülü ile sağlanmaktadır. Yûnus Emre'nin *Risâletü'n-nushiyye* adlı eserinde su metaforu, olgunlaşmanın ve insan-ı kamilin sembolü olarak ontolojik bir bağlama dahil edilmiştir.⁷⁹ Dönmek, yabancı olunan yerden asıl olan yere geri geliş eylemidir. Başka bir ifadeyle arızı olandan öze veya cevhere yönelmedir. Yerden aldığı suyu çekerek yükseğe dökmesi dolabın işlevidir. İnsan yeryüzünde işlevine uygun eylemler ile ulvi âlemleri temsilen söylenmiş olan gökyüzünün bilgisine ulaşır.

Su, şekilsiz ve saf yapısı gereği dini kültür ve mitolojilerde sonsuzluğu ve varoluşun kaynağını simgeler. Su, bütün potansiyelin, yaratıcı enerjinin temel kaynağıdır.⁸⁰ Tasavvuf geleneğinde ise su, marifet kapısının sembolüdür. Varoluşsal amaç ve hakikat bilgisine sadık kalan insanın cevheri, su sembolü ile ifade edilir.⁸¹

⁷⁷ İbrahim Ağâh Çubukçu, "Yunus Emre'nin Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/1, (1982), 76.

⁷⁸ Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, 329.

⁷⁹ Şerife Sazak, "Risâletü'n-nushiyye'de Su Metaforu", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (2021), 6, 266.

⁸⁰ Mircea Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal, (Konya: Serhat Yayınevi, 2005), 225.

⁸¹ Ali İlbey, "Hazret-i Su" <http://www.habervaktim.com/yazar/65144/hazret-i-su.html>,

Nidelim bu dünyayı neyleyip netmek gerek

Daima aşk eteğin komayıp tutmak gerek

Çalabım bu dünyayı kahr için yaratmış,

*Gerçeğin gelenlerin kahrını yutmak gerek*⁸²

Yûnus Emre'ye göre görünen bu geçici âlem zıtlıkların, kahrın ve acayıplıkların yeridir. İnsanın asıl değeri bedensel yaşamında değil varoluşunun özünde gizlidir. Dünyadaki yaşam serüvenine bir ayrılık hikâyesi ile başlayan insan, sadece geçici âlemin kısa süreli konuğudur. Aslında hem misafir hem ebediyet yurdunun yolcusu olarak insan, daima bir hazırlığın içindedir. Bu hazırlığı imtihan dünyasını en iyi şekilde değerlendirerek yapar. Bir bakıma böylece yaşamın anlamına ve kendi özünü inşa edebilme potansiyeline erişir.⁸³

İnsan, varlık özü itibariyle kıymetli bir varlıktır, varoluşunun bütünlüğü ile daima bedenini aşan bir deneyimi arzular. Bu özü bulmak, kendini bu öz ile tamamlayarak anlamlandırmak, geçici hayatın imtihanını geçmekle mümkün olur. Bu yolda insana rehberlik edecek şey, âlemin oluş sırrı olan aşktır. Aşk, ayrılık derdinin tek dermanıdır. Yûnus Emre'nin düşüncesinin temelini aşk oluşturmaktadır. Onun için evrenselliğini ve güncelliğini yitirmeyecek olan tek gerçek aşk, yani ilahî aşktır. O, bunu şu şiiriyle ifade etmektedir:

İlahi! bir aşk ver bana ben benliğimi bilmeyeyim

Yavu kılayım ben beni isteyüben bulmayayım

Aşktır bu derdin dermanı, aşk yoluna verdim canı

*Miskin Yunus der, ya Gani! Bir dem aşksız kalmayayım.*⁸⁴

Manevî sırları kavramada derinliğe ulaşan Yûnus Emre için aşk, beşerî benliğin ilahî benlikte kaybolması demektir. Bu kaybolma, ayrılığın sonu ve bulmanın başlangıcıdır.⁸⁵

Var derd ile yürü dermana erişince

(Erişim: 20 Aralık 2022).

⁸² Tatçı, *Yunus Emre Divan*, 166.

⁸³ Cafer Sadık Yaran, "Erdem Etiği Açısından Yûnus Emre'nin Ahlâk Felsefesi", Ed: Hacı Bayram Başer, *Uluslararası Yûnus Emre Sempozyumu*, (İstanbul: İBB Yayınları, 26-27 Kasım 2010), 57-67.

⁸⁴ Tatçı, *Yunus Emre Divan*, 211.

⁸⁵ Tatçı, *Yunus Emre Divan*, 122.

*Aşk ile kulluk eyle sultana erişince.*⁸⁶

Yûnus Emre dualarında güçlü bir aşkı talep ederken sergüzeşt, çağına karşı kayıtsız, yaşamdan kopuk, avare bir kişiliği arzulamamıştır. Yûnus Emre “aşk felsefesini” teorik düzlemde uzak pratik yaşanabilirliği mümkün olan, bir ahlak modeli olarak temel almıştır. Bilinci ve ruhuyla yüce niteliklerinin farkına varmış, ideal bir insan yetiştirmeyi hedef alan ahlak sistemini aşk ile kurmuştur.⁸⁷ Çünkü insan, bulmak için kaybetmiştir. Bilinçli veya bilinçsiz konusu olan bütün dertlerin kökeninde kendine dair gerçekliğin arayışı vardır.⁸⁸

İçimde bir dert oldu diyeyim dervişlere

Dervişlerin kademi kutludur her işlere

Her kimi derdi var derman isteyü gider

*Benim dermanum sensin bağrımdaki başlara*⁸⁹

Tasavvuf düşüncesinin önemli teorisyenlerinden Hoca Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'inde geçen “Ey aşık! Dert ve halet peyda eyle”,⁹⁰ “Cevr ve cefâ, derd ve mihnet, gâm iste.”⁹¹ ifadeleri, tasavvuf düşüncesinde dert kavramının temel perspektifini yansıtmaktadır. Kavramın psikososyal yansımaları tali yönde akseder. Kavram içeriğinin öncelikle metafizik bir ufka sahip olduğu görülmektedir. Dert kavramının insanın günlük kaygıları, geçim, gelecek, varlığı idare etme, darlıkla başa çıkma endişelerinin ötesinde, kâmil insan olma yolunda insanın Allah ile olan ilişkisini temel alan üstün bir söylem tarzına sahip olduğu görülmektedir. Bu denli yukarıda tutulmuş bir anlatımın dünya derdiyle meşgul olan insanın hikâyesini dışlaması söz konusu değildir. Dertli olmak her cihetiyle insana mahsus bir haldir ve varlığın bilincinde olmak demektir. Çünkü insan dertleri ve kaygıları üzerinden varoluşuna anlam arar. Sûfî düşünce, dert kavramını ele alırken insanın dünyalık dertleri ile baş etme yöntemlerine maddî varoluşun anlamı ve insan olmak hedefini konuya dâhil ederek geniş bir yelpazede işlemektedir.

Yûnus Emre, “*Kemdürür yoksullukdan niçelerün varlığı, Bunca varlık var iken*

⁸⁶ Tatçı, *Yunus Emre Divan*, 252.

⁸⁷ Mustafa Özçelik, *Bizim Yunus*, (Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yayını, 2010), 77.

⁸⁸ Tatçı, *Yunus Emre Divan*, 153.

⁸⁹ Tatçı, *Yunus Emre Divan*, 265.

⁹⁰ Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, Ed: Mustafa Tatçı, (Ankara: Ahmed Yesevî Üniversitesi, 2016), 442.

⁹¹ Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 376.

gitmez gönül darlığı"⁹² sözüyle insanı varlığı doğru anlamaya davet eder. Mümkün âlemin faniliği, insana dair dünyalık tasa ve dertlerin değişken ve geçici olduğunu vurgulamaktadır. Bir bakıma dünyalığın sağlam bir varlık kaynağı olduğunu düşünmek, varlığı doğru idrak edememekten ileri gelmektedir. Bu noksanlık, kişinin keder ve ıstıraplarının etkisiyle daha da çıkmaza sürüklenmesine neden olmaktadır.

Yûnus Emre'nin insanı ve evreni tanımlamada anlam haritasının sınırları düşünüldüğünde hakikatle ilişkilendirilen ilahî bir boyut kazandığı bilinmektedir. Aşk, insanın bu maddî boyutunu aşan potansiyelinin, yaratılış gerçeğinin insana tekrar hatırlatıldığı, benzeşmek istediği ilahî niteliklere ulaşmanın imkânıdır. Yûnus Emre bu imkâna sınırsız tutunmak ister. O derdinin dermanını, türevlerinden yol bulduğu, âlem ve insan sevgisinin taşıyıcı gücüyle ulaştığı, bütünü kuşatan ilahî bir aşka bulmuştur.⁹³

Sonuç

Yüce Allah başta olmak üzere, âlemdeki varlıkların en önemli ve etkili iletişim aracı dildir. Varlıklar âlemindeki iletişim aracı olan bu dil, bazen son derece düz ve sade, bazen de anlam ve anlatım gücünün derinliğinden yararlanarak sembolik bir yol izlenerek kullanılmıştır. Hatta öyle ki âlemin bizzat bütününde sembolik bir dil, anlam, anlatım, işaret, zuhur, estetik gibi unsurlar olduğu anlaşılmaktadır. Yüce Allah, gönderdiği ilahî mesajlarda kendisi de yarattığı varlıklarla iletişim aracı olarak dili kullanmış ve seçtiği dilde metaforik anlatımlara yer vermiştir. Nitekim Allah'ın son ilahî kitabı Kur'an-ı Kerim'de bazı olaylar, kavramlar, nesnelere, dinin temel ritüelleri gibi unsurlar mecaz, sembol ve metaforlar yolu ile anlatılmıştır. Bu durum, dilin metaforik gücünün varlıklar arasında iletişim için hem önemli hem de etkili bir vasıta olarak kullanılabilirliğini göstermektedir. İnsanlık tarihi boyunca peygamberler, alimler, sûfiler, edipler, şairler de bundan yararlanmış ve metaforun anlam ve anlatım gücünden yararlanarak meramlarını ifade etmeye çalışmışlardır.

Mevlânâ ve Yûnus Emre gibi genel olarak düşünce tarihimizi özel olarak da tasavvuf düşüncesini etkileyip yönlendiren iki önemli şahsiyetin de dilin gücünden yararlanarak anlaşılması güç olan soyut olay ve kavramları anlaşılır hale getirmek maksadıyla metaforik anlatımı tercih

⁹² Abdülbaki Gölpınarlı, *Yûnus Emre Divanı*, (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943), 107.

⁹³ Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, 265.

ettikleri görülmektedir. Yine her iki sûfi, bazı insanların olay ve kavramları anlamalarının zayıflığından yola çıkarak anlamı ve anlamayı kolaylaştırmak için de remiz ve metaforu bir yol olarak kullanmışlardır. Ayrıca tasavvuf düşüncesinde verilmek istenen mesajın tesirini artırmak, yapılan çıkarımlarla aktif katımlı öğrenmeyi harekete geçirmek, soyut anlamayı kolaylaştırmak, örtülü bilgiyi yorumlama becerisi olmayandan bilgiyi gizlemek gibi bir kısım nedenler, sembollerin sık kullanılmasının temel sebepleri arasında sayılabilir.

Bu çalışmada ele alınan Mevlânâ ve Yûnus Emre, insanın Yüce Yaratıcı'ya olan özlem, arzu ve aşktan kaynaklanan duygu ve düşüncelerini daha derin ve güçlü ifade edebilmek için "dert" metaforunu kullanmışlardır. Onlara göre dert, kozmik düzende kişinin kendisinin bilincinde olması, asıl ve öz kabul ettikleri "sevgili"den uzak düşmenin sonucudur. Bu dert, insanın iç dünyasını zenginleştiren, kemale doğru götüren, nefisini kötülüklerden arındıran kaygılar içerir.

Derdi anlamlandırma, mahrum kalınmış bir konfor alanından nasıl bir potansiyelin çıkabileceği ve dertlerin bu noktada insan olma amacına nasıl katkı sağlayacağı konusu, Yûnus Emre'ye nispetle Mevlânâ'nın eserlerinde daha geniş yer tutmaktadır. Her iki sûfi de insanın ayırıcı niteliklerinden biri olan dili, iç dünyalarındaki derinlikleri, aşkı, güzelliği ifade edebilmek için üstün bir beceri ve ustalıklı kullanmışlardır. Hem Yüce Allah hem de O'nun isim ve sıfatlarının tecellileri olan dış âlemle iletişim kurarken dilin metaforik gücünden olabildiğince yararlanmışlardır. Hatta bunu aşk seviyesinde yaptıkları söylenebilir.

Metaforların kurgulanışı incelendiğinde ele alınışı itibariyle çift yönlü mesajlar içerdiği görülmektedir. Hem insanın varoluşsal değeri hakkında hem de dünyalık acı, bela ve sıkıntılarını kapsayıcı bir kavram olarak kullanılmıştır. Aslında bu durum kendi içinde anlamsal bir bütünlük arz eder. İnsan her iki durumun da öznesi olmak bakımından dünya hayatının dertleri ile pişerek olgunluğa erişir. Dünyalık dertler, yol gösterici, Allah'a yöneltici olması bakımından insanın aşkın gelişim kapasitesini beslemekte, kendi içinde esneyerek derin anlam alanları açmaktadır. İnsanı ruh ve beden bütünlüğü içinde ele alan tasavvuf düşüncesine göre, aşkın yönünü geliştiren insan için "dert" kavramı sadece gündelik dertleri içeren bir anlam taşımamaktadır. Kendi aşkınlığının farkına varmış insan, kendini tanıma ve anlamada yüce bir ülküye yönelme arzusu duymaktadır. Bu yöneliş zamanla güçlü bir tutku ile nihayeti Allah'ta anlam bulan aşka doğru yol alır. Hakikate

ulaşma derdi taşıyan bir kimse için “dert” kavramı, metafiziksel bir yönelim ile derinlik kazanır. Tasavvuf düşüncesine göre dert, gerçek aşktır. Bu yüzden sûfiler birbirlerine “Allah derdini artırsın” diye niyazda bulunmuşlardır. Dışarıdan bakıldığında beddua gibi görünen bu söz aslında hayır dua niteliğindedir.

Allah ve insan ilişkileri, dert, acı, aşk gibi soyut kavramlar üzerine düşünme ve konuşmanın derinliğini bilişsel düzeyde karşılayabilmesi için farklı anlatım yöntemleri gerekmektedir. Semboller, mecazlar ve metaforlar kadim zamanlardan beri bu ihtiyacı karşılamaya en uygun ve en girişken yöntemlerdir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Veri Toplanması: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Veri Analizi: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50)

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>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.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions	Design of Study: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Data Acquisition: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Data Analysis: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Writing up: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Submission and Revision: 1. Author (%50), 2. Author (%50)

Kaynakça / References

Affî, Ebu'l- Alâ. *Tasavvuf, İslam'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Açar - Murat Sülün İstanbul: Risale Yayınları, 1996.

Ak, Suat. *Çıktım Erik Dalına, Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.

Akalın, Sami. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: 1980.

Aydın, İsmail. "Kur'ân Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 11/3, (2011).

Ayık, Hasan. "Düşünce Dile Felsefe ve Metafor". *Milel ve Nihal*. 6 (2009): 55-73

Bağçeci, Fulya Soylu – Levendoğlu, N. Oya – Güray, Cenk. "Metaforik Anlatımlarla Bezenmiş Bir Müziğin Dili Neyi Anlatır?". *Müzik=Bilim+Sanat*. thk. Fazlı Arslan, Mustafa Tahir Öztürk. Ankara: Yayın Evi Yayınları, 2016.

Bettelheim, Bruno. *Masalların Büyüsü: Masalların İşleniş, Önemi ve Psikanalitik Anlamları*. çev. Sena G. Elibal. İstanbul: İnkilap Yayınları, 2019.

Câhız, Ebû Osman Amr b. el-Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.

Chittick, William. *Sufinin Aşk Yolculuğu*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Çubukçu, İbrahim Ağâh. "Yunus Emre'nin Felsefesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25/1, (1982): 71-93.

Demirli, Ekrem . "Yunus'un Tasavvuf Anlayışının Kurucu Unsurları: Ezeli İnsan ve Kadim Tanrı Arasında Aşka Dönüşen İman". *darulfunun ilahiyat* 32 / (Aralık 2021): 43-66 .

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara, 2007.

Doğan, Süleyman. *Mesnevî'den Pedagojik Telkinler*. İstanbul: Selis Kitaplar, 2014

Durmuş, İsmail. "Remiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Eflakî, Ahmet. *Âriflerin Menkıbeleri*. trc. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. trc. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Yayınevi, 2005.

From, Erich. *Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*. çev. Aydın Artan, Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1990.

Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem I. Cilt*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

Gazâlî. *el-Munkızu mine'd-dalâl*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Vekaleti Yayınevi, 1960.

Gemuhluoğlu, Zeynep. "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi-Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34 (2008/1).

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yûnus Emre Divanı*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.

Gül, Halim. *Mesnevî'de Tasavvufî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Heidegger, Martin. *On The Way To Language*. Translated by Peter D. Hertz. Sanfransisco: 1982.

Heidegger, Martin. *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hucvirî. *Hakikat Bilgisi (Keşfu'l-mahcûb)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.

İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 2. (Tarihsiz).

İlbey, Ali. *Hazret-i Su*. <http://www.habervaktim.com/yazar/65144/hazret-i-su.html>. Erişim tarihi: 20.12.2022.

İmer, Kamile vd. *Dil Bilim Sözlüğü*. İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Jung, Carl Gustav. *İnsan ve Sembolleri*. trc. Ali Nahit Babaoğlu. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2009.

Karakoç, Sezai. *Yunus Emre*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2011.

Katipoğlu, Bedri - Katipoğlu, Muhammet. "Duanın Psikanalizi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 10/49, Nisan 2017.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Lakoff, George. – Johnson, Mark. *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*. trc. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

Lewis. *Ma'lûf fi'l-Luga ve'l-Edeb ve'l-Ulûm*. Beyrut, 1990.

Mevlânâ, Celaleddin Rumî. *Fîhi Mâ-Fîh*. trc. Abdülbaki Gölpınarlı. PDF: Semazen.net., 2023. <http://dosyalar.semazen.net/fihimafih.pdf>. Erişim: 25 Aralık 2022.

Mevlânâ, Celaleddin Rumî. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.

Nesterova, Svitlana. *Mevlânâ'nın Mesnevî İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Orak, Kadriye Yılmaz – Berköz, Mahmut. “Kelile ve Dimne Tercümelere ve Kitlelerin Eğitimindeki Rolü”. *Türkiyat Mecmuası*. 23, 2013.

Özçelik, Mustafa. *Bizim Yunus*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yayını, 2010.

Platon. *Devlet*. trc. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1980.

Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi, İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören İstanbul: Ufuk Kitap, 2004.

Sami, Şemseddin. *Kâmus-i Türkî*. İstanbul: Dersa'adet, 1317.

Sazak, Şerife. “Risâletü'n-nushiyye'de Su Metaforu”. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 2021.

Schuon, Frithjof. *Spiritual Perspectives and Human Facts*. Prennial Books, 1970.

Tahir-ül Mevlevî. *Edebiyat Lüğati*. nşr. Kemal Edip Kürkçü. İstanbul, 1973.

Tatar, Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.

Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2016.

Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Külliyyatı, Yûnus Emre Divanı, İnceleme*. İstanbul: H Yayınları, 2008.

Tokat, Latif. “Dinin Sembolik Dili”. *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 6/1 (Ocak-Nisan 2009): 75-98.

Türk Dil Kurumu. “Türk Dil Kurumu Sözlükleri”. Erişim: 10.12.2022. <https://sozluk.gov.tr>.

Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Yakıt, İsmail. *Yunus Emre’de Sembolizm*. İstanbul, Ötüken Yayınları, 2002.

Yaran, Cafer Sadık. “Erdem Etiği Açısından Yûnus Emre’nin Ahlâk Felsefesi”. Ed: Hacı Bayram Başer. *Uluslararası Yûnus Emre Sempozyumu*. İstanbul: İBB Yayınları, 26-27 Kasım 2010.

Yesevî, Hoca Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. Ed: Mustafa Tatçı. Ankara: Ahmed Yesevî Üniversitesi, 2016.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Marifetullah, O’nu bilmek ve Tanıma*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1994.



Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının İncelenmesi: Kırşehir Kültür Varlıkları ve Sanat Eserleri Örneği

Muhammet Mustafa Bayraktar¹ Saliha Bozer Bayraktar²

Öz

Kültür varlıkları, geçmişe ait bilim, din ve güzel sanatlarla ilgili sosyal hayata konu olmuş varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Kültür varlıkları ile din öğretimi arasında ilişki kurulabilir mi? Bu araştırmanın amacı, Kırşehir'in sahip olduğu kültür varlıklarının din öğretiminde okul dışı öğrenme ortamı olarak kullanım imkânını incelemektir. Çalışmanın verileri doküman incelemesi yoluyla toplanmıştır. Öncelikle Kırşehir kültür envanterinde yer alan eserler ve din öğretimi programlarında yer alan kazanımlar hakkında literatür taraması yapılmıştır. Elde edilen veriler ışığında tarihi yapılar din öğretimi programlarında yer alan kazanımları gerçekleştirme durumuna göre değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda tarihi yapılar medrese, zaviye, cami, türbe/mezarlık, kervansaray ve kaplıca/hamam türünde sınıflandırılmıştır. Daha sonra din öğretimi kazanımlarını gerçekleştirme gücüne göre her türden bir örnek belirlemek amacıyla ilgili mekânlar ziyaret edilmiştir. Bu esnada eserlerin din öğretiminde okul dışı öğrenme ortamı olarak kullanım imkânı gözlenmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programlarında yer alan 17 kazanımın, Kırşehir'deki 6 eserle ilişkilendirilebildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Türk İslam Sanatları, Okul Dışı Öğrenme, Non-formal Öğrenme, Kırşehir.

Bayraktar, Muhammet Mustafa - Bozer Bayraktar, Saliha. "Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının İncelenmesi: Kırşehir Kültür Varlıkları ve Sanat Eserleri Örneği". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 315-339.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1280802>

Geliş Tarihi	11.04.2023
Kabul Tarihi	25.06.2023
Yayın Tarihi	01.07.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kırşehir, Türkiye, mmustafabayraktar@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1288-1517

² Dr. Öğr. Üyesi., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Neşet Ertaş Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü, Kırşehir, Türkiye, saliha.bozer@ahievran.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7932-3918



Examining Out-of-School Learning Environments in Religious Education: Kırşehir Cultural Heritage and Artworks Example

Muhammet Mustafa Bayraktar¹ Saliha Bozer Bayraktar²

Abstract

Cultural assets are defined as assets that have been the subject of social life related to science, religion and fine arts of the past. Can a relationship be established between cultural assets and religious education? The aim of this research is to examine the possibility of using the cultural assets of Kırşehir as an out-of-school learning environment in religious education. The data of the study were collected through document review. First of all, a literature review was made about the works in the Kırşehir cultural inventory and the achievements in the religious education programs. In the light of the data obtained, historical buildings were evaluated according to the realization of the gains in the religious education programs. In this direction, historical buildings are classified as madrasah, zaviye, mosque, mausoleum/cemetery, caravanserai and spa/hamam. Then, the relevant places were visited in order to determine an example of all kinds according to the power of realizing the gains of religious education. In the meantime, the possibility of using the works as an out-of-school learning environment in religious education was observed. It has been determined that 17 acquisitions in the Religious Culture and Moral Knowledge curriculum can be associated with 6 works in Kırşehir.

Keywords: Religious Education, Turkish-Islamic Arts, Out-of-School Learning, Non-formal Learning, Kırşehir.

Bayraktar, Muhammet Mustafa - Bozer Bayraktar, Saliha. "Din Öğretiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının İncelemesi: Kırşehir Kültür Varlıkları ve Sanat Eserleri Örneği". *Turkey Journal of Theological Studies* 7/2 (2023), 315-339. <https://doi.org/10.32711/tiad.1280802>

Date of Submission	11.04.2023
Date of Acceptance	25.06.2023
Date of Publication	01.07.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof. Dr., Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Studies, Kırşehir, Türkiye, mmustafabayraktar@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1288-1517

² Asst. Prof. Dr., Kırşehir Ahi Evran University, Neşet Ertaş Faculty of Fine Art, Traditional Turkish Handicrafts Department, Kırşehir, Türkiye, saliha.bozer@ahievran.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7932-3918

Giriş

Eğitim sisteminde öğretmen merkezli yaklaşımlardan öğrenci merkezli yaklaşımlara geçilmesi, bireylerin çok yönlü gelişim ihtiyaçlarını dikkate alan öğretim süreçlerinin ön plana çıkmasını sağlamıştır.⁵ Söz konusu süreçler bilgi, beceri ve duyu temelli kazanımlar için araştıran, inceleyen ve değerlendiren bireylerin yetiştirilebilmesi kadar etkili, eğlenceli, anlamlı, zengin, verimli ve kalıcı öğrenmelerin gerçekleşebilmesini de hedeflemektedir. Bu hedefler doğrultusunda okulların fiziki kapasiteleri ve okul dışı öğrenme ortamları üzerine ülkemizde⁶ ve yurtdışında⁷ çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda eğitimden/okuldan beklenen niteliklerin değişmesi okul dışı öğrenme ortamlarını ve etkinliklerini ön plana çıkarmıştır.

Okul dışı öğrenme ve etkinlikleri ‘okul dönemi ve ders saatlerinde, okul duvarları dışında, eğitimin amaçlarına uygun olarak, öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve istekleri doğrultusunda, ders içeriğine katkıda bulunmak, öğrencilerin dersi anlamalarına yardımcı olmak ve kişiliklerini geliştirmek amacıyla, velilerin ve ilgili kurumların bilgi, izin ve onayı doğrultusunda, öğretmen ve uzmanların rehberliğinde gerçekleştirilen planlı ve çok boyutlu’ faaliyetler⁸ olarak tanımlanmaktadır.

Okul dışı öğrenme ortamlarının öğretime etkisini konu alan çalışmalarda⁹ söz konusu etkinliklerin öğrencilerin bilgi, beceri ve duygularını olumlu yönde etkiledikleri tespit edilmiştir. Formal eğitimin informal öğrenme ortamlarında yaparak ve yaşayarak gerçekleştirilmesi öğrencilere keşfetme, gözlem, araştırma, sorgulama, gerçeklikle başa çıkma deneyimi sunmakta böylelikle öğrencilere eğlenceli, özgür, çok yönlü ve kalıcı öğrenme fırsatı sağlayabilmektedir. Bununla birlikte okul dışı öğrenme etkinlikleri hayatla bütünleştirilerek öğrencileri öğrenme sürecinin bir parçası haline getirmekte böylelikle öğrencilerde doğa, tarih, kültür ve toplum bilinci geliştirilerek sorumluluk, estetik, empati, işbirliği, konum ve kronoloji analizi, özdenetim, çevre ve finans okuryazarlığı da kazandırmaktadır.¹⁰

Örgün eğitim kurumlarının farklı kademelerinde Tarih, Coğrafya, Matematik, Sosyal

⁵ bk. Hanifi Parlar, “Bilgi Toplumu, Değişim ve Yeni Eğitim Paradigması”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (Eylül 2012), 193-209.

⁶ bk. Hakan Saraç, “Türkiye’de Okul Dışı Öğrenme Ortamlarına İlişkin Yapılan Araştırmalar: İçerik Analizi Çalışması”, *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2017), 60-81.

⁷ bk. Milton R. Payne, *Using the Outdoors to Teach Science: A Resource Guide for Elementary and Middle School Teachers* (Washington: National Institute of Education, 1985); Chris Taylor vd. “Out-of-School Learning: The Uneven Distribution of School Provision and Local Authority Support”, *British Educational Research Journal* 36/6 (December 2010), 1017-1036; Anna Hawrot, “Out-of-School Learning Assistance in Adolescence”, *Educational Psychology* 38/4 (Ekim 2018), 513-534; Wim Hoppers, *Non-Formal Education and Basic Education Reform: A Conceptual Review* (Paris: International Institute for Educational Planning 2006).

⁸ bk. Ersin Karademir, *Öğretmen ve Öğretmen Adaylarının Fen ve Teknoloji Dersi Kapsamında Okul Dışı Öğrenme Etkinliklerini Gerçekleştirme Amaçlarının Planlanmış Davranış Teorisi Yoluyla Belirlenmesi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 32; Rahime Çelik - Sare Evcimik, “Okul-Cami Buluşması Projesi Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Diyanet İlmî Dergi* 57 (Mart 2021), 460-461; Cavit Binbaşıoğlu, *Okulda Ders Dışı Etkinlikler* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), 9; Erdoğan Köse, “İlköğretim Öğrencilerinin Ders Dışı Etkinliklerini Tercih Etme Nedenleri”, *A.Ü. Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/3 (2007), 46-61; Hoppers, *Non-Formal Education*, 21-32; Ahmet İlhan Şen, “Okul Dışı Öğrenme Nedir?”, *Okul Dışı Öğrenme Ortamları*, ed. Ahmet İlhan Şen (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 2-21.

⁹ Saraç, “Türkiye’de Okul Dışı Öğrenme”. 60-81.

¹⁰ Engin Demir - Filiz Çetin, “Öğretmenlerin Okul Dışı Öğrenme Faaliyetlerine Yönelik Tutumları”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 42/2 (Ağustos 2022), 1443-1461; Ayşe Seyhan, “Öğretmen Adaylarına Göre Sosyal Bilgiler Dersinde Okul Dışı Öğrenmenin Etkililiği”, *Turkish Journal of Educational Studies* 7/3 (Ekim 2020), 27-51.

Bilgiler, Hayat Bilgisi, Türkçe, Fen Bilgisi, Sanat Tarihi ve Görsel Sanatlar gibi farklı disiplinlerde müze-ören yeri, afet alanı, mağara, yayla, dağ, tepe, vadi, ova, şelale, göl, ada, botanik bahçesi, kelebekler vadisi, orman, akvaryum, çiftlik, mandıra, tarım alanı, su kaynağı, pazar yeri, anıt, milli park, hayvanat bahçesi, fabrika, hidroelektrik santrali, hastane, sanayi sitesi, dernek, bilim-sanat-spor merkezi, sergi, kurum, meclis, adliye, kütüphane, hava alanı, liman, istasyon, sanat ve zanaat atölyesi, değirmen, köprü, kale, konak, antik kent, yeraltı şehri, medrese, cami, külliye, zaviye, mezarlık, şehitlik, huzurevi, sevgi evi, han, kervansaray ve kilise gibi alanların okul dışı öğrenme ortamı olarak incelendiği¹¹ bilinmektedir.

Eğitim alanında yaşanan değişim, dönüşüm ve arayışlara paralel olarak din öğretimi alanında da yapılandırmacı/öğrenci merkezli süreçlerin imkânı üzerine çalışmalar¹² yapılmıştır. Söz konusu çalışmaların yapılmasındaki en temel sebep yapılandırmacı/öğrenci merkezli yaklaşımın öğretim programlarında benimsenerek zorunlu hâle getirilmesidir. Bunun bir sonucu olarak matematik, biyoloji, sosyal bilgiler, tarih ve coğrafya gibi derslerin işlenişinde yapılandırmacı bir süreç olarak okul dışı öğrenmenin imkânları araştırıldığı gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde de okul dışı öğrenmenin imkânları araştırılmalıdır. Bu zorunluluğun bir diğer sebebi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında yer alan kazanımların, okul dışı öğrenme etkinlikleriyle yakından ilgili olmasıdır. Zira okul dışı öğrenme, bilginin görselleştirilmesi, yaparak ve yaşayarak öğrenmeye imkân tanınması, hayatın gerçekliğini ortaya koyması aynı zamanda duygulara da hitap etmesi yönüyle din öğretimi kazanımlarına oldukça uygundur. Bunun bir diğer sebebi de günlük yaşam, tarih, kültür, ahlak, toplum ve inançla iç içe olan din öğretimi programlarındaki kazanımların bazılarının ancak öğretimin okul dışına çıkarılmasıyla gerçekleştirilebilecek olmasıdır.

Din öğretimi programlarında yer alan kazanımların materyaller, kavram haritaları, maketler ya da sanal gerçekliğe dayalı teknolojilerle öğretilme imkânı da bulunmaktadır. Okul dışı öğrenme etkinlikleriyle gerçekleştirilebilecek din öğretimi faaliyetlerinin sanal gerçeklik teknolojisi ile kazandırılacağı da düşünülebilir. Din öğretiminde teknoloji ve materyalin etkin kullanımı için hazırlık, maliyet, teknik alt yapı ve özel alan yeterliliği gereklidir. Din öğretiminde teknoloji konulu çalışmalara¹³ bakıldığında, öğretmen yeterlikleri, alt yapı ve özellikle de e-içerik açısından henüz yeterli noktaya ulaşamadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan sanal gerçeklik teknolojisiyle eğitimin en riskli yönünün aşırı kullanımında teknolojik bağımlılık ve sağlık sorunlarına yol açtığı¹⁴ dikkate alındığında okul dışı öğrenme etkinliklerinin kazanımların türü, öğrenme alanı ve ders içeriğine göre tercih edilebileceği ifade edilebilir.

¹¹ bk. Ahmet İlhan Şen, vd. *Okul Dışı Öğrenme Ortamları* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019).

¹² bk. Nurullah Altaş, *Yapılandırmacı Program Anlayışına Dayalı Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Öğretmen El Kitabı* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007); Yıldız Kızılabdullah, "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (Ağustos 2008), 197-215; Mahmut Zengin, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011); Muhiddin Okumuşlar, *Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Eğitimi* (Konya: Yediveren Kitap, 2014).

¹³ bk. Muhammet Mustafa Bayraktar, "Evaluation of Studies on Technology in Religious Education Published in Turkey", *Enriching Teaching and Learning Environments With Contemporary Technologies*, ed. Mehmet Durnalı - İbrahim Limon (USA: IGI Global, 2020).

¹⁴ bk. Resul Bütüner - Esma Özdemir, "Sanal Gerçeklik Teknolojisi İle Eğitimde Devamlılığın Sağlanması: Covid-19 Salgınında Karantinadaki Öğrenciler", *Bilişim Sistemleri ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2021), 3.

1. Konu ve Problem

Bu araştırmanın amacı, Kırşehir'in sahip olduğu tarihi ve kültürel mirasın Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde okul dışı öğrenme ortamı olarak kullanım imkânlarını incelemektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Kırşehir'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi bağlamında okul dışı öğrenme ortamı olarak kullanılabilir tarihi ve kültürel mekânlar nelerdir?

2. Kırşehir kültür envanterinde yer alan eser/yapılarla, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programlarında yer alan hangi kazanımlar ilişkilendirilebilir?

Kırşehir kültür ve sanat envanterinde yer alan eserlerin okul dışı öğrenme ortamı olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretimine ne düzeyde katkı sağladığı, yine söz konusu eserlerin okul dışı öğrenme ortamı olarak nasıl kullanılacağı ayrıca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programlarında okul dışı öğrenmeye ne oranda yer verildiği de araştırmanın alt problemleri olarak ele alınmıştır.

2. İlgili Çalışmalar

Okul dışı öğrenmeyi konu alan literatür incelendiğinde birçok öğrenme alanında ve farklı boyutlarıyla söz konusu etkinliğe ilişkin araştırmalar yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte din öğretiminde okul dışı öğrenme etkinliklerini konu alan araştırmalar da yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla din öğretiminde okul dışı öğrenmenin imkânını inceleyen ilk çalışma Tosun¹⁵ tarafından yapılmıştır. Söz konusu çalışmada din öğretimi açısından gezi gözlem yöntemi ele alınmıştır. Daha sonra din öğretiminde gezi gözlem yönteminin 2003 yılında Serin,¹⁶ 2007 yılında ise Temur¹⁷ tarafından çalışıldığı görülmektedir. Din öğretiminde gezi-gözlem etkinliğini konu alan bir araştırma da Göküş,¹⁸ tarafından yapılmıştır. Araştırmada 7. sınıf 24 öğrenciyle huzurevine ziyaret gerçekleştirilmiştir. Bu faaliyet planlama ve hazırlık, uygulama ve değerlendirme olarak üç aşamada gerçekleştirilmiştir. Bu etkinlik neticesinde öğrencilerin ders kapsamında hedeflenen bilgidен çok daha fazlasını edindikleri tespit edilmiştir.

2019 yılında Altıntaş tarafından yapılan çalışmada,¹⁹ değer öğretiminde ders dışı etkinlikler konu alınmıştır. Söz konusu araştırmada Altıntaş, çoğu öğretmenin değer öğretiminde ders dışı etkinlikleri verimli bir şekilde kullanmadığını tespit etmiştir. Aynı zamanda araştırmada bazı öğretmenlerin yardımlaşma dernekleri, görme engelliler okulu, trafik vakfı, cami, sinema, huzurevi ve kabir gibi alanlara yönelik etkinlik gerçekleştirdikleri ancak öğretmenlerin planlama ve değerlendirme süreçlerini etkili bir şekilde yürütemedikleri tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan bazı öğretmenlerin de etkinlikler konusunda idari ve mali zorluklar yaşadıkları tespit edilmiştir. Çelik ve

¹⁵ Cemal Tosun, "Din Öğretiminde Gezi Gözlem Yöntemi", *Din Öğretimi Dergisi* 40 (1993), 23-32.

¹⁶ Ekrem Serin, *İlköğretim İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Gezi-Gözlem ve İnceleme Yönteminin Uygulanma Durumu (Şanlıurfa Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

¹⁷ Gülfer Temur, *İnceleme ve Çalışma Gezilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarını Gerçekleştirmesine Katkısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

¹⁸ Şeref Göküş, "Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği", *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (Ocak 2020), 115-144.

¹⁹ Muhammed Esat Altıntaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Gerçekleştirdikleri Ders Dışı Etkinlikler Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (Haziran 2019), 83-99.

Evcimik²⁰ ise 2016 yılında Elazığ'da dört yıl boyunca devam eden okul-cami buluşması projesiyle ilgili bir araştırma yapmışlardır. Söz konusu araştırmada 12 imam hatip ve 12 öğretmen ile proje hakkında görüşme yapılmıştır. Araştırma sonunda 'okul dışı öğrenmenin önemine işaret eden, uygulama yöntemleri ve etkilerini inceleyen, okul dışı öğrenme ortamlarının tespiti ve dersle entegrasyonu' konusunda bir çalışma yapılmadığı ifade edilmiştir. Güngör²¹ ise makalesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme konusundaki görüşlerini incelenmiştir. Araştırmada öğretmenlerin çoğunun sınıf dışı öğrenme ortamlarını kullandıkları, bu doğrultuda öğretmenlerin en çok okul mescidi ve cami ziyareti gerçekleştirdikleri ancak planlama, uygulama ve değerlendirme aşamalarında bazı eksikliklerin yaşandığı tespit edilmiştir. Ayrıca çalışmada okul dışı öğrenme konusunda öğretmenlerin bağlı oldukları kurumlar tarafından yönlendirilmeleri ve öğretmenlere yönelik etkinlik örneklerinin hazırlanması önerilmiştir.

Yukarıda bahsi geçen çalışmalar göz önüne alındığında araştırmamız, din öğretimi programlarında yer alan kazanımları birden fazla okul dışı öğrenme ortamı ile ilişkilendirmesi ve öğretim programlarında yer alan birden çok kazanımı kapsamaması sebebiyle literatürde yer alan çalışmalardan farklılık göstermektedir. Bir başka açıdan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi bağlamında Kırşehir'deki çeşitli öğrenme alanlarının bütüncül bir şekilde ele alınması sebebiyle de araştırmamız literatürde yer alan çalışmalardan ayrılmaktadır.

Araştırmamızın odağını oluşturan 'din öğretimi bağlamında Kırşehir'deki okul dışı öğrenme ortamları' konulu tek çalışma Kırşehir İl Millî Eğitim Müdürlüğü tarafından 2019 yılında hazırlanan 'Okulum Kırşehir' isimli okul dışı öğrenme ortamları kılavuzlarıdır.²² Bu kılavuz Okul Öncesi, İlkokul, Ortaokul ve Lise düzeyleri için dört ayrı rehber şeklinde hazırlanmıştır. İlkokul ve Ortaokul kademeleri için hazırlanan kılavuzlarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin hiçbir kazanımın okul dışı öğrenme ortamıyla ilişkilendirilmediği tespit edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın eksikliklerin giderilmesi yönüyle kılavuz kitaplara katkı sağlaması beklenmektedir.

Okul dışı öğrenmeyi konu alan araştırmalarda,²³ okul dışı öğrenmenin her aşamasında öğretmenlere rehberlik yapacak çalışmalara ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir. Örneğin Malkoç ve Kaya araştırmalarında²⁴ okul dışı öğrenmenin kullanılmaması veya etkisiz olmasında öğrenci sayısının fazla olması, zaman yetersizliği, öğretim programının yoğunluğu, fiziki ortam yetersizliği, program ve kılavuz kitaplarında etkinlik olmayışı, idarecilerin olumsuz tutumu ve diğer öğretmen ve öğrencilere rahatsızlık verme gibi durumları tespit etmişlerdir. Ayrıca öğretmenlerin okul dışı öğrenme alanlarını konuyla ilişkilendiremedikleri ve planlama yapamadıkları da dile getirilmiştir. Bu çerçevede çalışmamızın, öğretmenlerin Kırşehir'deki okul dışı öğrenme alanlarını Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programındaki kazanımlarla ilişkilendirmelerine rehberlik yapması

²⁰ Çelik - Evcimik, "Okul-Cami Buluşması", 457-486.

²¹ Ali Güngör, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamları Konusundaki Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 175-197.

²² bk. Millî Eğitim Müdürlüğü, *Okulum Kırşehir İlkokul Okul Dışı Öğrenme Ortamları*, 2019; Millî Eğitim Müdürlüğü, *Okulum Kırşehir Ortaokul Okul Dışı Öğrenme Ortamları*, 2019; Millî Eğitim Müdürlüğü, *Okulum Kırşehir Lise Okul Dışı Öğrenme Ortamları*, 2019.

²³ bk. Demir - Çetin, "Öğretmenlerin Okul Dışı Öğrenme Faaliyetlerine Yönelik Tutumları", 1443-1461.

²⁴ Serdar Malkoç - Erdoğan Kaya, "Sosyal Bilgiler Öğretiminde Sınıf Dışı Okul Ortamlarının Kullanımı", *İlköğretim Online* 14/3 (2015), 1079-1095.

beklenmektedir. Öte yandan öğretmenlerin tutumlarının okul dışı öğrenme faaliyetlerinin gerçekleştirilmesinde oldukça etkili olduğu göz önüne alındığında çalışmamızın, öğretmenlere okul dışı öğrenme konusunda farkındalık oluşturmaya da beklenmektedir.

3. Yöntem

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması yöntemi ve 'bütüncül tek durum' deseni benimsenmiştir. Bütüncül tek durum deseninde birey, okul, kurum ya da program gibi tek bir analiz birimi bulunmaktadır.²⁵ Bu kapsamda çalışmamızda ele alınan araştırma birimi Kırşehir il merkezidir. Çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde ilçeler ve diğer iller araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Araştırmanın verileri söz konusu yönetime bağlı olarak literatür taraması ve araştırma gezisiyle toplanmıştır. Araştırmanın birinci aşamasında okul dışı öğrenme ve din öğretimi programlarını konu alan araştırmalar incelenmiş ve analiz edilmiştir. Bu aşamada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan ve okul dışı öğrenme etkinliğiyle gerçekleştirilebilecek kazanımlar tespit edilmiş ve listelenmiştir. Daha sonra Kırşehir kültür ve sanat varlıklarıyla ilgili çalışmalar incelenmiştir. Söz konusu kaynaklardan hareketle eserlerin tam listesi çıkarılmıştır. Bu doğrultuda eserlerin yerinde incelenmesi için araştırma gezisi gerçekleştirilmiştir.

Sanat tarihi çalışmalarında arkeolojik kazılar, araştırma gezileri, yüzey araştırmaları veya tez arazileri gibi farklı amaçlarla yürütülen araştırma yöntem ve teknikleri bulunmaktadır. Araştırma gezileri de her düzeydeki sanat tarihçisinin mesleki bilgi ve tecrübelerini arttırmayı amaçlayan bir yoldur.²⁶ Söz konusu alanlarda arkeolojik kazı ve detaylı ölçüm yapılmayacağı için araştırma gezisi tercih edilmiştir. Söz konusu gezilerde öncelikle eserin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin kazanımlarını gerçekleştirme imkânı değerlendirilmiştir. Daha sonra eserin etkili bir okul dışı öğrenme imkânına yönelik gözlem yapılmıştır. Esere ilişkin gözlemler elde edilen bilgiler adres ve ulaşım, ziyaretçi kapasitesi, mevsimsel kısıtlılık, ücret, izin, sağlık ve güvenlik tedbirleri gibi başlıklar altında sınıflandırılmıştır.²⁷ Söz konusu ziyaretler 01 Aralık 2022 ile 01 Mart 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiş ve eserlerin fotoğrafları araştırmacılar tarafından çekilmiştir.

Kırşehir kültür ve sanat envanterinde yer alan eserlerden okul dışı öğrenme ortamı olarak zaviye, türbe/mezarlık, medrese, cami, kaplıca/hamam ve kervansaray başlıkları altında 6 tür belirlenmiştir. Bu türler içerisinde birden fazla olan eserler için bir örnek alınmıştır. Örnek alınırken tür içerisinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımını gerçekleştirme imkânı ve sanatsal yönü göz önünde bulundurulmuştur. Eserlerin belirlenme aşaması sonrası İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programında yer alan kazanımlarla, tespit edilen okul dışı öğrenme ortamları ilişkilendirilmiştir. Araştırmanın geçerliliğini sağlamak amacıyla da literatür taraması ve gözlem sonrası elde edilen veriler, din eğitimi ve sanat tarihi alanından ikişer uzmana incelenmiştir. Bulgular düzenlenerek sunulmuştur.

²⁵ bk. Berrak Aytaçlı, "Durum Çalışmasına Ayrıntılı Bir Bakış", *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/1 (Haziran 2012), 7; Münevver Subaşı - Kübra Okumuş, "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (Haziran 2017), 419-426.

²⁶ Lokman Tay, "Sanat Tarihi Yazımında Bilimsel Araştırma Teknikleri", *İdil* 61 (Eylül 2019), 1176.

²⁷ bk. Şen, "Okul Dışı Öğrenme Nedir?", 2-21.

Araştırmanın bulgular ve yorum kısmında örneklem alınan yapının konumu, inşa tarihi, malzemesi, sanatsal özellikleri ve vaziyeti gibi bilgilere de yer verilmiştir. Bu bilgilerin verilmiş amacı öncelikle din öğretimi programlarında yer alan kazanımların ilgili okul dışı öğrenme ortamlarıyla ilişkilendirilebilmelerini sağlamaktır. Eserlere ilişkin tanıtımların bir diğer amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi bağlamında yapılacak okul dışı öğrenme faaliyetinde ilgili kazanımların etkin bir şekilde gerçekleştirilebilmesine yardımcı olacak bilgiler sunmaktır.

4. Kazanımların İlişkilendirilmesi

Bu başlık altında, İlkokul, Ortaokul ve Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ders programlarında yer alan ve Kırşehir’deki okul dışı öğrenme (ODÖ) ortamlarıyla ilişkilendirilen kazanımlara yer verilmiştir.

Tablo 1: İlkokul DKAB Dersi Kazanımları ve ODÖ Ortamları

S. No	Sınıf	Ünite Adı	Konu	Kazanım	ODÖ Ortamı
1	4	Din ve Temizlik	İslam Dini ve Temizlik	4.5.1. İslam dininin temizliğe verdiği öneme örnekler verir.	Kaplıca/Hamam

İlkokul 4. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programındaki 19 kazanımdan 1 kazanımın Kırşehir’de okul dışı öğrenme ortamıyla ilişkilendirilebildiği tespit edilmiştir. Okul dışı öğrenme ortamıyla eşleşen ünitenin ‘Din ve Temizlik’ olduğu görülmektedir.

Tablo 2: Ortaokul DKAB Dersi Kazanımları ve ODÖ Ortamları

S. No	Sınıf	Ünite Adı	Konu	Kazanım	ODÖ Ortamı
1	5	Çevremizde Dinin İzleri	Mimarimizde Dinin İzleri	5.5.1. Mimarimizde yer alan dini motifleri inceler.	Cami
2	5	Çevremizde Dinin İzleri	Musikimizde Dinin İzleri	5.5.2. Musikimizde dinin izlerine örnekler bulur.	Cami
3	5	Çevremizde Dinin İzleri	Edebiyatımızda Dinin İzleri	5.5.3. Edebiyatımızda dinin izlerine örnekler bulur.	Türbe/Mezarlık
4	5	Çevremizde Dinin İzleri	Örf ve Adetlerimizde Dinin İzleri	5.5.4. Örf ve adetlerimizde yer alan dini unsurları fark eder.	Cami
5	6	Namaz	Namazın Kılınışı	6.2.3. Namazın kılınışına örnekler verir.	Cami
6	6	Temel Değerlerimiz	Dini Bayramlar, Önemli Gün ve Geceler	6.5.2. Dini bayramların ve önemli gün ve gecelerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısını yorumlar.	Cami
7	7	Melek ve Ahiret İnancı	Dünya ve Ahiret Hayatı	7.1.3. Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasındaki ilişkiyi yorumlar.	Türbe/Mezarlık
8	7	Melek ve Ahiret İnancı	Ahiret Hayatının Aşamaları	7.1.4. Ahiret hayatının aşamalarını açıklar.	Türbe/Mezarlık
9	8	Din ve Hayat	Din, Birey ve Toplum	8.3.1. Din, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yorumlar.	Kervansaray

Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan 106 kazanımdan 9 kazanımın Kırşehir’de okul dışı öğrenme ortamlarıyla ilişkilendirilebildiği tespit edilmiştir. Okul dışı öğrenme ortamlarıyla en çok eşleşen ve çeşitlilik bakımından en

kapsayıcı ünitenin 5. sınıf düzeyinde 'Çevremizde Dinin İzleri', 6. sınıf düzeyinde 'Temel Değerlerimiz', 7. sınıf düzeyinde 'Melek ve Ahiret İnancı', 8. sınıf düzeyinde 'Din ve Hayat' ünitesi olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 3: Lise DKAB Dersi Kazanımları ve ODÖ Ortamları

S. No	Sınıf	Ünite Adı	Konu	Kazanım	ODÖ Ortamı
1	9	Gönül Coğrafyamız	İslam Medeniyeti ve Özellikleri	9.5.2. İslam medeniyetinin, dünyanın farklı bölgelerindeki etkilerini fark eder.	Kervansaray
2	10	Din ve Hayat	Din, Kültür ve Sanat	10.3.2. İslam dininin kültür, sanat ve düşünce üzerindeki etkilerini analiz eder.	Türbe/Mezarlık, Medrese, Kervansaray, Kaplıca/Hamam
3	12	İslam ve Bilim	İslam Medeniyetinde Bilim ve Düşüncenin Gelişimi	12.1.2. İslam medeniyetinde bilim ve düşüncesinin gelişim sürecini değerlendirir.	Medrese
4	12	İslam ve Bilim	İslam Medeniyetinde Öne Çıkan Eğitim Kurumları	12.1.3. İslam Medeniyetinde öne çıkan eğitim ve bilim kurumlarını tanıır.	Medrese,
5	12	Anadolu'da İslam	Milletimizin İslam Anlayışının Oluşmasında Etkili Olan Bazı Şahsiyetler	12.2.2. Dini anlayış ve kültürümüzün oluşmasında etkili olan bazı şahsiyetleri tanıır.	Türbe/Mezarlık, Zaviye
6	12	Güncel Dini Meseleler	İktisadi Hayatla İlgili Meseleler	12.4.2. İslam'ın ekonomik hayatla ilgili ahlaki ölçülerini yorumlar.	Zaviye
7	12	Güncel Dini Meseleler	Sağlıklı ve Tıpla İlgili Meseleler	12.4.4. Sağlık ve tıpla ilgili bazı meseleleri dini ve ahlaki ölçüler çerçevesinde yorumlar.	Kaplıca/Hamam

Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan 89 kazanımdan 7 kazanımın Kırşehir'de okul dışı öğrenme ortamlarıyla ilişkilendirilebildiği tespit edilmiştir. Okul dışı öğrenme ortamlarıyla 9. sınıf düzeyinde 'Gönül Coğrafyamız', 10. sınıf düzeyinde 'Din ve Hayat', 12. sınıf düzeyinde ise 'İslam ve Bilim', 'Anadolu'da İslam' ve 'Güncel Dini Meseleler' başlıklı ünitelerin ilişkilendirilebildiği tespit edilmiştir. Böylelikle İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programlarında yer alan 214 kazanımdan 17 tanesinin (%13) Kırşehir il merkezinde okul dışı öğrenme ortamı ile gerçekleştirileceği anlaşılmaktadır. Çalışmanın bulgular ve yorum kısmında söz konusu okul dışı öğrenme ortamlarına yer verilmiştir.

5. Bulgular ve Yorum

Kırşehir kültür envanterinde yer alan eserler araştırmanın amacı doğrultusunda ziyaret edilmiştir. Elde edilen bulgular bu başlık altında sınıflandırılarak sunulmuştur. Kırşehir kültür varlıkları Medrese, Zaviye, Türbe/Mezarlık, Cami, Kervansaray ve Kaplıca/Hamam başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Araştırmanın sınırları ve programlarda yer alan kazanımların nitelikleri çerçevesinde her okul dışı öğrenme ortamı türünde bir örnek eser çalışma kapsamına alınarak tanıtılmıştır.

5.1. Zâviye (Ahî Evran Zâviyesi)

Zâviye diğer bir deyişle tekke, toplumun mânevî ve ahlâkî açıdan gelişimine yönelik esaslar taşıyan tasavvuf eğitiminin verildiği mekân olarak tanımlanmıştır. İslâm medeniyetinin temel kurumlarından olan tekkeler, farklı zaman ve coğrafyalarda “zâviye, hankah, dergâh, ribât, âsitâne, buk’a, imaret, düveyre, savmaa, mihrap, tevhidhâne, harâbat” gibi isimlerle anılmıştır. Toplumu inanç, ibadet, ahlak ve yardımlaşma gibi konularda derinden etkileyen zâviyelerde oda, sofa, eyvan, misafirhane, kütüphane, mescid, hamam, değirmen, abdesthane, mutfak, ambar, misafirhane, ahır, bağ, bahçe gibi birimlerin bulunduğu bilinmektedir.²⁸



Fotoğraf 1: Ahî Evran Zâviyesi

Çalışmada zâviye türünde Ahî Evran Zâviyesi örnek olarak ele alınmıştır. Zâviye’ye adı verilen Ahî Evran Asya’dan Anadolu’ya gelerek İslâm’ın yayılmasında ve Âhilik teşkilatının kurulmasında öncülük etmiştir. Doksan üç yıl yaşadığı rivayet edilen Ahî Evran’ın hem Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 1270) hem de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile (ö. 1273) çağdaş oldukları anlaşılmaktadır. Osmanlı döneminde bir sûfi ve debbağ olarak anılan Ahî Evran’ın esnaf zümresi arasında pir olarak kazandığı itibar büyük bir coğrafya’da yayılmıştır. Ahî Evran Zâviyesi ise XX. yüzyılın başlarına kadar debbağların ve zanaat erbabının manevi merkezi olmuştur.²⁹ Ahî Evran Zâviyesi’ne ait iki kitabe mevcuttur. Kitabelerden biri 1450-51, diğeri 1481-82 tarihlidir.³⁰

Yapı bir külliye içerisinde ve il merkezinde yürüme mesafesindedir. Ziyaretçi kapasitesi 300 civarındadır. Mevsimsel kısıtlılık bulunmamaktadır. Erkek ve kadın bölümlerinde vakit namazları kılınmaktadır. Giriş ücretsiz olup izne tabi değildir. Normal şartlar altında sağlık tedbirlerine gerek yoktur. Yapıda güvenlik görevlisi ya da memur bulunmamaktadır.

²⁸ bk. Mustafa Kara, “Tekke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/370-379.

²⁹ İlhan Şahin, “Ahî Evran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/529-530.

³⁰ bk. Halim Baki Kunter, “Kitabelerimiz”, *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 434.; Mehmet Yılmaz Önge, “Ahî Evran Zaviyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/530.

Din öğretiminde okul dışı öğrenme ortamı olarak zâviye ile doğrudan ilişkilendirilebilecek Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımları şunlardır: 12.2.2.; 12.4.2. Adı geçen öğretim programında yer alan “Dinî anlayış ve kültürümüzün oluşmasında etkili olan bazı şahsiyetleri tanı” şeklinde ifade edilen kazanımın (12.2.2.) gerçekleştirilebilmesi için ilgili öğretim programında ‘Dinî anlayış ve kültürümüzün oluşmasında etkili olan şahsiyetlerden; Ebu Hanife, Cafer es-Sadık, Maturidi, Şafii, Eş’ari, Ahmet Yesevi, Mevlana Celaleddin-i Rumi, Ahi Evran, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Sarı Saltuk, Hacı Bayram-ı Veli’ye öğrenci seviyesine göre yer verilmesi’ gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca ilgili öğretim programında yer alan “İslâm’ın ekonomik hayatla ilgili ahlaki ölçülerini yorumlar” şeklinde ifade edilen kazanımın (12.4.2.) gerçekleştirilebilmesi için ‘İslâm’da işçi ve işveren haklarına, iş sağlığı ve güvenliğine ayrıca güvenli yaşam hususlarına yer verilmesi’ gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda “Anadolu’da İslâm” ve “Güncel Dinî Meseleler” başlıklı üniteler işlenirken Ahi Evran Zâviyesi’nde okul dışı öğrenme etkinliği düzenlenebileceği anlaşılmaktadır. Zira söz konusu etkinlik çerçevesinde Anadolu’da İslâm’ın yayılmasına öncülük etmiş şahsiyetlerden Ahî Evran ve çağdaşlarından bahsetmek mümkündür. Öte yandan Ahî Evran’ın ahilik teşkilatında İslâm’ın ekonomik hayatla ilgili ahlaki ölçülerini meslek hayatına nasıl aktardığının ayrıca iş ahlakı, işveren/işçi sorumluluklarının ve meslek ahlakının burada okul dışı öğrenme etkinliği ile öğretilebileceği düşünülmektedir.

5.2. Türbe/Mezarlık (Âşıkpaşa Türbesi ve Mezarlığı)

İslâm kültür ve medeniyetinde anıt kavramının en etkili şekilde gerçekleştiği yapılar türbeler³¹ olarak belirtilmektedir. Sanat tarihi açısından Türbe mimarisi tipolojik ve terminolojik bir tanım ve analizin yanında aynı zamanda kültürel ve folklorik yönleriyle de geniş bir etüt alanıdır. Mimarlık ve sanat tarihi inceleme yöntemlerinin yanı sıra türbeler kitabeleri, inançlarla ilişkilendirilmeleri ve şifa kaynağı olduklarına dair halk inanışları çerçevesinde dini ve kültürel yönleriyle de araştırılmaktadır.³² İslâm coğrafyasında tanınmış şahsiyetlerin mezar anıtları türbeden başka “kümbet, makam, meşhed, buk’a, darîh, kubbe, makber ve ravza” gibi isimlerle de anılmaktadır.³³

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımları açısından türbe türünde örneklem olarak Âşıkpaşa Türbesi/Mezarlığı seçilmiştir. Türbeye adı verilen Âşık Paşa, bir mutasavvıf olarak Anadolu’da Vefâiyye tarikatının önemli bir ismi olarak tanınmıştır. Hacı Bektâş-ı Veli, Şeyh Süleymân-ı Türkmanî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Ahî Evran geleneklerine bağlı şahsiyetlerle münasebet kurmuştur. Edebi ve tasavvufî düşüncelerini *Garibnâme* isimli mesnevisinde dile getirmiştir.³⁴ Tüm bu yönleriyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminde okul dışı öğrenme ortamı olarak ele aldığımız Âşıkpaşa Türbesi, 13 Safer 733 (3 Kasım 1332)’de vefat eden Âşık Paşa için, Alâeddin Eretna Bey zamanında Âşık Paşa’nın kardeşinin oğlu Ali Şah tarafından yaptırılmıştır.³⁵ Türbe inşasında düzgün kesme taş, moloz taş ve mermer malzeme kullanılmıştır. İki mekânlı olarak düzenlenen yapının kuzeyinde doğu-batı doğrultusunda üstü beşik tonozla örtülü dikdörtgen bir giriş mekânı bulunmaktadır.

³¹ M. Oluş Arık, “Erken Devir Anadolu - Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri”, *Anadolu* 11 (Ocak 1967), 57-100.

³² Hakkı Önkâl, “Türkiye’de Türbe Mimarisi Araştırmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 7/14 (2009), 125-139.

³³ İsmail Orman, “Türbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/464-466.

³⁴ Ahmet Yaşar Ocak, “Âşık Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/3.

³⁵ Kunter, “Kitabelerimiz”, 436.



Fotoğraf 2: Aşıkpaşa Türbesi

Yapının güneyinde ise kare planlı, sekizgen kubbe ile örtülü türbe yer almaktadır. Türbenin kubbesi Kırgız çadırına benzetilmektedir.³⁶ Ayrıca portal nişindeki kavsarada yer alan istiridye motifi, asimetrik cephesi ve cephede yer alan kitabenin, kubbe önüne yerleştirilmesiyle yapı oldukça farklılık göstermektedir. Yapının süsleme programı yazı, geometrik ve bitkisel bezeme öğelerinden oluşmaktadır. Yapının taç kapısı üzerinde, dıştan sivri kemerle kavranmış olan istiridye motifi şeklinde düzenlenmiş kavсарası yer almaktadır. İstiridye motifli kapı kavсарasının altında mukarnas konsollar ve bu konsollar arasında dikdörtgen çerçeve içine alınmış rumi ve palmet motifleri görülmektedir. Taç kapı yüzeyinin üst kısımlarında ve yanlarda yüksek kabartmalar halindeki örgü motifli süslemeler yer almaktadır. Taç kapının en üst kısmında ise mermerden yapılmış üçlü dendanları bulunmaktadır. Kitabesini oluşturan yazı kuşağı içerisinde kıvrık dallarla birbirine bağlanmış rumi ve palmet motifleri bulunmaktadır.

Adres ve ulaşım: Yapı Kırşehir il merkezinde, Aşık Paşa Mahallesinde yer almaktadır. Ziyaretçi kapasitesi 200 civarındadır. Mevsimsel kısıtlılık yoktur. Giriş ücretsizdir. Türbe kapalı, mezarlık ise açık durumdadır. Yapıda güvenlik görevlisi ya da memur bulunmaktadır.

Türbe/mezarlık ile ilişkilendirilebilecek Din Kültürü ve Ahlak bilgisi dersi kazanımları şunlardır: 5.5.3.; 7.1.3.; 7.1.4.; 10.3.2.; 12.2.2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan “Edebiyatımızda dinin izlerine örnekler bulur” şeklinde ifade edilen kazanımın (5.5.3.) gerçekleştirilebilmesi için ‘kazanımla ilgili örnekler’ verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Aynı programda yer alan “Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasındaki ilişkiyi yorumlar” (7.1.3.) ve “Ahiret hayatının aşamalarını açıklar” (7.1.4.) şeklinde ifade edilen kazanımların gerçekleştirilebilmesi için ‘Ahiret hayatının aşamalarından; ölüm, kıyamet, diriliş, mahşer, hesap, mizan, cennet ve ceheennem ele alınması’ gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca söz konusu programda yer alan “İslâm dininin kültür, sanat ve düşünce üzerindeki etkilerini analiz eder” (10.3.2.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleştirilebilmesi için ‘İslâm dininin kültürel hayatımızın zenginleşmesindeki katkılarına ve İslam medeniyetinde öne çıkan sanat dallarına kısaca yer verilmesi’ gerektiği belirtilmektedir.

³⁶ Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı II* (İstanbul: Kervan Yayınları, 1984), 199.

Anadolu'da yetişmiş ünlü tasavvuf şairi Âşık Paşa'nın adının verildiği türbe/mezarlıkta yapılacak okul dışı öğrenme etkinliğiyle bazı kazanımların gerçekleştirilebileceği görülmektedir. Örneğin burada yapılacak etkinlikte Âşık Paşa'nın Türk dili ve edebiyatı açısından en önemli kitabı *Garibnâme* isimli eserinden, manzum ve mensur karışık *Kimya Risalesi'*nden, 59 beyitten oluşan *Hikaye* isimli eserinden ayrıca *Fakrname* ve *Vasf-ı Hali* isimli eserlerinden bahsedilerek öğrencilerin 'edebiyatımızda dinin izlerine örnekler bulması' sağlanabilir. Öte yandan ahiret hayatıyla ilgili kazanımlar açısından bakıldığında türbe ve mezarlığın bir arada bulunduğu bu mekanda öğrencilere ölümle başlayan ahiret hayatı ve aşamaları hakkında bilgi verilebilir böylelikle öğrencilerin dünya ve ahiret hayatı arasındaki ilişkiyi anlamaları ve açıklamaları sağlanabilir.

Âşık Paşa Türbesi mimari yapısı ve içinde taşıdığı sanat değeri ile de öğretim programında yer alan kazanımların gerçekleştirilmesine yardımcı olabilir. Zira hat, süsleme, kalem işi ve mimari yapısı ile Âşık Paşa Türbesi, İslâm medeniyetinde öne çıkan sanat dallarına örnekler sunmakta ve böylelikle kültürümüzün zenginliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca burada gerçekleştirilecek okul dışı öğrenme etkinliği ile Anadolu'da İslâm'ın yayılmasına öncülük etmiş Âşık Paşa ve çağdaşlarından bahsetmek de mümkün görünmektedir.

5.3. Medrese (Cacabey Medresesi)

Ders verilen yer anlamına gelen medrese İran, Suriye, Mısır, Türkistan ve Anadolu'da gelişen, İslâm Hukuku ve din bilgilerinin öğretildiği eğitim-öğretim kurumları olarak tanımlanmaktadır. Bina olarak en yalın durumda derslik ve çevresinde öğrenci hücrelerinden oluşur. Kurucusunun istek ve gücü doğrultusunda yanında kütüphane, hamam, aşhane gibi ek kuruluşlar bulunabilir.³⁷ İlhanlılar dönemine ait olan medreseye adı verilen Caca Bey'in söz konusu devletin emiri olduğu bilinmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımları açısından medrese türünde örneklem olarak Cacabey Medresesine yer verilmiştir. Yapının kitabesine göre Medrese, Kılıçarslan oğlu II. Gıyâseddin Keyhüsrev zamanında Kırşehir emiri Cebrail Bin Caca tarafından yaptırılmıştır.³⁸ Caca Bey Medresesi; Anadolu Selçuklu döneminde, eyvanlı medrese plan şemasında, orta avlusu kubbe ile örtülü, kapalı avlulu medreseler grubu içerisinde değerlendirilmektedir. Medresenin orta avlusu ikisi serbest, ikisi duvara bitişik dört ayağın taşıdığı kubbeye örtülmüştür. Eyvanlar, geçiş mekânı ve odalar ise beşik tonozla örtülmüştür.

Medresede taş ve tuğla işçiliği süsleme örnekleri bulunmaktadır. Yapının taç kapısında mihrapta, destek kulelerinde, ana eyvan sütunlarında taş süsleme örnekleri görülürken minarede tuğla işçiliği göze çarpmaktadır. Taç kapıda iki renkli taşın dönüşümlü olarak kullanılmasıyla oluşturulan süslemeler yer almaktadır. Kapı üzerinde kitabe ve etrafı sivri kemerle çevrelenen on sıra halindeki mukarnaslı kavsara görülmektedir. Sivri kemerin iki yanında geometrik süslemeli rozetler yer almaktadır.

Adres ve ulaşım: Yapı şehrin meydanında yer almaktadır. Mevsimsel kısıtlılık yoktur, Medresede vakit namazları kılınmaktadır. Ziyaretçi kapasitesi 250 civarındadır. Giriş ücretsizdir. Yapıda güvenlik görevlisi ya da memur bulunmamaktadır. Normal şartlar altında sağlık ve güvenlik tedbirleri gerektirmemektedir.

³⁷ Ayla Ödekan, "Medrese", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, (İstanbul: Yem Yayın, 1997), 2/1188.

³⁸ Kunter, "Kitabelerimiz", 433.



Fotoğraf 3: Cacabey Medresesi

Medreseyle ilişkilendirilebilecek Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlar şunlardır: 10.3.2.; 12.1.2.; 12.1.3. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan “İslâm dininin kültür, sanat ve düşünce üzerindeki etkilerini analiz eder” (10.3.2.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleştirilebilmesi için ‘İslâm dininin kültürel hayatımızın zenginleşmesindeki katkılarına ve İslâm medeniyetinde öne çıkan sanat dallarına kısaca yer verilmesi’ gerektiği belirtilmektedir. Yine ilgili öğretim programında “İslâm medeniyetinde bilim ve düşüncenin gelişim sürecini değerlendirir” (12.1.2.) ve “İslâm medeniyetinde öne çıkan eğitim ve bilim kurumlarını tanıır” (12.1.3.) şeklinde ifade edilen kazanımların gerçekleştirilebilmesi için ‘cami, mescit, mektep, medrese, daru’l-kurra, daru’l-hadis, kütüphane, rasathane ve şifahane gibi kurumlara yer verilmesi’ gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda Anadolu’da önemli izler bırakmış Caca Bey’in adının verildiği medresede yapılacak okul dışı öğrenme etkinliğiyle bazı kazanımların gerçekleştirilebileceği görülmektedir. Örneğin burada yapılacak etkinlikte öğrencilere İslâm medeniyetinde öne çıkan eğitim ve bilim kurumlarından olan medrese tanıtılabilir. Kültür ve sanat açısından bakıldığında Caca Bey Medresesi’nin ülkemiz tarihindeki yeri, mimari yapısı ve içinde taşıdığı sanat değeri ile de öğretim programında yer alan kazanımların gerçekleştirilmesine yardımcı olabilir. Ayrıca burada gerçekleştirilecek okul dışı öğrenme etkinliği ile Anadolu’da İslâm’ın yayılmasına öncülük etmiş şahsiyetlerden bahsetmek de mümkün görünmektedir. Böylelikle söz konusu öğrenme ortamında yapılacak etkinlikle İslâm dininin kültür, sanat ve düşünce üzerindeki etkileri gösterilebilir ve öğrencilerin İslâm medeniyetinde bilim ve düşüncenin gelişim sürecini değerlendirebilmeleri sağlanabilir.

5.4. Cami (Kapıcı / Kapucu Cami)

Cemaatle ibadet edilen mekân anlamına gelen cami, farklı coğrafyalarda işlevlerine göre musalla, mescid ve namazgâh gibi kavramlarla da ifade edilmektedir. Camiler genellikle tek başına yapılar halinde olmayıp imaret, külliye ve manzume adları verilen çeşitli vakıf binalardan oluşan bir yapı topluluğunun merkezini teşkil ederler. Böyle camilerin etrafında onlara ek olarak yapılmış çarşı, dârüşşifâ, hamam, hazîre, türbe, medrese, kervansaray, kütüphane, muvakkithâne, sebil, tabhâne, aşhane-imaret gibi vakıf yapılar da bulunur.³⁹

³⁹ Semavi Eyice, “Cami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/56-90.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımları açısından cami türünde örneklem olarak Kapucu Cami adlı yapıya yer verilmiştir. Kapucu Cami Kırşehir il merkezi, Terme caddesinde ve Cacabey Medresesi yakınlarında yer almaktadır. Üzerinde inşa kitabesi olmayan yapının ilk inşa tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Yapı üzerindeki levhada Kapıcı Mehmet Paşa tarafından 1780 yılında inşa edildiği bilgisi yer almaktadır.



Fotoğraf 4: Kapucu Cami

Yapının bugünkü hali 1976 sonrasında inşa edilmiştir.⁴⁰ Yapı kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen bir alana konumlandırılmıştır. Güneyde kare planlı bir harim, kuzeyde üç bölümlü son cemaat yeri ve kuzeybatı köşesinde yapıdan bağımsız durumda olan tek şerefeli minareden oluşmaktadır. Minare kare bir kürsü üzerinden yükselir ve silindirik gövdelidir. Yapının inşasında düzgün kesme taş ve tuğla kullanılmıştır. Minare ve duvarlar büyük oranda sarı renkli düzgün kesme taş ile inşa edilmiştir. Cepheyi hareketlendiren yatay kuşakta, son cemaat yeri kemerlerinde ise tuğla kullanılmıştır.

Adres ve ulaşım: Yapı il merkezinde yürüme mesafesinde yer almaktadır. Camide vakit namazları kılınmaktadır. Mevsimsel kısıtlılık yoktur. Normal şartlarda sağlık ve güvenlik tedbirlerine ihtiyaç yoktur. Ziyaretçi kapasitesi 150 civarındadır. Giriş ücretsizdir. Yapıda güvenlik görevlisi ya da memur bulunmamaktadır.

Cami ile ilişkilendirilebilecek Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımları şunlardır: 5.5.1.; 5.5.2.; 5.5.4.; 6.2.3.; 6.5.2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programındaki “Mimarimizde yer alan dinî motifleri inceler” şeklinde ifade edilen kazanımın (5.5.1.) gerçekleştirilebilmesi için ilgili öğretim programında ‘Cami ve bölümlerine görselleriyle birlikte yer verilmesi’ belirtilmektedir. Yine öğretim programında yer alan “Musikimizde dinin izlerine örnekler verir” şeklinde ifade edilen kazanımın (5.5.2.) gerçekleştirilebilmesi için ‘Cami musikisinden (tekbir, ezan, salâ gibi) örneklerle öğrenci seviyesine göre yer verilmesi’ belirtilmektedir. Benzer şekilde öğretim programındaki “Örf ve âdetlerimizde yer alan dinî unsurları fark eder” şeklinde ifade edilen kazanımın (5.5.4.) gerçekleştirilebilmesi için ‘Düğün, sünnet, isim koyma, mevlit merasimleri, kandiller ve bayramlaşma’ gibi uygulamalara yer verilmesi belirtilmektedir. Yine öğretim programında yer alan “Namazın kılınına örnekler verir” şeklinde ifade edilen kazanımın (6.2.3.) gerçekleştirilebilmesi için ‘Namazın farzlarına, ezan ve kamete kısaca

⁴⁰ Lokman Tay, *Kırşehir Camileri* (Konya: Literatürk Academia, 2019), 58, 65.

yer verilmesi' gerektiği belirtilmektedir. Yine öğretim programında yer alan "Dinî bayramların ve önemli gün ve gecelerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısını yorumlar" şeklinde ifade edilen kazanımın (6.5.2.) gerçekleştirilebilmesi için 'Cuma günü, Ramazan Bayramı ve Kurban Bayramı ile kandillerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısına' değinilmesi gerektiği belirtilmektedir.

Kapucu Camisinde yapılacak okul dışı öğrenme etkinlikleri ile öğretim programında yer alan bazı kazanımların gerçekleştirilebileceği anlaşılmaktadır. Zira Kapucu Camisinde yapılacak okul dışı öğrenme etkinlikleri ile öğrencilerin camiye ve bölümlerini tanımaları böylelikle de mimarimizde yer alan dinî motifleri incelemeleri mümkündür. Ayrıca öğrencilerin söz konusu etkinliklerde tekbir, ezan, kamet ve sala gibi cami musikisinden örnekler dinleyebilmeleri de mümkündür. Benzer şekilde öğrencilerin söz konusu öğretim ortamında yürütülen din hizmetleri çerçevesinde Cuma ve Bayram namazları ile kandil geceleri ve mevlit programlarını gözlemleyerek İslâm'ın toplumsal bütünleşmeye olan katkısını yorumlayabilecekleri düşünülmektedir.

5.5. Kervansaray (Kesikköprü Kervansarayı)

Şehirler arasındaki yollar üzerinde yaptırılan ve kuruluşları bakımından çeşitli ihtiyaçları karşılayacak şekilde birimlere sahip yapılara Kervansaray denilmektedir. Anadolu'nun Selçuklu hakimiyetine girmesinin ardından milletlerarası ticaretin merkezi olmuştur. Sultanlar ve devlet adamları tarafından inşa ettirilen bu vakıf yapılarında yolcular, tüccarlar bazen de askerler misafir edilmiştir. Barınma ve yemek imkânlarının yanı sıra hamam, mescid, eczahane ile yolcuların ve bineklerinin ihtiyacını görecek diğer hizmetler verilmiştir.⁴¹

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi açısından Kervansaray olarak Kırşehir merkeze bağlı bir örnek bulunmaktadır. Kaynaklarda⁴² Cacabey Hanı, Kesikköprü Kervansarayı ve Cacabey Kervansarayı şeklinde isimlendirilmektedir. Yapıdaki dört satırlık kitabeye göre Han, Anadolu Selçuklu döneminde IV. Kılıç Arslan oğlu III. Keyhüsrev zamanında Kırşehir emiri olan Bahaeddin Caca Bey oğlu Nureddin Cebrail Bey tarafından 667 yılının muharrem ayında yapılmıştır.⁴³

Yapı açık ve kapalı bölümden meydana gelmektedir. Açık bölüm kuzey-güney doğrultusunda, kapalı bölüm doğu-batı doğrultusunda ve dikdörtgen planlıdır. Yapı yüksek ve kalın duvarlara sahiptir. Dışta çok sayıda dikdörtgen paydalarla desteklenmiştir. Güney cephede yer alan taç kapıdan giriş eyvanına geçilmektedir. Eyvanın batısında mescit, doğusunda bir oda yer almaktadır. Avlunun kuzey ve doğu tarafları revak düzenlemesine ayrılmıştır. Avlunun batısında kapalı mekâna girişi sağlayan taç kapı yer almaktadır. Kapalı bölüm doğu-batı doğrultusunda uzanan üç sahından oluşmaktadır. Sahınların üzeri sivri beşik tonozlarla örtülmüştür.

Adres ve ulaşım: Yapı Kırşehir-Aksaray yolu üzerinde yer almaktadır. Yapının iç kapısı kapalıdır. Ziyaretçi kapasitesi 250 civarındadır. Giriş ücretsizdir. Yapıda güvenlik

⁴¹ Şebnem Akalın Eryavuz, "Kervansaray", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/299-302.

⁴² bk. İsmail Eraslan, *Bir Ahilik Geleneği Köy Odası Hatıraları Molla Musa'nın Konağı* (Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Kültür Tarihi Yayınları, 2013), 18; Adnan Güçlü, *İl Kültür Envanteri* (Kırşehir: Kırşehir Valiliği İl Özel İdaresi Yayınları, 2006), 41-42.

⁴³ Tahsin Özgüç - Mahmut Akak, "Üç Selçuklu Abidesi Dolay Han, Kesikköprü Kervansarayı ve Han Camii", *Bellefen* 22/86 (Nisan 1958), 256.

görevlisi yada memur bulunmaktadır. Kar yağışlı günlerde mevsimsel kısıtlılık yaşanabilir. Yapı anayol ve nehir kenarında yer aldığından öğrenciler için sağlık ve güvenlik tedbirleri alınmasında fayda vardır. Kervansarayla ilişkilendirilebilecek Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımları şunlardır: 8.3.1.; 9.5.2.; 10.3.2.



Fotoğraf 5: Kesikköprü Kervansarayı

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan “Din, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yorumlar” şeklinde ifade edilen kazanımın (8.3.1.) gerçekleştirilebilmesi için ilgili öğretim programında ‘İslâm dininin temel inanç, ibadet ve ahlaki esaslarının bireysel, sosyal ve iktisadi hayatla ilişkilendirilerek ele alınması’ gerektiği belirtilmektedir. Yine öğretim programında yer alan “İslâm medeniyetinin, dünyanın farklı bölgelerindeki etkilerini fark eder” şeklinde ifade edilen kazanımın (9.5.2.) gerçekleştirilebilmesi için ‘... İslâm medeniyetinin tarihî süreçte hayat bulduğu ilim ve kültür havzalarının ele alınması’ gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca söz konusu programda yer alan “İslâm dininin kültür, sanat ve düşünce üzerindeki etkilerini analiz eder” (10.3.2.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleştirilebilmesi için ‘İslam dininin kültürel hayatımızın zenginleşmesindeki katkılarına ve İslâm medeniyetinde öne çıkan sanat dallarına kısaca yer verilmesi’ gerektiği belirtilmektedir.

Kesikköprü Kervansarayında yapılacak okul dışı öğrenme etkinliği ile öğretim programında yer alan bazı kazanımların gerçekleştirilebileceği anlaşılmaktadır. Zira tarihi süreçte uluslararası ticaretin odağında yer alan ve başta tüccarlar olmak üzere yolcuların maddi ve manevi ihtiyaçlarını gidermek üzere kurulan vakıf yapılarından biri olan Kervansarayda yapılacak okul dışı öğrenme etkinliklerinin, öğrencilere dini açıdan birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yorumlama imkan sağlayacağı düşünülmektedir. Kervansarayın yapılış amacı, can ve mal emniyetinin sağlanarak helal kazancın teşvik edilmesindeki rolü üzerine dikkat çekilerek İslâm’ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarının sosyal ve iktisadi hayatla ilişkilendirilmesi sağlanabilir. Ayrıca Kervansaray ve içinde bulunduğu medeniyet coğrafyasının tanıtılması ile öğrencilerin İslam medeniyetinin tarihte hayat bulduğu ilim ve kültür havzalarını fark edebilmesi böylelikle İslâm dininin kültür, ticaret, sanat ve düşünce üzerindeki etkilerini analiz etmesi sağlanabilir.

5.6. Kaplıca/Hamam (Karakurt Kaplıcası)

Kaplıca, yerin derinliklerinden çıkan ve çeşitli maden tuzlarıyla gazları içeren şifalı sıcak

kaynak sularından yararlanmak üzere kurulmuş tesis; kaynak suyu hamamı olarak ifade edilmektedir. Kaplıca daha çok üzerinde tesis bulunan kaynak sularını tanımlamaktadır. Kaplıcalar sadece temizlenmek amacıyla inşa edilmiş yapılar değil aynı zamanda çeşitli mineraller açısından zenginlik kazanmış derin sıcak suları nedeniyle değişik hastalıkları tedavi edici ve şifa verici özellik taşıyan yapılardır.⁴⁴



Fotoğraf 6: Karakurt Kaplıcası

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin kazanımları doğrultusunda ele alınan Karakurt Kaplıcası, Karakurt Köyü sınırları içerisinde yer almaktadır. Yapının tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 13. yüzyıl sonları veya 14. yüzyıl başlarında İlhanlılar döneminde inşa edilmiş olabileceği; Karakurt isminin de yöreye hakim olan Dulkadiroğullarının başı Zeynüddin Karacabey'den gelebileceği ileri sürülmüştür.⁴⁵ 1970 yılında bölgede incelemeler yapan Eyice, Kaplıcanın Bizans ılıcası üzerine bir hanıkâh olarak kurulduğunu, diğer hanıkâhlardan farklı olarak da şifalı sudan faydalandığını belirtmiştir. Orta Anadolu'da geçit yolu üzerinde bulunan bu doğal sıcak su kaynağının ilkçağlardan itibaren kullanıldığı da bilinmektedir.⁴⁶ Yapının giriş, eyvan ve ahırları güneyde yer almaktadır. Eyvandan girilen ve avlunun etrafında sıralanmış konaklama mekânları doğu, batı ve güney yönlerinde, ılıca mekânları ise kuzey yönünde konumlandırılmıştır. Yapı dış ölçüleriyle yaklaşık 42x38 m. dikdörtgen bir plana sahiptir. Mevcut haliyle geniş avlu etrafında sıralanmış yönetici odası, 12 adet konaklama odası ve iki adet ılıca odasından oluşmaktadır. Yönetici odası ve ılıca odalarının üzeri kubbe, konaklama odaları ve eyvanın üzeri beşik tonozla örtülüdür.⁴⁷

Adres ve ulaşım: Yapı Kırşehir merkeze yaklaşık 16 km uzaklıktaki Karakurt köyünde yer almaktadır. Yapı ziyarete sürekli açıktır. Ziyaretçi kapasitesi 400 civarındadır. Giriş ücretsizdir. Yapıda güvenlik görevlisi ya da memur bulunmamaktadır. Karlı günlerde mevsimsel kısıtlılık yaşanabilir. Öğrencilerin köy yerinde yabani hayvanlara karşı dikkatli olmaları sağlanabilir. Kaplıca/Hamam ile ilişkilendirilebilecek Din Kültürü ve

⁴⁴ Enis Karakaya, "Kaplıca", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 24/351-353.

⁴⁵ Semavi Eyice, "Kırşehir'de Karakurt İlicası", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi 2* (Ekim 1971), 244-245.

⁴⁶ Eyice, "Kırşehir'de Karakurt İlicası", 244-245.

⁴⁷ İbrahim Yılmaz, "Kırşehirde Selçuklu Dönemine Ait Bir Yapı Karakurt Han-İlicası", *TMD Uluslararası Hakemli Tasarım ve Mimarlık Dergisi 10* (Nisan 2017), 60.

Ahlak Bilgisi dersi kazanımları şunlardır: 4.5.1.; 10.3.2.; 12.4.4.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan “İslâm dininin temizliğe verdiği öneme örnekler verir” (4.5.1.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleştirilebilmesi için ‘İbadet temizlik ilişkisine ve abdestin alınışına değinilmesi’ gerektiği belirtilmektedir. Yine söz konusu öğretim programında yer alan “İslâm dininin kültür, sanat ve düşünce üzerindeki etkilerini analiz eder” (10.3.2.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleştirilebilmesi için ‘İslâm dininin kültürel hayatımızın zenginleşmesindeki katkılarına ve İslâm medeniyetinde öne çıkan sanat dallarına kısaca yer verilmesi’ gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca ilgili öğretim programında “Sağlık ve tıpla ilgili bazı meseleleri dinî ve ahlaki ölçüler çerçevesinde yorumlar” (12.4.4.) şeklinde ifade edilen bir kazanım bulunmaktadır. Bu doğrultuda Karakurt Kaplıcası’nda yapılacak okul dışı öğrenme etkinliği ile öğretim programında yer alan bazı kazanımların gerçekleştirilebileceği anlaşılmaktadır.

Derin sıcak su hamamı olarak hizmet vermiş olan ayrıca tarihi ve mimari yapısıyla kültür envanterinde yer alan Karakurt Kaplıcası, hem temizlik hem de hastalıkların tedavisi için kullanmıştır. Bu itibarla söz konusu ortamda yapılacak okul dışı öğrenme etkinliği ile İslâm dininin kültürel hayatımızın zenginleşmesindeki katkılarının ayrıca İslâm’da ibadet, temizlik ve sağlık ilişkisinin öğretilabileceği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Kırşehir’in sahip olduğu kültürel ve tarihi mirasın din öğretiminde okul dışı öğrenme ortamı olarak kullanım imkânlarını incelemeyen bu araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Kırşehir kültür ve sanat envanterinde yer alan zâviye, türbe/mezarlık, medrese, cami, kervansaray ve kaplıca/hamam şeklinde altı tür yapının, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımlarının gerçekleştirilmesinde okul dışı öğrenme ortamı olarak kullanılabilmesi tespit edilmiştir.
2. İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında yer alan kazanımların Ahî Evran Zâviyesi, Âşıkpaşa Türbesi, Cacabey Medresesi, Kapucu Cami, Kesikköprü Kervansarayı ve Karakurt Kaplıcası ile ilişkilendirilebildiği tespit edilmiştir. Bu oran öğretim programlarındaki toplam kazanımların %13’üne denk gelmektedir.
3. Kırşehir kültür ve sanat envanterinde yer alan eserlerden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programındaki kazanımlarla en kapsayıcı şekilde eşleşen yapıların Cami ve Türbe/Mezarlık olduğu tespit edilmiştir.
4. İlkokul 4. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programındaki 19 kazanımdan 1 kazanım, Kırşehir’deki okul dışı öğrenme ortamlarıyla ilişkilendirilmiştir.
5. Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında yer alan 106 kazanımdan 9 kazanım, Kırşehir okul dışı öğrenme ortamıyla ilişkilendirilmiştir.
6. Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında yer alan 89 kazanımdan 7 kazanım, Kırşehir okul dışı öğrenme ortamıyla ilişkilendirilmiştir.
7. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programlarında okul dışı öğrenmeye yer verilmediği tespit edilmiştir.

İlgili literatür ve araştırmanın sonuçları doğrultusunda şu önerilerde bulunmak

mümkündür:

1. Araştırmanın makale boyutuyla sınırlandırılması nedeniyle bu çalışmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersindeki kazanımları gerçekleştirmeye yardımcı olacak altı tür okul dışı öğrenme ortamına yer verilebilmiştir. Ancak müze-ören yeri, tarım alanı, su kaynağı, pazar yeri, hastane, dernek, bilim sanat spor merkezi, sergi, resmi kurum, kütüphane, sanat ve zanaat atölyesi, değirmen, köprü, kale, konak, yeraltı şehri, mezarlık, şehitlik, huzurevi, sevgi evi ve kilise türlerinde de okul dışı öğrenme etkinliklerinin düzenlenebileceği düşünülmektedir. Bu itibarla söz konusu ortamlarda din öğretimi konu alacak çalışmalara ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır.

2. Kırşehir için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminde her yıl en az bir etkinliğin okul dışı öğrenme ortamlarında gerçekleştirilebileceği düşünülmektedir. Bu noktada diğer il ve ilçelerdeki okul dışı öğrenme ortamlarının din öğretiminde kullanım imkânlarının araştırılması önerilmektedir.

3. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programlarında okul dışı öğrenme etkinliklerine yer verilmesi önerilmektedir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%60), 2. Yazar (%40) Veri Toplanması: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45) Veri Analizi: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45) Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%60), 2. Yazar (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%100), 2. Yazar (%0)

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>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.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions	Design of Study: 1. Author (%60), 2. Author (%40) Data Acquisition: 1. Author (%55), 2. Author (%45) Data Analysis: 1. Author (%55), 2. Author (%45) Writing up: 1. Author (%60), 2. Author (%40) Submission and Revision: 1. Author (%100), 2. Author (%0)

Kaynakça / References

Akalın Eryavuz, Şebnem. "Kervansaray". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/299-302. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Akdağ, Hakan. "Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretiminde Yasal İzin Sürecini Planlama". *Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi*. ed. Ahmet Şimşek - Selahattin Kaymakçı. 75-98. Ankara: Pegem Akademi, 1. Baskı, 2015.

Altaş, Nurullah. *Yapılandırmacı Program Anlayışına Dayalı Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Öğretmen El Kitabı*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.

Altıntaş, Muhammed Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Gerçekleştirdikleri Ders Dışı Etkinlikler Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (Haziran 2019), 83-99.

Arık, M. Oluş. "Erken Devir Anadolu - Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri". *Anadolu* 11 (Ocak 1967), 57-100.

Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı II*. İstanbul: Kervan Yayınları, 1984.

Aytaçlı, Berrak. "Durum Çalışmasına Ayrıntılı Bir Bakış". *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/1 (Haziran 2012), 1-9.

Bayraktar, Muhammet Mustafa. "Evaluation of Studies on Technology in Religious Education Published in Turkey". *Enriching Teaching and Learning Environments With Contemporary Technologies*. ed. Mehmet Durnalı - İbrahim Limon. 241-257. USA: IGI Global, 2020.

Binbaşioğlu, Cavit. *Okulda Ders Dışı Etkinlikler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.

Bütüner, Resul – Özdemir, Esmâ. "Sanal Gerçeklik Teknolojisi İle Eğitimde Devamlılığın Sağlanması: Covid-19 Salgınında Karantinadaki Öğrenciler". *Bilişim Sistemleri ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2021), 1-7.

Çebi, Hicret. *Farklı Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının Öğrencilerin Fen Bilimleri Dersine Larşı İlgi ve Tutumlarına Etkisi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Çelik, Rahime - Evcimik, Sare, "Okul-Cami Buluşması Projesi Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Diyanet İlmi Dergi* 57 (Mart 2021), 457-486.

Demir, Engin - Çetin, Filiz. "Öğretmenlerin Okul Dışı Öğrenme Faaliyetlerine Yönelik Tutumları". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 42/2 (Ağustos 2022), 1443-1461.

Dursun, Şükrü. *Anadolu Selçuklu Kervansaraylarında Süsleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Eraslan, İsmail. *Bir Ahilik Geleneği Köy Odası Hatıraları Molla Musa'nın Konağı*. Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Kültür Tarihi Yayınları, 2013.

Eyice, Semavi. "Kırşehir'de Karakurt Ilcası". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 2 (Ekim 1971), 229-254.

Eyice, Semavi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7/56-90.

Eyice, Semavi. "Kırşehir'de Üç-Ayak Adındaki Yapı Kalıntısında Araştırmalar". *Anadolu Araştırmaları* 17/2 (2004), 125-167.

Göküş, Şeref. "Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği". *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (Ocak 2020), 115-144.

Güçlü, Adnan. *İl Kültür Envanteri*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği İl Özel İdaresi Yayınları, 2006.

Güngör, Ali. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamları Konusundaki Görüşleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 175-197. <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1171150>

Hawrot, Anna. "Out-of-School Learning Assistance in Adolescence". *Educational Psychology* 38/4 (October 2018), 513-534. <https://doi.org/10.1080/01443410.2017.1392006>

Hoppers, Wim. *Non-Formal Education and Basic Education Reform: A Conceptual Review*. Paris: International Institute for Educational Planning, 2006.

Kara, Mustafa "Tekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/370-379. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Karademir, Ersin. *Öğretmen ve Öğretmen Adaylarının Fen ve Teknoloji Dersi Kapsamında Okul Dışı Öğrenme Etkinliklerini Gerçekleştirme Amaçlarının Planlanmış Davranış Teorisi Yoluyla Belirlenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Karakaya, Enis. "Kaplıca". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/351-353. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

Kızılabdullah, Yıldız. "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (Ağustos 2008), 197-215, https://doi.org/10.1501/ilhfak_00000000975

Kunter, Halim Baki. "Kitabelerimiz". *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 431-455.

Köse, Erdoğan. "İlköğretim Öğrencilerinin Ders Dışı Etkinliklerini Tercih Etme Nedenleri". *A.Ü. Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/3 (2007), 46-61.

Malkoç, Serdar - Kaya, Erdoğan. "Sosyal Bilgiler Öğretiminde Sınıf Dışı Okul Ortamlarının Kullanımı", *İlköğretim Online* 14/3 (Ağustos 2015), 1079-1095. <https://doi.org/10.17051/io.2015.40410>

Milli Eğitim Bakanlığı. *Okul Dışı Öğrenme Kılavuzu*. Ankara, 2019.

Milli Eğitim Müdürlüğü. *Okulum Kırşehir İlkokul Okul Dışı Öğrenme Ortamları*, 2019.

Milli Eğitim Müdürlüğü. *Okulum Kırşehir Ortaokul Okul Dışı Öğrenme Ortamları*, 2019.

Milli Eğitim Müdürlüğü. *Okulum Kırşehir Lise Okul Dışı Öğrenme Ortamları*, 2019.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Âşık Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Okumuşlar, Muhiddin. *Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Eğitimi*. Konya: Yediveren Kitap, 2014.

Orman, İsmail. "Türbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/464-466 Ankara: TDV Yayınları, 2012,

Ödekan, Ayla. "Medrese", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*. İstanbul: Yem Yayın, 1997, 2/1188-1190.

Önkal, Hakkı. "Türkiye'de Türbe Mimarisi Araştırmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 7/14 (2009), 125-139.

Özgüç, Tahsin - Akak, Mahmut. "Üç Selçuklu Abidesi Dolay Han, Kesikköprü Kervansarayı ve Han Camii". *Bellekten* 22/86 (Nisan 1958), 251-259.

Parlar, Hanifi. "Bilgi Toplumu, Değişim ve Yeni Eğitim Paradigması". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (Eylül 2012), 193-209.

Payne, Milton R. *Using the Outdoors to Teach Science: A Resource Guide for Elementary and Middle School Teachers*. Washington: National Institute of Education, 1985.

Saraç, Hakan. "Türkiye'de Okul Dışı Öğrenme Ortamlarına İlişkin Yapılan Araştırmalar: İçerik Analizi Çalışması". *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2017), 60-81.

Serin, Ekrem. *İlköğretim İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Gezi-Gözlem ve İnceleme Yönteminin Uygulanma Durumu (Şanlıurfa Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Seyhan, Ayşe. "Öğretmen Adaylarına Göre Sosyal Bilgiler Dersinde Okul Dışı Öğrenmenin Etkililiği". *Turkish Journal of Educational Studies* 7/3 (Ekim 2020), 27-51.

Subaşı, Münevver - Okumuş, Kübra. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (Haziran 2017), 419-426.

Şen, Ahmet İlhan. "Okul Dışı Öğrenme Nedir?". *Okul Dışı Öğrenme Ortamları*. ed. Ahmet İlhan Şen. 2-21. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.

Şen, Ahmet İlhan. vd. *Okul Dışı Öğrenme Ortamları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.

Tarım, Cevat Hakkı. *Tarihte Kırşehirli Gülşehri Babailer Ahiler Bektaşiler*. İstanbul: Yeniçağ Matbaası, 3. Baskı, 1948.

Tatar, Nilgün - Bağrıyanık, Kübra Elif. "Fen ve Teknoloji Dersi Öğretmenlerinin Okul Dışı Eğitime Yönelik Görüşleri". *İlköğretim Online* 11/4 (2012), 883-896.

Tay, Lokman. *Kırşehir Camileri*. Konya: Literatürk Academia, 2019.

Tay, Lokman. "Sanat Tarihi Yazımında Bilimsel Araştırma Teknikleri ". *İdil* 61 (Eylül 2019), 1169-1186.

Taylor, Chris vd. "Out-of-School Learning: The Uneven Distribution of School Provision and Local Authority Support". *British Educational Research Journal* 36/6 (December 2010), 1017-1036. <https://doi.org/10.1080/01411920903342046>

Temur, Gülfer. *İnceleme ve Çalışma Gezilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*

Dersinin Amaçlarını Gerçekleştirmesine Katkısı. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Tosun, Cemal. "Din Öğretiminde Gezi Gözlem Yöntemi". *Din Öğretimi Dergisi* 40 (1993), 23-32.

Şahin, İlhan. "Ahî Evran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yılmaz, İbrahim. "Kırşehirde Selçuklu Dönemine Ait Bir Yapı Karakurt Han-İlçası", *TMD Uluslararası Hakemli Tasarım ve Mimarlık Dergisi* 10 (Nisan 2017), 56-79.

Yılmaz Önge, Mehmet. "Ahi Evran Zaviyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. I/530-531. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Zengin, Mahmut. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011.



Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (386/996) *Kûtu'l-Kulûb* Adlı Eseri Özelinde Mürsel Hadis Yaklaşımı

Mehmet TURAN¹

Öz

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (386/996) tasavvufa dair kaleme aldığı eserlerden biri olan *Kûtu'l-Kulûb*'ta birçok hadis yer almaktadır. Tasavvuf ve ahlaka dair kaleme alınan eserler arasında nispeten uydurma hadis sayısının bu eserde daha az olduğu belirtilmektedir. Sûfilerin hadisle ilgili tutumları incelendiğinde hadisçilerle aralarında önemli farklılıklar olduğu görülmektedir. Zira sûfilerin, hadisin kabul veya reddinde hadis usûlü kriterlerini göz önünde bulundurmadıkları bilinmektedir. Bu nedenle de tasavvufla ilgili kaleme alınan eserlerde çok sayıda zayıf ve uydurma rivayetlere rastlamak mümkündür. Zira hadisçilerin sıhhat tespitinde göz önünde bulundurdukları en önemli unsur senedir. Hâlbuki sûfilerin, eserlerinde çoğu zaman yalnızca hadisin metnini zikretmekle yetindikleri görülmekte, hadisin senedine fazla ehemmiyet göstermedikleri bilinmektedir. Vakıf olabildiğimiz kadarıyla tasavvuf erbabı arasında mürsel hadisle ilgili özel bir görüş bildiren tek kişi, tasavvufî kimliğiyle ön plana çıkan Ebû Tâlib el-Mekkî'dir. Bu çalışmamızda, söz konusu eserde Ebû Tâlib el-Mekkî'nin mürsel hadisle ilgili aktardığı hususlar değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve böylelikle *Kûtu'l-Kulûb* adlı eser özelinden sûfilerin mürsel hadis yaklaşımı tesbit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hadis, Mürsel Hadis, Tasavvuf, Sufi.

Turan, Mehmet. (2023). "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (386/996) *Kûtu'l-Kulûb* Adlı Eseri Özelinde Mürsel Hadis Yaklaşımı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2023), 340-354.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1271603>

Geliş Tarihi	27.03.2023
Kabul Tarihi	14.06.2023
Yayın Tarihi	01.07.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir.	



2023, 7 (2), 340-354 | Research Article

The Mursal Hadith Approach of Abū Tālib al-Makkī (386/996) in the Special of *Ḳūtul-Ḳulūb*

Mehmet TURAN²

Abstract

Ḳūtul-Ḳulūb, one of the works on Sufism authored by Abū Tālib al-Makkī (386/996), has a large number of hadiths. It is said that this publication has comparatively less fake hadiths than other works on Sufism and morals. When the attitudes of the Sufis about the hadith are examined, it is seen that there are important differences between them and the hadithists. Because Sufis are known to not accept hadiths using the hadith method's criterion. Because of this, it is possible to come across many weak and fabricated narrations in the works written about Sufism. Because the most important factor that the hadithists consider in determining the soundness is the narration chain. Sufis are known to place little value on the hadith, as evidenced by the fact that they are content to cite the hadith's wording in most of their works. As far as we can tell, Abū Tālib al-Makkī, who rose to prominence with his mystical identity, is the only Sufi expert to have voiced a unique opinion about the mursal hadith. In this study, the mursal hadith method of the Sufis was ascertained from the work known as *Ḳūtul-Ḳulūb* by evaluating the issues that Abū Tālib al-Makkī discussed about it in the aforementioned work.

Keywords: : Sunnah, Hadith, Mursal Hadith, Sufism, Sufi.

Turan, Mehmet. (2023), "The Mursal Hadith Approach of Abū Tālib al-Makkī (386/996) in the Special of *Ḳūtul-Ḳulūb*", Turkey Journal of Theological Studies, 7/2 (2023), 340-354.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1271603>

Date of Submission	27.03.2023
Date of Acceptance	14.06.2023
Date of Publication	01.07.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

Giriş

Ebû Tâlib el-Mekkî tarafından kaleme alınan *Kûtu'l-Kulûb* kırk sekiz bölümden oluşan bir eserdir. Tasavvufî öğreti ve makamlara genişçe yer verilen bu eserde aynı zamanda namaz, zekât, hac ve oruç gibi ibadetlere ve bunların fıkhi yönlerine de kısmen değinilmiştir.³

Kûtu'l-Kulûb adlı eser üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde genellikle kitabın tasavvufî açıdan sorgulandığı görülmektedir. Bu çalışmalardan biri "*Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kûtü'l- Kulûb Adlı Eserinde Tevekkül*" başlığını taşımaktadır. Çalışmada söz konusu eser merkeze alınarak tevekkül kavramının seyri incelenmiştir.⁴ Bir diğer çalışma ise "*Ahlak ve Bilgi İlişkisi Açısından Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Havâtır Anlayışı*" adlı çalışmadır. İsminden de anlaşılacağı üzere bu çalışma, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin havâtır anlayışını bilgi ve ahlak ilişkisi özelinde ele almaktadır. Konu ele alınırken yazarın ağırlıklı olarak Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserinden istifade ettiği görülmektedir.⁵ *Kûtu'l-Kulûb*'la ilgili yapılan "*Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kûtü'l-Kulûb Adlı Eserinde Makâmlar*" adlı çalışma ise tasavvufî makâmı ve Mekkî'nin bu makamlarla ilgili görüşlerini ele almaktadır.⁶

Mekkî'nin hadis ve sünnet anlayışıyla ilgili kaleme alınan "*Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı*" adlı çalışma genel olarak Mekkî'nin bazı hadis meselelerine bakışını ele alıp incelemektedir.⁷ Yaptığımız çalışmanın bu çalışmadan farkı ise özel olarak Mekkî'nin mürsel hadis anlayışını ortaya koymasıdır. Nitekim bu çalışma, *Kûtu'l-Kulûb* adlı eser özelinde Mekkî'nin mürsel hadis yaklaşımını tespit etmekte ve tasavvuf erbabının mürsel hadisi hüccet olarak kullanıp kullanmadığını irdelemektedir.

1. Sûfîler ve Hadis

Sûfîlerin hadis usûlü kriterlerini göz önünde bulundurmadıkları bilinmektedir. Tasavvufıla ilgili kaleme alınan eserlerde çok sayıda zayıf ve uydurma rivayetler yer alması da bu durumu destekler mahiyettedir. Hadislerin sıhhat tespitinde hadisçiler tarafından göz önüne alınan en önemli unsur seneddur. Hâlbuki sûfîlerin, eserlerinde çoğu zaman yalnızca hadisin metnini zikretmekle

3 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Bilal Saklan, "*Kûtu'l-Kulûb*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 22/501-502.

4 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Halil Bozkurt, *Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kûtü'l- Kulûb Adlı Eserinde Tevekkül* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

5 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Hasan Aydemir, *Ahlak ve Bilgi İlişkisi Açısından Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Havâtır Anlayışı* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi 2022).

6 Ayrıntılı bilgi için bakınız: M. Nurullah Aydın, *Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kûtü'l-Kulûb Adlı Eserinde Makâmlar* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi 2018).

7 Bilal Saklan, "*Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı*", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (1996).

yetindikleri görülmekte, hadisin senedine fazla ehemmiyet göstermedikleri bilinmektedir. Aşağıda serdedeceğimiz bilgilerde bu durum açıkça müşahede edilmektedir.

Sûfî müelliflerden Muhyuddin İbnu'l-Arabî (638/1240) tasavvufî görüşlerini açıkladığı *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* adlı eserinde, senedinde bulunan yalancı bir kimse nedeniyle uydurma sayılan nice hadisin keşf yoluyla bizzat sahih olduklarının tespit edildiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde sahih kabul edilen birçok rivayetin de bizzat Hz. Peygamber'e keşf yoluyla sorularak uydurma olduğunun tespit edilebileceğini söylemiştir.⁸ Bu da yukarıda ifade ettiğimiz hususların doğruluğunu bir bakıma teyid etmektedir.

Şa' rânî (973/1565), *Levâkîhu'l-Envârî'l-Kudsiyye* adlı eserinde konuyla ilgili olarak benzer görüşler zikrettikten sonra hocası Ali el-Havvâs'ın (941/1534) görüşlerine yer vermektedir. Ali el-Havvâs, bir hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini gösterecek alametler bulunmadan Hz. Peygamberden rivayette bulunulamayacağını söylemektedir. Ona göre bir hadisin Hz. Peygamber'e aidiyeti ya nakil yoluyla ya da bizzat Hz. Peygamber'e; böyle bir söz söyleyip söylemediğini sorarak tespit edilebilir. Nitekim o, nakil yoluyla zayıf olan hadislerin Hz. Peygamber'e sorularak sıhhatinin tespit edileceğini belirtmektedir.⁹

İsmail Hakkı Bursevî (1137/1725) de muhaddis ve mutasavvıfların hadisler konusundaki bakış açısını şu sözlerle ortaya koymaktadır:

“Huffaz, sened ile naklederler, mukâşifûn ise fem-i nebeviyyeden (s.a.v.) bizzat ahz edip söylerler.”¹⁰

Aclûnî (1162/1749), *Keşfu'l-Hafa* adlı eserinin mukaddimesinde muhaddislerin senedi göz önünde bulundurarak hadisin zahirine göre hüküm verdiklerini aktarmıştır. Dolayısıyla o, sahih ve uydurma olduğu yönünde hüküm verilen bir hadisin haddizatında böyle olamayabileceğini söylemekte, bu sözlerine destek olarak da İbnu'l-Arabî'den aktardığımız görüşlere yer vermektedir.¹¹ Bu

8 Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya (Mısır: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1985), 2/ 358. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Mehmet Ayhan, “Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşf Yoluyla Hadis Rivâyeti”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/31 (2011), 91-113.

9 Ebu'l-Mevâhib Abdulvehhâb b. Ahmed b. Alî b. Ahmed eş-Şafiî el-Mısri eş-Şa' rânî, *Levâkîhu'l-Envârî'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdî'l-Muhammediyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005), 508.

10 İsmâil Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, (Yy: Mustafa Efendi Matbaası, 1290/1873), 1. İlgili Risalenin muhteva tahlili için bkz. Engin Söğüt, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Kenz-i Mahfi Risalesi Muhtevâ ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüstüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

11 Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî ed-Dimaşkî, *Keşfu'l-Hafa' ve Muzîlu'l-İlbâs Ammeştehere mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, (Kahire: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2000), 1/13-14.

da onun keşf yoluyla hadisin sıhhatinin belirlenebileceği görüşünde olduğuna yorumlanabilir.

Yukarı zikredilen âlimlerin yanı sıra Sadreddin Konevî (673/1274), İbn Hacer Heytemî (974/1566) ve Abdülaziz ed-Debbağ (1132/1720) gibi âlimlerin de benzer görüşte olduğu zikredilmiştir.¹² Böyle bir durumun kabul edilemez olduğu aşikârdır. Zira bir hadisin sıhhatini tespitinde en önemli unsur senedir. Senedin devre dışı bırakılması her önüne gelenin istediği sözü Hz. Peygamber'e nispet etmesine sebep olacaktır.

Tasavvuf erbabının hadis rivayetinde hadisçilerden ayrılan yönlerinden birinin de keşf, ilham ve rüya yoluyla hadis rivayet etmeleri olduğu aktarılmış ve tasavvuf ehlinin hadis rivayeti konusunda hadisçilerden ayrılan diğer yönleri ise şu şekilde sıralanmıştır:

1. Rivayetlerde sened zikredilmemesi
2. Mana ile rivayet¹³ etmeleri
3. Hadisleri kendi anlayışları doğrultusunda te'vil¹⁴ etmeleri
5. Sırlı hadislerin varlığına inanmaları¹⁵

Genelleme yapmak doğru olmamakla beraber zühd ehline mensup bazı kimselerin hadis uydurma faaliyeti içerisinde yer aldığı bilinmektedir. Bu nedenle de İbnu's-Salâh (643/1245), hadis uyduranlar arasında zühd ehline mensup kimselerin de yer aldığını belirtmiş ve bunların sevap elde etme amacıyla hadis uydurduklarına dikkatleri çekmiştir.¹⁶ Bu durum daha birçok

12 Seyit Avcı, "Keşf Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/1 (2004), 176-179.

13 Nitekim sûfilerin hadisleri manayla rivayet etmeleri sonucunda tasavvuf erbabına ait birçok söz de hadis olarak meşhur olmuş ve uydurma hadislerin yayılmasına zemin hazırlamıştır. Bkz. Ahmet Yıldırım, "İlk Dönem Sûfilerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2000) 4.

14 Akıl ve duyularla elde edilen zahiri bilgiden ziyade hakiki bilginin keşf ve ilham yoluyla edileceğini düşünen mutasavvıflar, doğal olarak hadisleri anlamada da kendilerine has işârî/bâtınî yorumlarda bulunmuşlardır. Hadisleri anlamada işârî yorumlar için bkz. Ahmet Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşârî" Yorum, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/13 (2004), 13-36; Necmeddin Şeker, "Hadis Şerhçiliğinde Farklı Bir Gelenek "İşârî Yorum"", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2014), 115-149; Ferhat Gökçe, "Hadislerin Hikmet/Hikemî Yorumu-Sadreddin Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi Özelinde-", *Universal Journal of Theology*, 2/1 (2017), 2-3.

15 Onlara göre sahabilerin sır olarak saklayıp herkese söylemedikleri bazı meseleler vardır. Nakşibendi, Hâcegân ve Azizan taifesinin zikrinin menşei bu tür rivayetlere dayandırılmaktadır. Bilgi için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44-64.

16 Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Musâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1986), 99.

kimse tarafından da dile getirilmiştir.¹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, bazı sûfilerin terğîb ve terhîb konularında hadis uydurmayı mübah gördüklerini belirtmiş ve bunun cehaletten kaynaklı, kabul edilemez bir durum olduğunu söylemiştir.¹⁸ Tasavvufun temel öğretilerinin hadislerdeki dayanaklarını tetkik eden Ahmet Yıldırım, hem tasavvufun şekillenmesinde dayanak olarak kullanılan hadislerin sıhhat durumuna yönelik hem de tasavvufçulara yöneltilen eleştirilere dair şu sonuca ulaşmıştır:

“Bir takım sûfilerin hadis uydurma faaliyeti içinde yer aldığı bilinen bir gerçektir. Ancak bu durumu onların geneline teşmil etmek yanlıştır. Bu noktada tasavvufî eserlerde bulunan hadislere itimad olunamayacağı, bunların çoğunun uydurma olduğu şeklindeki yaygın kanaat mevcuttur. Şunu belirtmekte fayda vardır: Araştırma yaptığımız konulara dayanak olarak kullanılan hadislerin yarısından fazlasının makbul hadisler olmadığı görülmüştür. Bu da belirtilen yaygın kanaati kısmen doğrular niteliktedir.”¹⁹

Sonuç olarak sûfilerin senede gerekli ehemmiyeti vermemeleri, mürsel rivayetler bir yana birçok uydurma rivayetinin de tasavvuf literatüründe yer almasına neden olmuştur.

2. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Mürsel Hadis Yaklaşımı

Tasavvuf erbabının, düşüncelerini desteklemek amacıyla hadis kullandıkları bilinmektedir. Hicri dört ve beşinci asırlarda tasavvufî içeriğe sahip birçok eser üzerinde yapılan araştırma sonucunda mürsel hadislerle amel edildiği saptanmıştır.²⁰ Fakat bizim vakıf olabildiğimiz kadarıyla onların arasında mürsel hadisle ilgili özel bir görüş bildiren tek kişi, tasavvufî kimliğiyle ön plana çıkan Ebû Tâlib el-Mekkî'dir (386/996). O, *Kâtu'l-Kulûb* adlı eserinin 'Tafdîlu'l-Ahbâr' bölümünde kitapta zikredilen rivayetlerin Hz. Peygamber başta olmak üzere sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiünden aktarıldığını açıklamıştır. Kitapta aktarılan rivayetler arasında mürsel ve maktû' rivayetlerin yanı sıra senedinde problem bulunan rivayetlerin de yer aldığını belirten Mekkî, imamlar tarafından aktarılan mürsel ve maktû' rivayetlerin bazı müsned rivayetlerden daha sahih olabileceğini söylemiştir. Kitapta bunlar gibi zayıf rivayetlere yer verilme nedeni ise şu şekilde sıralanmıştır.

1. Yakinen rivayetinin batıl olup olmadığının bilinmemesi

17 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li marifeti suneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osman el-Hîşt (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 47; Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Huseyn Ali (Mısır: Mektebetu's-Sunne, 2003), 1, 325.

18 Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker* (Kahire: Dâru'l-Âsâr, 2002), 33-34.

19 Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 431.

20 Fikret Karapınar, *Muhaddîs Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H.IV.-V./M.X.-XI. Asır)* (Konya: Selçuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Doktora Tezi, 2006) 90-91.

2. Hadisi başkalarından duyup rivayet ettikleri için söz konusu rivayetin Allah katında hakikate uygun olmamasından sorumlu olmadıklarını düşünmeleri
3. Rivayet edilen bu tür zayıf hadislerin reddini gerektirecek Kur'an ve sünnete muhalif bir yönlerinin olmaması
4. Rivayetlere hüsnüzanla yaklaşılması gerektiğini düşündükleri için bu tür rivayetlere karşı olumsuz yaklaşmanın uygun olmadığını düşünmeleri
5. Son olarak sahih bir senedle aktarılan bir rivayetin haddizatında zayıf; zayıf bir senedle aktarılan bir rivayetin ise sahih olabileceği ihtimali.²¹

Ayrıca o, Kur'an'a, sahih sünnete ve icmâa muhalif olan veya hadisi rivayet edenlerin yalancı kimseler olduğunun ortaya çıkması halinde söz konusu hadislerle amel edilemeyeceğini söylemiştir.

Onun bu açıklamalarından mürsel ve maktû' haberlerle söz konusu şartlar dâhilinde amel edilebileceği görüşünde olduğu söylenebilir. Ayrıca ilgili bölümün başka bir yerinde bu durumu açıkça ifade etmekte; kitap, sünnet ve icmâa muhalif olmadığı sürece bu tür hadislerle amel edilebileceğini söylemekte ve Ahmed b. Hanbel'in (241/855), zayıf hadisi kıyasa öncelediği görüşünü tasvip ettiği de görülmektedir.²² Dolayısıyla bu yönüyle hadisçilerle aralarında bir paralelliğin olduğu söylenebilir. Mutasavvıf kimliğiyle yaptığı söz konusu açıklamalar oldukça önemli olmakla beraber söz konusu bölüm sonunda yaptığı açıklama yukarıda söylediği hususlarla çelişki arz etmektedir. Zira ilgili eser incelendiğinde uydurma hadislerin de eserde yer aldığı ve onun pratikte bu hususa pek uymadığı görülecektir. Nitekim ilgili bölümün sonunda dünyaya karşı zühd, ahirete teşvik, Allah'ın azabından sakındırmak, fedailu'l-a'mal ve sahabenin faziletine dair aktarılan hadislerin -mürsel ve maktû' farketmez- her halükarda kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek bu konuda herhangi bir red ve itirazın kabul edilmeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca o, kıyamet ahvaline dair bu türden aktarılan hadislerin de reddedilmeden tasdik edilmesi gerektiğini, selef-i salihinin de böyle davrandığını aktarmıştır.²³ Bu görüşüne delil olarak da "bize rivayet edildiğine göre" diyerek şu iki rivayeti zikretmektedir.

1. "Her kime Allah veya Rasûlun'den bir fazilet ulaşır da onunla amel ederse, söylendiği gibi olmasa bile Allah ona, bunun mükâfatını verir."

21 Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Hârisî el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005), 1/299.

22 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/300.

23 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/301.

2. “Kim benden hak bir şey rivayet ederse ben onu (hakikatte) söylememiş olsam bile söylemiş sayılırım. Kim de benden batıl bir şey aktarırsa (bilin ki) ben batıl konuşmam (yalnızca hakkı söylerim).”²⁴

Dolayısıyla o, delil olarak getirdiği bu rivayetlerle Hz. Peygamber adına yalan uydurmayı bir nevi mubah saymış olmaktadır. Böyle bir şeyin kabul edilebilmesi mümkün değildir. Zira bu durum İslam âlimlerinin hadisle ilgili ortaya koymuş oldukları olağanüstü çabaları anlamsız kılacaktır.²⁵ Ayrıca delil olarak getirdiği bu rivayetlerin uydurma olması da söz konusu durumun kabul edilemez olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira bu rivayetlerden ilkinin *el-Mevzû'ât* adlı eserinde aktaran İbnu'l-Cevzî (597/1201), Hz. Peygamber'den böyle bir hadisin aktarılmadığını söylemiştir. Ayrıca İbnu'l-Cevzî'nin Câbir b. Abdillah (78/697) tarihiyle aktardığı bu hadisin senesinde yer alan Ebû Câbir el-Beyâdî (130/748)²⁶ ile ilgili Yahyâ b. Maîn (233/848), “Kezzâbun”,²⁷ Ahmed b. Hanbel, “Munkeru'l-Hadis”, Nesâî (303/915) ise Metrûku'l-Hadis” değerlendirmesinde bulunmuştur.²⁸ Bu şahısla ilgili Mâlik b. Enes'in (179/795) “Biz onu yalanla itham ederdik” dediği aktarılmıştır. Şafiî (204/820) ise “Ebû Câbir el-Beyâdî'den hadis aktaranın Allah gözlerine ak düşürsün (gözlerini kör etsin)” dediği nakledilmiştir.²⁹ Hadisin diğer tarihlerinde de benzer şekilde yalancı ve metruk ravilerin yer aldığı görülmektedir.³⁰

İkinci rivayete gelince; onun da uydurma hadisleri toplayan eserlerde yer aldığı ve uydurma olduğunun ifade edildiği görülmektedir. Nitekim Yahyâ b. Maîn söz konusu hadis hakkında “وَضَعَهُ الرَّنَادِقَةُ” diyerek hadisin zındıklar tarafından uydurulduğunu ifade etmiştir. Hattâbî (388/998) ise hadisle ilgili olarak “Aslı

24 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/298-301.

25 Ferhat Gökçe, “Süffilerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 24 (2018), 32-33.

26 Hayatı için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, et-Tabakâtu'l-Kubrâ, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 5/ 407; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Turkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-Alâm*, thk. Beşar Avvad Ma'rif (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/495.

27 Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnu'l-Cevzî el-Bağdâdî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966), 1/258.

28 Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Turkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963), 3/617.

29 Ebû Ahmed b. Adî b. Abdillâh el-Curcânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud - vd. (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 7/389.

30 Örneğin İbn Ömer tarihiyle rivayet edilen hadisin senesinde “kezzab” olarak nitelendirilen İsmail b. Yahya yer almaktadır. Enes tarihiyle rivayet edilen hadisin senesinde de metruk olduğu ifade edilen raviler bulunmaktadır. Ayrıca İbn Abdilberr de bu hadislerin batıl ve uydurma olduğunu düşünmektedir. Farklı değerlendirmeler ve ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *el-Fevâidu'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevzû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 283.

yoktur” ifadesini kullanmıştır.³¹ Bu nedenle eserinde yer alan uydurma rivayetlerin onun bu düşüncesinden kaynaklandığını söylemek kuvvetle muhtemeldir. Zira onun eserinde zayıf rivayetlerin yanı sıra çok sayıda uydurma rivayetin yer aldığı ifade edilmiştir. Örneğin İbnu'l-Cevzî, *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserde aslı olmayan hadislerin yer aldığını belirtmiştir.³² Eserde aslı olmayan hadislerin zikredildiği İbn Kesîr (774/1373) tarafından da dile getirilmiştir.³³ İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), muteber olmayan kitap ve risaleleri sayarken *Kûtu'l-Kulûb* adlı esere yer vermekte ve bu eserde mevzu hadislerin bulunduğu dikkat çekmektedir.³⁴ İbn Teymiyye (728/1328), Ebû Tâlib el-Mekki'nin hadis konusunda Gazzâlî'den (505/1111) daha bilgili olduğunu belirtip buna rağmen onun *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserinde zayıf ve uydurma hadislere yer verdiğini ve kitabında birçok merdûd bilgi aktardığını söylemiştir.³⁵ Nevevî de Regaib namazıyla ilgili aktarılan hadislerin batıl ve uydurma olduklarını belirttikten sonra bu tür hadislerin *Kûtu'l-Kulûb*'ta aktarılmış olunmasına aldandılması gerektiğinin altını çizmiştir.³⁶ Konuyla ilgili benzer görüş başta Ali el-Kârî (1014/1605) olmak üzere başka âlimler tarafından da dile getirilmiştir.³⁷ Fakat vaaz, tasavvuf ve ahlaka dair kaleme alınan eserler arasında nispeten uydurma hadis sayısının bu eserde daha az olduğu da ifade edilmelidir.³⁸ Yapılan incelemeler sonucunda bu eserde merdûd olarak nitelendirilen hadislerin oranı % 45.7 olarak tespit edilmiştir. Merdûd

- 31 İbnu'l-Cevzî el-Bağdâdî, *el-Mevzûât*, 1/ 258; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-Le'âlî'l-Masnû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevzû'a*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. 'Uveyde, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1996), 1/195; Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî b. Abdurrahman İbn Arrâk el-Kinânî, *Tenzihu's-Şerîati'l-merfû'a ani'l-Ahbâri's-Şenûati'l-Mevzû'a*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Ğumârî, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beirut 1979), 1/264.
- 32 Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnu'l-Cevzî el-Bağdâdî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 14/385.
- 33 Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Yy: Dâru Hicr., 1998), 15/467.
- 34 İzmirli İsmail Hakkı, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, (İstanbul: Daru'l-Hilafe Matbâası, 1332/1914), 98.
- 35 Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Fetâve'l-Kubrâ* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 5/86.
- 36 Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Hulâsatu'l-Ahkâm fi Muhimmâti's-Sunen ve Kavâidi'l-İslâm*, thk. Hüseyin İsmâîl el-Cemel (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1997), 1/616.
- 37 Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, (Beirut: Dâru'l-Emâne, 1971), 414; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî el-Hindî, *el-Âsâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a*, thk. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 9, 70; Ebu'l-Mehâsin Şemsuddîn Muhammed b. Halîl b. İbrâhîm et-Trablusî el-Kavukcî, *el-Lulu'u'l-Mersû' fîmâ lâ Asle lehû ev bi-Aslihi Mevzû'*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), 109; Aclûnî ed-Dımaşkî, *Keşfu'l-Hafâ'*, 2/507, 513.
- 38 Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Vasît fi Ulum ve Mustalahi'l-Hadîs* (Yy.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Ty.), 354.

olduğu belirtilen hadisler arasında da aslı olmayan-lafzı bulunmayan ve uydurma olduğu söylenen hadislerin oranı ise % 17.7'dir.³⁹

Yukarıda zikrettiğimiz bilgiler ışığında onun mürsel hadis yaklaşımının hadisçilerle kısmen paralellik arz ettiği söylenebilir. Nitekim o, hadisçilerin de belirttiği gibi⁴⁰ terğîb ve terhûb gibi konularda mürsel ve maktû' rivayetlerle amel edilebileceğini düşünmektedir. Fakat uydurma rivayetlere kapı aralayan güzel olan her sözün Hz. Peygamber'e nispetinde bir sakınca görmemesi ve bunu savunmaya çalışması hadisçilerle ayrıştığı temel noktadır.

Kâtû'l-Kulûb dışında tasavvufî içeriğe sahip; Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmu'd-Din*'i,⁴¹ Abdulkadir Geylânî'nin (561/1165) *Ġunyetu't-Talibîn*'i,⁴² Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (373/983) *Tenbîhu'l-Ġafilîn*⁴³ ile yine benzer bir içeriğe sahip *Bustânu'l-Ârifîn*'i,⁴⁴ Şehâbeddin es-Suhreverdi'nin (632/1234) *Avârifu'l-Mearif*⁴⁵ ve Abdurrahman es-Safûrî'nin (894/1488) *Nuzhetu'l-Mecâlis*'i⁴⁶ gibi eserlerde de çok sayıda zayıf ve uydurma rivayetin yer aldığı belirtilmiştir.⁴⁷ Yukarıda

39 Saklan, "Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı", 93.

40 İbn Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, 99.

41 Eserde çok sayıda zayıf hadisin yanı sıra aslı olmayan ve uydurma olduğu tespit edilen rivayetler de yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân b. Ebîbekr b. İbrahim el-İrâkî, *el-Muġnû an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 7-1938. Eserde yer alan uydurma rivayetlerle ilgili ayrıca bkz: Muhammed Emîn b. Ali b. Muhammed Saîd es-Suveydî el-İrâkî, *el-Mevzûât fi'l-İhyâ' ev el-İtibâr fi Hamli'l-Esfâr*, thk. Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ (Kahire: Mektebetu Lîne, 1993).

42 Bu eserin belli bir bölümünde yer alan hadislerin tahrîc ve değerlendirmesi için bkz.: Saliha Kobak, *Gunyetü't- Tâlibîn'de Delil Olarak Kullanılan Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi (Edeb Bölümü Bağlamında)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 1-100.

43 Bu eserdeki hadislerin tahrîc ve tahlili için bkz.: Hediye Şahin, *Ebu'l-Leys Es-Semerkandî Ve Tenbîhu'l-Ġafilîn Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrîci ve Tahlili* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 9-109.

44 Eserde yer alan mevkuf rivayetlerin değerlendirilmesiyle ilgili bkz.: Halil Kaya, *Ebu'l-Leys Es-Semerkandî'nin Bustânu'l-Arifîn Adlı Eserindeki Mevkuf Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 32-112.

45 Bu eserde yer alan hadislerin sıhhatine dair elde edilen sonuçlar için bkz: Hacı Yıldız, *Sühreverdi'nin Hadisçiliği ve Avârifu'l-Mearif Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrîc, Tenkid ve Değerlendirmesi* (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 222.

46 Bu eserde yer alan hadislerin belli bir bölümü tahrîc edilmiş ve %70 oranında merdûd hadisler ihtiva ettiği tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Bilgen, *Abdurrahmân Es-Safûrî'nin (V. 894/1488) Nuzhetü'l-Mecâlis Ve Müntehabü'n-Nefâis İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîc Ve Değerlendirilmesi* (Bâbu'l-İhlâs'tan Bâbu't-Takvâ'ya Kadar) (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 314-316.

47 Ebû Şehbe, el-Vasît, 354-355. Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet adlı eserinde Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisler için de benzer bir durum söz konusudur. bkz. Ahmet Yıldırım, "Dîvân-ı Hikmet'te Yer Alan Hadislerin Kaynakları ve Değerlendirilmesi" *Diyanet İlmî Dergi*, 52/4 (2016), 45-68.

isimlerini sıraladığımız eserlerde yer alan zayıf hadisler arasında çok sayıda mürsel hadisin varlığı da müşahede edilmektedir.⁴⁸ Bu nedenle tasavvuf erbabının mürsel hadislerle amel etme hususunda herhangi bir sakınca görmediği rahatlıkla söylenilebilir.

Sonuç / Conclusion

Tasavvuf erbabının hadislerle ilgili tutumları incelendiğinde hadisçilerle aralarında önemli farklılıkların olduğu görülmektedir. Hadis âlimleri nezdinde sened son derece önemliken, tasavvuf erbabı hakkında aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Nitekim sûfîlerin senede gerekli ehemmiyeti vermemeleri, mürsel rivayetler bir yana birçok uydurma rivayetinin de tasavvuf literatüründe yer almasına neden olmuştur.

Tasavvufçuların hadis rivayetinde hadisçilerden ayrılan en önemli yönlerinden biri de keşf, ilham ve rüya yoluyla hadis rivayet etmeleridir. Ayrıca zühd ehline mensup bazı kimselerin sevap elde etme amacıyla hadis uydurdukları da vakidir. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî'nin de belirttiği gibi bazı sûfîlerin terğîb ve terhîb konularında hadis uydurmayı mubah gördükleri de bilinen bir gerçektir. Rivayetlerde sened zikredilmemesi, hadisi mana ile rivayet etmeleri, hadisleri kendi anlayışları doğrultusunda te'vil etmeleri ve sırlı hadislerin varlığına inanmaları tasavvuf ehlinin hadis rivayeti konusunda hadisçilerden ayrılan diğer önemli yönleridir.

Yaptığımız araştırma neticesinde vakıf olabildiğimiz kadarıyla tasavvuf erbabı arasında mürsel hadislerle ilgili özel bir görüş bildiren tek kişi, Ebû Tâlib el-Mekkî'dir. O, *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserinin 'Tafdîlu'l-Ahbâr' bölümünde sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiînden aktarılan rivayetlere kitabında yer verdiğine değinmiştir. Mürsel ve maktû' rivayetlerin yanı sıra senedinde problem bulunan rivayetlerin de eserinde yer aldığı bizzat Mekkî tarafından ayrıca belirtilmiştir. Mekkî'nin mürsel hadis yaklaşımı incelendiğinde onun mürsel ve maktû' rivayetlerin bazı müsned rivayetlerden daha sahih olabileceği kanaatinde olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmamız neticesinde Mekkî'nin mürsel ve maktû' gibi zayıf rivayetlerle belirli şartlar dâhilinde amel ettiği belirtilmelidir. Söz konusu şartlar; yakinen rivayetinin batıl olup olmadığının bilinmemesi, hadisi başkalarından duyup rivayet ettikleri için söz konusu rivayetinin Allah katında hakikate uygun olmamasından sorumlu olmadıklarını düşünmeleri, rivayet edilen bu tür zayıf hadislerin reddini gerektirecek Kur'an ve sünnete muhalif bir yönlerinin olmaması, rivayetlere hüsnüzanla yaklaşılması gerektiğini düşündükleri için bu tür rivayetlere karşı olumsuz yaklaşmanın uygun olmadığını düşünmeleri ve sahih bir senedle aktarılan bir rivayetinin haddizatında zayıf; zayıf bir senedle aktarılan bir rivayetinin ise sahih olabileceği ihtimali şeklinde sıralanabilir. Ayrıca Mekkî, kitap, sünnet ve icmâa muhalif olmadığı sürece mürsel hadislerle amel edilebileceğini söylemektedir.

Sonuç olarak, Mekkî'nin mürsel hadisler konusunda belirttiği görüşlerin kısmen hadisçilerle paralellik arz ettiği söylenebilir. Nitekim o da hadisçiler gibi terğîb ve terhîb konularında mürsel ve maktu rivayetlerle amel edilebileceğini düşünmektedir. Ayrıca tasavvufa dair yazılan eserlerde çok sayıda mürsel rivayetinin yer alıyor olması, tasavvuf

48 Ayrıntılı bilgi için yukarıdaki dipnotlarda zikredilen çalışmalara bakılabilir.

erbabının da mürsel hadislerle amel etmede bir sakınca görmediklerinin açık bir göstergesidir. Fakat kanaatimizce o, saymış olduğu bütün kriterleri anlamsız kılmaktadır. Zira güzel olan her sözün Hz. Peygamber'e nispetinde bir sakınca görmemesi ve bunu savunmaya çalışması hadisçilerle ayrıştığı temel noktadır. Bu tür düşüncenin kabulü halinde herkes dilediği sözü Hz. Peygamber'e nispet edebilecektir. Kanaatimizce eserinde yer alan mevzu hadislerin temel sebebi de onun bu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî ed-Dımaşkî. *Keşfu'l-Hafâ' ve Muzîlu'l-İlbâs Ammeştehere mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1. Basım, 2000.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Esrârü'l-Merfû'a fi'l-Ahbârî'l-Mevzû'a*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1971.
- Avcı, Seyit. "Keşf Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/1 (2004), 161-193.
- Aydemir, Hasan. *Ahlak ve Bilgi İlişkisi Açısından Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Havâtır Anlayışı*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Aydın, M. Nurullah. *Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kütü'l-Kulûb Adlı Eserinde Makâmlar*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ayhan, Mehmet. "Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşf Yoluyla Hadis Rivâyeti". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/31 (Ağustos 2011), 91-113.
- Bilgen, Mustafa. *Abdurrahmân Es-Safûrî'nin (V. 894/1488) Nüzhetü'l-Mecâlis Ve Müntehabü'n-Nefâis İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîc Ve Değerlendirilmesi (Bâbu'l-İhlâs'tan Bâbu't-Takvâ'ya Kadar)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bozkurt, Halil. *Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kütü'l-Kulûb Adlı Eserinde Tevekkül*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bursevî, İsmâîl Hakki. *Kenz-i Mahfi*, Mustafa Efendi Matbaası. Yy., 1290/1873.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Vasîf fi Ulum ve Mustalahi'l-Hadîs*. Yy: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Ty.
- Gökçe, Ferhat. "Hadislerin Hikmet/Hikemî Yorumu-Sadreddin Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi Özelinde-". *Universal Journal of Theology*, 2/1 (2017), 1-35.
- Gökçe, Ferhat. "Sûfîlerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 24 (2018), 7-34.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân b. Ebibekr b. İbrahim. *el-Muğnâ an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2005.
- İbn Adî, Ebû Ahmed b. Adî b. Abdillâh el-Curcânî. *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud - vd. 9 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Muhammed b. Alî b. Abdurrahman İbn Arrâk el-Kinânî. *Tenzîhu's-Şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-Ahbârî's-Şerî'ati'l-Mevzû'a*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Ğumârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1979.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Nuzhetu'n-Nazar fi Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker*. Kahire: Dâru'l-Âsâr, 1. Basım, 2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Yy: Dâru Hicr, 1998.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-

- İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Fetâve'l-Kubrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî. *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. thk. Osman Yahya. 14 Cilt. Mısır: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 2. Basım, 1985.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1. Basım, 1966.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Musâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1986.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *Siyer-i Celîle-i Nebviyye*. İstanbul: Daru'l-Hilafe Matbâası, 1332/1914.
- Karapınar, Fikret. *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H.IV.-V./M.X.-XI. Asır)*. Konya: Selçuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Kavukcî, Ebu'l-Mehâsin Şemsuddîn Muhammed b. Halîl b. İbrâhîm et-Trablusî. *el-Lu'lu'u'l-Mersû' fî mâ lâ Asle lehû ev bi-Aslihî Mevzû*. thk. Fevzâ Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1994.
- Kaya, Halil. *Ebu'l-Leys Es-Semerkandi'nin Bustânu'l-Arifin Adlı Eserindeki Mevkuf Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kobak, Saliha. *Günyetü't- Tâlibîn'de Delil Olarak Kullanılan Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi (Edeb Bölümü Bağlamında)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Hindî. *el-Âsârü'l-Merfû'a fî'l-Ahbârî'l-Mevzû'a*, thk. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Hârisî. *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*. thk. Asım İbrahim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti suneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman el-Hîşt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Hulâsatu'l-Ahkâm fî Muhimmâtî's-Sunen ve Kavâ'idî'l-İslâm*. thk. Hüseyin İsmâil el-Cemel. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1997.
- Saklan, Bilal. "Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (Temmuz 1996), 67-123.
- Saklan, Bilal. "Kûtu'l-Kulûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/501-502. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-Muğîs bi-Şerhi Elfıyyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Huseyn Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetu's-Sunne, 2003.
- Söğüt, Engin. *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Kenz-i Mahfi Risalesi Muhtevâ ve Tahlili*. İstanbul: Marmara

- Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Suveydî, Muhammed Emîn b. Ali b. Muhammed Saîd es-Suveydî el-İrakî. *el-Mevzû'ât fi'l-İhyâ' ev el-İ'tibâr fi Hamli'l-Esfâr*. thk. Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ. Kahire: Mektebetu Lîne, 1993.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Le'âli'l-Masnû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevzû'a*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. 'Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Şa'rânî, Ebu'l-Mevâhib Abdulvehhâb b. Ahmed b. Alî b. Ahmed eş-Şafî el-Mısırî. *Levâkihu'l-Envârî'l-Kudsiyye fi Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- Şahin, Hediye. *Ebu'l-Leys Es-Semerkandî Ve Tenbihu'l-Ğâfilin Adlı Eserindeki Hadislerin Tahriri ve Tahlili*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Şeker, Necmeddin. "Hadis Şerhçiliğinde Farklı Bir Gelenek "İşarî Yorum". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (Haziran 2014), 115-149.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *el-Fevâ'idu'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevzû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Yıldırım, Ahmet. "Dîvân-ı Hikmet'te Yer Alan Hadislerin Kaynakları ve Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi*, 52/4 (2016), 45-68.
- Yıldırım, Ahmet. "Hadisleri Anlamada İşarî Yorum". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/13 (2004), 13-36.
- Yıldırım, Ahmet. "İlk Dönem Süfîlerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2000), 393-399.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Yıldız, Hacı. *Sühreverdî'nin Hadisçiliği ve Avârifu'l-Meârif Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrir, Tenkid ve Değerlendirmesi*. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Turkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. thk. Beşar Avvad Ma'ruf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Turkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 1963.