

Aralık/ December 2023

Sayı / Issue 33

ISSN: 2146-4901

e-ISSN: 2667 - 6575

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Şırnak University Journal of Divinity Faculty



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Yayıncı	Publisher
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Şırnak University Divinity Faculty
Yayımlandığı Ülke	Broadcast Country
Türkiye	Türkiye
Yayın Modeli	Release Model
Açık Erişim	Open Access
Yayın Periyodu	Published Period
Haziran - Aralık	June - December
Hedef Kitle	Target Audience
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin hedef kitle, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.	The target audience of Şırnak University Journal of Divinity Faculty is professionals who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field.
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe / İngilizce / Arapça	Turkish / English / Arabic
Ücret Politikası	Price Policy
Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	No fee is charged from the author or institution under any name.
Hakemlik Türü	Type of Arbitration
En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
Telif Hakkı	Copyright
Yazarlar, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	The authors hold the copyright of their works published in Şırnak University Journal of Divinity Faculty. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.
İntihal Kontrolü	Plagiarism Check
Ön kontrolden geçirilen makaleler, Turnitin ya da Ithenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Turnitin or Ithenticate software.
Yönetim Yeri	Administration Place
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Tel: +90 486 216 40 08, Şırnak / TÜRKİYE	Şırnak University Faculty of Divinity, Mehmet Emin Acar Campus, 73000 - +90 486 216 40 08 Şırnak / TÜRKİYE

Yayın Tarihi **Publishing Date**
15 Aralık 2023 15 December 2023

e-mail: suifdergi@gmail.com

Dizinleme Bilgileri | Indexing Services



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirnakifd/indexes>

Sahibi / Owner

(On behalf of Şırnak University Faculty of Divinity)

Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Hamdullah ARVAS | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Kayhan BAYRAM	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Aykut KAYA	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Mehmet Şirin ÇAĞMAR	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Ayşenur ERKEN	Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Dr. Nazan YEŞİLKAYA	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Nesim ASLANTATAR	İnönü University, Malatya, TÜRKİYE
Dr. Muhammed UĞURLU	Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Mustafa AKDENİZ	Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Zeynel Abidin SOYSAL	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Abdullah Revaha AKAY	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammed ŞAHİN	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Öğrt. Gör. Engin OLAŞ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Delila ELÇE	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammed Cihat ORUÇ	Manisa Celal Bayar University, Manisa, TÜRKİYE
Arş. Gör. Mehmet Sabır ŞAYBAK	Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim BAZ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Kenan ÖZÇELİK	Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ruhullah ÖZ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Emin CENGİZ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Abdülbaki DENİZ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet GÜL	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. İrfan YILDIRIM	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Mehmet CENGİZ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Harun TAKÇI	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. İsmet TUNÇ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Yusuf EMRE	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yazım ve Dil Editörü / Writing Editor

Arş. Gör. Delila ELÇE | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

İbrahim Halil ARVAS	Milli Eğitim Bakanlığı, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. M. Rashid ALDARSHAWI	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ	Siirt Üniversitesi, Siirt, TÜRKİYE
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR	Adıyaman University, Adıyaman, TÜRKİYE
Prof. Dr. Fadıl AYĞAN	Siirt University, Siirt, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet BİLEN	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yaşar ACAT	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Ata AZ	Yıldırım Bayezit University, Ankara, TÜRKİYE
Doç. Dr. Kasım ERTAŞ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Muhammed Nasih ECE	Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yunus KAPLAN	Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Mustafa AKDENİZ | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 6-35 | **The Efficacy of Deism Among University Students: The Ankara University Example**
Deizmin Üniversite Öğrencileri Arasındaki Etkinliği: Ankara Üniversitesi Örneği
Mehmet Latif ÇEVİK – Bahattin CİZRELİ – İhsan TOKER
- 36-65 | **Mollâ Sadrâ'nın Hareket-i Cevherî Teorisi Bağlamında Eğitimde İnsan Tasavvuru**
Human Conception in Education in the Context of Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion (al-Haraka al-Jawhariyya)
Ahmet ÖZALP
- 66-95 | **Dindar Öğrencilerin Seküler Kamusal Alan Deneyimleri: ODTÜ Örneği**
Religious Students' Experiences in Secular Public Space: The Case of METU
Mevlüt UĞURLU
- 96-124 | **Religious Education for Students with Autism According to Their Families and RCMK Teachers**
Religious Education for Students with Autism According to Their Families and RCMK Teachers
Teceli KARASU – İbrahim YILDIZ
- 125-150 | **DKAB Derslerinde Güncel Dinî Meselelerin Yeri: Öğretmen Görüşlerine Göre Bir Değerlendirme**
The Place of Contemporary Religious Issues in Religious Culture and Ethics Courses: An Evaluation According to Teachers' Views
Münir ECER – Abdurrahman CANDAN
- 151-172 | **Kur'ân'a Göre Medine Dönemi Cihad Tebliğ İlişkisi**
The Relationship of Jihād and Dawah Medinan Period According to the Qur'ân
İsmail KURT
- 173-203 | **Bedir Esirlerinin Serbest Bırakılması ve Bedir Savaşı Sonrası İslam'a Karşı Tutumları**
The Release of the Captives of Badr and Their Attitude Towards Islam After the Badr Ghazwa
Ali DADAN – Raziye Gül GÜZEŞ
- 204-231 | **Cerh ve Ta'dil İlminde İdeolojik Taassubun İzleri ve Ebû Hanîfe Savunusu: Leknevî'nin er-Ref ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil Eseri Örneğinde**
Traces of Ideological Bias In The Science Of Cerh And Ta'dil And The Defense of Abu Hanifah: In The Example of Laknawî's ar-Raf wa't-Takmil fi'l-Jarh wa't-Ta'dil
Veli TATAR – Nurullah AGİTOĞLU

- 232-252 | **Bir İlet Karinesi Olarak Muhaddisin Kitabında Hadisin Yer Almaması**
The Absence of a Hadith in the Record of a Muhaddith as an Evidence For Defect
Bahadır OPUS
- 253-282 | **Şâfi'î Fıkıh Usûlünün İbâdî Fıkıh Usûlüne Etkisi: Haffâf ve Melşûî Örneği**
The Effect of Shâfi'î Uşûl al-Fiqh on Ibâdî Uşûl al-Fiqh: Example of al-Khaffâf and al-Malshûî
Davut EŞİT
- 283-308 | **Ailede Kurtarıcı Olarak 'Banka Kredisi': Kredi Kullanımının Aile Sistemi Üzerindeki Etkileri**
Bank Credit as a Savior in the Family: The Effects of Credit Utilization on the Family System
İsa YILMAZ – İlker AKTÜRK – Ömer Miraç YAMAN
- 309-328 | **"Alevî-Bektâşî Klasikleri" Adlı Yazılı Kaynaklar Üzerine Bir İnceleme**
An Examination of Written Sources on "Alawî-Bektâshî Classics"
Yunus İBRAHİMOĞLU
- 329-351 | **Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Tasavvuf Tarihine Dair Bir Kaynak: Hizan ve Norşin Şeyhlerinin Menâkıbnâmesi**
A Source on Turkey's East and Southeastern History of Sufism: The Manâqib of the Sufis of Hizân and Nurshîn
Mehmet Saki ÇAKIR
- 352-379 | **Arap Edebiyatında Bedîhenin Kavramsallaşma Süreci ve Müstakilleşme Sorunu- Ali b. Zâfir'in Bedâi'u'l-bedâih İsimli Eseri Örneği**
Conceptualization Process of Badîhah in Arabic Literature and Its Individualization Problem- The Example of Ali b. Zâfir's Work Titled "Bada'i al-Bada'ih"
Abdullah Esat BAĞCI
- 380-405 | **Bedî' İlminde Tıbâk Sanatı: Sebe' Sûresi Örneği**
The Art of Tibaq (Contrast) in the Ilm al-Badî: The Example of Sûrat Sabâ'
Mustafa KESKİN
- 406-431 | **Göç, Kültür, Din Bağlamında Kimliğin Eleştirisi: Bambu Sapı Romanı Örneği**
Criticism of Identity in The Context of Migration, Culture, Religion: The Case of The Bamboo Stalk Novel
Mustafa TAŞ – Ali EMİNOĞLU
- 432-454 | **Sin Kültünde Ay Tutulmasının Politik ve Dini Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme**
An Evaluation of the Political and Religious Effects of the Lunar Eclipse in the Cult of Sin
Nurgül ÇELEBİ
- 455-482 | **Kur'ân'a Dair Bir Soru-Cevap Risalesinin İçerik ve Alana Katkısı Açısından Değerlendirilmesi**
Evaluation of a Question and Answer Treatise on the Qur'ân in terms of Content and Contribution to the Field
Burhan ÇONKOR

The Efficacy of Deism Among University Students: The Ankara University Example *Deizmin Üniversite Öğrencileri Arasındaki Etkinliği: Ankara Üniversitesi Örneği*

Mehmet Latif ÇEVİK

ORCID: 0009-0003-3116-5852

E-MAIL: cevik_latif13@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Ana Bilim Dalı
Assist. Prof. Hakkari University, Faculty of
Divinity, Department of The Philosophy and
Religion
Hakkâri-Türkiye
ROR ID: 00nddb461

Bahattin CİZRELİ

ORCID: 0000-0002-7639-1138

E-MAIL: bahattincizreli@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım
Beyazıt Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü
Assist. Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt
University,
Department of Sociology
Ankara-Türkiye
ROR ID: 05ryemn72

İhsan TOKER

ORCID: 0000-0001-9033-9910

E-MAIL: iitoker@gmail.com

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Din Sosyoloji Ana Bilim Dalı
Professor, Ankara University, Faculty of
Divinity, Department of The Philosophy and
Religion
Ankara-Türkiye
ROR ID: 01wntqw50

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Çevik, Mehmet Latif; Cizreli, Bahattin; Toker, İhsan. "The Efficacy of Deism Among University Students: The Ankara University Example". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 7-35. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1323381>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	06. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	11. 11. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur). This article was derived from the final report of the research with the code 20B0654001 and the title "Research on Deism Activity in University Youth: Ankara University Example" (Bu makale 20B0654001 kodlu "Üniversite Gençliğinde Deizm Etkinliği Araştırması: Ankara Üniversitesi Örneği" başlıklı araştırmanın sonuç raporundan türetilmiştir).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Abstract

The purpose of this study is to evaluate whether or not deism is effective among students at Ankara University, as well as to develop a deism scale appropriate for the Turkish context. For this purpose, it was necessary to operationalize the concept of deism to identify four subcategories within it. These subcategories include distrust of religious institutions and organizations, the belief that God does not intervene in the world, independence from religious taboos and rules, and the choice of rationalism when reason and revelation conflict. The ranges in the deism questions, which were designed according to the Likert scale, were converted into a hundred-point system, and scored using an ideal theist scoring system of zero and an ideal deist scoring system of 100 to determine the level of influence of deism in each category. The research project was designed in 2018 and approved as decision number 289 at meeting number 09 of the Ankara University Ethics Committee on 19 July 2019. The study was conducted online using a haphazard sample of 453 students as a result of a number of difficulties encountered during the data collection period. There were 918 participants in the first phase of the study, but since the goal of the study was to measure the effectiveness of deism, atheists were excluded from participating in the study. The researchers found that one in five students were atheists, and one in four were deists or held another religious belief that was not related to Islam. A random sample of 1% of the student population at Ankara University was selected for the remaining participants. The demographic data obtained were regarded as independent variables, while the deism score was regarded as a dependent variable. As a result of these scores, political identity polarization among Ankara University students can be related to the effectiveness of deism. The political climate has an impact on the ongoing debates regarding deism. The cross-tabulations showed no significant differences between the scores of the independent variables such as age, gender, place of residence, and socio-economic status groups. It is notable that deism is more commonly respected by the students of the social sciences as compared to the students of the natural sciences in terms of faculties. It is also noteworthy that according to the results of the study, there is a tendency for some subcategories of students who declare themselves to be Muslim to exhibit deistic tendencies. As a traditional theistic religion, Islam, which is a very influential religion among its members with its congregational activities and cultural institutionalization, has a strong influence over the participants, but when it comes to rationality and the absence of God's intervention, there is a tendency towards deism. In the conclusion of this article, the shortcomings of this scale developed for Turkey are discussed and suggestions are made for further research in this area. International scholars will be able to gain deep insight into how deism affects university students in Turkey as a result of the study and will be able to gain valuable information about religious life in Turkey as a result of the study.

Keywords: Sociology of Religion, Efficacy of Deism, Political Identity, Religious Life, Ankara University.

Özet

Bu çalışmanın amacı, Ankara Üniversitesi öğrencileri arasında deizmin etkili olup olmadığını değerlendirmek ve Türkiye bağlamına uygun bir deizm ölçeği geliştirmektir. Bu amaçla, deizm kavramını operasyonel hale getirmek ve deizm içinde dört alt kategori belirlemek gerekmiştir. Bu alt kategoriler dini kurum ve kuruluşlara güvensizlik, Tanrı'nın dünyaya müdahale etmediği inancı, dini tabu ve kurallardan bağımsızlık ve akıl ile vahiy çatıştığında rasyonalizmin tercih edilmesidir. Likert ölçeğine göre tasarlanan deizm sorularındaki aralıklar yüzlük sisteme dönüştürülmüş ve her bir kategoride deizmin etki düzeyini belirlemek amacıyla ideal teist sıfır, ideal deist 100 puanlama sistemi kullanılarak puanlanmıştır. Araştırma projesi 2018 yılında tasarlanmış ve 19 Temmuz 2019 tarihinde Ankara Üniversitesi Etik Kurulu'nun 09 numaralı toplantısında 289 numaralı karar olarak onaylanmıştır. Çalışma, veri toplama sürecinde karşılaşılan birtakım zorluklar nedeniyle 453 öğrenciden oluşan gelişigüzel bir örneklem kullanılarak çevrimiçi olarak yürütülmüştür. Çalışmanın ilk aşamasında 918 katılımcı vardı, ancak çalışmanın amacı deizmin etkinliğini ölçmek olduğu için ateistler çalışmaya katılmadı. Araştırmacılar, her beş öğrenciden birinin ateist olduğunu ve her dört öğrenciden birinin de deist olduğunu ya da İslam ile ilgili olmayan başka bir dini inanca sahip olduğunu tespit etmiştir. Kalan katılımcılar için Ankara Üniversitesi'ndeki öğrenci nüfusunun %1'i oranında rastgele bir örneklem seçilmiştir. Elde edilen demografik veriler bağımsız değişken, deizm puanı ise bağımlı değişken olarak kabul edilmiştir. Bu puanlar sonucunda Ankara Üniversitesi öğrencileri arasındaki siyasi kimlik kutuplaşması deizmin etkinliği ile ilişkilendirilebilir. Siyasi iklimin deizmle ilgili süregelen tartışmalar üzerinde etkisi vardır. Çapraz tablolar, yaş, cinsiyet, ikamet yeri ve sosyo-ekonomik statü grupları gibi bağımsız değişkenlerin puanları arasında anlamlı bir fark olmadığını göstermiştir. Fakülteler açısından bakıldığında, sosyal bilimler öğrencilerinin doğa bilimleri öğrencilerine kıyasla deizme daha fazla itibar ettiği dikkat çekmektedir. Araştırma sonuçlarına göre, Müslüman olduğunu beyan eden öğrencilerin bazı alt kategorilerinde deistik eğilimler görülmesi de dikkat çekicidir. Geleneksel teistik bir din olarak, cemaatsel faaliyetleri ve kültürel kurumsallaşmasıyla mensupları arasında oldukça etkili bir din olan İslam, katılımcılar üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmakla birlikte, konu rasyonellik ve Tanrı'nın müdahalesinin yokluğu olduğunda deizme doğru bir eğilim söz konusu olmaktadır. Bu makalenin sonuç bölümünde, Türkiye için geliştirilen bu ölçeğin eksiklikleri tartışılmakta ve bu alanda daha fazla araştırma yapılması için önerilerde bulunmaktadır. Uluslararası araştırmacılar, çalışma sonucunda deizmin Türkiye'deki üniversite öğrencilerini nasıl etkilediğine dair derin bir içgörü kazanabilecek ve çalışma sonucunda Türkiye'deki dini yaşam hakkında değerli bilgiler elde edebileceklerdir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Deizmin Etkinliği, Dini Hayat, Siyasal Kimlik, Ankara Üniversitesi.

Introduction

Throughout the social change in Turkey, religion has maintained its significance. It was also observed during the Ottoman period, the early years of the Republic, and in the following decades. Religion is at the forefront of today's changes and transformations. Turkey has undergone profound economic, political, and cultural changes during the twenty-first century. This is evidenced by cultural and religious instability, an unintended consequence of secularization, followed by desecularization. As a result, an increase in the frequency and visibility of reactive attitudes towards religion in popular culture and everyday life has been witnessed.

At the end of the 2010s, it has been claimed deism became a widespread belief among Turkey's youth. However, there are some shortcomings and inadequacies regarding the reliability of this common faith. Despite these deficiencies and inadequacies, this research represents the result of efforts aimed at developing a scale that may be utilized by researchers in the future. Based on a study among university youth in Turkey, this scale was developed. Data collected from the students at Ankara University is statistically analysed to demonstrate how deism affects university students. It should be noted that it is assumed that enough students are available to develop a scale about deism.

There are four main categories of deism in this research: distrusting religious institutions, non-interfering of God, performing religious rituals, and attitudes towards contradictions between religion and rationality. The researchers of this study constructed an operationalization based on these four categories. In order to limit the scope of the study to action research about theism, atheists were excluded. There is no claim of generalizability in this study since the haphazard sampling method was used. Through the categories and codes outlined above, it can be assumed that it is a scale that makes the phenomenon of deism more concrete and researchable in Turkey.

1. Discussing the Phenomenon

Recent years have seen an increase in academic interest in atheism and deism in Turkey. Having been ignored for an exceedingly long time, atheists and deists have once

again become the object of academic study.¹ The belief in the existence of at least one deity or god is called theism. Essentially, it is a religious or philosophical belief system in which people or communities acknowledge the existence of a divine and transcendent being or beings who created and governed the universe and everything in it. There are several kinds of theism, including monotheism (the belief in one God), polytheism (the belief in more than one God), and pantheism (the belief that God is identical with the universe). On the other hand, atheism refers to the denial of the existence of gods or deities. In general, atheists do not hold religious beliefs or believe in divine beings.²

Deism is the belief that God created the universe, but that God does not reveal himself in human history through miracles and does not play a significant role in creation. Deists may believe in the goodness of God and the existence of an afterlife.³ Deism is a complicated concept since the term "deism" can mean different things in various contexts. According to some interpretations, deism refers to "theism" or "pure theism," but in some contexts, it refers to those who reject the idea of revealed religion. The concept of deism has not always been held by deists, and some deists have claimed to be Christians in varying degrees of sincerity.⁴

Deism originated from the Indo-European word Dyeus. In the same way, deism refers to the Sky God, King of the Gods or Chief God, whom the Hellenes called Zeus and the Latins Deus. Deism, which derives from paganist/polytheistic cultures, was first discussed by Greek philosophers, and then developed into a relationship with monotheistic religions. Through this process, the concept came to represent a single God of reason and a virtuous life lived within the framework of this God's knowledge obtained through reason. In the 17th century, the concept of deism, in its present meaning, was first used in England. However, its origins go back to the beginning of philosophy before the concept was introduced in the US.⁵

¹ Wayne Hudson et al., "Introduction: Atheism and Deism Revived", *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*, Ed. W. Hudson et al (Surrey: Ashgate 2014), 1.

² İbrahim Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1-4; Engin Erdem, "Ateizm ve Ateistik Kanıtlar", *Din Felsefesi* (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013), 261-301.

³ Charles Taliaferro & Elsa J. Marty (Eds.), *A Dictionary of Philosophy of Religion* (New York-London: Continuum, 2nd Edition, 2010), 60-61.

⁴ Wayne Hudson, "Atheism and Deism Demythologized", *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*, Ed. W. Hudson et al. (Surrey: Ashgate 2014), 19-20.

⁵ Abdüllatif Tüzer, "Deizmi Anlamaya Çalışmak", *Doğu Batı 'Deizm'*, 23/94 (Ağustos-Eylül-Ekim 2020), 59.

This emergence of deism was primarily the result of the oppressive institutional religion that dominated Europe and the lack of reconciliation between this institutional religion and new scientific discoveries. Furthermore, religious reform movements in Europe, the rise of the bourgeoisie, the enlightenment thought, scientific discoveries, and the strengthening of philosophy all contributed to the development of deism.⁶ It is important to note that Deism emerged as a reaction against institutional Christianity, but it was seeded within the Christian faith early on and evolved over time into an anti-religious movement.⁷

Jean Bodin, one of the founding figures of the deism movement, called natural theology or natural religion, summarizes its basic principles as follows: Belief in the unity of God, moral consciousness, freedom, immortality, and an afterlife.⁸ Nevertheless, it is difficult to provide a precise definition of deism. The reason for this is that each deist thinker presents his or her own principles. Despite their differences, the basic theses of deism can be summarized as follows:

1. As the first interventionist, God created the universe.
2. There are unchanging laws in the universe that were created by God.
3. God has created the universe as a clock and does not intervene in its operation.
4. A revelation that does not accord with reason cannot be considered authentic.
5. Religion should not be characterized by mystical elements and miracles.

According to these basic principles and in the other paragraphs above, deism differs sharply from both atheism and theism. By rejecting the existence of God, atheists differ from deists.⁹ Atheism rejects all forms of creativity, whereas deism believes in a supreme creator.¹⁰

Theistic beliefs, including Abrahamic religions, have a tissue incompatibility with deism.¹¹ Abrahamic religions are based on God as the deity, whereas deism almost deifies the mind as its deity.¹² In deism, religion is a source that human beings naturally believe in directly through reason and conscience. Due to this, deists do not think that God's

⁶ Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 26-78; Sacide Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler* (Çanakkale: Çanakkale Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 15-22; Aydın Topaloğlu, "Teizm" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2011), 332-334.

⁷ Sacide Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*, 11.

⁸ Yaşar N. Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, I. Basım, 2015), 148.

⁹ Sacide Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*, 41-43.

¹⁰ Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 22.

¹¹ Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 217-218.

¹² Çınar, Aliye, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, (İstanbul: Köprü Yayınları, I. Basım, 2018), 16.

intervention in the world through revelation and structured rituals is necessary.¹³ It should be noted, however, that theistic believers can also exhibit a tendency towards deism. The early deists referred to themselves as true Christians and claimed that they were trying to grasp the essence of Christianity.¹⁴ As a Protestant clergyman in the 20th century, Paul Tillich exhibited deist tendencies.¹⁵ Therefore, it cannot be stated that anyone who professes to believe in any traditional theistic religion is completely free from deism. Moreover, it is stated that theism is an umbrella belief system that includes deism as well.¹⁶

The term deism was first used in the Christian West. Despite this, this belief tendency can be traced back to Ancient Rome and even to Ancient Greek thought.¹⁷ The movement that embraced the term deism in the modern age was a protest trend against the Catholic Church. Alternatively, some basic features of Catholic Christianity are not found in Islam, leading to the idea that there is no tension between deism and Islam, and even some commonalities.¹⁸ There are, however, significant differences between deism and Islam in terms of the rejection of revelation, the rejection of rituals, the rejection of religious institutionalism, and the exclusion of irrational elements. Deism remains effective among Muslims, but further research is needed in order to clarify the differences between Islam and deism.

Deism has been discussed in print and visual media in Turkey in 2018. Deism and its Criticism is Emre Dorman's (2009) doctoral thesis, which represents the most comprehensive academic research on the subject to this date. In 2017, Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology organised a symposium titled "Contemporary Anti-Religious Movements: Deism" a qualified product has emerged that can bring together the experts on the subject in the relevant literature. As a result of its popularity in print and visual media in 2018 and thereafter, academic interest in the subject has also increased.

2. Significance and Objectives of Research

Throughout April and May 2018, political circles and the press in Turkey debated the claim that the youth is shifting towards deism. This debate began with the final declaration

¹³ Sacide Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*, 13-17.

¹⁴ Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 117-120.

¹⁵ Yaşar N. Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*, 39-41.

¹⁶ Hamdullah Arvas, *Kelam'da Hak Düşüncesi: Hak Metafiziğinin İlkeleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2021), 87.

¹⁷ Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 26

¹⁸ Yaşar N. Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*, 50-51.

of a workshop held in Konya on 2 April 2018 with the participation of fifty teachers of Religious Culture and Ethics.¹⁹ Within a brief period, politicians and party leaders began discussing this issue. Deism was confirmed by some writers, while others attempted to explain what it was. The President of Religious Affairs, Ali Erbaş, tried to end the debate on April 12 by stating that the claim of deism was a slander against the youth.²⁰ The issue was discussed on television throughout May. It was claimed by the conservative community that deism was a consequence of the spread of information via the internet, while opponents of the government argued that this was a result of Islamism's destruction of cultural values. While the debates, the Deism Association announced its establishment in Istanbul in October 2018. The Association (2018) stated in its founding declaration that it was established to correct unfavourable public perceptions regarding deism.

Despite all the public statements, we have found that no scientific study has been conducted measuring the tendency towards deism among young people during this period. A major factor that contributed to the importance of this research was the interest of the political and academic community in the topic at hand. The effectiveness of deism in Turkey could have been satisfactorily investigated with scientific sensibilities and reliable methods and techniques. It was, however, necessary to develop a scale that is valid and dependable to accomplish this. In recent years, academic interest in the influence of deism among young people has grown. Despite this, two issues need to be addressed in the research that has been conducted or will be conducted. The objective of the study should not only be to determine the proportion of deists in the target sample but also to examine the degree to which those who declare their belief in religion show a tendency towards deism. The reason for this is that research shows that deism can find a response among traditional religions with some of its arguments before it is formed as an independent movement. It is also important to consider the need to develop a unique scale of deism in Muslim-majority areas. Islam does not have some of the beliefs that deists believe should be eliminated from Catholic Christianity. The purpose of this study is to develop a scale that measures both the effectiveness of deism among believers of traditional religions and that pays regard to the characteristics of Islam.

¹⁹ Gazete Duvar, "Din Kültürü Öğretmenleri: Gençler Deizme Kayıyor", 03 Nisan 2018, 1.

²⁰ T24, "Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş'tan Deizm Açıklaması: Kimse Gençlerimize İftira Atmasın", 12 Nisan 2018, 1.

Considering the above-mentioned issues, the main purpose of this study is to evaluate deism as a movement that emerged under European conditions and to develop a scale of its effectiveness in a Muslim-majority country such as Turkey. An extensive literature review and discussion process have been conducted within the focus of this study to determine the possible counterpart of deism in Turkey. A question scale regarding deism has been prepared, considering the specific circumstances of the country. This provides a scientific contribution to the academy and a resource for future research.

In this study, the topic of research is the effectiveness of deism among Turkish young people. The objective is to develop a scale that can be used to evaluate the effectiveness of deism based on the specific conditions of the country. Accordingly, in a study attempting to measure the impact of deism on traditional religious believers, atheists should be excluded due to their strong differences in their belief in God. To evaluate the scale created following the literature, the main question of the study is as follows: In what way is the belief tendency of deism effective among university youth who believe in God?

In accordance with the general aims of the study, other problems can be stated as follows:

- Is there a relationship between deism activity and the education of the participants?
- Is there a relationship between the participants' political identity statements and deism activity?
- Is deism active among participants who declare themselves as Muslim?

In this study, no hypothesis was developed. These two reasons are primarily responsible for this. The first and most important reason is that the sample for the study was not selected based on random sampling. As a result, the study's data and findings are based solely on the information provided by the participants. It was not possible to develop hypotheses about a population under these conditions. In addition, the statistical analyses are based on numerical expressions. There were primarily nominal data presented in the independent variables constructed in the research. In the conclusion section of the study, this situation is discussed as an output.

3. Research Method, Population and Sample

In this study, a quantitative scale is developed, and a questionnaire technique is employed. The questionnaire is primarily composed of structured questions.²¹ Firstly, demographic, and social questions are asked of the participants, such as faculty, age, gender, socioeconomic status, and upbringing environment, to compare their trend towards deism. As the purpose of the study is not to measure different religious tendencies, there is a question that eliminates atheists and agnostics²² from the study. Based on the literature review, the main points of conflict between deism and mainstream Islam in Turkey have been identified. During the process of operationalization, the study was intended to capture its local authenticity. Some of the arguments employed by Deism, as a movement that opposes institutional understandings of religion, can be reconciled with those of Islam. This means that not all arguments in support of deism can be used in a research project to be conducted in Turkey. In Turkey, the contradictions between deism and established theistic traditions are operationalized as follows:

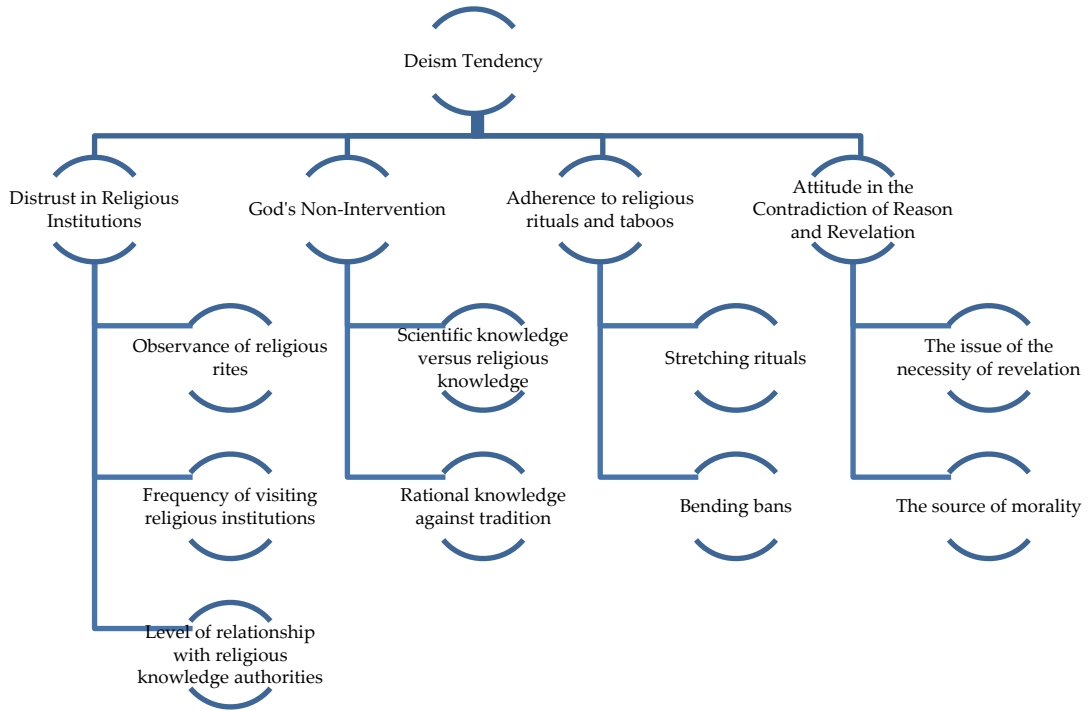


Figure 1 Operationalisation of the Concept

In each category, codes related to that category are identified. There is a total of nine subcodes within each of the four categories determined under the concept of deism. Three

²¹ Creswell, John W., *Research Design* (California: SAGE Publications, Fourth Edition, 2003), 17-18.

²² Bk. Aslantatar, Nesim, *Agnostisizm Tanrı'nın Bilinemezliği Sorunu*. (Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2023).

questions were developed for each of these characteristics. Then, twenty-seven questions prepared on the Likert scale were used as dependent variables and converted into deism scores. During the preliminary part of the study, nine demographic and economic questions were asked, and at the conclusion, three questions were asked about political identity. To exclude atheists from the study, a qualifying question was included since the primary objective is to measure the effectiveness of deism. The questionnaire contains thirty-nine questions in total. Once the elimination question for atheists was answered, participants continued with the questionnaire and answered questions measuring their deism tendencies. There are five answers for each question in each category, based on a Likert scale²³. A deism score is assigned to each participant based on the thesis that someone who chooses "one" for all questions will receive zero points (ideal theist) and someone who chooses "five" for all questions will receive one hundred points (ideal deist). Participants receive a score between 0 and 100 for each category. It was decided to use a 100-point scoring system because differences are more apparent at wide ranges. The range between 1 and 5 is measured by a score of one hundred. Scores of fifty indicate a neutral tendency, scores near 0 indicate a theistic tendency, and scores near 100 indicate a deistic tendency. A comparison is made between scores obtained in distinct categories and across all categories for Ankara University undergraduate students and some interpretations are drawn.

Subcategories Measured	Factor
	1
Score of Distrust in Religious Institutions	,912
Score of God's Non-Intervention Thought	,808
Score of Independence from Religious Rituals and Taboos	,912
Score of Rationalism in the Contradiction of Reason and Revelation	,872

Table 1 Factor Analysis Table to Test the Reliability of the Scale

A large population was not selected as the population for this research since its main purpose is to develop a scale on deism. Researchers selected undergraduate education units at Ankara University as their sample population. In this study, haphazard sampling was used with faculty-based quotas. During the research based on haphazard sampling, we attempted to reach 1% of participants from each faculty. The research project was designed in 2018 and approved as decision number 289 at meeting number 09 of the Ankara University Ethics Committee on 19 July 2019. The Ankara University Scientific Research

²³ Likert, Rensis, *A Technique for the Measurement of Attitudes*, (New York: Archives of Psychology, V 22, 1932), 17-20.

Projects Office was expected to approve the research project in the following period. Due to the COVID-19 pandemic ravaging Turkey in March 2020, face-to-face research was not possible. As a result, online applications were chosen to continue the research. In the first phase, 918 individuals were included in the sample. However, considering the faculty and gender distribution, the sample was randomly reduced to 453 people, which is 1% of 44,715 undergraduate students. Between 22 March and 6 May 2021, field research was conducted.

4. Research Findings

A control question was used in the first stage of the scale to eliminate participants outside the theist or deist beliefs since the purpose of the study was to measure the effectiveness of deism among university youth. Nevertheless, there are some basic findings that can be drawn from the view of atheists. One out of every five students who participated in the study considered themselves close to atheist tendencies, and one out of every four students held deism or another non-Islamic religious view before the data was cleaned.

			Would you describe yourself as a believer in a divine being?			Total
			I am a Muslim; I believe in the existence of God.	Yes, there is definitely a power that created the universe.	No, I do not believe.	
Science Area	Social, Humanities, Administrative Sciences and Arts	N	326	122	132	580
		%	56,2%	21,0%	22,8%	100,0%
	Natural Sciences, Technical and Sports Areas	N	205	67	66	338
		%	60,7%	19,8%	19,5%	100,0%
Total		N	531	189	198	918
		%	57,8%	20,6%	21,6%	100,0%

Table 2 Cross Table between Field of Science and General Belief Tendency

When the distribution of general belief tendency within genders is analysed, it is seen that the tendency of men (34,2%) towards atheist belief types is significantly higher than that of women (15,4%). According to socioeconomic factors, middle-income groups are more likely to disbelieve in religion and in the idea of a creator god.

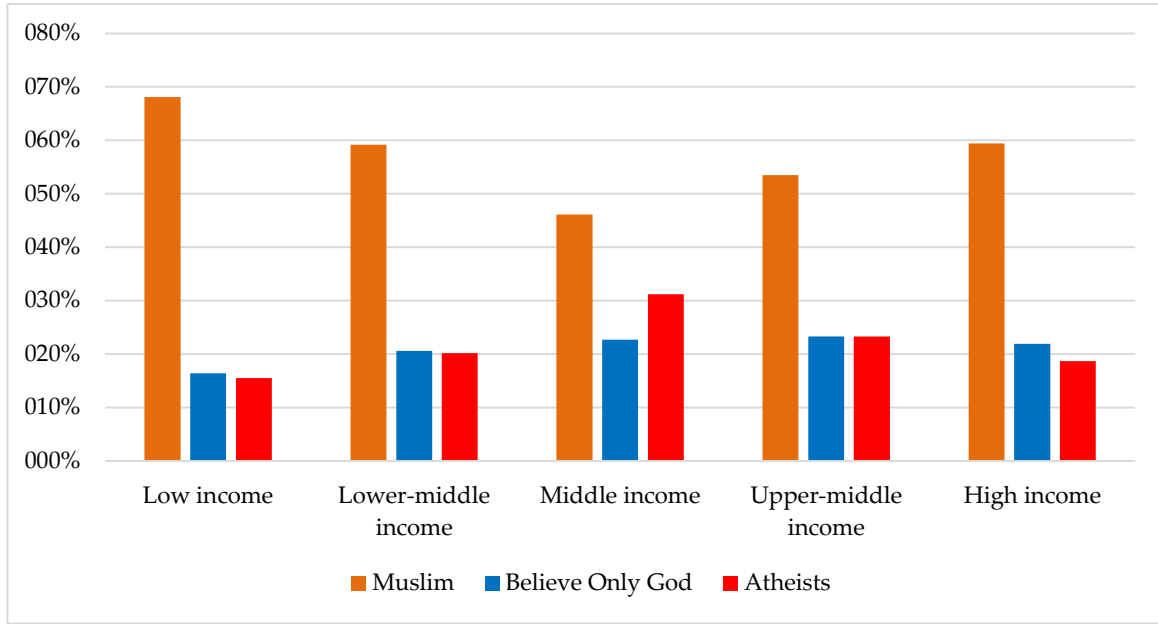


Figure 2 Socio-economic Income Groups and General Belief Tendency

As all the participants were university students, there was no significant difference between the independent variables of age and atheism tendency. In the same way, the nature of the places where the participants grew up did not appear to be a determining factor. Because of the Metropolitan Law enacted in 2012, even rural areas are now included within the boundaries of metropolitan municipalities within the provinces where they are located.

As a result of excluding 198 participants who declared that they did not believe in any divine being, 720 data points remained. In contrast, the research sample was determined based on university undergraduate units, and a 1% sample was taken to represent each unit, therefore the entire university. Data containing 720 participants were cleaned according to the 1% sample by random selection method, considering both the unit distribution and gender distribution in accordance with the universe as much as possible. Participants have been distributed near each other within the education year, totalling 453 people. In the last option, it seems normal that the distribution increases, given the medical faculty and the departments that provide English education.

	Frequency	Percent
First Year	97	21,4
Second Year	87	19,2
Third Year	122	26,9
Fourth or More	147	32,5
Total	453	100,0

Table 3 Distribution of Students Participating in the Study According to Years of Education

4.1. Distrust in Religious Institutions

As part of this section of the research findings, nine questions are assessed concerning the distrust of Ankara University students towards religious institutions and organizations. Whenever the scoring range is between 0 and 100, it is assumed that data near zero indicate high trust and data near a hundred shows high distrust.

N	453
Average	43,9110
Median	44,4444
Standard Deviation	23,85398
Range	100,00
Minimum Value	,00
Maximum Value	100,00

Table 4 Basic Descriptive Statistics of Distrust in Religious Institutions and Organisations

There are no significant differences between the average scores of both gender groups (female-male). Similarly, the average scores for distrust of religious institutions and organizations do not differ according to age group. The comparisons in the field of science do not show a significant difference. However, when comparing students from different faculties, it can be concluded that social science students have a lower level of trust in religious institutions and organizations. Below is a table showing which faculties have the highest and lowest levels of trust in religious institutions and organizations.

Which Faculty are you enrolled in?	Average
The 3 Faculties where the Participant Students Who Trust Religious Institutions and Organisations More	
Theology	22,9424
Dentistry	37,5000
Nursing	37,6543
The 3 Faculties with Participant Students Who Have Less Trust in Religious Institutions and Organisations	
Language, History and Geography	51,9935
Political Sciences	52,8889
Communication	55,3030

Table 5 A comparison of three faculties with students who are more and less to trust religious institutions and organizations.

Analysing the average scores of distrusts in religious institutions and organizations in relation to political identity results in the following table. According to the table below, respondents were asked about their closest political identities, and among these identities, the three that trust religious institutions and organizations the most and the three that trust them the least were identified.

Which of the following political identities do you feel closest to?		
Political Identity	Average	N
The three political identities that gathered the most trusting respondents		
Conservative	17,1053	19
Only Muslim	18,4028	16
Islamist	20,0000	30
The three political identities in which respondents with less trust are grouped		
Social Democrat	59,2222	25
Feminist	59,9415	19
Atatürkist	60,3224	81
Which of the following political identities do you feel second closest to?		
The three political identities that gathered the most trusting respondents		
Islamist	19,7318	29
Conservative	21,6049	27
Conservative Nationalist	22,7431	16
The three political identities in which respondents with less trust are grouped		
Feminist	59,2803	44
Social Democrat	62,2685	24
Socialist	65,9004	29

Table 6 Political Identities of the Respondents Who Trust Religious Institutions and Organisations More and Less

Compared with previous variable comparisons, there are clear differences between political identities in terms of trust in religious institutions and organisations. An important level of trust is held by some political identities in religious institutions and organizations, while a low level of trust is held by others. In addition, it was remarkable to observe that although the participants were asked about their first, and second political identities, the averages of some political identities were close to one another.

4.2. The Idea of God's Non-Interventionism

This category contains six questions. Using a Likert scale of 1 to 5, values between 6 and 30 are produced. It is assumed that people who tick one in each question are ideal theists with the assumption that they have thought that God will always intervene in the world, while those who tick five in all questions are ideal deists with the assumption that they have the thought that God will never intervene in the world. Using a range of zero to one hundred, the average scores of the God does not intervene thought types were compared between the values in the independent variables. The following table presents the descriptive statistics of this category.

N	453
Average	54,3230
Median	54,1667
Standard Deviation	18,64664
Range	91,67
Minimum Value	4,17
Maximum Value	95,83

Table 7 Basic Descriptive Statistics of The Idea of God's Non-Interventionism

Participants in this category scored higher than those in the previous category. Comparing genders, both groups in this category are quite close to both the general average and each other. Even though older groups are less distant from this idea, there are still no significant differences. There is no significant difference between the average scores of the idea that God does not intervene and the field of science. However, when comparing students from different faculties, it is evident that, despite taking intensive courses in natural sciences, the students of the faculty of natural science as well as social science students are susceptible to this idea.

According to the average score for the idea that God does not intervene in socioeconomic groups, participants in the lower-middle, middle, and upper-middle income groups are more likely to hold this belief than participants in other groups. In terms of the participants' declared belief tendency, it is clear that Muslims are further away from the idea that God does not intervene, but some are inclined to it.

Would you describe yourself as a believer in a divine being?	Average	N
I am a Muslim; I believe in the existence of God.	47,8009	324
Yes, there is definitely a power that created the universe.	70,7041	129
Total	54,3230	453

Table 9 Average Scores of God Does Not Intervene Thought Scores in Belief Tendency Groups

Analysing the average scores of God does not intervene based on their political identities, similar political identities have similar averages and opposite groups as in the previous category. Unlike the previous category, however, there are fewer clear differences between the political identities at opposite poles.

Which of the following political identities do you feel closest to?		
Political Identity	Average	N
Three political identities less favourable to the idea that God does not intervene		
Only Muslim	33,5938	16
Islamist	36,6667	30
Conservative	37,5000	19
Three political identities more inclined to the idea that God does not intervene		

Feminist	62,7193	19
Ecologist (Environmentalist)	65,5702	19
Atatürkist	66,3580	81
Which of the following political identities do you feel second closest to?		
Three political identities less favourable to the idea that God does not intervene		
Islamist	36,0632	29
Conservative	39,9691	27
Conservative Nationalist	40,6250	16
Three political identities more inclined to the idea that God does not intervene		
Social Democrat	66,1458	24
Feminist	67,1402	44
Socialist	68,6782	29

Table 10 Political Identities of the Respondents Who Are Less and More Likely to Think that God Does Not Intervene

4.3. Independence from Religious Rituals and Taboos

Participants were asked about their independence from religious prohibitions and rituals under this category. Participants are not asked whether they follow the rituals to the fullest extent, but rather whether they experience internal questioning when they do not follow them and whether they believe that religious rules are valid. This category consists of six questions. The ideal theist is someone who ticks one in each question under the assumption that they adhere to religious taboos and rituals, whereas the ideal deist ticks five in all questions under the assumption that he/she is independent of religious taboos and rituals. Between these two ideal types, a value ranging from zero to one hundred was established, and the average scores of independence from religious taboos and rituals were compared. Below is a table that provides descriptive statistics of this category.

N	453
Average	33,0850
Median	29,1667
Standard Deviation	25,99527
Range	100,00
Minimum Value	,00
Maximum Value	100,00

Table 11 Descriptive Statistics of Independence from Religious Taboos and Rituals Score

Under this category, the lowest scores are observed among all other categories. As a result, the participants' attachment to theistic traditional religions is greatest through taboo rituals. Once again, there is no significant difference between the average scores and the field of science. However, when examining comparisons between faculties, it can be observed that

students studying in the field of health are more attached to religious taboos and rituals than those studying in the social sciences.

Which Faculty Are You Enrolled in?	Average	N
Four Faculties with the Students More Attached to Religious Taboos and Rituals		
Theology	14,9691	54
Medicine	24,5370	27
Dentistry	27,7778	12
Pharmacy	27,8846	13
Four Faculties with Students Less Attached to Religious Taboos and Rituals		
Language, History and Geography	38,9706	85
Engineering	39,5833	40
Political Sciences	41,3333	25
Communication	47,7273	11

Table 12 Faculties with Students Who Are More and Less Committed to Religious Taboos and Rituals

Similar groups are grouped in close averages and similar groups are found at opposite poles when the average scores are compared for political identities and independence from religious taboos and rituals.

Which of the following political identities do you feel closest to?		
Political Identity	Average	N
Three political identities more closely tied to religious taboos and rituals		
Muslim only	10,1563	16
Conservative	12,0614	19
Islamist	12,9167	30
Three political identities less attached to religious taboos and rituals		
Ataturkist	45,9877	81
Feminist	46,7105	19
Ecologist (Environmentalist)	48,2456	19
Which of the following political identities do you feel close to second?		
Three political identities more closely tied to religious taboos and rituals		
Islamist	11,3506	29
Conservative	11,7284	27
Conservative Nationalist	12,5000	16
Three political identities less attached to religious taboos and rituals		
Feminist	44,9811	44
Social Democratic	52,7778	24
Socialist	55,1724	29

Table 13 Political Identities with Less and More Independent Participants Gathering Than Religious Taboos and Rituals

4.4. Attitude in the Contradiction of Reason and Revelation

In this category, the participants were asked about their opinions on the role of reason in the construction of morality and the conflict between science and scripture. There are six questions in this category that are rated using a Likert scale. The participants who

chose the value 1 in each question received six points in total, and the participants who chose the value 5 in each question received 30 points. An ideal theist with six points and an ideal deist with 30 points was assigned a score on the per cent system over a range of 24 points. Following are the descriptive statistics of this category. This average shows us that the participants prefer to stand in a middle ground in the reason-divine revelation contradiction.

N	453
Average	52,6858
Median	50,0000
Standard Deviation	22,42430
Range	100,00
Minimum Value	,00
Maximum Value	100,00

Table 14 Descriptive Statistics of Score the Contradiction of Reason and Revelation

In the comparisons of gender, age, and field of science, there is no significant difference in the average scores of rationality in the reason-divine revelation contradiction. Social sciences score higher than natural sciences, except for the Faculty of Theology. It is evident from the previous tables that students studying natural sciences do not experience a higher level of tension with theistic religions despite the positivist education they receive.

Faculties	Average	N
The 3 Faculties Where the Participants who are Less Committed to Rationalism in the Reason-Divine Revelation Contradiction		
Theology	38,5802	54
Pharmacy	45,5128	13
Dentistry	46,1806	12
The 3 Faculties where the Participants Who Adhered More to Rationalism in the Rationality-Divine Revelation Contradiction		
Language, History and Geography	59,3137	85
Political Sciences	60,5000	25
Communication	65,9091	11

Table 15 The 3 Faculties in which the Students Who Are More and Less Committed to Rationalism in the Rationality-Divine Revelation Contradiction

Middle-income groups differ slightly from high-income and lower-income groups in terms of rationality scores in the reason-divine contradiction. The place of the upbringing of the participants does not show any significant differences, similar to the socioeconomic variable. Theism is more prevalent among participants who grew up in small villages or districts. Analysing the average scores of participants' declared belief tendency and rationalism in the reason-divine contradiction, it is evident that participants who declared

that they were not Muslims but believed in God (75,9690) were more likely to choose rationalism in the reason-divine contradiction. The validity of the scale is confirmed by this situation. In this category, however, Muslim participants (43,4156) are near the neutral score of 50. Similar to previous tables, polarization is observed for political identities.

Which of the following political identities do you feel closest to?		
Political Identity	Average	N
Three political identities less committed to rationalism in the reason-divine revelation contradiction		
Only Muslim	23,6979	16
Islamist	32,0833	30
Conservative	37,0614	19
Three political identities that are more committed to rationalism in the intellect-divine contradiction		
Atatürkist	63,1173	81
Ecologist (Environmentalist)	64,6930	19
Feminist	66,4474	19
Which of the following political identities do you feel second closest to?		
Three political identities less committed to rationalism in the reason-divine revelation contradiction		
Islamist	31,8966	29
Conservative Nationalist	32,5521	16
Conservative	34,7222	27
Three political identities that are more committed to rationalism in the intellect-divine contradiction		
Atatürkist	63,6179	41
Social Democrat	65,4514	24
Socialist	71,2644	29

Table 16 Political Identities in which the Participants who are Less and More Committed to Rationalism in the Reason-Divine Revelation Contradiction

4.5. Overall Deism Tendency Score Comparisons

Under each heading above, the categories were analysed separately and summed up to form a general deism score. The following are the general descriptive statistics of the deism tendency score, which is assumed to be zero for an ideal theist and one hundred for an ideal deist. This table shows that the overall deism score for the 453 participants who did not express themselves as atheists and clearly stated that they believed in a God, whether Muslim or not, was quite close to neutral.

N	453
Average	45,7689
Median	44,4444
Standard Deviation	20,89452
Range	91,67

Minimum Value	2,78
Maximum Value	94,44

Table 17 Descriptive Statistics of Overall Deism Score

Compared to men, women have an average score of 45.1137 and men have an average score of 47.0926 in this category, and both scores are close to each other. The averages of residential area, age, and field of science are also close but not indicative. Moreover, participants from the Faculty of Theology have a lower deist score than participants from the social sciences field. There is no evidence of obligatory tension between the natural sciences and traditional theistic religions. Comparing faculties reveals a more pronounced situation.

Faculty of	Average	N
Theology	27,8978	54
Dentistry	40,3549	12
Pharmacy	40,5271	13
Health Sciences	41,2209	27
Medicine	42,0782	27
Agriculture	42,3280	35
Law	46,4625	39
Educational Sciences	48,4428	22
Veterinary Medicine	50,4630	12
Science	50,5185	25
Engineering	51,5741	40
Language, History and Geography	52,1786	85
Political Sciences	53,4444	25
Communication	58,1650	11

Table 18 Ranking of Participants' Overall Deism Score Averages According to Faculties

It is apparent that middle-income groups are more distant from theism than other groups, even though there are no extreme differences between the average deism scores across socio-economic income groups.

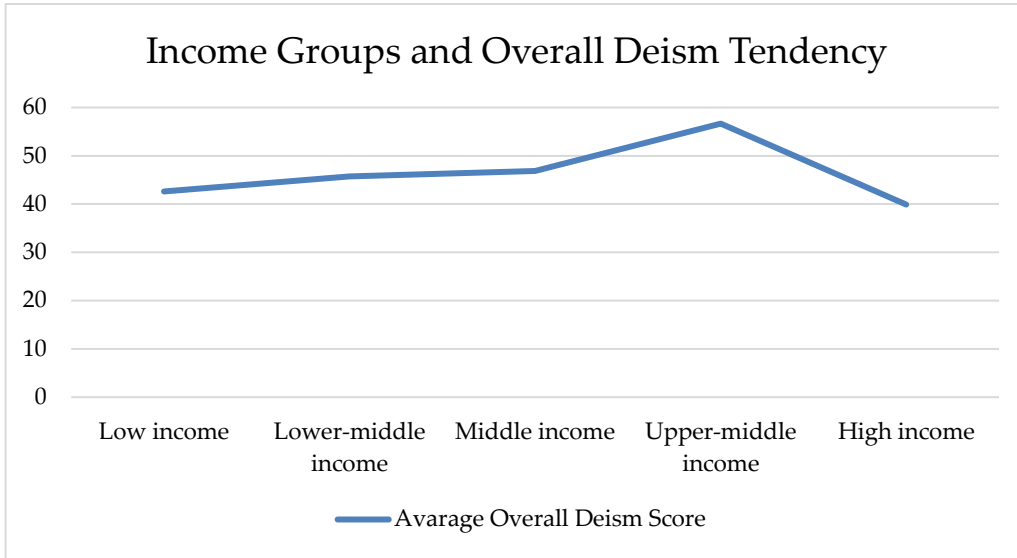


Figure 4 Income Groups and Overall Deism Tendency

When the average deism scores of the participants are compared with the place of the upbringing of the participants, it becomes apparent that participants who were raised in metropolises have an average score of 46.5835; participants who were raised in cities have an average score of 46.1089; and participants who were raised in rural districts have an average score of 40.3739. It is not surprising that theism is more prevalent in rural areas. For a more interpretable table, four identities were selected to compare political identities over general deism score averages, as shown in the table below.

Which of the following political identities do you feel closest to?		
Political Identity	Average	N
The four lowest political identities compared to the overall deism score		
Only Muslim	21,1227	16
Islamist	24,8148	30
Conservative	24,9513	19
Turkish Muslim	30,1453	79
The four political identities with the highest overall deism scores		
Ecologist (Environmentalist)	57,2125	19
Social Democrat	57,2593	25
Feminist	59,0643	19
Atatürkist	59,0992	81
Which of the following political identities do you feel second closest to?		
The four lowest political identities compared to the overall deism score		
Islamist	24,2018	29
Conservative	26,4060	27
Conservative Nationalist	26,6204	16
Turkish Muslim	31,2037	50
The four political identities with the highest overall deism scores		
Atatürkist	56,1879	41
Feminist	58,3965	44

Social Democrat	61,7284	24
Socialist	65,3257	29

Table 19 Political Identities with the Highest and Lowest Overall Deism Scores

It is evident from the table that, as with the previous categories, the average scores of some political identities are close to each other, and when political identities are placed in two poles based on belief tendencies, the same identities fall on opposing sides. In terms of belief tendencies, some political identities are integrated. The figure below illustrates the relationship between integration and polarization.

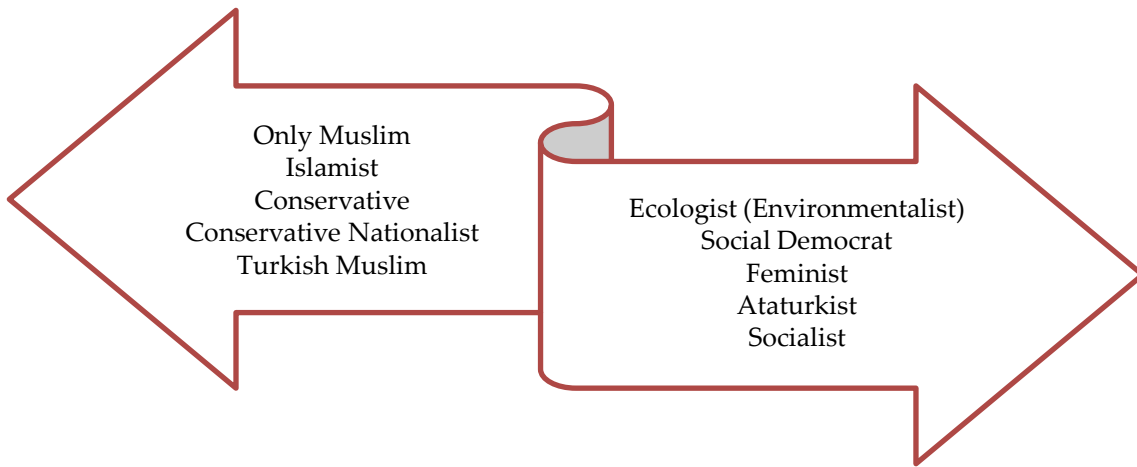


Figure 5 Political identities that combine and polarise in the average of overall deism score.

The above figure does not imply that participants can be grouped together as a single entity. It demonstrates only opposing views on deism. Identities in the deistic group are not claimed to not be Muslims.

4.6. Deism Tendency in Muslims

In addition to creating a deism scale suitable for Turkey's conditions, the research aims to assess the effectiveness of deism among participants who claim to be Muslim. A separate analysis is conducted for those participants who say that they are Muslim among those who were asked about their belief tendencies. The following are the descriptive statistics of the general deism score and other subcategory scores, based on a sample size of 324.

N: 324	Score of	Score of	Score of	Score of	Overall
---------------	-----------------	-----------------	-----------------	-----------------	----------------

	Distrust in Religious Institutions	God's Non-Intervention Thought	Independence from Religious Rituals and Taboos	Rationalism in the Contradiction of Reason and Revelation	Deism Score
Average	33,8992	47,8009	20,6276	43,4156	36,1540
Median	31,9444	45,8333	20,8333	41,6667	35,1852
Standard Deviation	18,97157	16,50259	15,72277	17,51718	15,00939
Range	83,33	87,50	87,50	83,33	72,22
Minimum Value	,00	4,17	,00	,00	2,78
Maximum Value	83,33	91,67	87,50	83,33	75,00

Table 20 Overall and Subcategory Deism Scores of Participants Who Declare Themselves as Muslim

Deism may be regarded as a low value by those who identify themselves as Muslims. However, the categories that decrease the general deism score of participants who declare themselves Muslim are religious institutions and organizations, as well as religious taboos and rituals. There is an elevated level of commitment to Islam as a community activity and culture among Muslim participants. As compared to this situation, rationalism, and the belief that God does not intervene in the world are moderately prevalent.

According to the participants who identified themselves as Muslims, the most intense primary political identities were, respectively, Turkish-Muslim, Atatürkist, Humanist, Islamist, Turkish Nationalist, Conservative, Conservative Nationalist, and Only Muslim. Additionally, the following table provides a summary of the political identities with the highest deism score among respondents who claimed to be Muslim. Similar to the previous findings, certain political identities and deism tendencies belong to the same cluster. As well, it is understood that socialist and social democratic political identities are not respected among Muslims.

Political Identity	Average	N
Humanist	42,6698	36
Turkish Nationalist	43,5673	19
Feminist	43,6111	10
Ecologist (Environmentalist)	46,6330	11
Ataturkist	49,0741	44

Table 21 The Five Political Identities with the Highest Overall Deism Score Among Muslim Respondents

5. Discussion and Conclusions

The purpose of this research was to develop a deism effectiveness scale appropriate for Turkey's conditions. Field research was conducted and completed in 2021 as a result of long duration of the official processes. In 2018, when the research was designed, there was a public discussion concerning the impact of deism, particularly among young people. Despite the fact that the debates were covered in the press at the time, there was not yet sufficient research in the Turkish literature. This research was initiated in response to this need. As a result of the long duration of the official processes, the exemption of the field component of the research from budgetary support, and the COVID-19 pandemic, the completion of the research was difficult, and so it was decided to use haphazard sampling. Therefore, in the results, comments are made only about the participants, not about the entire population.

To operationalize the concept of deism, a comprehensive research study was first conducted, and numerous codes were identified. By classifying these codes among themselves, four basic categories were formed. In each code, three questions were developed, and the level of agreement with these questions was determined using a five-point Likert scale. Since it is difficult to provide precise responses to the questions analysing belief tendency, it would be more accurate to expand the Likert scale to seven. In spite of the fact that the Likert scale is a type of interval scale, the responses received are categorical in nature, making statistical analysis more difficult. Because the demographic questions designed as independent variables were also nominal, statistical analysis was difficult, and therefore descriptive statistics were used instead of statistical analysis types. Categorical data, such as gender, political identity preference, and faculty of enrolment, must present nominal values. As a result of the uneven spacing between the questions that present numerical results, the questionnaire does not allow for different analyses to be conducted. Statistical analysis would have been possible with this scale by taking age directly rather than categorically, as well as writing estimated family income and estimated monthly personal expenditure directly. As a result of taking the place of the upbringing as qualitative, some problems also arose. In its place, the respondents' place of upbringing could have been classified as follows: a small settlement in a rural area, a settlement between a rural and urban area, an urban area, and a metropolitan area. By using this interval variable, a cross-tabulation could have been performed between the dependent variables.

The validity of the scale should also be emphasized in addition to this critique of the scale development. Factor analysis and correlation between belief tendency and general deism and subcategory scores support the scale's validity. Regardless of how valid a scale may be, in order to be able to make some generalizations, a good sample must be taken. Based on the number of undergraduate students enrolled in the program, the sample was randomly selected, and a 1% sample was intended. After the data cleaning process, 453 individuals' data were analysed. This is a respectable number of participants, but it cannot be generalized because the sample was not selected at random. Thus, assuming that the results obtained reflect those of the participants, the following conclusions can be drawn.

- To measure the effectiveness of deism, participants in the sample must believe in God. On the introduction page of the questionnaire, there is a question that eliminates atheists from taking part. One-fifth of the 918 undergraduate students who participated in the survey at Ankara University were atheists. Among the remaining students, one-fourth are deists or follow a religion other than Islam. While the participants are undergraduates who attend a university in Turkey's second-largest city, the number of participants who declare to be Muslims is quite low (57.84% of those who participated in the survey) compared with the frequently mentioned belief distributions in Turkey.

- It is not possible to say that there is a significant difference between social sciences and sciences when we consider the faculties where most of the participants who do not believe in God are gathered. In fact, it has been observed that there are proportionally more atheists or deists among students of the social and administrative sciences.

- Women are more likely than men to declare themselves Muslims when gender groups are analysed. Non-Islamic tendencies are concentrated in middle-income groups when socioeconomic groups are compared.

- There are no significant differences between the average scores for general deism and deism subcategories of 453 participants, which is the main sample, and the values of age, gender, and socio-economic income group. The comparison between the fields of science shows that, despite the secularisation theory's claim that traditional religions and natural science are at odds, the average scores of social science students and natural science students are the same. In fact, given that the participants enrolled in the Faculty of Theology decreased the overall deism and deism subcategory average scores of all participants in the

field of social sciences, it could be said that social science students are more prone to deism than natural science students in terms of both the general deism score and the deism subcategory average score.

- Based on a comparison of the average scores of the subcategories of deism, it is evident that participants are more theistic in the cultural and practical dimensions of religion and less theistic in the thought and belief dimensions. The Islamic religion, a traditional theistic religion among the participants, is quite effective with its community activities and cultural institutionalization, but it is not dominant at the level of thought in some cases.

- The most significant differences emerge in political identity comparisons when both the general deism score and deism subcategory scores are analysed separately. The first issue that needs to be discussed here is that, although Muslim identity was not included as a political identity in the questionnaire presented to the participants in the first stage, some participants frequently referred to themselves as only Muslims by choosing the expression other under this question. Therefore, only Muslim was added as a political identity. In fact, it has been observed that those participants who have a greater tendency toward theistic tendencies are those who define themselves only as Muslims. Aside from this identity, it is observed that the participants who identify themselves as Islamists, conservatives, conservative nationalists, or Turkish Muslims tend to be more theistic. According to the axis of belief tendency, the following political identities are opposite the theist-deist contrast: ecologist, social democrat, feminist, Atatürkist, and socialist.

- In the group of participants who define themselves as Muslims, it is evident that the tendency towards deism is in the realm of thought, and that an important level of commitment is shown to religious institutions, organizations, taboos, and rituals. As a consequence, changes may start with issues such as the qualities of reason and the necessity of revelation.

The strengths and weaknesses of the scale used in the research have been identified above. During the period when this research was designed and the field dimension was realized, many other studies were conducted. There is a likelihood that the related literature will continue to expand. It is believed that re-evaluating other research in light of the current findings, strengthening the scale and reapplication the scale in a broader scope will both

contribute to sociological studies in Turkey. We anticipate that the findings of this research will provide valuable insights into religious life in Turkey for international scholars.

References / Kaynakça

- Arvas, Hamdullah. *Kelam'da Hak Düşüncesi: Hak Metafiziğinin İlkeleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Aslantatar, Nesim. *Agnostisizm Tanrı'nın Bilinemezliği Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2023
- Creswell, John W. *Research Design*. Los Angeles, SAGE Publications, Four Edition, 2003
- Çalışkan, Sacide. *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*. Çanakkale: Çanakkale Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021
- Çınar, Aliye. *Deizm ve Ateizm Üzerine*. İstanbul: Köprü Yayınları, 2018
- Deizm Derneği. "Deizm Derneği Kuruluş Bildirgesi". Erişim Tarihi: (25.02.2019), <https://deizmderneği.org/deizm-derneği-deklarasyonu/> adresinden alındı.
- Dorman, Emre. *Deizm ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009
- Erdem, Engin. "Ateizm ve Ateistik Kanıtlar". *Din Felsefesi*. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013
- Gazete Duvar. "Din Kültürü Öğretmenleri: Gençler Deizme Kayıyor". Erişim Tarihi: 03 Nisan 2018, <https://www.gazeteduvar.com.tr/turkiye/2018/04/03/din-kulturu-ogretmenleri-gencler-deizme-kayiyor/> adresinden alındı.
- Hudson, Wayne. "Atheism and Deism Demythologized". *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*. Ed. W. Hudson et al. (pp. 13-23). Surrey, Ashgate 2014
- Hudson, Wayne et al., "Introduction: Atheism and Deism Revived". *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*. Ed. W. Hudson et al, (pp. 1-12). Surrey, Ashgate 2014
- Likert, Rensis. A Technique for the Measurement of Attitudes. *New York: Archives of Psychology*, V 22, 1932
- Öztürk, N. Yaşar. *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2015
- Taliaferro, Charles & Marty, Elsa J. (Eds.). *A Dictionary of Philosophy of Religion*. New York-London: Continuum, 2nd Edition, 2010
- Tüzer, Abdüllatif. "Deizmi Anlamaya Çalışmak". *Doğu Batı 'Deizm'*. 23/94, (Ağustos-Eylül-Ekim 2020), 57-83.
- Topaloğlu, Aydın. "Teizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/332-334, 2011
- Rowe, William L., "Deism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. V.1.0, London and New York: Routledge, 1998
- T24, "Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş'tan Deizm Açıklaması: Kimse Gençlerimize İftira Atmasın", Erişim Tarihi: 12 Nisan 2018, <https://t24.com.tr/haber/diyanet-isleri-baskani-erbastan-deizm-aciklamasi-kimse-genclerimize-iftira-atmasin,604172> / adresinden alındı.
- Yıldız, İbrahim. *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2021

THANKS

We would like to express our sincere thanks to Research Assistant Rukiye Kardeş for her assistance during the field research, Lecturer Murat Öztürk for supporting the analysis, and Assistant Professor Alkan Üstün, who give us his support throughout the process.

This article was derived from the final report of the research with the code 20B0654001 and the title "Research on Deism Activity in University Youth (Ankara University Example)". Ankara University Scientific Research Projects Commission provided support for the related research, and the final report of the research was accepted as per a decision made at the commission meeting on 04/11/2021. For their support, we would like to thank the commission and Ankara University.



YAZAR KATKI ORANI BEYANI

(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): *The Efficacy of Deism Among University Students: The Ankara University Example*

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)	3. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%33	%33	%34
Veri Toplanması	Data Collection	%33	%33	%34
Veri Analizi	Data Analysis	%33	%33	%34
Makalenin Yazımı	Writingup	%33	%33	%34
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%33	%33	%34

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the article process archive*).



Mollâ Sadrâ'nın Hareket-i Cevherî Teorisi Bağlamında Eğitimde İnsan Tasavvuru

Human Conception in Education in the Context of Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion (al-Haraka al-Jawhariyya)

Ahmet ÖZALP

ORCID: 0000-0002-6514-019X | E-Posta: ahmetozalp@sirnak.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
Assistant Professor. Dr., Sirnak University, Faculty of Divinity, Department of Religious Education
Şırnak, Türkiye
ROR ID: 01fcvkv23

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Özalp, Ahmet. "Mollâ Sadrâ'nın Hareket-i Cevherî Teorisi Bağlamında Eğitimde İnsan Tasavvuru". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 36-65. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1322961>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	05. 07. 2023
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	13. 08. 2023
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15. 12. 2023
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Düşünce geleneğinin kadim konularından biri olan hareket hakkındaki tartışmalar bütün varoluşa olduğu gibi insana ilişkin tasavvurlara da kapı aralar. Bu sebeple hareketin neliğine dâir her sorgulama, mevcudiyetini hareketin sürekliliği içinde gerçekleştiren insanın da mahiyetini ortaya koyan daha geniş çerçeveli cevaplara açılır. Aristo'dan beri felsefe tarihine egemen olan "cevherin (tözün) değişmezliği", başka bir ifadeyle "arazın (ilintinin veya ilineğin) hareketi" düşüncesi üzerine inşa edilen hareket teorileri açısından bakıldığında insan, devinim halinde olan ama özünde değişim olmayan ve hareket ettiricisi dışarıda aranan bir nesneyi işaret eder. Mollâ Sadrâ'nın hareketin bizzat varlığın cevherinde gerçekleştiğini savunduğu *hareket-i cevherî* (el-hareketü'l-cevherîyye) teorisine göre ise o, özü itibarıyla de sürekli bir değişim-dönüşüm halindedir ve kendisi bu değişimin hem öznesi (muharrrik, hareket ettiren) hem de nesnesidir (müteharrrik, hareket eden). Zira İslâm filozofları ekseriyetle hareketin sadece kemiyet (nicelik), keyfiyet (nitelik), mekân ve konum olmak üzere dört kategoride gerçekleştiğini ileri sürerken Mollâ Sadrâ hareket ve değişimin bizzat cevher kategorisinde vukû bulduğunu savunur. Buradan yola çıkarak Sadrâ'nın *hareket-i cevherî* teorisi çalışmamızda eğitim olgusu ve insan tasavvuruna katkıda bulunmak amacıyla bir imkân olarak benimsenmektedir. Filozofumuzun söz konusu doktrini yer yer onun düşünce dünyasındaki diğer telakkileriyle birlikte analiz edilmekte ve eğitim perspektifi açısından yorumlanmaktadır. Dolayısıyla elinizdeki metin bir ispat veya tahkik çalışması değil, bir tespit ve tevil çabasının ürünüdür. Bu maksatla sınırlandırılmış bir çizgiden değerlendirildiğinde eğitim bakış açısından tahlile tabi tutulabilecek mevzuların ve ulaşılabilecek sonuçların şu şekilde olacağı söylenebilir: Mollâ Sadrâ düşüncesinde, hareket eden cevher kendi kendini hareket ettiren ontolojik bir gerçekliktir. İnsan nefsi de bir cevherdir ve dolayısıyla hareketlidir, hareketinin öznesi de yine kendisidir. Eğitim ufkundan değerlendirilecek olursa bu yaklaşım insanın köklü/metamorfik dönüşümünün olanağını ve dinamik/proaktif insan tasavvurunu problematik bakışın odağına yerleştirir. Müteharrrik (hareket eden, eğitimin nesnesi), muharrrik (hareket ettiren, eğitimin öznesi) gibi konuları belirginleştirmesi muhtemel bu odaklanmanın böylece eğitimin *illiyet ilkelerinden* en az ikisini ifşa etmesi de mümkündür: Fâil (özne) ve madde (nesne). Hareket eden ve hareket edenin aynileştiği hareket-i cevherî bağlamında işte bu özne ile nesne aynı kişidir. Dış faktörler ise hazırlayıcı, destekleyici olmalarının dışında bir payeye sahip değildir. Yani eğitimde; eğiten ve eğitime muhatap olan, kişinin kendisidir; öğretim ve öğretmen gibi harici unsurlar hakiki anlamda bir *olduran* değildir. Bu bağlamda eğitim *kendinde oluş, oluşa gelme* ve *kuvve* ile *fillin* aynı anda bulunması hasebiyle bir *birikmedir*. Öğretimin/pedagojinin mutlaklaştırıldığı günümüz hâkim eğitim yaklaşımlardan uzaklaşıp insanın özüne yönelmeyi telkin eden bu insan tasavvurunun disiplinimiz için oldukça önemli kavrayışları tartışmaya açması kuvvetle muhtemeldir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Eğitim Felsefesi, İnsan, Mollâ Sadrâ, Cevher, Hareket, Hareket-i Cevherî

Abstract

The discussions regarding motion, may be one of the most ancient topic in the philosophical tradition, not only shed light on the entire existence but also offer insights into the conception of human beings. Each inquiry into the nature of motion leads to broader answers, unveiling the essence of human beings who actualize their existence through continuous movement. Traditionally, motion theories built on the notions of "the immutability of substance" or "the motion of accident" have considered humans as entities in motion, yet fundamentally unchanged, with an external mover. In contrast, Mulla Sadra's theory of "substantial motion" (al-Haraka al-Jawhariya) proposes that motion inherently occurs within the essence of existence, suggesting that humans are in a perpetual state of change and transformation at their core, serving both as the agent (muharrik) and the object (mutaharrik) of this change. Although many Islamic philosophers propose that motion is only limited to four categories, including quantity (kamiyyah), quality (kayfiyyah), place, and position, Mulla Sadra challenges this notion by arguing that motion and change can directly occur within the category of substance itself. Consequently, Sadra's theory of trans-substantial motion presents the possibility to contribute to the understanding of education and the perception of human beings. Therefore, the text at hand is not a verification or validation study, but rather a product of examination and interpretation. From this limited standpoint, the educational implications and potential outcomes that can be subjected to analysis are as follows: In Mulla Sadra's thought, the moving substance is an ontological reality that moves itself. The human soul (nafs), being a substance as well, is in constant motion, with the agent of its motion residing within itself. From an educational perspective, this approach highlights the potential for profound metamorphic transformations in humans and promotes a dynamic and proactive understanding of human beings. Thus, education can unveil at least two of its "causality principles": the *agent* (subject) and the *object* (object). In the context of substantial motion, where the mover and the moved are identical, external factors play a minimal role, merely serving as preparatory and supportive elements. In other words, in education, the individual is both the one "being formed" and the one "being the agent of formation." External factors, such as instruction and the instructor, are not the true "formers." Therefore, education entails a process of "self-becoming," "coming into existence," and "accumulation," which involves the simultaneous presence of power and action. Departing from contemporary dominant educational approaches that prioritize teaching and pedagogy, this perception of human beings encourages a focus on the essence of individuals, which is likely to prompt our discipline to engage in significant insights.

Keywords: Religious Education, Philosophy of Education, Human, Mulla Sadra, Substance, Motion, Substantial Motion

Giriş

Ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik düzlemlerde derinlemesine tartışmaları tetikleyen hareket kavramı insanın doğasını, evrenin özünü ve gerçekliğin temellerini sorgulamak için ilgi çekici bir zemini sunagelmıştır. Bu kavram felsefe tarihinin ilk dönemlerinde ontolojik tartışmalara konu edilerek ilkin hareketin varlığı-yokluğu üzerinden tartışılmış; sonradan, "varlık âleminde hareketin bulunduğu" iddiası genel kabule dönüşmüştür. Aristo'nun *ousia* dediği cevher sabit öz olarak benimsenmiş, hareket kabiliyeti cevhere ilişen arazların üç kategorisine atfedilmiştir: Nicelik, nitelik ve mekân.¹

İslâm filozofları da çoğunlukla Aristo'nun bu teorisi üzerinden, *hareket* tartışmalarına katılmışlardır. Fakat peripatetikler (Aristo'nun takipçileri, Meşşâîler) bu kategorilere dördüncü bir araz olarak *konumu* da eklemiştir.² Mollâ Sadrâ (Mollâ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, ö. 1641)'ya geldiğimizde ise onun, bu doktrini kökten reddettiğine tanıklık ediyoruz. Bu bakımdan *hareket-i cevherî* (el-hareketü'l-cevheriyye, substantial motion) teorisi, devininin sadece arazlarda gerçekleştiği kabulüne karşıt olarak hareketin varlığın bizzat kendisinde/özünde vuku bulduğunu ileri süren radikal bir doktrindir.³ Bu yaklaşım tercih edildiğinde birçok felsefî esasla birlikte eğitimin insan tasavvurunun da derinlikli bir şekilde revize edilmesi gerekeceği açıktır. Nitekim her eğitim felsefesi, içerisinde varlık bulunduğu düşünsel anlayışa uygun muayyen bir insan anlayışını esas alarak belirli bir antropolojik görüşü yansıtır.⁴

Elinizdeki metin Sadrâ'nın mezkûr teorisinden bakıldığı takdirde eğitimi açığa çıkabilecek olası insan tasavvuruna dair bir merakın ürünüdür. Zira modern eğitim anlayışları arazın hareketini savunan düşünceye paralel bir şekilde daha çok

¹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 383.

² İbn Sînâ, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 95; Sadi Yılmaz, *Molla Sadra Felsefesinde İdrak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 275; Ali Durusoy, "Hareket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (4 Temmuz 2023).

³ Mollâ Sadrâ, *Mefâtihü'l-gayb*, thk. Muhammed Hâcevî (Beirut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 2003a), 444-448; Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*). nşr. Rızâ Lutfî (Beirut: Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1981b), 39, 62, 65, 84, 86; Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*). nşr. Rızâ Lutfî (Beirut: Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1981a), 247; Kemal İsmail Lüzzeik, *Merâtibü'l-ma'rife ve heremü'l-vücûd 'inde Mollâ Sadrâ* (Beirut: Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2014), 381-382; Mehmet Sait Kavşut, "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi XVI/2* (2018), 446; Ali Arshad Riahi vd., "Mulla Sadra and Evolution Theory", *The International Journal of Islamic Thought* 8 (2015), 1.

⁴ Sabahattin Bala, "Din Eğitimi'nin Felsefesini Konuşmanın İmkânı", *Din Eğitiminin Güncel Problemleri*, ed. Muhiddin Okumuşlar vd. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2022), 223.

davranışçı/normatif/deskriptif⁵ bir yönelime sahiptir. Eğitim-öğretim, öğrenci-öğretmen gibi dış göstergelere yoğunlaşan bu parçacı yaklaşımların⁶ insanın özüne eğilmeye yeterince fırsat bulamadığı söylenebilir. Sadrâ felsefesinin, eğitimi sadece bilgi aktarımı ve dış etkenlerle sınırlı bir eylem olmaktan çıkararak; insanın özsel varoluşunu, kendini gerçekleştirme tarzlarını vs. disiplinimizin eksenine çekmesi kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Eğitimdeki egemen bakış açısı öğretmenin öğrenciye bilgiyi aktardığı, dış etkenlerin insanı şekillendirdiği ve dahası bu şekillenmenin davranış gibi zahiri niteliklerde gerçekleştiği varsayımına dayanırken, Sadrâ'nın düşüncesi eğitimin özne ve nesnesinin aynı kişi olduğu bir yapı sunar. Eğitim hadisesinde harici fonksiyonların işlevini tamamen yadsımamakla birlikte bu vizyon asıl olayın kişinin derinliklerinde vuku bulduğunu salık verir. Dolayısıyla Aristo perspektifiyle dıştan içe doğru kat eden (*sensual*)⁷ veya Sokratik bir tarzda hatırlama (*recollection*)⁸ şeklinde gerçekleşen bir eğitim anlayışından ziyade Sadrâ perspektifi bir *oluş, oluşa gelme, birikme (collection)* hadisesi olarak eğitimi gündeme taşır. Köklü/metamorfik⁹ değişimin hem dinamik/proaktif öznesi hem de nesnesinin insan olduğu bu tasvirde kişi; artık sūfî terminolojideki ifadeyle *ibnü'l-vakt*¹⁰ (vaktin oğlu/evladı) değil, kendisine ve zamanına hükmetmesi hasebiyle eğitimde *ebü'l-vakt* (vaktin babası/hâkimi)'dir.

⁵ Bk. Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 15; Muhammed Muhdi Gündüz, "Üç Gerilim Ekseninde Din Eğitiminin Ne'liği Problemi", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 7 (2020).

⁶ Ayhan Öz, "Benlik Bilinci Temelli Din Eğitimi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVII/2 (2022), 48-49.

⁷ Hamdullah Arvas, "Kelâm'da Akıl Delili: Aklın Mahiyeti Bağlamında Natüralist-Antropolojik Tezlerin Eleştirisi", *İlahiyatta Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. Fevzi Rençber-Yılmaz Arı (Ankara: Gece Kitaplığı, 2022b), 152; Aristoteles, *Complete Works: Digital Edition*, Jonathan Barnes (ed.) (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 940-941.

⁸ Platon, *Complete Works. Dijital Editon*, John M. Cooper-D. S. Hutchinson (ed.) (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 63; Arvas, "Kelâm'da Akıl Delili: Aklın Mahiyeti Bağlamında Natüralist-Antropolojik Tezlerin Eleştirisi", 152.

⁹ Metamorfoz ve türevi kelimeler İslâmî terminolojide yer yer "Allah'ın bazı insanların şeklini veya ahlakını çirkine bir hale dönüştürmesi" anlamındaki "mesh" kavramı yerine kullanılmaktadır. (Bk. Ahmet Coşkun, "Mesh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (22 Temmuz 2023); Mehmet Emin Koç, "Tasavvufun "İnsan-i Kâmil" Perspektifinden "Transhuman" Bir Metamorfoz mu?", *Uluslararası Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Sempozyumu*, ed. Muhammed Kızılgeçit vd. (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021); Suat Koca, "Hadis, Mesh (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahudiler Olabileceğine Dair Bir Sahîhayn Rivayetinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIX/2 (2018).) Ancak çalışmamızda bu terminolojik kullanım değil, metamorfoz kelimesinin sözlük anlamı olarak "köklü değişim/başkalaşım" tercih edilmiştir. Bk. Cambridge Univesity Press, "Metamorphic", *Cambridge Dictionary* (22 Temmuz 2023).

¹⁰ Tasavvuf terminolojisinde ibnü'l-vakt ifadesi, geçmiş ve gelecek endişesinden kurtulan, anın kıymetini bilen sūfilere atfedilir. Tasavvuf ilmi dışında kullanıldığında ise bu terim zamana göre hareket eden, kişilik ve doğaya uygun olarak esneklik gösteren, anı yaşayan, müsamahakâr kişiler için kullanılır. Mutasavvıflar genellikle kendilerini zamanın çocukları olarak tasvir ederler. (Bk. Büşra Bilgin, "Muhammad İkbâl'in Tasavvuf Anlayışında Zaman Kavramı", *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 72 (2019), 196.)

Ancak bu konulara geçmeden önce birkaç noktanın açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İlk elden vurgulanması gereken husus, her ne kadar din eğitimi disiplini yapıyor olsa da, çalışmada sadece *eğitim* kavramının kullanılmasıyla ilgilidir. Çünkü İslâm düşünce mirasından beslenen makalemizin eğitimi dinî-dinî olmayan (din eğitimi-eğitim) üzerinden ikiye ayırması geleneğin penceresinden bakıldığında paradoksal bir duruma yol açacaktır. Zira İslâmî geleneğe; diğer bütün hususlarda olduğu gibi eğitim de metafiziksel temellere dayayan tamamen dinî karaktere sahip bir olgudur. Dolayısıyla bu geleneğin şekillendirdiği bir eğitimden bahsetmek esasında bizzat dinî zeminden yükselen bir eğitimden söz etmektir.¹¹ Bu durumda aksi bir yönelimle *eğitim* yerine *din eğitimi* ifadesinin tercih edilmesi geleneğe karşılaşılmayan bir kavramı gündeme taşıyacak ve İslâm düşüncesi bağlamında tutarsızlık oluşturacaktır.

Bir diğer husus felsefî kavramlara vâkıf okuyucuların aklına gelebilecek bir sorunun henüz işin başında bertaraf edilmesine yöneliktir: Ana metinde detaylıca açıklandığı üzere Mollâ Sadrâ'da cevher, cevherin hareketi gibi ifadeler zihinsel¹² olgulara değil, bizzat ontolojik gerçekliklere tekabül eder. Dolayısıyla metne gelebilecek "birtakım metafiziksel tasavvurlar üzerinden insanın ontolojik mahiyetinin mevzu bahis edilmesinin tutarsızlığı" gibi olası eleştirilerin yerinde olmayacağını baştan ifade etmek yerinde olacaktır.

Ayrıca eğitimin insan tasavvuruna katkıda bulunmayı amaçlayan bu çalışma, dolayısıyla bir ispat ve/veya tahkik çalışması değil, bir tespit ve tevil çalışmasıdır. Yani okuduğunuz bu metin mevcut/karşıt teorilerin herhangi birisini temellendirmeyi, derinlemesine tartışmayı vs. hedeflememektedir. Buradan hareketle izlenen yol Sadrâ'nın çizgisinden bakıldığı takdirde bunun alanımız için nasıl bir insan tasvir ettiği. Böylece tamamen teorik/kavramsal bir çalışma olarak teşekkül eden makale hareket-i cevherî teorisinden bir imkân ve fırsat diliyle bahsetmekte, ancak bu imkânın pratiğine yönelik normlar koymaktan kaçınmaktadır. Bu münasebetle izlenen yol, hareketin tarihine kısa bir bakıştan sonra mevcut teorilerin karşılaştırılması ve disiplinimizin dikkate alması umuduyla hareket-i cevherî nazariyesinin işaret ettiği insan tasavvurunun açıklığa kavuşturulmasıdır.

Böylece bir yüzü Mollâ Sadrâ'ya, diğeri eğitimin insan tasavvuruna bakan

¹¹ Ahmet Özalp, *Din Eğitiminde Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020b), 16, 31-42.

¹² Mollâ Sadrâ'da zihni varlığın mahiyeti için şu esere bakılabilir: Necmi Derin, *Mollâ Sadrâ Düşüncesinde Zihni Varlık* (Ankara: İlâhiyât, 2022).

çalışmamız açısından yapılan iki yönlü literatür taramasında ele aldığımız konu ve perspektifi itibariyle metnimize doğrudan karşılık gelecek veya kaynaklık edebilecek bir metne rastlanmamıştır. Ancak filozofumuzun kendi eserleri başta olmak üzere makalemizin ilk yönüne bakan birçok çalışma mevcuttur. Bunlardan metnimiz açısından öne çıkan güncel bazı eserler şunlardır: *Evrenin Yatışmaz Yapısı*,¹³ *Molla Sadrâ'da Psikoloji*,¹⁴ *Molla Sadra Felsefesinde İdrak*,¹⁵ *Molla Sadra'da Mahiyet Felsefesi*,¹⁶ *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*,¹⁷ *Molla Sadrâ'da Ölüm Sonrası Hayat*.¹⁸ Bu çalışmalara Sadrâ'nın *asâletü'l-vücûd*, *nefs*, *teşkîk*, *hareket-î cevherî* gibi teorilerini konu edinen birçok makale, kitap ve kitap bölümü de elbette ki eklenebilir. Burada sayılamayacak kadar çok olan bu çalışmaların bir kısmı için makalemizin kaynakçası incelenebilir. Metnimizin insan tasavvurunu ele alan veçhesinden bakıldığında da alanda önemli çalışmaların söz konusu olduğu görülmektedir.¹⁹ Ancak bunların hiçbirisi Mollâ Sadrâ'yı doğrudan konu edinmemektedir. Dolayısıyla ulaşabildiğimiz çalışmaların bir kısmı sadece Sadrâ'ya, diğer bir kısmı ise sadece eğitime bakmaktadır. Makalemizi orijinal ve önemli kılan husus da onun işte bu iki veçheyi bir çalışmada mezcetme gayretidir.

1. Hareketin Düşünsel Tarihine Kısa Bir Bakış

Hareket tartışmaları felsefenin kadim tarihinden başlayarak bugüne dek ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik tasavvurları şekillendiren temel tetikleyici konulardan biri olagelmıştır. Zira hareket; zamanın mahiyeti, varoluşun doğası, bilgi edinme süreçleri,

¹³ Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1979).

¹⁴ Sedat Baran, *Molla Sadrâ'da Psikoloji (İlmün'n-Nefs)* (İstanbul: Önsüz Yayıncılık, 2021).

¹⁵ Yılmaz, *Molla Sadra Felsefesinde İdrak*.

¹⁶ Salih Aydın, *Molla Sadra'da Mahiyet Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

¹⁷ İbrahim Kalm, *Varlık ve İdrak : Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik, 2015).

¹⁸ Mahmut Meçin, *Molla Sadrâ'da Ölüm Sonrası Hayat* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020).

¹⁹ Örnek olarak bk. Z. Şeyma Arslan, *Fitrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde 'İnsanın Neliği Sorusu'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006); Ahmet Özalp, *Din Eğitimi Açısından Dâvûd el-Kayserî'de İnsan Kavrayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014); Muhammed Muhdi Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019); Veysel Altun, *Din Eğitimi Açısından İnsanın Yetkinliği (Sadreddin Konevî Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020); Nurgül Bulut, "Allah İnancı ve Ahlaka İlişkin Algının Eyleme Tezahür Biçimleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021); Ahmet Özalp, "Din Eğitimi Bağlamında İnsanın Kutsalla İlişkinin Araçları Olarak İslam Düşüncesinde Bilginin Kaynakları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/24 (2020a); Ahmet Özalp, "Dâvûd El-Kayserî Açısından Din Eğitiminde Bir Dönüşüm Hadisesi Olarak Karanlık ve Aydınlık", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, (İstanbul: 2015); Hatice Fakioglu Bağcı, *Dewey ve Gadamer'in 'Tecrübe' Anlayışlarının Din Eğitimi Açısından Felsefi Olarak İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019); Ahmet Beken, "Akıl Kemâl Yolculuğu: Hâris el-Muhâsibî'de (öl. 243/857) Akıl Terbiyesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* XXII/1 (2022).

değerlerin temeli ve çalışmamız açısından da en önemlisi insanın ne'liği gibi temel konuları derinden etkileyen düşünsel soruları beraberinde getirir. Bu sebeple felsefe tarihinin en eski dönemlerinde bile harekete ilişkin birtakım yorumlara rastlamak mümkündür.

Elimizdeki verilere göre bu konudaki tartışmalar Pre-Sokratik dönemlerde ilkin hareketin gerçekten var olup olmadığını konu edinen sorgulamalarla ortaya çıkmıştır. Bu dönemin filozoflarından olan ve Elea Okulunun kurucusu sayılan²⁰ Parmenides (ö. MÖ 460) ile Leukippos (ö. MÖ 5. yy.) evrende hareketin vuku bulduğunu inkâr ederlerdi.²¹ Parmenides gibi; evrende görünen değişimin "aslında algı yanılmasından ibaret olduğunu" iddia eden öğrencisi Elealı Zenon da (ö. MÖ 430), Samoslu Melissus (ö. MÖ 430)'un önemli katkılarda bulunduğu delillerle,²² evrende filhakika hareket diye bir şeyin olmadığını ispat ediyordu.²³

Elea Okulunda yoğunlaşan bu hareketsizlik iddiasına mukabil, diğer tarafta bu tezin tam tersini ileri süren Milet filozofları bulunmaktaydı. Bu okulun önemli temsilcilerinden biri olan Heraklitos (ö. MÖ 475) *duruşu*, yani *statik varlığı* reddediyor, oluş ve akışın her şey olduğunu iddia ediyordu.²⁴ Meşhur "aynı ırmakta iki kez yıkanılmaz" mottosunun sahibi Heraklit "her şey akar" diyerek evreni tamamıyla ateş gibi sürekli kaynar halde görüyordu.²⁵

Varlığın değişmezliği iddiasının, yerini tamamen hareket ve oluşun kabulüne bıraktığı sıralarda Akaragaslı Empedokles (ö. MÖ 434) gibi sentezciler de ortaya çıkmıyor değildi. Kendisi bir yandan Heraklit'in iddiasına katılıyor, diğer yandan Parmenides'e de hak vererek; bir orta yol olarak *ezelî ve ebedî dört değişmez*in istisna tutulması şartıyla geriye kalan şeylerin hareketini kabul ediyordu.²⁶

Zaman içerisinde hareketin varlığını iddia edenlerin görüşleri hâkim düşünce haline geliyordu. Hareket var ise sıra, hareketin nasıl ve nerede gerçekleştiğini ortaya koymaya geliyordu. Sorun artık şurada toplanmaktaydı: Değişen nesnede öz sabit kalıp onun durumu mu değişmektedir, yoksa şeyler tüm varlığı ile mi değişime uğramaktadır?²⁷

Aristo (ö. MÖ 322)'ya geldiğimizde onun bu tür sorulardan hareket ederek

²⁰ Ali Çetin, "Parmenides'te Hakikat Yolu ve Mantık İlkeleri", *Dini Araştırmalar* 25 /62 (2022b), 9.

²¹ Alparslan Açıkgöç, "Sadrettin Şirâzî'de Hareket Nazariyesi", *İslâmî Araştırmalar* I/2 (1986), 64.

²² Ali Çetin, "Elea Felsefesi ve Zenon Paradoksları", *Journal of Islamic Research* XXXIII/2 (2022a), 503.

²³ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 8.

²⁴ Cavit Sunar, "Heraklit ve Oluş Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1967), 87.

²⁵ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 18; Meçin, *Molla Sadrâ'da Ölüm Sonrası Hayat*, 77.

²⁶ Mehmet Akgün, "Antik Dönemin Eklektik Filozofu Akaragas'lı Empedokles", *Felsefe Dünyası* 65 (2017), 41.

²⁷ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 18.

Empedoklesvari bir yaklaşımla hareketi kabul ettiğini, ancak hareketsiz birtakım hususlardan da söz ettiğini tespit etmekteyiz.²⁸ O, cisimlerin doğal hallerinin hareketsizlik olduğunu ve bir güç veya itki tarafından harekete geçirildiği takdirde şeylerin devinime geçeceğine inanıyordu.²⁹ Ancak bu kuralın bir istisnası vardı: *Ousia. Cevher* (veya *töz*) dediğimiz bu şey Aristo felsefesinde değişmeyen özü,³⁰ hakikati³¹ temsil etmekteydi. Ona göre değişim arazlarda; nicelik, nitelik ve mekân kategorilerinde gerçekleşmekte idi.³²

İslâm düşüncesi de hareket tartışmalarına Aristo'nun işte bu temel düşüncesiyle katılmıştır. Meşşâî felsefeye göre her nesnede değişmeyen ama değişmeyi yüklenen³³ cevher denilen bir öz vardır.³⁴ Hareket ise araz kategorilerinde gerçekleşmektedir. Ancak Aristo'nun hareketli gördüğü kategoriler; peripatetik gelenekte *konumun* da eklenmesiyle³⁵ dörde çıkarılmış, cevherde ise oluş ve bozuluş dışındaki başka türden hareketler reddedilmiştir.³⁶ Aşağıda daha kapsamlı bir şekilde açıklanacağı üzere bu hâkim düşüncenin tersine Mollâ Sadrâ cevherin de hareket halinde olduğunu, hatta aksine asıl değişimin cevherde gerçekleştiğini savunarak hareketin tarihinde yeni bir sayfa açacaktır.³⁷

Sonuç olarak Antik dönemden günümüze kadar hareketin varlığına dair farklı yaklaşımların olageldiği görülmektedir. Bu tartışmalar, hareketin doğası, değişim ve başkalaşım gibi konuları gündeme getirmiştir. Hareketin varlığının kabul edildiği noktada, hareketin nerede gerçekleştiğine odaklanılmıştır. İslâm düşüncesi de büyük ölçüde Aristo'nun, cevherin değil, arazların değiştiği görüşünü savunarak hareketin düşünsel tarihine entegre olmuştur. Sadrâ ise tarihe önemli bir not düşerek asıl hareketin cevherde gerçekleştiği iddiasıyla sahneye çıkmıştır. Böylece şekillenen hareket teorileri günümüzde, özellikle İslâm düşüncesinde, cevher-araz üzerinden sorgulanmaya devam edilmektedir.

²⁸ Aristoteles vd., *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitapevi, 1996), 17; Kazım Sarıkavak, "İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Gazali'de Zaman Anlayışı", *Felsefe Dünyası* 25 (1997), 56.

²⁹ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: Alfa, 2017), 29.

³⁰ İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (4 Temmuz 2023).

³¹ Enver Uysal, "Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (2009), 159.

³² Aristoteles, *Fizik*, 383.

³³ Açıkgöç, "Sadrettin Şirâzî'de Hareket Nazariyesi", 65.

³⁴ Alfred Edward Taylor, *Sokrates, Platon, Aristoteles, Epikurus*, çev. Aylin Çankaya vd. (Ankara: Gençlik Spor Yayınları, 2020), 290.

³⁵ Sînâ, *Risaleler*, 95; Yılmaz, *Molla Sadra Felsefesinde İdrak*, 275.

³⁶ Durusoy, "Hareket"; Kavşut, "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi", 446.

³⁷ Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 444-448; Mollâ Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, thk. Muhammed Hâcevî (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 2003b), 470; Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*). 39, 86; Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*). 247; Kavşut, "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi", 446.

1.1. İslâm Düşüncesinde Cevherin Değişmezliği Temelinde Hareketin Savunusu

Bütün paydaşlarıyla İslâm düşüncesinin hareketin varlığına ilişkin herhangi bir tereddüt içerisinde olmadığını tespit etmekteyiz. Dolayısıyla hareket tartışmalarının geldiği noktaya uygun bir tarzda mesele artık hareketin nerede ve nasıl gerçekleştiğidir. Bu anlamıyla cevher (töz) kavramı kadim geleneğimizde varlığın, var oluş perspektifinin, zamanın³⁸ ve dolayısıyla insanın neliğinin anlaşılmasının temel yapı taşlarından biri olagelmıştır.

Büyük oranda Aristo'yu takip eden Meşşâî felsefenin³⁹ yanı sıra İshrâkî gelenekte de şeylerin harekete kâbil olmayan özleri vardır. Bu özet cümleyi oluşturan öncül sorular kabaca şöyleydi: Bir şey hareket ettiğinde veya dönüştüğünde aslında o şey tamamen yok olup onun yerine başka bir şey mi gelmektedir; yoksa bir öz, bir çekirdek sabit kalmakta; yalnızca kabuk mu değişmektedir? Bir şeyin bütünüyle değiştiğini, tercih ettiğimizde o şeyin tamamen yok olduğunu ve yerine başka bir şeyin geçtiğini söylemiş olmaz mıyız? Bu son soruya "evet" cevabı verdiklerinden dolayı çoğu âlim nesnede bir şeylerin değişmeden, olduğu gibi kalması gerektiğini savunmaktaydı. Çünkü bir varlığın tamamen başka bir şeye dönüşmesi mantıksal örgüde imkân dışıydı: Bugünün yaşlısı, dünün gencidir. Özsel değişimi kabul etseydik şunu söylemememiz gerekecekti: Bugünün yaşlısı geçmişi olmayan tamamen yeni bir varlıktır. Değişmeyen bir özün varlığını kabul edersek bugünün yaşlısıyla dünün genci arasında bir ilişki kurulabilir ve gençlikten yaşlılığa olan hareket anlam kazanır. Başat argümanları olan *bekâ-i mevzu* (mevzunun/hareketi üstlenen şeyin bekâsı) ilkesiyle hareket eden bu kişilere göre hareket edenin cevheri korunmalıdır ki neyin hareket ettiği söylenebilsin.⁴⁰ İşte bu sebeple terminolojide kendi başına var olan, kendisi ile tasarlanan şey⁴¹ öz, zât, hakikat gibi anlamlarda kullanılan *cevherin*⁴² sabit kalması gerektiği savunulmuştur. Zira böyle kabul edilmeseydi o nesne tamamen başka bir şeye dönüşecekti ki bu onlara göre olanaksızdır.⁴³

³⁸ Sarıkavak, "İhvan- ı Safa, İbn Sina ve Gazali'de Zaman Anlayışı", 59.

³⁹ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay, 2020), 127; Sarıkavak, "İhvan- ı Safa, İbn Sina ve Gazali'de Zaman Anlayışı", 57; Meçin, *Molla Sadrâ'da Ölüm Sonrası Hayat*, 78-79.

⁴⁰ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 35-36.

⁴¹ Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi, 2011), 31.

⁴² Uysal, "Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı", 159.

⁴³ Sedat Baran, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhi Ereke Problemi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXIII/3 (2019), 1118; Meçin, *Molla Sadrâ'da Ölüm Sonrası Hayat*, 78-79; Sarıkavak, "İhvan- ı Safa, İbn Sina ve Gazali'de Zaman Anlayışı", 57.

Nazzâm ve Hişâm b. Hakem gibi istisnai birkaç isim dışında mütekellim de hareketi cevher-araz üzerinden açıklamakta ve değişimin arazlardan kaynaklandığını veya hareketin cevherin tek arazı olduğunu belirtmektedirler.⁴⁴ Fakat her durumda kelâmda *cevher-i ferd* veya *el-cüz ellezî la yeteazzâ* (parçalanmayan parça) kalıpları ile ifade edilen ve çoğunlukla “görünüşte bulunan, araz kabul eden mütehayyiz, ma’kul bir varlık”⁴⁵ şeklinde tanımlanan cevherde herhangi bir hareketin gerçekleşmediği hususunda ihtilaflara rastlanmamaktadır.⁴⁶

İslâm düşüncesinde değişmez bir özün var olması gerektiği temelinde kurgulanmış olan bu hâkim perspektif; cevherin sabitliğini vurgularken, değişimin yalnızca arazlarda gerçekleştiğini veya arazlardan kaynaklandığını iddia etmektedir.⁴⁷ Ancak bu görüş hareketin şeylerin temel yapısını etkilemediğini savunarak varlığın dinamik ve sürekli şekilde tezahür eden devinimini özün bir esası olarak değerlendirmemektedir. Tözün değişmezliği ile mukayyet hareketin savunusu, varlık ve değişim arasındaki ilişkinin daha derinlemesine anlaşılabilmesi adına tam da bu noktada arazları işe koşmaktadır.

1.2. Düşünce Geleneğimizde Hareketin Ontolojik Mihveri Olarak Arazlar

Aristo'nun eserleri ve Porphyrios'un *İsagoge* adlı çalışmasının Arapçaya tercümesiyle⁴⁸ birlikte araz kavramı İslâm düşüncesinin felsefe, mantık ve kelâm alanlarında kullanılmaya başlanmıştır. Aristo'ya göre arazlar “varlıkları kendi doğalarının bir gereği olmayan; bir şeye (cevhere) ait olan, ancak zorunlu olmayan şeydir”⁴⁹ ve işte bu yüzden

⁴⁴ Sara Gözütok, "Atomculuğa Yaklaşımları Açısından Kelâmcıların Hareket Anlayışına Genel Bir Bakış", *Genç Mütefekkirler Dergisi* III/1 (2022), 167-168. Kelâmın hareket teorisi için ayrıca bk. İbn Metteveyh, 2009, thk. Daniel Gimaret (Paris: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsâri's-Şarkıyyat bi'l-Kâhire; Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV/1981); Hamdullah Arvas, "Bir Teodise (Ta'dîl) Anlayışı Olarak Kelâm'da Bütüncül Teolojik Perspektif", *İslâmi Araştırmalar* XXXIII/3 (2022c), 934-951.

⁴⁵ Çağfer Karadağ, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 54.

⁴⁶ Hamdullah Arvas, "Bir Teodise (Ta'dîl) Anlayışı Olarak Kelâm'da Bütüncül Teolojik Perspektif", *İslâmi Araştırmalar* XXXIII/3 (2022c), 940.

⁴⁷ Değişimden kasıt her an yok olmak ise bu durumda arazlar ile cevherler arasında keskin bir ayırmadan söz edilebilir. Ancak “öz” şeklinde yoruma tutulabilen nefsi sıfatlar hem cevherler hem de arazlar için geçerlidir. Dolayısıyla kelâmcılara göre cevherler kadar arazlar da nefsi sifata sahip oldukları için onların birer özünden söz edilebilir. Bk. Mehmet Aktaş, "Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* VII/2 (2021).

⁴⁸ İsağoge'nin Arapça ilk çevirileri İbnü'l-Mukaffa' (ö. 759) ve İbn Bihrîz'e aittir. Bu iki çeviri tam çevriden ziyade birer özet girişimidir. Eserin müstakil tam teşekküllü Arapça çevirisi ise Ebû Osman ed-Dîmaşkî (ö. 920) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bk. Ferruh Özpilavcı, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 112; Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 22-23.

⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (7 Temmuz 2023).

“cevherin duygulanışı yoluyla ortaya çıkan tavırlar”⁵⁰ olarak isimlendirilir.

İslâm filozofları da bu noktada Porphyrios'un tümeller şemasını ve Aristo'nun on kategorisini esas almıştır. Bu kategorilerin birincisi cevher,⁵¹ geriye kalanlar araz olarak kabul edilmiştir.⁵² Aristo; hareketi işte bu dokuz kategorinin yer, nicelik ve nitelik olmak üzere sadece üçünde mümkün görmekteydi.⁵³ Ancak İbn Sînâ (ö. 1037)⁵⁴ gibi İslâm filozofları bunlara konumu da ekleyerek sayıyı dörde çıkarmıştır.⁵⁵ Bu hareket eğer nitelikte olursa değişme, nicelikte olursa artma veya azalma, mekânda olursa intikal olur.⁵⁶ Konum kategorisindeki hareket ise yer kürenin kendi etrafındaki dönüşü gibidir.⁵⁷

Sonuç itibariyle Aristo'da olduğu gibi İslâm filozofları tarafından arazlar; hareketin, kendilerinde gerçekleştiği şeyler olarak kabul edilmişleridir. Böylece hareketin tarihinde gelinen nokta âlemde sükûn ile hareketin aynı anda bulunduğu: Sabit olan bir öz ve bu öze ilişkin birtakım müteharrikler mevcuttur. Dolayısıyla harekete ilişkin tartışmalarda varılan hâkim düşünce aslında başlangıcı itibariyle hareketin varlığını ve yokluğunu iddia edenlerin fikirlerinin bir mezcinden öteye geçmiş değildir. Kümülatif yapısı itibariyle düşüncenin bu olağan seyrine sonradan eklenen Sadrâ ise olayı tekrar başa sararak Heraklit'in “her şey akar” iddiasını yeniden ve daha güçlü/sistemik bir şekilde hatırlatacaktır.

2. Mollâ Sadrâ Evreninde Ontolojik Hareketin Baş Aktörü Olarak Cevher

Mollâ Sadrâ'nın felsefî kimliği ve aidiyeti konusunda muhtelif görüşler mevcuttur. İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî geleneğin önemli temsilcilerinin yanı sıra İşrâk felsefesinin kurucusu Sühreverdî'den (ö. 1191) etkilenmiş olması ve yer yer sûfî bir perspektifle bu iki görüşü karşılaştırmalı veya mezcedici bir tavırla yorumlaması sebebiyle kimisi onu irfânî-tasavvufî temalara ilgi duyan Meşşâî-İşrâkî bir filozof olarak görür.

⁵⁰ Spinoza, *Etika*, 32.

⁵¹ Yavuz, "Araz".

⁵² Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 100-101.

⁵³ Aristoteles, *Fizik*, 383.

⁵⁴ Sînâ, *Risaleler*, 95; Yılmaz, *Molla Sadra Felsefesinde İdrak*, 275.

⁵⁵ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 127. Kindî'nin zâtî olarak nitelediği cevherdeki hareket ise aslında yeni bir cevherin meydana gelmesi (kevn, oluş) veya yok olması (fesâd, bozulma/bozulma) anlamındadır. Dolayısıyla bu hareket cevherde gerçekleşen herhangi bir değişimi değil, var olma ve yok olmayı ifade eder. (Bk. Ya'küb b. İshak Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 208,237; Durusoy, "Hareket".)

⁵⁶ Açıkgenç, "Sadrettin Şirâzî'de Hareket Nazariyesi", 65.

⁵⁷ Durusoy, "Hareket".

Fazlurrahman buna örnek olarak gösterilebilir.⁵⁸ Sadrâ'nın düşüncesi *el-Esfârül-Erba'a* kitabıyla sınırlandırıldığı takdirde bu yorum bir dereceye kadar isabetli sayılabilir.⁵⁹

Bir kısım araştırmacı da Mollâ Sadrâ'yı tasavvuf ve irfan çizgisinde bir teosof olarak değerlendirir. Seyyid Hüseyin Nasr'ın başını çektiği bu gruptakiler iddialarını Sadrâ'nın tüm kritik noktalarda İbnü'l-Arabî'yi tasdik etmesi⁶⁰ ve sûfî terminolojiyi sıklıkla kullanması üzerine temellendirir.⁶¹ Nasr bu sebeple Yunan felsefesinin bir kanadına mensup görmektense onu *ezelî hikmetin*⁶² bir sözcüsü olarak görmeyi tercih eder. Zira Sadrâ Yunan filozoflarının yanı sıra İslâm düşüncesinin ve tasavvufunun öncülerden birçok şey almıştır. Ancak kendisi bu mirası yer yer tamamen yeni bir çizgide yorumlamaktan da geri durmamıştır.⁶³ Dolayısıyla şu veya bu gibi bir felsefî veya tasavvufî yaklaşımın içine sığdırmaktansa onu sentetik/eklektik⁶⁴ ve atipik bir teosof olarak ifade etmek daha makul görünmektedir.

Cevherin devinimini savunduğu *hareket-i cevherî* nazariyesi de onun bu kimliğinin bir ürünü olarak görülebilir. Bu teorinin izlerini Doğu antik felsefelerde ve Mevlâna gibi sûfîlerde takip etmek mümkün olsa dâhi Sadrâ öncesinde bu gibi düşüncelerin sistematik bir şekilde işlenmediği kolaylıkla söylenebilir.⁶⁵ Kurucu bir tavırla değişimi cevherde tesis etmesi ve bu teoriyi diğer düşüncelerine tutarlı bir şekilde entegre etmiş olması kendisini son derece orijinal kılmaktadır. Zira bu iddia devinim hususunda Aristoteles'in ve onu takip eden İslâm düşünürlerinin savunageldiği hareket teorisinin aksine bir yönelimdir. Sabit töz telakkisi hareketsizliğe ve değişime kapalı bir özü dikkatlere sunarken, Sadrâ değişimin artık

⁵⁸ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)* (Albany: State University of New York Press, 1975), 8-13; Kalın, *Varlık ve İdrak : Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, 176.

⁵⁹ Kalın, *Varlık ve İdrak : Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, 176.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî'nin Mollâ Sadrâ'ya etkileri için bk. Mahmut Meçin, "İslam Düşüncesinde Felsefe-Tasavvuf Yakınlaşmasına İbnü'l Arabî'nin Etkisi: Molla Sadrâ Örneği", *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi*, ed. Mustafa Arslan vd. (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018).

⁶¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Sadr al-din al Shirazi and His Transcendent Theosophy* (Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), 85-94; Kalın, *Varlık ve İdrak : Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, 177.

⁶² *el-Hikmetü'l-müteâliye* (aşkın hikmet) kavramı her ne kadar İrânî/Sadrâvî felsefenin kendi ifadeleriyle "neredeyse tamamen özgün ancak aslında sentetik tarzını ifade etmek için kullanılıyor" olsa dahi terimin Mollâ Sadrâ'dan çok önceleri Dâvûd el-Kayserî gibi sûfîler ile Kutbeddîn Şîrâzî gibi Meşşâî filozoflar tarafından kullanıldığı görülmektedir. (Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İlâhi Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 113.)

⁶³ Nasr, *Molla Sadra ve İlâhi Hikmet*, 8.

⁶⁴ Kalın, *Varlık ve İdrak : Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, 176-180.

⁶⁵ Detaylı bilgi için bk. Shirzad Peik Herfeh, "A Description and Analysis of the Concept of 'Time' in Mulla Sadra's Transcendent Wisdom (al-Hikma al-Muta'liye) Based on His Doctrine of 'Trans-Substantial Motion' (Haraka Jawhariyya)", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, ed. Bilal Kuşpınar 2016); Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 450.

statik ve değişmez varoluş karşısında ayrıcalık kazandığını belirtir. Bu doktrine göre köklü varoluşsal hareketleri nedeniyle her şey “zamanda yeni bir durum”⁶⁶ ve/veya yeni bir oluştur. “Müteharrikin cevheri korunmalıdır ki neyin hareket ettiği söylenebilsin”⁶⁷ iddiası üzerine kurulu *mevzunun bekâsı* ilkesini reddeden Sadrâ'ya bu noktada sorulabilecek soru şudur: Cevher de değişirse bu durumda biz bir şeyin hala o şey olduğunu nasıl bilebiliriz?

“Hareketi hareketsizliğin gölgesinde, sebât temeline dayanarak yorumlamanın mümkün olmadığı”⁶⁸ prensibini savunan Sadrâ'ya göre bizim bu şeyin, hala o şey olduğuna dair vehmimiz tedricî ve bitişimli⁶⁹ bir şekilde gerçekleşen harekette müteharrikin teklik karakterini⁷⁰ korumasından neşet eden bir yanılıdır. Yani hareket öyle film kareleri gibi birbirini takip eden kesitlerden teşekkül etmemektedir. Zamandaki bir *an*, akışının içerisinden koparılıp bir fotoğraf karesi gibi “işte bu” diyebileceğimiz bir görüntüye dönüştürülemez.⁷¹ Dolayısıyla kesintisizlik içinde birliğini koruduğu için biz bu şeyi o şey olarak biliriz. Öyleyse hareket halindeki nesne hiçbir zaman aynı kalmaz. Fakat her cevherî harekette üç yönlü bir *vahdet* (birlik) durumu devam etmektedir: *Vahdet-i ittisâl*, *vahdet-i şahsî* ve bu iki vahdetin birliği. Birincisi hareketin kopuk, bitişimsiz olmadığı anlamını taşıırken; ikincisi şahsî birliğin korunduğunu ifade eder. Ancak bu iki vahdet de aynı zamanda başka bir birlik/bütünlük oluşturmaktadır. İşte bu komple oluş sayesinde o nesne aynı şey olarak bilinir.⁷² Bu bitişimi, birliği sağlayan şey ise “hareketin kuvve ve fiili aynı anda

⁶⁶ Herfeh, "A Description and Analysis of the Concept of 'Time' in Mulla Sadra's Transcendent Wisdom (al-Hikma al-Muta'liye) Based on His Doctrine of 'Trans-Substantial Motion' (Haraka Jawhariyya)", 209-212.

⁶⁷ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 36.

⁶⁸ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 38.

⁶⁹ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*), nşr. Rızâ Lutfî (Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, 1981c), 22, 46. Mevzular (cevher-araz) tamamen farklı olsa bile Sadrâ'nın bu yorumu mütekelliminin “te'akub” kavramına yüklediği “aralıksız bir şekilde farklı ve zıt anlamlarının cisimlerde birbirini takip etmesi” anlamıyla benzeşmektedir. (Te'akûb için bk. Karadaş, *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*, 62-72.)

⁷⁰ Mollâ Sadrâ, "İttihâdu'l-âkil ve'l-ma'kûl", *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Sadri'l-Müte'ellihîn* Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1375), 22.

⁷¹ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 24-25. Fakat bu bilme şeylerin gerçekte devinimdeyken fragmanlanmadığı, sürekli oluş halindeki varlığın teceddüd geçirmediği iddiasına temel yapılması da bir kısım araştırmacı tarafından elbette ki sakıncalı bulunabilir. Zira fragmanları bitişik görmek ile onların gerçekte birer fotoğraf karesi olmadığı arasındaki fark algı ile hakikat arasındaki yanılısamayı gündeme getirebilmektedir. Bk. Hamdullah Arvas, *Kur'ân'da Nübüvvet Teolojisi* (Ankara: İlahiyat, 2022a), 258.

⁷² Aslında burada Açıkgenç iki tür vahdetten söz etmektedir. Ancak tek tek saydığı “vahdet-i ittisâl” ile “vahdet-i şahsî” den sonra bu ikisinin de aynı zamanda bir birlik içerisinde bulunduğunu zikretmesi sebebiyle metin bizi vahdeti üç olarak ifade etmeye sevk etmiştir: Vahdet-i ittisâl, vahdet-i şahsî ve bu iki vahdetin birliği. (Bk. Alparslan Açıkgenç, "Abdülkerim Suruş'un Sadra'yı Konu Alan Evrenin Yatışmaz Yapısı Adlı Eseri Üzerinde Birkaç Söz", *İslâmî Araştırmalar* I/3 (1987), 111.)

gerektirmesi"⁷³ iddiasında saklıdır: Her nesne hareket halinde kendisinde hem bilkuvve (potansiyel) hem de bilfiil (gerçeklik) durumunu bulundurmalıdır ki tam anlamıyla bir yok oluş ve yeniden var oluş gerçekleşmesin. Yani aslında hareket eden nesne iki *an*'ın birleştiği sınırdaki potansiyel olanı terk etmekte ve gerçek olana geçiş yapmaktadır. Burada kuvve giderek silinmekte ve zeval bulmakta, fi'liyet de giderek onun yerini almaktadır.⁷⁴

Öyleyse problem artık şudur: Hareket eden cevherin muharriki (hareket ettireni) kimdir veya nedir? Sadrâ bu hususun temel ilkesinde geleneksel düşünceye katılmaktadır: Her hareket edenin bir ilk muharriki vardır ve O da Zât-ı Bârî'dir. Ancak kendisinin ayrıştığı bir nokta var ki o da İlk Muharrik varlığı harekete geçirdikten sonra hareketin artık eşyanın kendi içerisinde gerçekleştiğidir. Bu katıyen Sadrâ'nın evren hakkında deistik/ mekanistik bir perspektife sahip olduğu anlamını taşımaz. Aksine mütefekkirimiz "O her an yaratma halindedir"⁷⁵ ayetini ilke kabul ederek hareketi kuvve olarak şeyin kendisine atfederken vücuda gelme itibarıyla yaratmayı her halükârda Allah'a has görür.⁷⁶

Nihayetinde Mollâ Sadrâ evrenin bütün paydaşlarıyla sürekli bir dönüşüm (halinde) olduğunu iddia ederken, varoluşun dinamik olaylarına dair derinlemesine bir kavrayış sunar. Her an yaratma eyleminde olan Allah'ın sürekli müdahalesi ve hareketin kuvve olarak nesnenin özünde mevcudiyet kazanması fikriyle o; evrenin "zamana mutlak anlamda tabi olmaksızın"⁷⁷ fakat "zamanın ufku içerisinde, hatta bir bakıma zamanın kendisi olarak"⁷⁸ dönüşüm sürecine dâhil olduğunu vurgular.

3. Hareket-i Cevherî Nazariyesi Bağlamında Eğitimde İnsan Tasavvuru

Ana akım felsefî düşüncenin arazlarda gördüğü hareketin aslında cevherin kendisinde tahakkuk ettiğini iddia etmenin farklı bir insan tasavvuruna kapı aralayacağı muhakkaktır. Basit bir nazarla arazların değişimini kabul eden perspektifte insan sabit bir öze sahiptir. Değişen sadece kendisine ilişen durumlar ve dolayısıyla birtakım itibarî niteliklerdir. Bu bakış "düşünen/konuşan canlı" paydasında birleştirip birbirine

⁷³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*). 71-72.

⁷⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*). 21-31, 59-60; İbrahim Kalın, "Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 7 (2002), 6; Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 27-29.

⁷⁵ er-Rahmân 55/29.

⁷⁶ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 447.

⁷⁷ Molla Sadra, *Ariflerin İksiri (İksîrü'l-Ârifîn fi Ma'rifetü tariki'l-Hakki ve'l-Yakîn*", çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsüz Yayıncılık, 2019), 111.

⁷⁸ Qodratullah Qorbanı, "Temporality in Heidegger and Mulla Sadra's Philosophies", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22 (2014), 137.

benzeştirdiği insanı, filhakika dönüşmeyen bir varlık olarak tasvir eder. Aksi bir iddia insana dair mevcut hâkim düşünceyi köklü bir şekilde yeniden yorumlamayı beraberinde getirecektir. Dolayısıyla Sadrâ'nın teorisinin modelleyeceği insan tipolojisinin eğitim için de sıra dışı bir çizgiyi işaret etmesi muhtemeldir. Ancak öncelikle Mollâ Sadrâ perspektifinden birkaç olası sorunun cevabının peşine düşmek gerekmektedir: İnsanın bir cevheri var mıdır? Varsa bu cevher ontolojik bir varlık mıdır? Onun ontolojik bir varlık olduğunu kabul edersek insan nefsinde de hareket gerçekleşir mi?

Henüz işin başında bu soruları şöyle yanıtlamak mümkündür: Sadrâ felsefesinde "âlemin bir nüshası"⁷⁹ olması hasebiyle insanın da bir cevheri (*nefs*) vardır,⁸⁰ bu cevher ontolojiktir ve hareket tüm kuşatıcılığıyla insan nefsinde de gerçekleşir.⁸¹ Kendisi, nefsin bir cevher olduğunu konusunda herhangi bir kuşku içinde değildir.⁸² Asıl mesele onun *nefs* cevherini ontolojik veya epistemolojik kategorilerinin hangisinde konumlandığıdır. Bu problemin cevabının ise daha üstlerde bir yerde, mütefekkirimizin *asâletü'l-vücûd* (varlığın asıllığı, önceliği) nazariyesinde aranması makul görünmektedir.

Ham haliyle kavramsal kökleri İbn Sînâ'ya⁸³ veya tasavvuf ehline dayandırılan⁸⁴ bu teoriye göre kadîm düşüncede *el-aynu's-sâbit*, *mahiyet*⁸⁵ veya *ta'ayyün* diye isimlendiren şeyler aslında yoktur. Mevcut olan sadece varlıktır.⁸⁶ Burada *asalet* kelimesi ile *itibâr* veya *itibârî olanın* karşıtı amaçlanmaktadır. Yani *asâletü'l-vücûd* teorisi, şeyin zihinsel sınırların dışında bizzat vakıadaki gerçekliğini vurgular. Dolayısıyla varlık asıl, *mahiyet* gibi kavramlarla ifade

⁷⁹ Mollâ Sadrâ, *Esrârü'l-âyât* (Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1402), 134.

⁸⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*)). 28-42.

⁸¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*)). 11-12.

⁸² Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*)). 28-42. Konuyla ilgili şu çalışmaya da bakılabilir: Baran, *Molla Sadrâ'da Psikoloji (İlmün'n-Nefs)*.

⁸³ Murtaza Mutahhari, *Dürûsün fi felsefeti'l-İslâmiyye*, çev. Abdülcebbar Rufâî (Bağdat: Merkezu Dirâsati Felsefeti'd-Dîn, 1429), 151; Akt. Aydın, *Molla Sadra'da Mahiyet Felsefesi*, 37.

⁸⁴ Sedat Baran, "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn", *Diyanet İlmî Dergi* LVI/1 (2020b), 205.

⁸⁵ Gülâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe, 2020), 61.

⁸⁶ Mollâ Sadrâ, "İsâlet-i ca'li'l-vücûd", *Mecmu'atu resâilîn felsefiyye* Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî 2001b), 233; Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*)), 49, 58, 67; Mollâ Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*)) (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1990), 185; Mollâ Sadrâ, "eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye", *Mecmu'atu resâilîn feslefiyye* Beyrut: Dâru İhyâi' Turâsi'l-Arabî, 2001a), 326; Kalın, *Varlık ve İdrak : Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, 16, 88-90; Kalın, "Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge", 6; Kavşut, "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi", 445; Hamdi Onay, "Molla Sadra'nın Bilginin Koşulu Olarak Doğruluk Anlayışı", *Hikmet Yurdu* VI/12 (2013), 92; Seyyid Muhammed Hamanei, *Molla Sadra ve Hikmet-i Müteâliye*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Denge Yayınları, 2006), 51.

edilen zihnî şeylerin vücudu *itibârîdir*.⁸⁷ Ontolojik öncelik varlığın bizzat kendisine aittir⁸⁸ ve *vücûd-mahiyet* ilişkisi, *var olma-görünme* ilişkisinden başka bir şey değildir.⁸⁹

Bu bağlamda cevher ontolojik bir unsurdur; **nefs** de bir cevherdir ve ontolojik olarak harekete katılır. Mesele artık eğitim perspektifinden insanî cevherin hareketinin neye işaret ettiği ve bu hareketin kimin/neyin tarafından gerçekleştirildiğidir. Eğitim ufkundan değerlendirilecek olursa birincisi insanın tözsel/metamorfik dönüşümünün olanağını, ikincisi dinamik ve proaktif insan tasavvurunu problematik bakışın odağına yerleştirir. *Müteharrik* (hareket eden, eğitimin nesnesi), *muharrrik* (hareket ettiren, eğitimin öznesi) ve *hareket* (eğitim) kavramlarını/olgularını belirginleştirmesi muhtemel bu odaklanmanın böylece eğitimin *fâil* ile *madde* olmak üzere *illiyet ilkelerinden*⁹⁰ iki tanesini ifşa etmesi de mümkündür.

3.1. İnsanın Cevherî Hareketi ve Metamorfik Dönüşümü

Tözsel/özsel değişim ve dönüşüme dair gündeme taşınabilecek her iddia müteharrik ve muharrik ikilisini konuşmayı icbar eder.⁹¹ Sadrâ perspektifinden insanın cevheri itibariyle devinimde olduğu kabul edildiği takdirde bu durumda müteharrik nedir/kimdir sorusu öncelikli sıraya yerleşmektedir. Zira zamansal itibarla bakıldığında önce harekete kâbil bir nesne olmalıdır ki onu harekete geçiren bir öznenen söz edilebilsin. Dolayısıyla öncelikle bahse mevzu edilmesi gereken, hareket eden şeyin ne olduğunun saptanmasıdır.

Alanımızdaki birtakım metinlerde eğitimin konusunun ve dolayısıyla nesnesinin insan olduğu zikredilmektedir.⁹² İnsanın eğitime mevzu olması neredeyse bedihî kabul

⁸⁷ Aydın, *Molla Sadra'da Mahiyet Felsefesi*, 38; Qorbanı, "Temporality in Heidegger and Mulla Sadra's Philosophies", 137.

⁸⁸ Mahmut Meçin, *Molla Sadrâ Felsefesinde Zaman Öğretisi ve Tarih Bilinci* (İstanbul: Önsüz Yayıncılık, 2021), 34-41.

⁸⁹ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 85.

⁹⁰ Detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "İlliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (05 Haziran 2023).

⁹¹ Gerçi Mollâ Sadrâ fail, kabil, içinde hareket olan şey, hareketin kaynağı, hareketin hedefi (yöneldiği mekân, şey) ve zaman olmak üzere hareketi altı hususla irtibatlı görür. Ancak konumuz bakımından bunlardan sadece yukarıda sayılan iki tanesi önem kazanmaktadır. (Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfârü'l-'akliyyeti'l-erba'a*). 75.)

⁹² Bk. Ahmet Koç, "Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999); Yaşar Fersahoğlu, "Din Eğitim ve Öğretiminde İnsanı Tanımanın Önemi", *LAM Araştırma Dergisi* II/2 (1997); Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 27-28; Bayraktar Bayraklı, *İslâm'da Eğitim* (İstanbul: 2002), 17, 21; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 9, 28; Nurullah Altaş-İsmail Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar, 2014), 70; Özalp, *Din Eğitimi Açısından Dâvûd el-Kayserî'de İnsan Kavrayışı*, 208, 243; Vefa Taşdelen, "Din Eğitimi ve Bireysel Otonomi: Felsefî Perspektif", *Çocuk ve Medeniyet* 6 /12 (2021); Saim Gündoğan, "Muhammed İkbâl Düşüncesinde Eğitim Felsefesi ve İnsan", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* VI/2 (2020).

edilebilecek kadar açık olsa da söz konusu araştırmaların insana bhusus atıf yapmış olması eğitimin nesnesini temellendirme konusunda önemli bir zemin oluşturmaktadır. Kaldı ki izhar edilmemiş olsa da disipline dair birçok çalışmada insanın mevzu oluşu örtük bir şekilde hâkimdir. Bu vaziyetle önemli olan, Mollâ Sadrâ bakış açısından eğitimin mevzusunun hangi muhtemel tarzda nesne kabul edilebileceğinin belirlenmesidir.

Arazın hareketini savunan düşünceye göre değişim insanın arazlarında yeni bir formun izale olan formun yerini doldurması veya bir formun başkalaşarak yeni bir biçim kazanması şeklinde gerçekleşir. "Bir formun başka bir formun gayesi olmasını" ve dolayısıyla onun yerine geçmesini problemler bulan Sadrâ'ya göre ayrıca bu türden yetkinleşmeler zâtî olmayan sathî bir değişimdir. Kendisi, ilintisel değişimi tözsel harekete tabi kılarak varlığın ve insanın daha köklü bir şekilde *metamorfik* dönüşüm geçirdiğini savunur.⁹³ Böylelikle beden gibi arızî şeylerin değişimi üstlenmesi imkân dışı kabul edilir.⁹⁴ Kaldı ki felsefî ilke gereği "her değişmez sonucun değişmez bir illeti, her değişken sonucun ise değişken bir illeti vardır." İnsanın dönüşümü de şüphe taşımayan bir durumdur. O halde onu değiştiren şeyin kendisinin de değişen ve dönüşen olması gerekmektedir. Zira "arazın intikali muhaldir" kuralınca bir müteharrikin hareket arazını bir başka şeyden alması imkân dışıdır.⁹⁵

Eğer insanın özü için cevherî bir hareketten söz edilemeyecek olsaydı bu durumda insanın, ilk yaratılış hali olan *cisim* formunda sabit kalması gerekecekti ve onun eğitime mevzu olması da imkânsızlaşacaktı. Nitekim insan için ayırt edici bir ilke olan *nâtikiyetin* (düşünme durumunun) tahkik etmesi için onun ilk yaratılış hali olan *nutfe* (nâtik olmayan cisim) halinden peyderpey *nutk* evresine geçmesi gerekmektedir.⁹⁶ Hudûs olarak cismânî bir yaratılıştan manevî bir bekâya yol alan insanın⁹⁷ *nâtik* (düşünen) evresine geçtikten sonra *muhtar/mürîd* (ihtiyar/irade sahibi) olarak nitelendirilmesi de onun cisim olma halinden çıkıp ulaştığı nokta arasındaki tözsel değişimlerinin bir imgesidir. Varmış olduğu nokta itibarıyla irâdî eylemlere sahip muhtar bir varlık olduğunu kabul etmeseydik onun dönüşüme ve dolayısıyla eğitime kâbil olmasından yine söz edilemeyecekti. Hâlbuki "ihtiyarî eylemleri

⁹³ Baran, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhî Ereğ Problemi", 1103-1118.

⁹⁴ Sadrâ, *Esrârü'l-âyyât*, 105.

⁹⁵ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 46-47.

⁹⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*)). 345-346.

⁹⁷ Mollâ Sadrâ, *eş-Şevâhidi'r-rubûbiyye*, thk. Seyyid Celaleddin Aştîyânî (Meşhed: Meshed University Press, 1967), 221.

olanın kendisinin bizzat muharrik ve muhtar olması gerektiği⁹⁸ izahtan varestedir.

Hâsılı kelam Sadrâ perspektifinden bakıldığında asıl devinimin insanın cevherine atfedildiği görülmektedir. Disiplinimiz bağlamında insanın özünün *madde* (nesne, konu, muhatap) olarak kabul edilmesini telkin eden bu telakki davranışın veya insana ilişen diğer arızî durumların⁹⁹ (öğrencilik; öğrenim durumları veya faaliyetleri gibi) tâlî ve itibarî olduğu bir insan kavrayışını tasvir etmektedir. Sadrâ, arazların geçici dönüşümlerine karşın tözsel hareket ile insanın daha köklü ve asîl bir metamorfoz yaşadığını savunmaktadır. Bu teori eğitim için insanın özsel keşfini öne celp ederek disiplini bu münasebetle mevcut hâkim preskriptif/normatif vb. doktrinlerden¹⁰⁰ uzaklaşmaya davet etmektedir.

3.2. Dinamik ve Proaktif İnsan Tasavvuru

Mollâ Sadrâ'nın hareket-i cevherî teorisinden mülhem bir şekilde müteharrik olması hasebiyle insanın nefsi cevherinin, özünün eğitimin nesnesi olması gerektiğini ortaya koyduktan sonra akla gelecek ilk sorulardan birisinin şu olması kuvvetle muhtemeldir: Bu durumda *fâil* (özne, muharrik) kimdir veya ne olacaktır? Aşağıda detaylandırılacak olan bu sorunun cevabı filozofumuz açısından kısaca şu şekildedir: Özne, yani hareket ettiren yine insanın kendisidir¹⁰¹ ve dolayısıyla dönüşümün öznesi ile nesnesi aynı kişidir.

Bu kabul ana akım felsefe geleneğinin tam aksini iddia etmektir. Teorilerini *nefsin* cismani olmayışı üzerine kuran bu gelenekte¹⁰² problem şudur: Cismin sureti ve ilk yetkinliği olmakla birlikte¹⁰³ cisim olmayışı sebebiyle nefis maddi beden hareket ettiricisi olamaz.¹⁰⁴ Bu yaklaşıma göre ayrıca "hareket halindeki her şey kendisini hareket ettiren bir dış muharrike muhtaçtır."¹⁰⁵ Tırnak içine alınan bu cümlelerin ima ettiği şekilde müteharrik-

⁹⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a* ((*el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*). 222.

⁹⁹ Bk. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem, 2005), 16-29; Altaş-Arıncı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", 50; Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem, 2016), 7-9; Bayramali Nazıroğlu, "Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bilimselleşme", *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan-Bayramali Nazıroğlu (Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021), 22; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 81; Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitimi'nin Bilimselleşmesi/Neliği", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 59-62.

¹⁰⁰ Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, 15.

¹⁰¹ Sümeyye Parıldar, "Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-Sokratikleri Savunusu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXVI/3 (2022b), 1242, 1247.

¹⁰² Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorileriyle İmtihani", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (Ankara: İlem Yayınları, 2022).

¹⁰³ Aristoteles, *Complete Works: Digital Edition*, 1438; Arvas, "Kelâm'da Akıl Delili: Aklın Mahiyeti Bağlamında Natüralist-Antropolojik Tezlerin Eleştirisi", 151.

¹⁰⁴ Parıldar, "Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-Sokratikleri Savunusu", 1248.

¹⁰⁵ Meşâîlerle birlikte kelimacılarda da hareket içten değil, hariçten bir müdahale ile gerçekleşir. (Bk. Karadaş, *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*, 61.)

muharrik-müteharrik diye devam edildiğinde felsefecilerin muhal gördüğü *teselsüle*¹⁰⁶ düşmemek için zincirin hareket etmeyen bir muharrikte sonlandırılması gerekecektir.¹⁰⁷

Mollâ Sadrâ ise nefsin tamamen mücerret veya tamamen cisimsel olduğunu kabul etmez: Nefis; hudûsu bakımından maddi, bekâsı itibariyle mücerrettir.¹⁰⁸ Yani nefis cisimsel formun son aşaması ile soyut formun başlangıcı arasında bir yerdedir.¹⁰⁹ Bu perspektifle mütefekkirimiz hilomorfizm ile düalizm arasında¹¹⁰ monist¹¹¹ bir çizgide durarak İslâm düşüncesinin en çetin sınavlarından birisi olan *mücerret nefsin*¹¹² maddi bedenle, âlemle ilişkisinde ortaya çıkan problemleri aşmaya çalışmıştır. "Cisim olmayan nefsin cisimsel şeylerle irtibatının imkânsızlığı" tezi üzerine kurulu denklemi böylece bozan Sadrâ "arazın intikalinin imkânsızlığı" ilkesinden yola çıkarak hareketi müteharrike atfeder: Devinin geçiren şeydeki hareket arazı başka bir müteharrikten öylece alınabilecek bir şey değildir. Bir şeyde değişim gözleniyorsa o şey hareketin kaynağı olmuş demektir. Dış faktörler ise bir muharrik olmaktan ziyade sadece hazırlayıcı unsurlar olarak kabul edilebilir.¹¹³

Aristocu geleneğin iddia ettiği teselsül tehlikesini de Sadrâ şu şekilde aşmaya çalışır: Teselsül iddiası bir hareket ettiricinin başka bir muharrike gereksinim duyması halinde geçerlidir. Ancak eğer hareket şeyin zâfî bir niteliği ise bu durumda onun başka bir muharrike ihtiyacından zaten söz edilemez, bir yaratıcının onu yaratması yeterlidir.¹¹⁴ Bu durumda hareket eden şey onu harekete geçiren bir muharrike değil, bir yaratıcıya muhtaçtır.¹¹⁵ Böyle düşünüldüğünde teselsül riski de ortadan kalkmış olur.

Mezkûr bütün parçalar bir araya getirildiğinde Sadrâ'nın cevherî hareket teorisinin eğitim için birtakım önemli sonuçları işaret edeceği açıktır. Bunların belki de en önemlisi "eğitimde özne ve nesnenin ittihadı/birliği" olacaktır. Alanımız hakkında az çok bilgiye

¹⁰⁶ Teselsül için bk. Osman Demir, "Teselsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (19 Haziran 2023).

¹⁰⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a ((el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfârü'l-'akliyyeti'l-erba'a)*. 256-257.

¹⁰⁸ Molla Sadrâ, "İttihâdü'l-âkil ve'l-ma'kûl", *Mecmu'atu resâilin feslefiyye* Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsî'l-Arabi, 2001), 150; Lüzzeyk, *Merâtibü'l-ma'rife ve heremü'l-vücûd 'inde Mollâ Sadrâ*, 286, 385.

¹⁰⁹ Sedat Baran, "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Nefs", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020a), 31-42.

¹¹⁰ Muhammet Sait Kavşut, "Nefs-Beden İlişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmülî Nefs Tasavvuru", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* X/22 (2018), 1492.

¹¹¹ Sümeyye Parıldar, "Molla Sadra Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti", *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2022a).

¹¹² İslam düşüncesinde nefis teorileriyle ilgili bk. Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorileriyle İmtihani".

¹¹³ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 449; Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 46.

¹¹⁴ Molla Sadrâ, *Tahrirü'l-Esfar li'l-Mollâ Sadreddin eş-Şirvânî*, thk. Ali eş-Şirvânî (Kum: Merkez-i Cihan-ı Ulum-i İslâmî, 2006), 92-93.

¹¹⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a ((el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfârü'l-'akliyyeti'l-erba'a)*. 256-257; Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 84.

sahip olan herkes bilir ki eğitim çoğunlukla *fâil ilke* olarak öğretmen, *maddî ilke* olarak öğrenci münasebetleri çerçevesinde konuşulmaktadır. Bu baskın düşünce bütün yönleriyle insanı kuşatması gereken eğitimi pedagoji alanına; insanı ise öğrenci terimine hapsetmektedir. Öteki olarak öğrenci-öğretmen olarak ben diyalektiği üzerinde yükselen bu kurgu, hakkında asıl konuşulması gereken öz olarak *ben'i* gözden kaçırmaktadır. Sadrâ felsefesinin insanın "kendi"sini ıskalayan işte bu eğitim tasavvuruna bir çıkış kapısı aralayabileceği muhakkaktır. Dolayısıyla Sadrâ'nın dinamik ve proaktif insan anlayışıyla "eğitim hadisesinin muhatabı olan insan aynı zamanda eğitimi kendi özünde gerçekleştiren ve bu münasebetle 'gerçekleşen' insandır" demek mümkündür. Hareket ettiriciye nisbeti itibarıyla hareket burada bir fiil (aksiyon), müteharrike isnadı bakımından bir infialdir (reaksiyon).¹¹⁶ Yani farklı itibarlarla olsa dahi olduran-olan ilişkisinde olan aslında olduranın ta kendisidir. Asıl aksiyon ve reaksiyon bizatihi kişinin kendi özünde gerçekleşir. Eğitim-öğretim gibi dış faktörler *olma* hadisesinde bizatihi *ca'il* (olduran) ilke değildir,¹¹⁷ sadece hazırlayıcı faktörler/imkânlardır.

Dolayısıyla eğitime veya öğretmene oldurucu rol biçilmesi özne'lik durumunu kişinin kendisinden alıp bir başkasına tevdi etmek anlamını taşıyacaktır. Güzergâhını ve menzilini başkasının çizdiği bir olma-oldurma ilişkisinin, işin sonunda kişinin nesneleştiği "araç-gereçleştiği"¹¹⁸ indirgemeci bir anlayışı yansıttığı muhakkaktır. Camus'nun "ruhlar âleminin yararsız işçisi"¹¹⁹ şeklinde tasvir ettiği Sisifos'a benzer bir biçimde toplumsal pragmaya yönelik bir işleve zorlandığı bu durumda kişinin anlamsızlığa sürüklenmesi olasıdır. Sadrâ ufkundan bakıldığı takdirde ise insan herhangi bir nesne gibi başkasının müdahaleleriyle biçim/şekil alan pasif ve tasarlanmaya elverişli bir mahiyete değil; varlığını *kendinde* gerçekleştiren aktif bir yapıya sahiptir. Başka ifadeyle insan; âlemin donuk, başkası tarafından kurgulanan, kristalize olmuş bir bileşeni değil; kesintisiz ve tedrici tarzla dönüşümünü mütemadiyen devam ettiren, "oluşa gelen"¹²⁰ ama oluşunu bizzat kendisi gerçekleştiren son derece dinamik ve "proaktif"¹²¹ bir mahiyettedir.

Bu vizyonla bakıldığında insanın oluş ve öğrenme süreçleri Aristocu felsefede olduğu

¹¹⁶ Sadrâ, *Tahrirü'l-Esfar li'l-Mollâ Sadreddin eş-Şirâzî*, 44-45.

¹¹⁷ Parıldar, "Molla Sadra Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti", 476.

¹¹⁸ Ivan Illiich, *Okulsuz Toplum*, çev. Mehmet Özay (İstanbul: Şule Yayınları, 2013), 133.

¹¹⁹ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2010), 123.

¹²⁰ Kavşut, "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi", 442.

¹²¹ Shigeru Kamada, "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra-Onun Zilzal Suresi Tefsiri Özelinde", çev. Enes Erdim, *Dinî Araştırmalar X/28* (2007), 271.

gibi dış bir illetten içe doğru kat eden *sensualist*¹²² bir tarzda vuku bulmaz. Nitekim yukarıda zikredildiği gibi Sadrâ felsefesinde kuvve ile fiil varlıkta aynı anda bulunur. Dolayısıyla insanın ne ontolojik varoluşunda ne de epistemolojik kavrayışında Aristo'nun iddia ettiği gibi bir nötr olma durumu (*tabula rasa*)¹²³ söz konusudur. İnsanın olma ve öğrenme prosedürleri Sokratik *recollection*¹²⁴ (hatırlama) tarzında da işlemez. Hatırlamaya konu olan şeyi *kuvve* ile, hatırlama eylemini ise *fiil* ile eşleştirecek olursak Sadrâ'da herhangi bir şey bir yerlerde Platonik olarak duran ve çağrılınca gelen yapı arz etmez. Aksine o şey bir *segment* olarak bir yüzü an'ın başlangıcına, diğer yüzü sonuna bakan pozisyonda ama her halükârda *şimdide* ve *buradadır*. Dolayısıyla Sadrâ perspektifinden eğitimin Aristocu *sensualism* ile Sokratik *recollectionism* arasında bir yerde durduğu söylenebilir.

Buradan hareketle, kanaatimizce ve şimdilik, Mollâ Sadrâ'nın cevherî hareket teorisinden mülhem bir biçimde eğitimin *collection* (koleksiyon, biriktirme)¹²⁵ olarak kavramsallaştırılması mümkün görünmektedir. Zira bir potansiyeli henüz bütünüyle terk etmeden gerçeğe adım atması ve varmış olduğu fiilin artık bir sonraki gerçeğin kuvvesine dönüşmesi hasebiyle insan aslında ne tam anlamıyla eskinin bir kalıntısı ne de tamamen yeni bir varlıktır. Meselenin daha fazla açıklığa kavuşması için şöyle bir örnek verilebilir: İnsanın dönüşümü ne eski bir kıyafeti giymek ne de eski bir kıyafeti çıkarıp yenisini giymektir. Aksine Sadrâ'nın düşüncesinde insan giydiği bir kıyafetin üzerine başka bir kıyafet giyerek tekâmül yolculuğunu sürdürür. Eski kıyafet insanın şahsi birliğini korurken giydiği yeni kıyafet ise ona yeni bir şekil, oluş kazandırır. Dolayısıyla insan bir *koleksiyonerdir*; eskilerine yenilerini ekleyerek, biriktirerek kendisini var eder. Eğitimin de bu durumda "bir biriktirme yoluyla insanın kendisini gerçekleştirme hadisesi" olarak tanımlanması Sadrâ çizgisinde son derece makul görünmektedir. Ancak burada ıskalanmaması önerilen; biriktirenin bizatihi birikenin kendisi, biriktirme olarak eğitimin de infial açısından bir *birikme hadisesi*

¹²² Arvas, "Kelâm'da Akıl Delili: Aklın Mahiyeti Bağlamında Natüralist-Antropolojik Tezlerin Eleştirisi", 152; Aristoteles, *Complete Works: Digital Edition*, 940-941.

¹²³ Aristoteles, *Complete Works: Digital Edition*, 940-941; Arvas, "Kelâm'da Akıl Delili: Aklın Mahiyeti Bağlamında Natüralist-Antropolojik Tezlerin Eleştirisi", 152.

¹²⁴ Platon, *Complete Works. Dijital Editon*, 63; Arvas, "Kelâm'da Akıl Delili: Aklın Mahiyeti Bağlamında Natüralist-Antropolojik Tezlerin Eleştirisi", 152.

¹²⁵ Türkçeye koleksiyon olarak geçen bu kelimenin toplama, derleme gibi anlamları mevcuttur (Bk. Cambridge University Press, *Cambridge Dictionary*, "Collection"). Ancak metinde konumuz açısından daha isabetli olacağı düşüncesiyle yakın anlamdaki "biriktirme" kelimesi tercih edilecektir. Ancak okuyucu dilerse biriktirmenin yerine toplama, derleme kelimelerini yerleştirerek kendisi için yeni anlam ufukları oluşturma imkânına sahiptir.

oluşudur.¹²⁶

Yine de bütün bunlar insanın kendisini gerçekleştirmesinde öğretim faaliyetleri gibi dışsal süreçlerin tamamen işlevsiz olduğuna dair bir niyet taşımaz. Zira Sadrâ'da *nefs* ya da *ben* hiçbir surette *kendinde* kapalı bir sistem olarak tasvir edilmez. Yani "kendini tanımak" salt ben'e ait içeride, içeriye doğru akan bilgiyi kastetmez. Aksine kendini bilmek dâhil bütün bilmeler *kendi'*ne dair bilgiden çok daha fazlasını amaçlar. Bu da kendini bilmeyi, salt ben'e ait bilgiden daha fazla bir şey kılar. Oluş ve anlam, içsel hareketlenmeden başlayarak dışsal ve aşkın bir yöne doğru ilerler. Nitekim Sadrâ'da benlik, bağımsız bir varlık değildir; aksine diğer varlıklarla ilişki içindedir. Mantıksal çelişkiyle benlik kavramını kendi içine kapatmak, filozofumuzun hiç de arzulamayacağı şekilde, öznesiz bir dünya içinde yersiz-yurtsuz bir insan tasavvuruna yol açacaktır.¹²⁷

Sonuç

Ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve dolayısıyla insanın doğası gibi birçok probleme temel teşkil etmesi sebebiyle *harekete* ilişkin tartışmalar oldukça eskidir. İlk olarak hareketin varlığı-yokluğu, sonrasında ise gerçekleştiği yer üzerindeki tartışmalar öne çıkmıştır. Aristo'nun arazlarda gerçekleştiğini savunduğu hareket teorisi zamanla kabul görmüş ve İslâm düşüncesi de bu perspektifi benimsemiştir. Böylece değişmez bir öz olarak *cevherin* sabit kalması gerektiği vurgulanırken cevhere ilişkin *arazlar* hareketin ontolojik temelini oluşturan unsurlar olarak benimsenmiştir. Esasında evrende hareketin olmadığını savunan Eleacılar ile aksini savunan Milet filozoflarının yönelimlerini sentezleyen Empedoklesvari bir bakışı ima eden bu teoriye göre kâinatta hareket ve hareketsizlik aynı anda mevcuttur. Ancak Empedokles'in sabit dört unsurunun karşısına artık tek değişmez olarak cevher konulmuş, hareket ise dört arazda mümkün görülmüştür: Nicelik, nitelik, mekân ve konum. Sadrâ ise Empedokles'in çağdaşı Heraklitos'un "her şey akar" tezini anımsatan *hareket-i cevherî* nazariyesiyle cevherin de değiştiğini, hatta asıl devinimin cevherde vuku bulduğunu savunarak tartışmayı, bir bakıma, başa sarmıştır.

Sadrâ'ya göre cevher varoluşsal bir unsurdur ve ontolojik hareket cevherin bizzat kendisinde gerçekleşir. Bir cevher olan insan *nefsi* de tüm parametreleriyle harekete katılır.

¹²⁶ Kıyafet üzerinden yapmış olduğumuz benzetmenin ve bu sebeple eğitimi bir bakıma "collection" olarak kavramsallaştırmamızın ilham kaynağı Henry Corbin'in şu kaynaktaki açıklamalarıdır: Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 447-448.

¹²⁷ Kalın, *Varlık ve İdrak : Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, 14-15, 175.

Bu noktada şu sorular ortaya çıkar: İnsanî cevherin hareketi neyi ifade eder, kim veya ne tarafından gerçekleştirilir? Eğitim perspektifinden ele alındığında bu sorular eğitimin *illiyet ilkelerinden* ikisi olarak nesne (*madde*) ve özneyi (*fâil*) derinlikli bir anlayışın eksenine çekebilir: Müteharrik (hareket eden, eğitimin nesnesi) ve muharrik (hareket ettiren, eğitimin öznesi). Böyle bir odaklanma nihayeti itibariyle insanın tözsel/metamorfik dönüşüm olanaklarına, dinamik ve proaktif insan anlayışına odaklanmamızı sağlar. Ontolojik düzeyde daha derinlikli bir inceleme yaparak insanın cevherinde yatan hareketi ortaya koyan bu perspektifin eğitimin dikkatini öğretim faaliyetlerinden alıp insanın özüne çekmesi mümkündür. Bu anlayış insanın nefsinin sınırlı ve yüzeysel durumlarla sınırlanmaktan ziyade, varoluşunun özünde sürekli bir dönüşüm ve değişim sürecine sahip olduğunu vurgular. İnsanın cevherindeki tözsel hareket; hazırlayıcı/destekleyici olarak kabul edilmeleriyle birlikte öğretim/öğrenim faaliyetleri gibi geçici ve dışsal etkilerden öte, derin ve köklü bir metamorfozu gündeme taşır. Geçici durum veya faaliyetlere mutlak bir bağımlılıktan kurtardığı insanın özsel varoluşunun altını çizen bu felsefî ufuk eğitime, dikkatini tam da bu noktada yoğunlaştırması gerektiğini ima eder.

Eğitimde metamorfik öz-değişiminin baş aktörü olarak dinamik/proaktif bir şekilde dönüşüme bizzat katılan, değişime yön veren insan bu açıdan artık sadece nesne değil; aynı zamanda oldukça güçlü bir öznedir. Yani bu perspektifin çizdiği insan modeli zamanın kendisine hükmettiği bir nesne olmaktan ziyade hareket ve dönüşümü uhdesine almış bir varlıktır. Dolayısıyla hareket-zaman bağlamı ve hareket-i cevherî penceresinden bakıldığında insan sûfî terminolojideki ifadeyle *ibnü'l-vakt* (vaktin oğlu/evladı) değil, eğitimde artık *ebü'l-vakt* (vaktin babası/hâkimi). Fâil olması sebebiyle kendi kendini harekete geçirmeye kâbil bir varlık olarak insan, haliyle, artık kendi vaktine de hükmedendir. Yani o, Heraklitos'un nehrinde ikinci kez yıkanmaya çalışan bir varlık değil, kendi nehrine yön verendir. Eğitimde sıkça kullanılan *zaman yönetimi* teriminin bir de bu ufukla; *sınırlandırılmış* olarak değil, kişinin bizzat kendisi tarafından *oluşturulmuş zaman* bağlamında okunması mümkündür.

Netice itibariyle Mollâ Sadrâ'nın cevher-i hareket teorisinin eğitimde dinamik ve proaktif bir insan tasavvurunu destekleyecek derin bir anlam ufkuna işaret ettiği görülmektedir. Bu teori bir yandan insanın özünün eğitimin odak noktası olması gerektiğini savunurken, diğer yandan insanın fâil kimliğiyle hareketin kaynağı olduğu ve dönüşümün

öznesi ile nesnesinin aslında aynı kişi olduğunu vurgular. Eğitimin sadece malumat aktarımı ve öğretim gibi dış faktörlerin etkisiyle vuku bulan bir pratik olmadığını salık veren bu anlayış asıl olanın kişinin kendi içsel gücünü harekete geçirerek potansiyellerini fiile dökmesi olduğunu ifşa eder. Kanaatimize göre insana biçilen bu dinamik nitelik, modern ve günümüz post-modern dönemin “öğrenci merkezli” eğitim anlayışlarından bile çok daha ileri, gerçekçi ve anlamlı bir kıvamdadır. Hazırlayıcı dış unsurlar olarak kabul edilmeleriyle birlikte bu perspektif öğretmen/öğretim-öğrenci/öğrenim ilişkileri şeklinde mutlaklaştırılmış olan hâkim eğitim kavrayışını reddederek öğrenci yerine insanı anlamayı ve bu amaçla onun özüne odaklanmayı önemser. Eğitim aslında insanın; kendinden hareketle ve kendinde gerçekleşen bir “olma/oluşa gelme/birikme” hadisesidir. Bu anlam ufkundan hareketle cevher-i hareket teorisi disiplinimizi insanın özünü ıskalamakla sonuçlanması kuvvetle muhtemel preskriptif/normatif/davranış merkezli vb. bakışlardan uzaklaşmaya davet eder.

Disiplinimizin düşünsel arka planına katkıda bulunmaya çalışmış olan elinizdeki metin Mollâ Sadrâ'nın hareket-i cevherî teorisinden ilham alarak eğitim için muhtemel bir insan tasavvurunun izlerini sürmeye çalışmıştır. Tercih edilen bu bağlamın çizmiş olduğu çerçevenin sınırlılığı hasebiyle *illiyet ilkelerinden* sadece *fâil* (özne) ve *madde* (nesne) konu edinilebilmiştir. Ancak kısıtları sebebiyle bu makalenin; cevaplarının peşine düşmekten mahrum kaldığı birçok muhtelif problem, olduğu gibi durmaktadır. Hem genel anlamda hem de Sadrâ felsefesi doğrultusunda eğitimin mahiyeti, sureti ve gayesi gibi birçok mesele bunlar arasında sayılabilir. Metinde bazılarının örtük veya açık şekilde işaret edilmiş olsa bile aslında makalemizin kapsamı dışında kalan bu ve benzeri mevzular farklı çalışmalara konu edilme yoluyla disiplinimizin düşünce ufkuna taşınmayı fazlasıyla hak etmektedir.

Kaynakça / References

- Açıkgenç, Alparslan. "Sadrettin Şirâzî'de Hareket Nazariyesi". *İslâmî Araştırmalar* I/2 (1986), 63-70.
- Açıkgenç, Alparslan. "Abdülkerim Suruş'un Sadra'yı Konu Alan Evrenin Yatışmaz Yapısı Adlı Eseri Üzerinde Birkaç Söz". *İslâmî Araştırmalar* I/3 (1987), 110-115.
- Akgün, Mehmet. "Antik Dönemin Eklektik Filozofu Akaragas'lı Empedokles". *Felsefe Dünyası* 65 (2017), 25-43.
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Aktaş, Mehmet. "Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* VII/2 (2021), 53-82.

- Altaş, Nurullah-Arıca, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. 48-79. İstanbul: Ensar, 3. Basım, 2014.
- Altun, Veysel. *Din Eğitimi Açısından İnsanın Yetkinliği (Sadreddin Konevî Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.
- Aristoteles. *Complete Works: Digital Edition*. ed. Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton University Press, 6. Basım, 1995.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Aristoteles, Augustinus-Heidegger. *Zaman Kavramı*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitapevi, 1. Basım, 1996.
- Arslan, Z. Şeyma. *Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde 'İnsanın Neliği Sorusu'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006.
- Arvas, Hamdullah. *Kur'ân'da Nübüvvet Teolojisi* Ankara: İlahiyat, 1. Basım, 2022a.
- Arvas, Hamdullah. "Kelâm'da Akıl Delili: Aklın Mahiyeti Bağlamında Natüralist-Antropolojik Tezlerin Eleştirisi". *İlahiyatta Araştırma ve Değerlendirmeler*. ed. Fevzi Rençber-Yılmaz Arı. 143-165. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2022b.
- Arvas, Hamdullah. "Bir Teodise (Ta'dîl) Anlayışı Olarak Kelâm'da Bütüncül Teolojik Perspektif". *İslâmi Araştırmalar XXXIII/3 (2022c)*, 934-951.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Aydın, Salih. *Molla Sadra'da Mahiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Bala, Sabahattin. "Din Eğitimi'nin Felsefesini Konuşmanın İmkânı". *Din Eğitiminin Güncel Problemleri*. ed. Muhiddin Okumuşlar vd. 221-238. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Baran, Sedat. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhi Erek Problemi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi XXIII/3 (2019)*, 1101-1120.
- Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Nefs". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 (2020a)*, 36-49.
- Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn". *Diyanet İlmi Dergi LVI/1 (2020b)*, 205-224.
- Baran, Sedat. *Molla Sadrâ'da Psikoloji (İlmün'n-Nefs)*. İstanbul: Önsüz Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslâm'da Eğitim*. İstanbul: 7. Basım, 2002.
- Beken, Ahmet. "Aklın Kemâl Yolculuğu: Hâris el-Muhâsibî'de (öl. 243/857) Akıl Terbiyesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi XXII/1 (2022)*, 19-42.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Bilgin, Büşra. "Muhammad İkbâl'in Tasavvuf Anlayışında Zaman Kavramı". *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi 72 (2019)*, 194-211.
- Bulut, Nurgül. "Allah İnancı ve Ahlaka İlişkin Algının Eyleme Tezahür Biçimleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi 55 (2021)*, 473-497.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 15. Basım, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 8. Basım, 2021.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemî. 2 1. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Coşkun, Ahmet. "Mesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22 Temmuz 2023. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mesh--ilahi-ceza>

- Çetin, Ali. "Elea Felsefesi ve Zenon Paradoksları". *Journal of Islamic Research* XXXIII/2 (2022a), 503-523.
- Çetin, Ali. "Parmenides'te Hakikat Yolu ve Mantık İlkeleri". *Dini Araştırmalar* 25 /62 (2022b), 9-32.
- Dağ, Mehmet. "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV/(1981), 221-248.
- Demir, Osman. "Teselsül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19 Haziran 2023. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/teselsul>
- Derin, Necmi. *Mollâ Sadrâ Düşüncesinde Zihnî Varlık*. Ankara: İlahiyât, 1. Basım, 2022.
- Dînânî, Gülâmhüseyin İbrâhîmî. *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*. çev. Tahir Uluç. 3 3. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2020.
- Durusoy, Ali. "Hareket". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4 Temmuz 2023. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hareket#2-İslâm-felsefesi>
- Fakioğlu Bağcı, Hatice. *Devey ve Gadamer'in 'Tecrübe' Anlayışlarının Din Eğitimi Açısından Felsefî Olarak İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019.
- Fersahoğlu, Yaşar. "Din Eğitim ve Öğretiminde İnsanı Tanumanın Önemi". *LAM Araştırma Dergisi* II/2 (1997), 171-194.
- Gözütok, Sara. "Atomculuğa Yaklaşımları Açısından Kelâmcıların Hareket Anlayışına Genel Bir Bakış". *Genç Mütefekkirler Dergisi* III/1 (2022), 142-170.
- Gündoğan, Saim. "Muhammed İkbâl Düşüncesinde Eğitim Felsefesi ve İnsan". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* VI/2 (2020), 591-616.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Üç Gerilim Ekseninde Din Eğitiminin Ne'liği Problemi". *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 7 (2020), 155-181.
- Hamanei, Seyyid Muhammed. *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Denge Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Hawking, Stephen. *Zamanın Kısa Tarihi*. çev. Barış Gönülşen. İstanbul: Alfa, 38. Basım, 2017.
- Herfeh, Shirzad Peik. "A Description and Analysis of the Concept of 'Time' in Mulla Sadra's Transcendent Wisdom (al-Hikma al-Muta'liye) Based on His Doctrine of 'Trans-Substantial Motion' (Haraka Jawhariyya)". *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. ed. Bilal Kuşpınar. 1/209-218. 2016.
- İbn Sînâ. *Risaleler*. çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 1. Basım, 2004.
- Illich, Ivan. *Okulsuz Toplum*. çev. Mehmet Özay. İstanbul: Şule Yayınları, 2013.
- Kalın, İbrahim. "Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 7 (2002), 1-30.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak : Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik, 1. Basım, 2015.
- Kamada, Shigeru. "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra-Onun Zilzal Suresi Tefsiri Özelinde". çev. Enes Erdim. *Dinî Araştırmalar* X/28 (2007), 271-284.
- Karadaş, Cağfer. *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kavşut, Mehmet Sait. "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVI/2 (2018), 433-461.
- Kavşut, Muhammet Sait. "Nefs-Beden İlişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmülî Nefs Tasavvuru". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* X/22 (2018), 1491-1513.

- Kindî, Ya'kûb b. İshak. *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdülhâdî. Mısır: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Koca, Suat. "Hadis, Mesh (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahudiler Olabileceğine Dair Bir Sahîhayn Rivayetinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIX/2 (2018), 1-64.
- Koç, Ahmet. "Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 73-80.
- Koç, Mehmet Emin. "Tasavvufun "İnsan-i Kâmil" Perspektifinden "Transhuman" Bir Metamorfoz mu?". *Uluslararası Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Sempozyumu*. ed. Muhammed Kızılgöç vd. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4 Temmuz 2023. <https://islamsiklopedisi.org.tr/cevher>
- Kutluer, İlhan. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 05 Haziran 2023. <https://islamsiklopedisi.org.tr/illiyyet>
- Lüzzezyk, Kemal İsmail. *Merâtibü'l-ma'rife ve heremü'l-vücûd 'inde Mollâ Sadrâ*. Beyrut: Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 1. Basım, 2014.
- Meçin, Mahmut. "İslâm Düşüncesinde Felsefe-Tasavvuf Yakınlaşmasına İbnü'l Arabî'nin Etkisi: Molla Sadrâ Örneği". *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi*. ed. Mustafa Arslan vd. 1. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 1. Baskı, 2018.
- Meçin, Mahmut. *Molla Sadrâ'da Ölüm Sonrası Hayat*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Meçin, Mahmut. *Molla Sadrâ Felsefesinde Zaman Öğretisi ve Tarih Bilinci*. İstanbul: Önsüz Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Metteveyh, İbn. 2009. thk. Daniel Gimaret. Paris: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsârî's-Şarkıyyat bi'l-Kâhire,
- Mutahhari, Murtaza. *Dürûsün fi felsefeti'l-İslâmiyye*. çev. Abdülcebbar Rufâî. 4 1. Bağdat: Merkezu Dirâsati Felsefeti'd-Dîn, 2. Basım, 1429.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Sadr al-din al Shirazi and His Transcendent Theosophy*. Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Nazıroğlu, Bayramali. "Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bilimselleşme". *Din Eğitimi*. ed. İbrahim Turan-Bayramali Nazıroğlu. 17-33. Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitimi'nin Bilimselleşmesi/Neliği". *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan-Remziye Ege. 59-84. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Onay, Hamdi. "Molla Sadrâ'nın Bilginin Koşulu Olarak Doğruluk Anlayışı". *Hikmet Yurdu* VI/12 (2013), 87-100.
- Öz, Ayhan. "Benlik Bilinci Temelli Din Eğitimi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVII/2 (2022), 35-52.
- Özalp, Ahmet. *Din Eğitimi Açısından Dâvûd el-Kayserî'de İnsan Kavrayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.
- Özalp, Ahmet. "Dâvûd El-Kayserî Açısından Din Eğitiminde Bir Dönüşüm Hadisesi Olarak Karanlık ve Aydınlik". IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. V/179-194. İstanbul: 1. Baskı, 2015.

- Özalp, Ahmet. "Din Eğitimi Bağlamında İnsanın Kutsalla İlişkisinin Araçları Olarak İslâm Düşüncesinde Bilginin Kaynakları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/24 (2020a), 42-68.
- Özalp, Ahmet. *Din Eğitiminde Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020b.
- Özpilavcı, Ferruh. "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 105-149.
- Parıldar, Sümeyye. "Molla Sadra Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti". *İnsan Nedir?: İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 475-487. İstanbul: İlem Yayınları, 2. Basım, 2022a.
- Parıldar, Sümeyye. "Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-Sokratikleri Savunusu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXVI/3 (2022b), 1235-1251.
- Platon. *Complete Works. Dijital Editon*. ed. John M. Cooper-D. S. Hutchinson, Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997.
- Press, Cambridge University. *Cambridge Dictionary*. Erişim 11 Haziran 2023. <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6z%C3%BCk/ingilizce-t%C3%BCrk%C3%A7e/collection?q=Collection>
- Press, Cambridge University. "Metamorphic". *Cambridge Dictionary*. 22 Temmuz 2023. <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6z%C3%BCk/ingilizce-t%C3%BCrk%C3%A7e/metamorphic>
- Qorbanı, Qodratullah. "Temporality in Heidegger and Mulla Sadra's Philosophies". *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22 (2014), 133-141.
- Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)* Albany: State University of New York Press, 1. Basım, 1975.
- Riahi, Ali Arshad, Nassrisfahani, Mohammad-Jafarzadeh, Mehdi. "Mulla Sadra and Evolution Theory". *The International Journal of Islamic Thought* 8 (2015), 1-12.
- Sadra, Molla. *Ariflerin İksiri (İksîrü'l-Ârifîn fi Ma'rifetü tariki'l-Hakki ve'l-Yakîn)*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsüz Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Sadrâ, Molla. *el-Esfârü'l-erba'a ((el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a)*. nşr. Rızâ Lutfî. 9 8. Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1981a.
- Sadrâ, Molla. *el-Esfârü'l-erba'a ((el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a)*. nşr. Rızâ Lutfî. 9 3. Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1981b.
- Sadrâ, Molla. *el-Esfârü'l-erba'a ((el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a)*. nşr. Rızâ Lutfî. 9 1. Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1981c.
- Sadrâ, Molla. "İttihâdü'l-âkil ve'l-ma'kûl". *Mecmu'atu resâilin feslefiyye*. 127-164. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsi'l-Arabi, 1. Baskı, 2001.
- Sadrâ, Molla. *Tahrirü'l-Esfar li'l-Mollâ Sadreddin eş-Şirâzî*. thk. Ali eş-Şirvânî. 3 2. Kum: Merkez-i Cihan-ı Ulum-i İslâmî, 2006.
- Sadrâ, Mollâ. "İttihâdu'l-âkil ve'l-ma'kûl". *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Sadri'l-Müte'ellihîn* Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1375.
- Sadrâ, Mollâ. *Esrârü'l-âyât*. Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1402.
- Sadrâ, Mollâ. *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*. thk. Seyyid Celaleddin Aştîyânî. Meşhed: Meshed University Press, 1967.
- Sadrâ, Mollâ. *el-Esfârü'l-erba'a ((el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a)*. 9 9. Beyrut: Daru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 4. Basım, 1990.
- Sadrâ, Mollâ. "eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye". *Mecmu'atu resâilin feslefiyye*. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsi'l-Arabi, 1. Baskı, 2001a.

- Sadrâ, Mollâ. "İsâlet-i ca'li'l-vücûd". *Mecmu'atu resâilin felsefiyye*. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî 1. Baskı, 2001b.
- Sadrâ, Mollâ. *Mefâtîhü'l-gayb*. thk. Muhammed Hâcevî. 2 1. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 3. Basım, 2003a.
- Sadrâ, Mollâ. *Mefâtîhü'l-gayb*. thk. Muhammed Hâcevî. 2 2. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 2003b.
- Sarıkavak, Kazım. "İhvan- ı Safa, İbn Sina ve Gazali'de Zaman Anlayışı". *Felsefe Dünyası* 25 (1997), 52-71.
- Spinoza, Benedictus (Baruch). *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi, 4. Basım, 2011.
- Sunar, Cavit. "Heraklit ve Oluş Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/(1967), 87-97.
- Surûş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1979.
- Şişman, Mehmet. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem, 16. Basım, 2016.
- Taşdelen, Vefa. "Din Eğitimi ve Bireysel Otonomi: Felsefî Perspektif". *Çocuk ve Medeniyet* 6 /12 (2021), 101-119.
- Taylor, Alfred Edward. *Sokrates, Platon, Aristoteles, Epikurus*. çev. Aylin Çankaya vd. Ankara: Gençlik Spor Yayınları, 2020.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem, 3. Basım, 2005.
- Türker, Ömer. *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilay, 2. Basım, 2020.
- Türker, Ömer. "İslâm Düşüncesinin Soyut Nefs Teorileriyle İmtihanı". *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 19-57. Ankara: İlem Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Uysal, Enver. "Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (2009), 159-170.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7 Temmuz 2023. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/araz>
- Yılmaz, Sadi. *Molla Sadra Felsefesinde İdrak*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Dindar Öğrencilerin Seküler Kamusal Alan Deneyimleri: ODTÜ Örneği

Religious Students' Experiences in Secular Public Space: The Case of METU

Mevlüt UĞURLU

ORCID: 0000-0002-5860-9543 | E-Posta: mevlutugurlu28@gmail.com

Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Science And Literature Department of Sociology
Nevşehir-Türkiye
ROR ID: 019jds967

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Uğurlu, Mevlüt. "Dindar Öğrencilerin Seküler Kamusal Alan Deneyimleri: ODTÜ Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 66-95.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1327765>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	14. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	13. 10. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur). This study is based on the master's thesis entitled "Practices of Existence of Religious Students in University as a Secular Setting: The Case of METU" (Master's Thesis, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara, Turkey, 2017). (Bu çalışma Prof. Dr. Cevat Özyurt danışmanlığında 2017 tarihinde tamamladığımız "Seküler Bir Ortam Olarak Üniversitede Dindar Öğrencilerin Var Olma Pratikleri: ODTÜ Örneği" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye, 2017).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Bu makale, Türkiye'de Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin (ODTÜ) kamusal alanındaki öğrencilerin dindarlık deneyimlerine dair kapsamlı bir araştırmanın sonuçlarına dayanmaktadır. Araştırma, tarihsel olarak seküler bir gelenekle şekillenen bir akademik kurum bağlamında dindar öğrencilerin uyguladıkları çok yönlü davranış pratiklerini, kategorilerini ve taktiklerini incelemektedir. ODTÜ'deki dindar öğrencilerle yapılan derinlemesine görüşmeler yoluyla bu çalışma, bu öğrencilerin kampüsteki kamusal yaşama nasıl katıldıkları, kamusal alanda kendilerine nerede yer buldukları ve kasıtlı olarak kaçındıkları alanları incelemektedir. Çalışma, bu bireylerin dini kimliklerini nasıl koruduklarını, dini duygularını ve aidiyet duygularını nasıl sürdürdüklerini ve nihayetinde ağırlıklı olarak seküler bir ortamın ortaya çıkardığı zorlukları nasıl aşmaya çalıştığını anlamaya çalışmaktadır. Araştırmada nitel araştırma yaklaşımlarından fenomenolojik yaklaşım ve amaçlı örnekleme tekniği kullanılmıştır. Veriler, yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla ODTÜ'de öğrenim gören 18 adet öğrenci ile yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilmiştir. Elde edilen verilere dayanarak, dindar öğrencilerin uyguladıkları davranışsal uygulama ve taktikleri merkez, çevre ve yarı-çevre olmak üzere üç farklı alanda kategorize edilmiştir. Bu alanların her birinin farklı kültürel özellikler, kendi aralarındaki ilişkiler ve çeşitli varoluş biçimleri sergilediği görülmüştür. Bulgular, ODTÜ kamusal alanının seküler ve kültürel olarak dışlayıcı karakterini korumakta ısrar ederek, dinsel aktör ve pratiklerin siyasi ve kültürel olarak dahil edilmesine direndiğini vurgulamaktadır. Seküler bir geleneğe sahip bir kurum olarak ODTÜ, "öteki" olarak görülen dindar öğrencilerin siyasi ve kültürel olarak marjinalleştirildiği seküler bir kamusal alan geliştirmiştir. Veriler, bu kamusal alanlardaki egemen kültür ve yaşam biçimlerinin dindarlıktan önemli ölçüde uzak olduğunu ve bazen aşırı tepkilere, marjinalleşmeye ve dışlanmaya yol açtığını ve bunun da seküler olarak nitelendirilebileceğini göstermektedir. Makale, bu bölgelere yerleşmiş dindar bireylerin benimsediği tipolojilerin ve taktiklerin ayrıntılı bir incelemesini sunarak, onların ODTÜ'nün seküler kamusal alanı içindeki deneyimlerine ilişkin anlayışımızı daha da güçlendirmektedir. ODTÜ'nün kamusal alanının merkezinde var olmayı tercih eden öğrenciler buradaki seküler aktör ve pratiklerin etkisiyle mevcut pratiklere uyumlu bir tipoloji sergilemektedirler. Diğer taraftan çevreye yerleşmeyi tercih eden öğrenciler ise ODTÜ'nün seküler aktör ve pratiklerinden olabildiğince uzak durmayı ve oldukça dindar pratikler sergileyerek uyum göstermeye direnmektedirler. Bu iki alanın ortasına yerleşmeyi tercih eden öğrenciler ise bağlamsal ve melez bir benlik geliştirmişlerdir. Bu öğrenciler bazen uyum bazen de direnç göstermekte hem seküler aktör ve pratiklerle hem de dindar aktör ve pratikler ile uyumlu bir yaşam tarzı ortaya koymaktadırlar. Bu şekilde alanlara göre değişen aktör ve pratikler zaman zaman birbiriyle etkileşim kurmakta ve birbirinden etkilenmektedirler. Dolayısıyla geliştirilen tipoloji ve pratikler bağlama göre değişkenlik gösterebilmektedir. Ancak ortaya çıkan bir gerçek şudur ki, İslami yaşam tarzlarının bu kamusal alanların merkezindeki temsili, seküler yönelişlere kıyasla oldukça zayıf olduğu ortaya çıkmıştır. İslam'ın serbestçe ve gerilimsiz olarak yaşadığı alanların mescit gibi mekanların yer aldığı çevresel alanlar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sonuç olarak, seküler kamusal alanlarda tek tip bir dindarlık ve pratikler yerine, birbirinden oldukça farklı dinsel tipoloji ve pratiklerin geliştirildiği ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Seküler, Kamusal Alan, Dindarlık, Merkez, Çevre, ODTÜ.

Abstract

This article is based on the results of a comprehensive research on the religiosity experiences of students in the public sphere of the Middle East Technical University (METU) in Türkiye. The research examines the multifaceted behavioral practices, categories and tactics of religious students in the context of an academic institution that has historically been shaped by a secular tradition. Through in-depth interviews with religious students at METU, this study examines how these students participate in public life on campus, where they find their place in the public space, and the areas they deliberately avoid. The study seeks to understand how these individuals maintain their religious identity, maintain their religious feelings and sense of belonging, and ultimately overcome the challenges posed by a predominantly secular environment. Phenomenological approach and purposive sampling technique from qualitative research approaches were used in the research. The data were obtained from in-depth interviews with 18 students studying at METU through a semi-structured interview form. Based on the data obtained, the behavioral practices and tactics of religious students were categorized in three different areas: center, periphery and semi-periphery. It has been observed that each of these areas has different cultural characteristics, relations among themselves and various forms of being. The findings highlight that the METU public sphere resists the political and cultural inclusion of religious actors and practices, insisting on preserving its secular and culturally exclusionary character. As an institution with a secular tradition, METU has developed a secular public space where religious students, who are considered as the "other", are politically and culturally marginalized. The data show that the dominant culture and lifestyles in these public spaces are significantly far from religiosity and sometimes lead to overreaction, marginalization and exclusion, which can be characterized as secular. By presenting a detailed examination of the typologies and tactics adopted by religious individuals settled in these regions, the article further strengthens our understanding of their experience within the secular public sphere of METU. Students who choose to be in the center of METU's public space present a typology that adapts to current practices under the influence of secular actors and practices there. On the other hand, students who prefer to be in the environment try to stay away from METU's secular actors and practices as much as possible and resist adapting through very religious practices. Students who chose to be in the middle of these two areas developed a contextual and hybrid self. These students sometimes show harmony and sometimes resistance, and present a lifestyle that is compatible with both secular actors and practices and religious actors and practices. In this way, actors and practices that vary according to fields interact and are affected by each other from time to time. Therefore, the typology and practices developed may vary depending on the context. However, an emerging fact is that the representation of Islamic lifestyles at the center of these public spaces has turned out to be rather weak compared to secular orientations. It has been concluded that the areas where Islam is practiced freely and without tension are the environmental areas where places such as mosques are located. As a result, it has been revealed that rather different religious typologies and practices have been developed in secular public spaces instead of a uniform religiosity and practices.

Keywords: Sociology of Religion, Secular, Public Space, Religiosity, Center, Periphery, METU.

Giriş

Din ve toplum ilişkisi, tarihten günümüze devam eden çok yönlü bir tartışma alanı olarak önemini sürdürmektedir. Bu tartışmanın pek çok farklı boyutu, bağlamı ve motivasyonu bulunmaktadır. Bu geniş kapsamlı tartışmanın yansımalarından biri, kamusal alanın ele alınmasında belirlemektedir.¹ Gerçekten de kamusal alanın kimin tarafından düzenleneceği, bireylere hangi türde fırsatlar ve kısıtlamalar getireceği hem hukuki ve sembolik olarak hem de pratik değeri açısından tartışmalı bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Kamusal alanın mahiyeti nedir? Bu mahiyeti şekillendiren felsefi, ideolojik, teorik referanslar nelerdir? Bu mahiyeti yönlendiren otorite ve otorite paydaşları nelerdir? Kamusal alan ve toplumsal gerçekliğin bütün iz düşümleri arasındaki ilişkiyi sistematığe bağlayan sosyolojik gerekçe ve araçlar nelerdir? Bu sorular bağlamında tarih boyunca din, dinî uygulamalar ile kamusal alan gerginliğinin anlaşılması ve mevcut krizlerin tespit edilip sisteme bağlanması son derece önemli bir meseledir. Zira çağdaş toplumlarda, kamusal alanlarda dini ve seküler bakış açılarının bir arada bulunması, toplumsal söylemin odak noktası haline gelmiştir.² Gelecek nesilleri şekillendirmek için temel platformlar olan eğitim kurumları, bu etkileşimin dinamiklerinin anlaşılmasında oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda söz konusu çalışma, Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin (ODTÜ) kamusal alanındaki dindar öğrencilerin deneyimlerini inceleyerek, dini ve seküler bakış açılarının karşılaşmalarının biçimlerine ve ayrıntılarına ışık tutmayı amaçlamaktadır. Dindar öğrencilerin ODTÜ kamusal alanında var olabilmek, dinî kimliğini devam ettirebilmek, dinî duygu ve aidiyetini canlı tutabilmek için ne tür yollar izlediği ve ne tür taktikler geliştirdiği ortaya çıkarılmak istenmiştir.

Türkiye'de dini sembol ve pratikler, bazı dönemler kamusal alandan mekânsal ve kültürel olarak dışlanmış, bazı dönemler de kamusal alana geri dönüş yapmıştır. 80 öncesi dışlanan dini sembol ve pratikler, 80'den itibaren kendisine kamusal alanda var olma imkânı elde etmiştir.³ Kamusal alana taşınma 28 Şubat döneminde son bulmuş ve 80'lerden itibaren

¹ Çağatay Sarp - Muhammed Yavuz, "Dinin Kamusal Alanda Değişen Konumu ve İslam Topluluklarındaki Yansımaları", *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 2 (01 Aralık 2018), 58.

² Kemaleddin Taş - Handan Berköz Özdemir, "Modernizmin Kamusal Alan Parametreleri ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/22 (ts.), 96.

³ Nilüfer Göle (ed.), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması* (Beyoğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 7.

elde edilen kazanımlar da kayba uğramıştır. Bu kayıp verme dönemi 2002’de muhafazakâr demokrat bir partinin iktidara gelmesiyle birlikte sona ermeye başlamıştır. Bu sona erme sürecinin bir sonucu olarak 2010 yılında fiilen⁴, 2013 yılında ise resmi olarak⁵ dindar öğrencilere giriş izni için üzerlerindeki başörtüsü ve giyim şekli gibi dinî sembolleri çıkarma şartı öne sürülen kamusal alanlardan biri olan üniversiteler, kapılarını dindar öğrencilere şartsız olarak açmak durumunda kalmıştır. Kamusal alana taşınma sadece üniversiteler ile sınırlı kalmamış, zamanla devletin diğer önemli kurumlarında da bu normalleşme süreci görülmüştür. Böylelikle dindar bireyler kendi sembolleri ile kamusal alanlarda var olabilmeye imkânına kavuşmuş ve önceden sadece çevresinde kendilerine yaşam alanları bulunan mekânların artık merkezine taşınmışlardır. Bununla birlikte, bazı eğitim kurumları seküler ve kültürel açıdan ayrıcalıklı kimliklerini korumaya devam ederek dini perspektiflerin siyasi ve kültürel manzaraya entegre edilmesine direnmektedir. Bu tür kurumların örnekleri arasında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (DTCF), Hacettepe Üniversitesi Beytepe Kampüsü ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ) yer almaktadır. Yakından incelendiğinde, bu ortamların ağırlıklı olarak dini eğilimlerden önemli ölçüde uzak kültürleri ve yaşam tarzlarını yansıttığı, zaman zaman aşırı nefret ve ötekileştirmeyle karşılık verdiği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle ODTÜ kamusal alanı radikal seküler⁶ şeklinde tanımlanabilecek bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. İslami yaşam tarzlarının bu kamusal alanların merkezinde temsiliyetinin sekülerizme nazaran oldukça zayıf kaldığı gözlenmiştir. Ayrıca, sadece belirli üniversite kampüsleri değil, Türkiye’de diğer kurumlar, mekanlar ve ortamlar da benzer şekilde seküler özelliklere sahip olabilir. Turizm sektörü, eğlence mekanları, seküler bir yaşam tarzına sahip iş yerleri ve alkollü restoranlar ile barlarda çalışan dini inançları olan bireyler, benzer şekilde sosyal gerilimlere maruz kalabilir ve dinî kimliklerinde değişiklikler yaşama riski taşıyabilir. Buradan hareketle gündelik hayatta dindar bireylerin yaşadıkları gerilimlerin önemli bir sorun olarak incelenmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri* adlı çalışma bu sorundan yola çıkarak yürürlüğe konmuştur. Bu çalışmanın temel iddiası, dinin gündelik hayatta birtakım sosyal gerilimler ekseninde yaşandığıdır. Bu gerilim

⁴ “Türbanlı Öğrenci Dersten Atlamayacak - Son Dakika Türkiye Haberleri | NTV Haber” (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁵ “Başbakanlık Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü” (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁶ Ali Ulusoy, “The Islamic Headscarf Problem before Secular Legal Systems: Factual and Legal Developments in Turkish, French and European Human Rights Laws”, *European Journal of Migration and Law* 9/4 (2007), 420.

alanları şu şekildedir: Kutsal ve dünyevi arasındaki gerilim, kamusal ve özel alan arasındaki gerilim, kutsal metin ve gündelik hayat arasındaki gerilim, dinsel bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki gerilim, geleneksel ve modernlik arasındaki gerilim.⁷ Bu çalışmada da benzer şekilde kamusal alanlarda dini ve seküler aktör ve pratiklerin karşılaşması sonucunda gerilimler ortaya çıktığı iddia edilmekte ve bu gerilim alanları tespit edilerek dindar bireylerin bu gerilimleri aşma yolları araştırılmaktadır.

Literatür incelendiğinde, eğitim ortamlarında dindarlık ile sekülerizmin etkileşimi ve bunun dindar bireylerde meydana getirdiği davranış biçimleri üzerine gerek kitap gerekse makale düzeyinde araştırmalar bulunduğu görülmektedir. Eğitim, sekülerleşme ve dindarlık ilişkisi bazı araştırmacılar için özel bir ilgi alanı oluşturmuştur.⁸ Bu çalışmalar dindar bireylerin eğitim ortamlarının seküler yapısını vurgulamakta ve bu ortamlarda bulunan dindar bireylerle yapılan nitel görüşmelere odaklanmaktadır. Etnografi temelli bu araştırmalarda hâkim kültürün kendisine uyum baskısına karşı İslami bir yaşam tarzı yaşamaya çalışan dindar gençliğin deneyimleri konu edinildiği görülmektedir.⁹ Daha çok yurt dışında gerçekleştirildiği görülen bu çalışmalardan hareketle Türkiye’de bir eğitim kurumu olarak ODTÜ’de benzer bir çalışma yapılmak istenmiştir. Böylece bu noktadan hareketle araştırmanın özgünlüğünün altı çizilmiş bulunmaktadır.

Bir tanesi istisna olmak üzere, ODTÜ üzerine şimdiye dek yapılan yayın ve araştırmalarda, dindar öğrenciler göz ardı edilip bunun dışında kalan gençlik grupları merkeze alınmıştır. Diğer bir ifadeyle, ODTÜ kurumsal kültürü ve kamusal alanının oluşumu seküler gruplar ve bunların tarihleri üzerinden anlatılmıştır. Bu çalışmalar üç gruba ayrılabilir: Birinci grupta ODTÜ’nün resmî ya da gayri resmî tarihini sol ideoloji üzerinden anlatıp dindarları ihmal eden ya da eleştirerek anlatan yayınlar yer almaktadır. Kurdaş (1998)’ın, *ODTÜ’lü Yıllarım*¹⁰; Şenyapılı (2013)’nın, *ODTÜ’lülerin ODTÜ’sü*¹¹; Kırmacı (2013)’ın,

⁷ Bahattin Akşit vd., *Türkiye’de Dindarlık: Muhafazakârlık ve Laiklik Ekseninde İnanma Biçimleri ve Yaşam Deneyimleri* (İstanbul: İletişim, 2012), 75.

⁸ Stan L. Albrecht - Tim B. Heaton, “Secularization, Higher Education, and Religiosity”, *Review of Religious Research* 26/1 (Eylül 1984), 43.

⁹ Jasmin Zine, “Muslim Youth in Canadian Schools: Education and the Politics of Religious Identity”, *Anthropology & Education Quarterly* 32/4 (Aralık 2001), 399; Shabana Mir, *Muslim American women on campus: undergraduate social life and identity* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014), 33; Mathew Guest, “Religion and the Cultures of Higher Education: Student Christianity in the UK”, *Issues in Religion and Education: Whose Religion?*, ed. Lori G. Beaman - Leo Van Arragon (Brill, 2015), 346; Bruce H. Rankin - Işık A. Aytaç, “Religiosity, the Headscarf, and Education in Turkey: An Analysis of 1988 Data and Current Implications”, *British Journal of Sociology of Education* 29/3 (Mayıs 2008), 273.

¹⁰ Kemal Kurdaş, *ODTÜ Yıllarım: Bir Hizmetin Hikayesi* (Ankara: Metu Press, 1998), 1-4.

*Kutsal Mekân Üçlü Amfi*¹²; Bürkeve (2016)'in, *ODTÜ Tarih Direniyor*¹³ isimli çalışması bunlara örnek olarak gösterilebilir. İkinci grupta ODTÜ öğrencilerinin ODTÜ'ye ve hayata ilişkin gözlem ve düşüncelerini deneme türünde aktardığı yayınlar bulunmaktadır. Bunlar; Ertit (2018)'e ait, *ODTÜ'den Geliyorum*¹⁴ ve Görünmez (2009)'e ait *Bir Memleket Gibidir ODTÜ*¹⁵ isimli yayınlardır. Son grupta ise alanında şimdiye kadar yapılmış tek çalışma olan Demir (1998)'e ait *Bir Başörtüsü Günlüğü: ODTÜ Anıları*¹⁶ adlı anı-yorumdur. Demir'in çalışmasında, ODTÜ'de başörtüsü yasağı ve öğrencilerin verdiği özgürlük mücadelesi tarihsel olarak sol ve Kemalist ideoloji eleştirilerek anlatılmaktadır.

Araştırmada yöntem olarak nitel araştırma yöntemi ve yaklaşım olarak fenomenolojik yaklaşım benimsenmiştir. Amaçlı örneklem tekniği ile belirlenen farklı bölümlerden 18 adet öğrenciye derinlemesine mülakat tekniği uygulanarak araştırmanın amacına ilişkin veriler toplanmaya çalışılmıştır. Elde edilen veriler kodlanarak analiz edilmiş ve literatüre uygun olarak kategorilere ayrılmıştır. Bu kategoriler, bulgular ve tartışma isimli bölümde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Çalışma, araştırma konusunu sistematik bir biçimde sunması açısından çeşitli başlıklara ayrılarak aktarılmıştır. İlk önce Kamusal Alanda Merkez-Çevre ve Dindarlık Etkileşimi şeklinde başlık aracılığıyla merkez-çevre ilişkilerinin dinamikleri ile dindarlığın kamusal alanlardaki etkisi arasındaki etkileşimi incelenmektedir. Hemen sonrasında araştırmanın metodolojisinin ayrıntılı olarak sunulduğu Araştırmanın Yöntemi isimli bölüm yer almaktadır. Sonrasında ise araştırmadan elde edilen sonuçların sunulduğu ve analizin edildiği Bulgular ve Tartışma adlı bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölümde merkez-çevre dinamikleri ile dindarlık arasındaki bağlantı ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Bu analiz aracılığıyla makale, dindarlığın ifadesinin merkezden kenarlara kadar olan spektrumda nasıl değiştiğine ve böylece daha geniş sosyal manzarayı nasıl etkilediğini ortaya koymaktadır. Bu analiz üç farklı alt bölüm şeklinde sunulmuştur. Radikal Seküler Bir Mekân Olarak Merkez, Hibrit Kamusal Alan Olarak Yarı Çevresel Mekân ve Dini Habitus Olarak Çevresel Alan şeklinde bu başlıklar ile dindarlığın kamusal alanın merkezinden çevresine doğru gidildikçe

¹¹ Önder Şenyapılı, *'ODTÜ'lü'lerin 'ODTÜ'sü* (Çankaya, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2013), 9.

¹² Metin Kırmaç, *Kutsal Mekan Üçlü Amfi* (Matsa Basımevi, 2013), 3.

¹³ Yalçın Bürkeve, *ODTÜ Tarih Direniyor* (İstanbul: Nota Bene Yayınları, 2016), 15-20.

¹⁴ Volkan Ertit, *ODTÜ'den Geliyorum* (Orient Yayınları, 2018), 224-225.

¹⁵ Onur Görünmez, *Bir Memleket Gibidir ODTÜ* (Ankara: Murat Kitabevi, 2009), 1.

¹⁶ Zekiye Demir, *Bir Başörtüsü Günlüğü: ODTÜ Anıları* (Topkapı, İstanbul: İz, 1998), 1-8.

aldığı formlar irdelenmektedir. Son olarak Sonuç ve Değerlendirme başlıklı bölümde önceki bölümlerden elde edilen kümülatif bulgular ve tartışmalar sentezlenmektedir. Merkez-çevre dinamikleri ile kamusal alanlarda dindarlık arasında keşfedilen karmaşık ilişkilerin altı çizilmiştir. Çalışma, ortaya çıkan ara bağlantıların sonuçlarını değerlendirerek, bu güçlerin toplumsal etkileşimlerin çok yönlü doğasını şekillendirmeye kolektif olarak nasıl katkıda bulunduğunun bütünsel anlayışını vurgulamaktadır.

1. Kamusal Alanda Merkez-Çevre ve Dindarlık Etkileşimi

Türkiye’de Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte hızlanan Batılılaşma ve modernleşme hareketleri toplumdaki mevcut değerler sistemini sarsmış ve yerinden etmiştir.¹⁷ Yerinden edilen bu değerler sistemi yerine Cumhuriyet seçkinleri tarafından yeni bir merkezî değerler sistemi ikame edilmeye çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak da bu değerler sistemini benimseyen toplum kesimleri toplumun Merkezî, benimsemeyenler ise Çevrenin unsurları haline gelmiştir.¹⁸ Meydana gelen bu Merkezî ve Çevresel değerler, modernizm ve geleneğin karşı karşıya geldiği alanlar olmuştur. Giyim kuşam, yaşam tarzı, eğlence kültürü, yeme içme adabı gibi konularda referans noktası Batı olan halk kesimleri Merkezî, referans noktası din ve gelenek olanlar ise Çevreye yerleşmiştir.

Türk siyasi hayatında Merkez-Çevre ilişkilerini tartışan Şerif Mardin’in çıkış noktası Edward Shils’in Merkez ve Çevre kavramsallaştırmasıdır. Merkez ve Çevre kavramsallaştırmasını toplumsal düzeyde ilk defa tartışan kişi Edward Shils’tir. Ona göre, her toplumun bir merkezi vardır. Bu merkezi bölgenin etkisi, toplumun konumunu çevreleyen ekolojik bölgenin sakinleri arasında etkin bir biçimde algılanmaktadır.¹⁹ Topluluk aidiyeti, salt ekolojik bir bağlamdan kaynaklanmaktan ve aynı topraklarda yaşayan diğer sakinlerin şekillendirdiği çevreye uyum sağlamaktan ziyade, bu önemli merkezi alanla kurulan bağa dayanmaktadır.²⁰ Merkezi bölge kavramı mekânsal konumun ötesine uzanır ve bir toplumun değer ve inançlarıyla derinden iç içe geçmiş bir olguyla ilgilidir. Bir topluma egemen olan semboller, değerler ve inançlar tarafından yönetilen temel özü temsil eder ve böylece bu inançları ve değerleri şekillendirme ve etkileme gücünü elinde tutar. Dahası,

¹⁷ Serdar Güleler, “Türk Siyaseti’nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (01 Haziran 2007), 37.

¹⁸ Güleler, “Türk Siyaseti’nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi”, 37.

¹⁹ Edward Shils, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 3.

²⁰ Shils, *Center and Periphery*, 3.

merkezi bölge, yapılandırılmış bir çerçeve içerisinde rolleri, eylemleri ve bireyleri düzenleyerek hem bir etki odağı hem de bir eylem alanı olarak hizmet eder.²¹ Şerif Mardin merkez-çevre ilişkilerini tartışırken bölgelerin rol ve eylem alanı olduklarına uygun olarak kavramsallaştırmalar üretir. Merkezsel-çevresel yönelişler²², çevresel düşünüş ve davranış tarzı, çevresel kimlik, çevresel tutum²³ şeklindeki kullanımlar buna örnek olarak gösterilebilir.

Toplumda bağlılık, sadakat, merkezi otoriteye ve değer sistemine teslimiyet eşit şekilde dağılmamıştır. Otoritenin bulunduğu merkezden, onun etkisi altındaki çevreye ve iç bölgelere doğru gidildikçe merkezi değer sistemine bağlılık azalır.²⁴ Temel değerler sistemiyle uyum sağlamayan kişiler veya gruplar için, otoriter değerlerden yabancılaşma duygusu ortaya çıkar ve bu, marjinalleşme olarak kendini gösterir. Bu kopukluk doğrudan merkezi otoriteye olan mesafeye karşılık gelmektedir. Merkezi otoritenin coğrafi ve kültürel olarak yerleştiği ve etkin olduğu bölgelerde; dini, etnik, gelir veya diğer sosyokültürel faktörlerden dolayı genellikle yer edinemezler. Ancak bu söz edilen gruplardan bazıları merkezde veya merkezi bölgelere yakın yerlerde veya kültürel havzalarda kendilerine yer bulmaya çalışırlar. Bunun için ya bir değişim ve dönüşüm yaşamalılar ya da bölge değişikliği için yetkin duruma gelmelidirler. Ancak yine de bazı gruplar bunu başaramaz ve merkezden ve merkezi değerler ve olanaklardan mahrum yaşamaya başlarlar. Sonuç olarak, merkezden uzaklaşan toplum kesimleri kendilerini kendi toplumlarıyla daha az bütünleşmiş bulmakta ve nadiren tam vatandaşlığa ulaşabilmektedirler. Belirli sosyal gruplarda, artan "yabancı" kimlik duygusu ve merkezi alandan dışlanma, onların toplumsal merkeze doğru olan boşluğu doldurma isteğinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu durum, bu grupları merkeze doğru yolculuklara çıkmaya, bazen de merkezi değer sisteminin taklit edilmesine veya benimsenmesine yol açmaktadır.²⁵ Belirli bir bölgenin ya da kültürün kimliğini taklit etmek ya da benimsemek geçici ya da kalıcı olabilir. Geçici taklitler geçici kimlik kayıpları ya da görünmezlikleri meydana getirir. Bir bölgede hâkim olan kültüre uygun bir kimliğe sahip

²¹ Shils, *Center and Periphery*, 3.

²² Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, ed. Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder, Bütün eserleri 3 (Cağaloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 62.

²³ Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", 61.

²⁴ Shils, *Center and Periphery*, 10.

²⁵ Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", 37.

olduğunda o kimlik çok fazla görünür durumdadır.²⁶ Diğer taraftan ait olmadığı ama geçici olarak bulunmak durumunda olunan ortamlarda bireyler geçici bir öz kimlik kaybına ve yine geçici bir yeni kimlik görünürlüğüne sahip olabilirler. Geçici bir yeni kimliğin ortaya çıkışı sahip olunan öz kimliğin belirli bir bağlamda belirli bir süre için örtülü bir kimliğe dönüşmesi sonucu ortaya çıkar.

Shils'e göre, bütünleşmiş bir ekonomik sistemin varlığı, kentleşmenin ve eğitim imkânlarının toplumun geniş kesimlerine yayılması, toplumun farklı kesimlerinin birbirleriyle daha fazla temas ve etkileşime geçmesi, Merkezî değer sisteminin Çevre tarafından daha fazla benimsenmesini sağlayacaktır.²⁷ Ertit'e göre bir toplumda yukarıda da kısmen sayılan kapitalizm, kentleşme ve bilimsel gelişmeler sekülerleşmeyi hızlandıracaktır.²⁸ Sekülerleşme, bir toplumda Merkezî değer sisteminin Çevre tarafından benimsenmeye başlanması ve dolayısıyla toplumda Merkez ve Çevre arasındaki kültürel kopukluğun zaman içinde ortadan kalkmaya başlamasıdır.

Shils'in Merkez ve Çevre kavramları Şerif Mardin tarafından Türk toplum yapısına uyarlanmıştır. Mardin, Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine geline süreçte Merkez ve Çevre kavramlarının Türk toplum yapısında yöneten ve yönetilen kesimlere karşılık geldiğini savunmuştur.²⁹ Merkez, Osmanlı Devleti'nde merkezî bürokrasiye karşılık geldiği kadar, devletin işlemlerini mümkün kılan özü de ifade etmektedir. Çevre ise, Merkezin dışında kalan toplumsal alanı, kurumları, coğrafi ve kültürel alanı temsil etmektedir. Modernleşme, Osmanlı toplum yapısından başlayarak Merkez ile Çevre arasında kültürel bir farklılaşma³⁰ ve kopukluğun³¹ oluşmasına neden olmuştur. Tarihsel süreç içinde bu durum hızlanarak devam etmiştir. Mardin'e göre yönetenleri temsil eden Merkez ve yönetilenleri temsil eden Çevre arasındaki bölünme tarihsel süreç içinde daha açık kültürel bir biçim almıştır: "Bir yanda cilâlı, Paris yönelimli devlet adamları, öte yanda kaba taşralılar bulunmaktadır. Aradaki ayrılık ve farklılık, Fransız kültürü ile İslam kültürü arasındaki ayrılıktır."³² Merkezin modernleştirme ve laikleştirme siyaseti sonucunda din kurumu Çevre

²⁶ Mir, *Muslim American Women on Campus*, 5.

²⁷ Gülener, "Türk Siyaseti'nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi", 38.

²⁸ Volkan Ertit, *Sekülerleşme; Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi* (Liberte Yayınları, 2014), 75.

²⁹ Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", 41.

³⁰ Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", 37.

³¹ Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", 45.

³² Şerif Mardin, *Bütün Eserleri Dizisi. 2: Din ve İdeoloji / Şerif Mardin* (Cağaloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 132.

ile giderek özdeşleşmiştir.³³ Çevredekiler, bütün resmî eğitim kurumlarından değil sadece dinsel eğitim kurumlarından yararlanabilmektedir. Mardin, “Bundan ötürü, Çevrenin, büyük çeşitlilik gösteren kendi karşı-kültürünü geliştirmesine şaşmamak gerekir.” der.³⁴ Diğer taraftan Çevre, kültür bakımından ikincil bir statüye sahip olduğunun iyice farkındadır. Bu farkında oluşun sonucu olarak Çevre, seçkinler kültürünün üsluplarını, yaşam tarzlarını, beğenilerini acemice taklit etmeye başlar.³⁵ Bu taklit sadece Çevresel alanlar olan kırsalda görülmez. Kentin bizzat içinde de görülür. Dolayısıyla bu da Shils’in Merkez ve Çevre ayrımının sadece coğrafi olarak değil daha çok değer sistemi temelinde farklılaştığı iddiasını desteklemektedir. Kırdan kente göç eden gruplar her ne kadar coğrafi olarak Merkezde yer alıyor gibi görünseler de yaşam tarzı, değer sistemi ve kültürel sermaye bakımından Çevrenin bir bölümü olarak görülebilirler.³⁶

Merkez ile Çevreyi birbirinden ayıran en önemli nokta, birbirlerinden farklı ve hatta karşıt değer sistemlerine sahip olmalarıdır. “Türk siyaseti açısından Merkez, otoriter, merkeziyetçi, Batıcı, laikçi ve seküler, bütüncül, Kemalist ve inşacı bir değerler sistemini temsil ederken; Çevre, Merkezin bu özelliklerinin tam aksine, liberal, âdem-i merkeziyetçi, uzlaşmacı, din ve inanç özgürlüklerine daha değer veren ve gelenekçi bir yapıya sahip olmuştur.”³⁷ Edward Shils tarafından ortaya konmuş olan Merkez ve Çevre kavramları, her toplumda var olduğu varsayılan Merkez ve Merkez tarafından kontrol edilen Çevresel bir alanın varlığına dayanmaktadır. “Bunlar coğrafi bir sınırı ifade eden kavramlar olarak değerlendirilmenin ötesinde, değerler ve inançlar dünyasına ilişkindirler.”³⁸ Merkez ve Çevrenin kültürel kopukluğu sadece makro düzeyde geniş toplum kesimleri arasında görülmemektedir. Merkez ve Çevre farklılaşması ve diyalektiği aynı zamanda mikro düzeyde belirli kurumlar, sınırlı ortam ve mekânlar düzeyinde ve içerisinde de gözlenebilmektedir. Örneğin Göle’nin aktardığına göre, bazı Avrupa ülkelerinde okul, mahkeme, yüzme havuzu gibi bazı mekanlarda Müslüman görünürlüğü azaltmak için dindarlığı belirgin olanlara karşı “İçeri Girilmez” levhası dikilmiştir.³⁹

³³ Şerif Mardin vd., *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (Cağaloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 44.

³⁴ Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, 37.

³⁵ Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, 37.

³⁶ Mardin vd., *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 44.

³⁷ Gülener, “Türk Siyaseti’nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi”, 62.

³⁸ Gülener, “Türk Siyaseti’nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi”, 62.

³⁹ Nilüfer Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar: Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafı Üzerine Bir Araştırma*, çev. Zehra Cunillera (İstanbul: Metis, 2015), 38.

Shils ve Mardin tarafından tartışılmayan ancak Merkez ve Çevre arasında kalan bir alan bulunmaktadır. Bu alan iki temel bölge arasında bir geçiş alanıdır. Merkez ve Çevrenin kültürünü ve değer sistemini aynı anda ve kısmi olarak barındırır. İki ana bölgede kendisine yer bulamayan gruplar Yarı-Çevre denilen bu kültürel alanda var olma yoluna giderler (Mir, 2014: 33). Araştırma konumuz seküler kamusal alanda dindarlığın var olma biçimleri üzerine kurulu olduğundan, seküler kamusal alana dindar bireylerin Merkez, Çevre ve Yarı-Çevre bakımından nasıl yerleştikleri derinlemesine mülakatlarla ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Zira Seküler kamusal bir alanda seküler ve İslami kimlikler karşı karşıya gelmektedir.

Seküler ve İslami kimliklerin çatışmasının en iyi örneklerinden bir tanesi, seküler normlara dayalı olarak kurgulanan üniversite kampüsleri kültüründe görülmektedir. Üniversite kültürünün sosyal dünyası bir Merkezi, Çevreyi ve Yarı-Çevreyi içermektedir. Gerekli kültürel sermayeye sahip olan kampüs kültürü üyeleri kendilerini Merkezde bulma imkânına kavuşur. Diğerleri Merkez dışında Çevre ya da Yarı-Çevreye denk düşer. Bir kişinin eylemlerine ve bağlamsal faktörlerine bağlı olarak kampüsün kamusal alanına konumlanışı Merkezî, Çevresel ya da Yarı-Çevresel olabilir. Kampüs kamusal alanına kültürel yerleşme, bazı bireyler için eylem ve bağlam bazlı değişebilirken bazıları için ise kültürel konumlanma kalıcıdır.⁴⁰ Göle'ye göre, "Dindar öznenin kamusal alanda benliğini sunumu, İslam'ın kamusal alanda nasıl sorunsallaştırıldığını incelemeyi gündeme getirir. Bunun başarılması halinde, seküler kamusal alanın zımni, örtük sınırlarının ve değiştirici, dönüştürücü, damgalayıcı, dışlayıcı iktidar yapısının farkına varılmış olur."⁴¹

Yaşam biçimlerinin şekillendiği ve toplumsal farklılıkların temellendiği kamusal alan, seküler ve İslami kesimler arasındaki en önemli çatışma eksenini olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle dinî ve seküler çelişkisi, gündelik yaşam biçimlerinde, kadın-erkek ilişkisi anlayışında, bedenlerin sergileniş biçimlerinde, inanç ve dünyevi işlerin nasıl düzenlendiğinde tanımlanmaktadır. Kamusal alanda farklılığını ortaya koymaya başlayan dindar gruplar, Müslüman kimlikleri yeniden kurgulama ve kamusal alanda yeniden bir konumlanma yoluna gitmektedirler. Böylelikle, Türkiye'de modernleşmenin taşıyıcılığını

⁴⁰ Mir, *Muslim American Women on Campus*, 33.

⁴¹ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Metis, 2012), 94.

yapan Aydınlanmacı seçkinlerin oluşturduğu ve devlet otoritesi altında gelişen kamusal alanın seküler homojen yapısını ve kurallarını zorlamakta, politik çatışma yaratmaktadır.⁴²

Bireyler arası ilişki ve etkileşim demek olan mikro süreçlerin hangi koşullarda gerçekleştiği ve ne tür sembol ve göstergelerden yola çıkıp nereye vardığı, sembolik etkileşimcilik kuramının kavramları ile anlaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca kamusal alanda etkileşimler sonucu aktörler arasında çeşitli düzeylerde dışlanma ve ötekileştirilme görülebilmektedir. Bunun sonucunda da kamusal alanın kendi içerisinde birtakım güçlü ve zayıf kamusalılıklar⁴³ meydana gelebilmektedir. Bu çalışmada bu iki çeşit kamusalılık arasındaki ilişki ve etkileşimlerin şiddeti, yönü ve mahiyeti kamusal alan-dindarlık gerilimi ve Merkez-Çevre ilişkileri üzerine çalışma ve kavramsallaştırmaları bulunan Nilüfer Göle, Edward Shils, Şerif Mardin ve Shabana Mir'in terminolojisinden istifade edilerek tartışılmaktadır. Her birinin araştırmaları bu çalışmada yol gösterici olmuştur.

2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın amacına ulaşabilmek amacıyla çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma bireylerin anlam dünyalarını kendi bakış açılarından kavramaya çalışarak, bu sürecin ana hatlarını çizer ve insanların olaylar ve durumlar ile ilgili deneyimlerini nasıl anlamlandırdıklarını konu edinir.⁴⁴ Bu bağlamda çalışmamıza uygun olarak nitel araştırma yaklaşımlarından fenomenolojik yaklaşımın bu araştırma için uygun olduğuna karar verilmiştir. Fenomenolojik yaklaşım, bireylerin fenomenlere ilişkin deneyimlerini ve ortak anlamları ortaya çıkarmaya çalışır.⁴⁵ Bunun için sahadan elde edilen verileri kullanır. Verileri elde edebilmek amacıyla örneklem grubunun oluşturulması sürecinde amaçlı örnekleme tekniği kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme, ilgilenilen örnekleme ile ilgili derinlemesine anlama ve bilgi edinmek konusunda oldukça elverişlidir.⁴⁶ Bu çalışmada araştırma grubu olarak farklı cinsiyet, sınıf ve bölümlerden toplam 18 adet katılımcı seçilmiştir. Belirlenen bu gruba derinlemesine mülakat tekniği uygulanmıştır.

Katılımcı Bilgisi (Kod Adı)	Cinsiyet	Sınıf	Bölüm
-----------------------------	----------	-------	-------

⁴² Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, 11.

⁴³ Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text* 25/26 (1990), 134.

⁴⁴ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. Selahattin Turan (Ankara: Nobel, 2013), 14.

⁴⁵ John W. Creswell vd., *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 79.

⁴⁶ Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar* (Yayınodası Yayıncılık, 2014), 244.

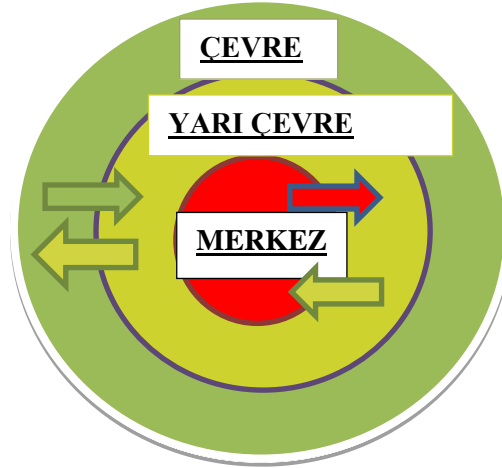
Tarik	E	3. Sınıf	Elektrik Elektronik Mühendisliği
Mehmet	E	3. Sınıf	İşletme
Serdar	E	4. Sınıf	Bilgisayar Mühendisliği
Kübra	K	1. Sınıf	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Mustafa	E	3. Sınıf	Petrol ve Doğalgaz Mühendisliği
Adem	E	4. Sınıf	İnşaat Mühendisliği
Yusuf	E	4. Sınıf	İnşaat Mühendisliği
Burak	E	4. Sınıf	Elektrik Elektronik Mühendisliği
Esra	K	3. Sınıf	Sosyoloji
Duygu	K	2. Sınıf	Psikoloji
Ferit	E	Yüksek Lisans	Elektrik Elektronik Mühendisliği
Sedat	E	3. Sınıf	Petrol ve Doğalgaz Mühendisliği
Selim	E	Yüksek Lisans	Makina Mühendisliği
Sevda	K	4. Sınıf	İngilizce Öğretmenliği
Yavuz	E	Yüksek Lisans	Fizik Bölümü
Ebru	K	4. Sınıf	Fizik Bölümü
Özlem	K	2. Sınıf	Tarih Bölümü
Ömer	E	4. Sınıf	Bilgisayar Mühendisliği

Tablo 1 Katılımcıların Demografik Bilgileri

ODTÜ'deki dindar öğrencilerle yapılan derinlemesine görüşmelerde araştırma konusuna uygun olarak birçok temel sorunun cevabı aranmıştır. İlk olarak ODTÜ kamusal alanı hakkındaki düşünceleri ve aidiyetleri sorularak ODTÜ'de zamanla dinî algı ve pratiklerinde ne tür değişimlerin, yaşam tarzlarında ne gibi farklılaşmaların yaşandığı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Ek olarak, öğrencilerin kampüste coğrafi ve kültürel olarak nereye konumlandığı, buralarda ne tür davranış pratikleri ve var olma taktikleri izledikleri gibi soruların cevapları aranmıştır. Ayrıca radikal seküler kamusal bir ortamda uzun süreli bulunan dindar öznelerin ne gibi sosyal gerilimlere maruz kaldıkları da araştırmanın temel soruları arasında yer almıştır.

3. Bulgular ve Tartışma

Dini yönelimli öğrencilerle yapılan derinlemesine görüşmeleri içeren kapsamlı bir analiz yoluyla bu çalışma, farklı dindarlık derecelerine sahip katılımcıların kendi benlik ve kimliklerine karşılık buldukları belirli alanları ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Ek olarak, bu bağlamlarda varlık oluşturmak için kullandıkları davranışsal stratejiler ve taktik manevralar dizisini açıklamayı amaçlamıştır. Certeau'nun aydınlatıcı kavramsal çerçevesinden ilham alan bu araştırma, günlük varoluşun dinamikleriyle ilgili "strateji" ve "taktik" kavramlarını benimsemiştir.⁴⁷ Bu kavramlar, bireylerin mevcut kültürel hegemonya karşısında varlıklarını savunmak için bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde kullandıkları çeşitli taktikleri özetlemektedir. Avcı'nın da ifade ettiği gibi bu taktikler, başta dindar gençler olmak üzere günlük yaşamın çok yönlü boyutlarında kendini göstermektedir.⁴⁸ Derinlemesine mülakatlar sonucunda elde edilen verilerden hareketle dindar öğrencilerin izlediği davranış pratikleri ve taktikler merkez, çevre ve yarı-çevre olmak üzere üç farklı alana karşılık gelecek şekilde gruplandırılmıştır. Aşağıdaki bölümlerde Merkez, Çevre ve Yarı-Çevrenin kültürel özellikleri, birbirleri ile ilişkileri ve buralara yerleşen dindar öznenin var olma biçimleri, tipolojileri ve taktikleri anlatılmıştır.



Şekil 1 Kamusal Alanda Çevre, Yarı-Çevre ve Merkez Alanlar ve Birbirleri ile İlişkileri

⁴⁷ Michel de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi 1 Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, çev. Lale Arslan Özcan (Dost Kitabevi, 2009), 110-116.

⁴⁸ Özlem Avcı, *İki Dünya Arasında: İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği* (İstanbul: İletişim Yayınevi, 2012), 160.

3.1. Radikal Seküler Alan Olarak Merkez

Bu bölge seküler kamusal alanın kültürel merkezini oluşturmaktadır. Çekirdek (core), mainstream (ana akım), dominant (hâkim) alan, seküler habitus ya da gerçek dünya (real world) şeklinde de kavramsallaştırılabilir. Bu alan bazen coğrafi olarak da kamusal alanın merkezî konumunda yer alır. Ancak önemli olan coğrafi olarak kamusal alanın ortasında yer alması değil, kültürel olarak bütün kamusal alana bir merkezî otorite sağlaması, yani kamusal alanın geri kalan kısımlarını kontrol edebiliyor olmasıdır. Bu alanda yoğun olarak seküler yaşam biçimleri ve var olma pratikleri görülür. Alkol, cinsellik, kadınların giyiminde görülen seküler normlar ve cinsiyetlendirilmemiş mekânlar buna örnektir. Ayrıca İslami görünürlük biçimleri ve pratikleri burada oldukça nadirdir. Cinsiyetlendirilmiş davranış ve mekâna neredeyse hiç dikkat edilmemektedir.

Merkez kamusal alan, üniversitenin sosyal ve kültürel hayatının merkezidir. Kampüsün kalbinin attığı yer olarak adlandırılabilir. Göle'nin tanımladığı şekliyle "Arzulanan yasak kamusal alandır."⁴⁹ Dolayısıyla kampüs kültürü içerisinde seküler ve dinî olmak üzere iki dünya arasında kalan Tarık'ın anlattığı üzere, inançlı da olsa gençlik çağında olan, hayatının en güzel yıllarında olan üniversite öğrencileri stres atmak, spor yapmak, arkadaşlarının davetine icabet etmek, derslerden arta kalan zamanları değerlendirmek, sosyalleşmek... vb. amaçlarla buralarda bulunmak isterler. Tarık sosyal, kültürel ve sportif her aktivitenin gerçekleştirildiği mekân ve alanda her an bir dindar bireyi rahatsız eden davranışlara rastlanabileceğini şöyle anlatır:

"Spor salonunda kızlar oldukça rahat giyiniyor ve bazıları erkek arkadaşlarıyla geliyor. Havuz kız erkek ayrı değil, karma şekilde kullanılıyor. Kızların havuz giysileri zaten belli. Kütüphane, yemekhane ve okulun çarşısı da farksız değil aslında. Yurtların kantinleri bile. Yurt kantinleri kız ve erkekler tarafından ortak kullanılıyor. O yüzden buralarda çok samimi kız erkek ilişki ve görüntülerine rastlayabiliyoruz. Ya okulu bırakacaksın ya da okul bitene kadar sabredeceksin. Ben ikincisini tercih ettim."

Tarık seçimini uyumdan yana kullanmıştır. Seküler kamusal alanlarda bulunmaktan kaçınmanın zorluğunu göz önünde bulundurarak buralarda okul bitene kadar gerektiğinde var olma yoluna gitmiştir. Bu uyum tercihi, inanç sahibi olan ama pratikte dinî değil seküler davranışlar sergileyen öğrencilerin hayatlarında görülürler. Birey kendisini Müslüman olarak tanımlar ama inanç ve pratiklerini okul bitene kadar bir kapalı kutu içerisinde saklamayı tercih etmiştir. Bu gibi bireyler dindarlığı sadece zihinsel olarak yaşarlar. Zihinsel

⁴⁹ Göle, *Seküler ve Dinsel*.

dindarlık, üniversite yılları boyunca dindarlığı pratikten uzak yaşamaktır. Bir başka deyişle, kampüs hayatı ile hiçbir ilişkisi kalmayınca dek dindarlık ertelenmiştir. Bu ertelenme gerek ibadetler olan namaz ve oruç gibi ibadetleri yapmama düzeyinde gerekse de dinî bir vazife olarak görülen başörtüsü takmama düzeyinde görülür. Sonuç olarak görünür sekülerizm (visible secularism) ama görünmeyen bir dindarlık (invisible religiosity) hali ortaya çıkar.

Dindar benlik, kampüs hayatı gereği seküler gruplar ile ortak yaşam alanlarını paylaşmak zorunda kaldıklarında iki tip dindar ortaya çıkmaktadır. Birincisi, nasıl karşı koyacağını, nasıl geçiştireceğini çok iyi bilen sofı dindarlar. Sofı dindar, dinî görevlerini eksiksiz yerine getiren, gündelik yaşam pratiklerini ve diğer bireylerle ilişkisini tamamen dinî kurallara göre düzenleyen kişiye denir. İkincisi, seküler birey ya da davranışla ilk karşılaşmasında bocalayan, ne yapacağını bilmeyen, hazırlıksız yakalanan, dolayısıyla dinî ortamlar dışında rahatlıkla sosyalleşemeyen acemi dindarlardır.⁵⁰

Ailecek bir nur cemaatine mensup olan Mehmet, ODTÜ gibi dine aykırı eylemlerin bol olduğu bir ortamın kendilerini zorlamadığını söylemektedir. Aksine bu durum onlar için bir nimet ve bir imkândır: Dini daha çok ve samimi yaşama fırsatı.

“Ben ne olursa olsun karşı cinsle el tokalaşmam. Bana el uzatan kız olursa eli havada kalır. Alkol alınan ya da kız erkek yakın ilişkilerin olduğu ortama girmem. Öyle bir şey olduğunda orada isem terk ederim.”

Acemi dindar tip ise seküler kişi, davranış ya da ortam ile ilişki kurduğunda doğru dinî tepki ve davranış kalıplarını geliştiremez. Geliştirse bile bu gecikmeli olur. Normalde yaşamında dinî hassasiyetlere en üst düzeyde dikkat etmeye çalışan dindar bir başörtülü öğrenci olan Kübra, erkeklerle el sıkışmayı doğru bulmamasına rağmen, bu gibi durumlar başına geldiğinde anında doğru davranış tarzı ortaya koyamadığından yakınmaktadır:

“Bir erkek el uzatınca elim istemeden refleks olarak uzatılan ele doğru gidiyor. Oysa bunu bilinçli olarak yapmıyorum. Ancak bir süre sonra kendimi toparlıyorum, kendime geliyorum. Durumun farkına varıyorum. İkinci bir el uzatılırsa tutmuyorum.”

Dindar bireyler Merkezde sürekli rahatsız ve huzursuzdur. Çevresel alanda var oldukları gibi rahat, huzurlu ve mutlu değildirler. Her an bir gerilim halindedirler. Seküler bireylere karşı her an tetikte yaşamak zorundadırlar.

“Dinle bağları olmayan insanların arasına girdiğimde oldukça geriliyorum. Bir an önce kaçmak istiyorum. Ama bazen onlarla ders çalışmak zorundasınız. Yani bazen bir şekilde onlarla muhatap oluyorsunuz. Bir tanıdık kız mesela karşılaşıncı el

⁵⁰ Mir, *Muslim American Women on Campus*, 85.

uzatıyor. Tutsan bir dert tutmasan ayrı bir dert. Ya da okulda sana herhangi bir konuda soru soran kız o an mini etekli ya da dekolteli şekilde giyinmiş olabiliyor. Onun olduğu tarafa bakmamalıyım. Ama bu nasıl mümkün olacak?" (Serdar)

Seküler kamusal alanın Merkezinde yer alan dindar öğrenciler taşıdıkları semboller nedeniyle Goffman'ın kavramsallaştırmasıyla damgalı⁵¹ olarak görürler. Başörtüsü, tesettür, İslami sakal, dinî kitap... vb. damgılanmalarına neden olur. Dolayısıyla bu şekilde damgalı bireylere birtakım davranış kalıpları atfedilir. Gerici, cahil, kendi kararlarını alamayan, beyni yıkanmış... vb. Merkezde yer alan dindar Müslümanlar buna maruz kalmak ya da bununla baş etmek zorunda kalır. Sosyal dışlanma damgılanmanın en önemli sonucudur. Esra bu durumu şu şekilde anlatmaktadır:

"Erkeklerle ya da dinî bağları zayıf kızlarla birlikte ders çalışmak benim için sorun değil. Ben herkesle arkadaşlık yapabilirim. Bana saygı duysunlar yeter. Ama bunu çoğu zaman göremiyorum. Bazı arkadaşlık ortamlarına ne kadar istediysen de giremedim. Bana karşı hep bir önyargı, bir rahatsızlık hissettim. Hem başörtülü insanlara karşı bir önyargıları var hem de bir başörtülünün yanında istedikleri gibi davranamayacaklarını, istedikleri gibi konuşamayacaklarını düşünüyorlar. Oysa ben de onlar gibi bir insanım."

3.2. Melez Bir Kamusal Alan Olarak Yarı-Çevresel Alan

Yarı-Çevresel alan, Merkez ile Çevre arasında kalan, kültürel ve sosyal performanslar açısından ikisine de eşit uzaklık ve yakınlıkta olan, iki bölgeden de davranış izleri barındıran, ancak tam olarak ne Merkez ne de Çevre şeklinde net olarak tanımlanamayacak alandır. Yarı-Çevrenin de Merkez gibi kendine özgü karakter tipleri ve davranış pratikleri bulunur. Merkez ya da Çevrede kendine yer bulamayan, oralarda tutunamamış ya kovulmuş ya da iki alandan da vazgeçemeyen, iki alana da hayranlık duyan bireyler yaşam alanı olarak buraları tercih ederler.

Bir kamusal alanda Yarı-Çevre, bir mekândan daha çok davranış örüntülerine denk gelir. Bir başka deyişle, kamusal alanda Yarı-Çevresel alanlardan ziyade Yarı-Çevresel yaşam tarzları, var olma biçimleri ve tipolojileri bulunur. Seküler kültüre kısmi katılım, Yarı-Çevresel pratiklere örnek teşkil eder. Seküler kültüre kısmi ya da Yarı-Çevresel katılım⁵² iki ana nedenden ötürü gerçekleşmektedir. Birincisi kampüs gibi bir ortamda çeşitli nedenlerden dolayı genç bireyler için sosyalleşme ihtiyacı hatta zorunluluğu ortaya çıkar. Zira akademik takvimin gerekleriyle tek başına baş etmek her zaman mümkün değildir. Yarı

⁵¹ Erving Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Ediliş Üzerine Notlar* (Ankara: Heretik, 2014), 31.

⁵² Mir, *Muslim American Women on Campus*, 55.

zamanlı katılım performansları ortaya koymanın bir başka nedeni, seküler alan olan Merkez ile dinî habitus olan Çevrenin ritüellerine tam katılım sağlayamamaktır. Bu gibi bireyler, hâkim seküler kültür ile dinî habitusun gereklerinin ikisini de benliklerinde barındırırlar. Dolayısıyla bölünmüş bir dünya, zihin ve benlik ile seküler kamusal alanda var olurlar. Ortam ve zamana göre bazen dinî bazen de seküler davranışlarda bulunurlar. Böylece dindar melez (hibrid) tipler ortaya çıkar. Yarı-Çevrenin en önemli ayırt edici özelliklerinden birisi melez inanç ve tiplerin yaşam alanı olmasıdır.⁵³

Bunlar gündelik hayat içinde bazen karşı karşıya gelir ve zaman olarak çakışır. Bazı öğrenciler iki takvimden birini seçmekte, ötekini boş vermekte ya da bir süreliğine birisinin gereklerini ertelemektedir.

“Namaz vakti sınava denk gelirse sınavdan çıkmıyorum. Namazın kazası var ama sınavın yok. Okulu uzatmayı göze alamam.” (Duygu)

Gerilim alanlarının o anki zorluk ve kolaylığına göre öğrenciler, ya uyum (conformity) ya da direnç (resistance) yoluna gitmektedirler. Dini yaşayış tiplerinden olan alaca dindarlar bunlara örnek teşkil etmektedir. Alaca dindarlar⁵⁴, yılın değişik zamanlarında yaşanan atmosfere göre dinî performanslarında artış ya da azalış meydana gelen tipleri tarif etmek için kullanılmıştır. Seküler kamusal alanda en çok görülen dindarlık tipi budur. Bu durumu boşluğa düşme, dinî sorgulamalara girişme, inançta zayıflamaların görüldüğü zamanlar olarak da ifade edebiliriz. Bu zamanlarda dindar özne, asıl yaşam alanı olan İslami habitusta bulunma sıklığını azaltarak daha çok Yarı-Çevresel alanda var olmaya yoluna gider.

Mustafa, okula geldiğinde dindar biri olmasına rağmen bir süre sonra kız arkadaş edinmesini, “O zamanlar inançta zayıflama ve boşluğa düşme” nedenlerine bağlıyor. Dinî bağları tekrar kuvvetlendiğinde ise tekrar eski dinî arkadaşlık ortamına geri döndüğünü anlatıyor.

“Okulda dolaşırken kız arkadaşım elimden tutmak istiyordu. Hatta tutuyordu. Oysa bu şekilde yürürken mescitten arkadaşlara rastlıyorduk ve bu beni çok zor duruma sokuyordu. Utanıyordum. Bir daha yüzlerine bakamıyordum. Kız arkadaşım bu yüzden çok tartıştık. Hatta bu yüzden ayrıldık.”

⁵³ Cihan Z. Tuğal, “The Appeal of Islamic Politics: Ritual and Dialogue in a Poor District of Turkey”, *The Sociological Quarterly* 47/2 (Mayıs 2006), 258-265.

⁵⁴ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat* (Çemberlitaş, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999).

Görüldüğü üzere Mustafa inançları ile gündelik hayat arasında yaşadığı gerilimde tercihini bir süre sonra inancından yana kullanmıştır. Ancak tam tersi de olabilmektedir. Çevresel alan olan İslami habitusa bir daha dönmek üzere bireyler, Merkezî alan olan seküler kamusal alana, o alanın gerektirdiği özellikleri edinerek kız ya da erkek arkadaşları ile giriş yapmaktadırlar. Mustafa bu şekilde birçok kişiye şahit olduğunu ve kendisinin de bu duruma düşmekten korktuğunu dile getirerek bu konudaki gözlemlerini aktarmaktadır:

“Zannediyordum ki okulda çimlerde gördüğüm alkol içen, sevgilisiyle öpüşen çiftler okula başladıklarında da bu şekildeydiler. Oysa bu şekilde hal ve hareketler içerisine giren bu kişilerden bazısını daha önce mescitte gördüğümü düşündüğümde, okul şartlarının onları bu değişime zorladığını fark ettim.”

Mustafa'nın bir zamanlar yaşadığı ve bolca gözlemediği üzere, seküler kamusal alan bazı bireyleri gerilimler ile oldukça zorlamakta ve onları kendisiyle uzlaşma yoluna gitmeye mecbur bırakmaktadır. Bu şekilde Yarı-Çevresel alana denk düşen uzlaşmacı tipler ortaya çıkmaktadır. Din ve seküler hayat uzlaştırılarak yeni bir uzlaşmacı benlik oluşturulmaktadır. Bunun altında İslami habitusu oldukça sıkıcı bulmak yatmaktadır. Zira dinî ortamlardaki birey ve aktiviteleri aşırı sıkıcı, öte dünya yönelimli ve dış dünyadan soyutlanmış bulurlar. Dinî vecibeleri gerekli görürler ancak bir “Genç olarak eğlenmek hakkımdır.” anlayışını da ihmal etmezler.

“Hep sohbet hep sohbet. Hep namaz, zikir, Kuran nereye kadar. İnsanın bir de sosyal hayatı olmalı. İnsan dünyaya bir kere gelecek. Eğlenmesini de bilmeli. Cemaatler beni sıkıtiği için artık hiçbirine gitmiyorum.” (Adem)

Yarı-Çevresel alana giren dindar bireylerin her zaman bir mazereti bulunur. Dinî yasakların dışına çıkmalarını her seferinde bir gerekçe ile izah ederler. Sosyal olmak, çevre yapmak, arkadaş ortamını genişletmek bu mazeretlerin başlıcalarıdır.

“Ben normalde elimden geldiğince mescide giderim. Ramazan'da orucumu tutarım. Ama mescitten arkadaşlar beni yemekhanede kızlarla aynı masada görürken böyle yadsıyan gözlerle bakıyorlar. Oysa bunda kötü bir şey yok. İnsanın belki sevgilisi değil ama zaman zaman takıldığı kız arkadaşları da olmalı. Ki onlara da bir şeyler anlatabilelim.” (Yusuf)

Yusuf'un yaşadığı duruma, iki dünya arasında kalmaya, ikisinden de vazgeçememe durumuna ilişkin örnekler arttırılabilir. Başörtüsü takan ama namaz kılmakta zorlanan ile kendisine ağır geldiği için başörtüsü takmayan, kamusal alanda rahat kıyafetlerle, hatta mini etekle dolaşan ama hiçbir namazını da kaçırmayan öğrenciler bu duruma örnek olarak

gösterilebilir. Örneğin Sevda okulda kendi deyimiyle, “oldukça açık giyinen ama namazlarını da düzenli kılan” birisidir.

“Yetişme tarzım ve sahip olduğum sosyal çevreden ötürü giyimim bu şekilde açık. Bu da bana avantaj sağlıyor. Bu şekilde sosyal ortamlarda daha fazla güven kazanırım ve daha çok dini anlatma, örnek olma imkânım olur. Başörtülü olsam bana önyargı ile bakarlardı.”

Yarı-Çevresel alanda bulunan bir başka dindar tipini liberal dindarlar oluşturmaktadır. Onlara göre İslam kolaylık dinidir ve din sanıldığı kadar katı kurallar ve yasaklar koymamıştır. Önemli olan başkalarına zarar vermemek ve kimseye zorla bir şey yaptırmamaktır.

3.3. Dinî Habitus Olarak Çevresel Alan

Çevresel alan, kamusal alanda İslami/sofu habitusa karşılık gelir. Bir başka deyişle Müslüman mahallesi ya da gettosu olup, İslami/sofu yaşam tarzının etkisini gösterir. Dolayısıyla kendine özgü birtakım gündelik davranış biçimleri ve dindarlık tipolojileri barındırır. Dindarlık bir yaşam biçimi olarak görülür. Gündelik hayatın İslamileştirilmesi amaçlanır. Müslüman mahallesi olması nedeniyle soyutlanmış bir dünyadır. Kendi alanını ve tiplerini seküler alanın merkezi olan gerçek dünyadan izole etmiştir.

Buradaki tipler sofudur. İslam'ı ellerinden geldiğince tam olarak yaşamaya çalışırlar. Seküler pratiklere ve bireylere karşı mesafelidirler. Burada yer alan bütün dinî tipolojilerin seküler kültüre karşı tepkisi ortaktır ve direnme olarak ortaya çıkar. Örneğin alkollü ortamlarda bulunmazlar. Seküler kamusal alanın merkezinden çok mecburi olmadıkları sürece geçmezler. Bunun yerine dinsel mekânlarla ve öteki dindarlarla yakın, düzenli ve sürekli bir ilişkileri vardır. Çevresel alanda Merkezi bölgenin aksine cinsiyetlendirilmiş davranış ve mekân görülmektedir. Bu da buralarda var olan dindar bireylerin çok daha az gerilimlere maruz kalmalarını sağlamaktadır.

Çevresel alan, otantik İslam (Gerçek İslam), dinî bilgi ve dindarlık bilincinin yeniden ve sürekli üretildiği, aktarıldığı yerdir. Kaynak eser okumaları, tefsir dersleri ve sohbetler aracılığı ile otantik bilinç sürekli taze ve hatırdaki tutulmaya çalışılır. Eşyaya, çevreye, ötekine karşı bir bilinç, dinî bakış açısı ve ilişkiler geliştirilir.

Arkadaşları ile birlikte mescitte haftalık dinî sohbetlere katılan Burak, sohbetlerin işlevini şöyle anlatmaktadır:

“ODTÜ gibi bir yerde insanın ayağı her an kayabilir. Dolayısıyla mescitten arkadaşlarla haftalık olarak dinî konuları konuşmak için bir araya geliriz. Böylece bazı şeyleri hatırlarız. Yoksa bu ortam insana kim olduğunu, nerden geldiğini, amacını unutturuyor.”

Ebru'ya göre ise sohbetler, seküler kamusal alanda hangi durumda ve kime karşı nasıl davranacağını doğru bilgisini edindiği kaynaktır.

“Çevremizdeki herkes dindar değil. Ya da en azından öyle yaşamıyor ya da öyle görünmek istemiyor. Sınıf arkadaşlarımız olduklarından onlarla bir şekilde muhatap olmak zorunda kalıyoruz. Öyle durumlarda onlara nasıl davranacağız, nasıl iletişim kuracağız, sınırlarımız neler olacak, onları öğreniyoruz sohbetlerde.”

Ebru'nun aktardığı gibi, karşı kamudaki bireyler ancak “zorunlu” ve “mazeretli” durumlarda ve geçici olarak seküler Merkez alanla ya da buradan bireylerle iletişim kurar. Bunu yaparken de kimliğini, hassasiyetlerini korumak ve belli bir fıkıh çerçevesinde hareket etmek zorundadırlar.

Çevresel alanın diğer adı Michael Warner'in kavramsallaştırmasıyla karşı kamudur⁵⁵ ancak her zaman bir karşıtlık durumu içermez. Karşı kavramı bazen alternatif kavramını tarif etmek için kullanılır. Karşı olunan ya da uzak durulan alanda meydana gelen sosyal, kültürel ve sportif aktivitelere bir alternatif aranır. Bu da ya aynı aktiviteyi taklit ederek ya da yeni ve özgün aktiviteler yaratılarak başılır.

Son sınıf öğrencisi Ferit şimdiye kadar mescitten kişilere yönelik birçok etkinlik organize ettiğini söylemektedir.

“ODTÜ'de her şeyi yapacak imkân var ama dinî hassasiyeti olanlar için öyle değil ne yazık ki. Topluluklarla gezilere gidemiyoruz mesela. Ya otobüste kız erkek yan yana oturuluyor ya içki içiliyor yolda ya da namaz saatlerine dikkat etmeden yolculuk yapılıyor. Okul içinde yapılanlar da farksız. Alkol mutlaka oluyor. Ya da kız erkek çok samimi durumlar. Bu yüzden biz de kendi arkadaşlarımızla belki yine benzer etkinlikleri ama bu defa kızların olmamasına dikkat ederek yapıyorduk. Bir konferans yapacak isek kızlara erkeklerden ayrı yer ayırıyorduk.”

Görüldüğü üzere karşı kamuda meydana gelen etkinlikler, Merkez kamudaki etkinliklerin birer helal versiyonudur. İslami versiyonlarının yeniden üretilmesidir. Diğer deyişle, İslam'a uygun hale getirilerek gerçekleştirilmesidir. Bu şekilde alternatif etkinliklere

⁵⁵ Michael Warner, *Publics and Counterpublics* (New York, NY: Zone Books, 2014), 56.

bakış açısı dindar gençler üzerine yapılan bir başka çalışmada, “Siz nasıl eğleniyorsanız, biz de öyle ibadet ediyoruz” şeklinde dile getirilmiştir.⁵⁶

Karşı kamuda akademik takvim ve dinî takvim geriliminde genellikle tercih edilen dinî takvim olmaktadır. Bir başka deyişle, sınavlar, ödevler, projeler namaz, oruç gibi dinî görevlerin ihmal edilmesine neden olmamaktadır. Çeşitli taktikler yolu ile akademik ve dinî takvimin ikisinin de gereklilikleri ihmal edilmeden yerine getirilir.

Sedat üçüncü sınıf Fizik bölümü öğrencisi olup şimdiye kadar hiçbir sınavın namazını kılmasına, orucunu tutmasına engel olmadığını söylüyor.

“Namazımı ya sınavdan önce ya da sınavdan sonra vakti çıkmayacak şekilde kılıyorum. Eğer sınav bir namaz vaktini içine alacak şekilde çok uzun sürerse, sınavdan erken çıkma yoluna gidiyorum.”

Mühendislik bölümü öğrencisi Selim ise, okulda hiçbir namazını kaçırmadığını ifade ederek farklı bir taktik izlediğini anlatmaktadır:

“Sınav üç dört saat sürerse, tuvalete gitmek için izin isteyip sınav salonu dışında cep seccadesi ile namazımı kılıp sınava geri dönüyorum.”

İslami habitusta bulunan bireylerin okul içinde seküler kişi ve davranışlarla karşılaştıklarında ne tür davranış örüntüleri ortaya koyduklarına baktığımızda, genellikle benzer biçimleri görürüz.

Karşı cinsle karşılaşma anlarında ne tür taktikler izlendiği sorulduğunda çeşitli cevaplar verildiği görülmüştür. Yavuz kendisine karşı cinsten birisi el uzatacak olsa neler yaptığını şöyle aktarmıştır:

“Birisi bana el uzatacak olsa abdestliyim diyorum. Bu belki doğru değil ama mazeretsiz elini tutmamaktan ya da bir kız olduğun için elini tutmuyorum diyerek kalbini kırmak ve böylece İslam’dan uzaklaştırmaktan iyidir.”

Aşağıdaki ifadelerde Özlem bu tür durumlarda tesettürlü dindar kadınların neler yaşadıklarını aktarmaktadır. Tesettür, dindar kadınlara hem kamusallaşma imkânı vermekte⁵⁷ hem de etkileşime girilen bireylere kendisine nasıl davranması gerektiği hakkında bir ön bilgi vermektedir.

“Bana genelde el uzatılmıyor. Zira görünüşüm karşıdakine bu konuda bir ön bilgi veriyor. Tesettürün bir fonksiyonu da bu aslında. Karşıdakine hakkımda bilgi vermek. Ona sınırlar çizmek. Benimle nasıl iletişime geçeceğini ona anlatmak.”

⁵⁶ Ayşe Saktanber, “‘Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz’ Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye’nin Yeni İslamcı Gençliği”, çev. Zeynep Yelçe, *Kültür fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat*, ed. Deniz Kandiyoti - Ayşe Saktanber (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 263.

⁵⁷ Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (Fatih, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 188.

Bazı dindar öznelerin sahip olduğu bir başka damga ise sakaldır. Çember ya da Müslüman sakalı adı verilen sakal türü, kamusal alanda ötekilere nurcu bıyığı ya da başörtüsü gibi bir mesaj vermektedir. Bu da yine ötekilerle kurulacak her türlü etkileşimde karşdakine nasıl davranacağı konusunda bir ipucu vermektedir.

“Okula geldiğimden beri sakallıyım. Sınıfta herkes neden sakal bıraktığımı ve sakalımın temsil ettiği anlamı bilir, ona göre davranır. Karşı cinsin el uzatması şeklinde bir tehlike ile karşılaşmadım mesela şimdiye kadar. Ya da sınıfta yanıma hiçbir kız oturmadi. İçkili ortamlara davet almıyorum.” (Ömer)

Çevresel alandaki dindar bireyler seküler aktör ve pratiklere karşı ortak davranış örüntüleri nedeniyle bir nevi hayali cemaat oluştururlar. Hayali cemaatler kavramına göre, insanlar, hayali bir dünyanın etrafında aynı şeyleri düşünmekte, aynı düşünce etrafında birbirlerinden habersiz aynı olaya odaklanmaktadırlar. “En küçük millete, topluluğa ait olan birey bile ait olduğu milletin diğer bireyleri ile hiçbir zaman tanışamayacaktır, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder.”⁵⁸ Bununla birlikte o milletin, topluluğun bireylerinde ortak bir topluluk olma duygusu bütün farklılıklar aşarak kolektif bir kimlik halinde her zaman var olacaktır.



Şekil 2 Dindar Öznenin Var Olma Pratiğine Göre Seküler Kamusal Alana Yerleşimi

⁵⁸ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır (Metis Yayınları, 2020), 20.

Şekil 2’de gösterildiği üzere, Merkezden Çevreye doğru ilerledikçe etkileşime açık dindar tiplerden daha kapalı dindar tiplere doğru bir geçiş görülebilir. Oklar, bölgeler arası geçişkenliği göstermektedir. Bir dindar birey, dini yaşam tarzını belli bir bölgede sürdürse de zaman zaman gündelik hayattaki koşullara göre geçici veya kalıcı olarak bölgeler arasında geçiş yapabilir. Dini benlik, aslında bu tür bir davranış örüntüsünü yansıtmaktadır. Gün içinde, bazen dinin en saflaştırılmış hali yeşil alanda yaşanırken, bazen dinin pratiğe dökülmüş görünümü daha melez veya seküler alanlara kayabilir. Zira birey, dinî öğretileri pratiğe döktüğünde ve başkalarıyla etkileşime girdiğinde, özel ve kamusal alanlarda olduğu gibi katı değil, akışkan ve melez bir tutum sergileyebilir. Bu durumda dindarlık sabit bir seviyede kalmamakta, çevresel etkenlere bağlı olarak artabilmekte veya azalabilmektedir. Bu nedenle, dindarlık değerlendirmeleri her mekân, zaman ve bağlamda aynı sonucu vermeyebilir. Dindarlık ölçümü ve kategorizasyonu yapılırken bu esneklik göz önünde bulundurulması gereken önemli bir nokta olarak görünmektedir.

Sonuç ve Tartışma

Dindar bireylerin, belirli bir süre boyunca seküler ve kamusal alanlarda var olmak zorunda kaldıklarında çeşitli stratejiler geliştirdikleri söylenebilir. Genellikle, bu bireylerin tercih ettiği yaşam alanı dinî inançlarına göre şekillenmekte ve bu nedenle seküler kamusal alana entegre olmak onlar için genellikle beklenmeyen bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu alan, onların alışkın olduğu sosyal dünya ve yaşam tarzına aykırı özellikler içerebilir. Bu farklılık, dindar bireyin düşünce dünyasıyla çelişki yaratır ve sürekli bir gerilim kaynağına dönüşebilir. Bu gerilimin şiddeti, bireyin seküler kültüre ne kadar dahil olduğuna bağlı olarak değişebilir. Bu araştırmanın sonuçları, daha fazla direncin, genellikle daha fazla gerilim anlamına gelirken, uyum sağlamanın ise daha az gerilime yol açtığını göstermiştir. Bu gerilimlerin genellikle seküler düşünce ve davranış tarzı yönelimli ötekilerle etkileşim sonucunda ortaya çıktığı görülmüştür. Bu nedenle, istemeden veya zorunlu olarak buldukları seküler kamusal alanda, dindar bireylerin sahip oldukları dini sermaye ve benliklerine göre çeşitli coğrafi ve kültürel alanlarda bulunmayı tercih ettikleri ortaya çıkmıştır. Bu alanlar, Merkez, Yarı-Çevre ve Çevresel alanlar olarak sınıflandırılabilir ve önceki açıklamalarda belirtilen türdeki tipoloji, ritüel ve davranış kalıplarını içerebilir. Bu bölgeler sadece coğrafi değil, aynı zamanda kültürel konumlamaları da yansıtabilir. Bu

alanlar arasındaki farklılıklar, bireylerin değerleri, inançları ve davranışlarına göre şekillenir ve bu farklılıklar, bireylerin kimliğinin temel bir parçasını oluşturur.

Merkezi konumda bulunan dindar bireyler, seküler odaklı çevreleriyle yaşadıkları sosyal gerilimleri çözemeyen ve bu nedenle direnç yerine uyumu tercih eden kişilerden oluşmaktadır. Çünkü seküler kamusal alanda, dini inançlara ters düşen semboller ve uygulamalar baskındır. Aynı zamanda, cinsiyetler arası etkileşimlerden kaynaklanan yakınlaşma, romantizm ve cinsellikle ilgili ritüeller ile seküler ve sol görüşlere yoğun bir maruziyet gibi durumlar da gözlenebilir. Bu tür bir ortamda bulunmayı tercih eden dindar bireyler genellikle bu ortamın müdavimleri olan diğer insanlar tarafından takdir görmek ve onay almak isteğine sahip olabilirler. Bu nedenle, dini kimliklerinden kaynaklanan olumsuz yargılardan kaçınmak isteme eğilimindedirler. Bu olumsuz yargıları azaltmak veya gizlemek, diğer insanlarla yaşanan gerilimi en aza indirebilir ve toplumsal çevrenin kültürel olarak içinde yer alma fırsatlarını artırabilir. Sonuç olarak, bu sosyal gerilimleri yönetme yaklaşımı, dini yaşam tarzını ya üniversite eğitimi tamamlanana kadar ertelemeyi ya da tamamen terk etmeyi içerebilir.

Seküler kamusal alanın potansiyel gerilimlerini minimize etmeyi amaçlayan başka bir dindar grup, Çevreye yerleşen bireylerdir. Bu bireyler, dinî prensiplerine sadık kalarak kamusal alanda var olmayı amaçlarlar. Bu amacı, uyum değil direnç yoluyla gerçekleştirirler. Kendi inanç ve uygulamalarıyla seküler kültürün uygulamaları karşı karşıya geldiğinde, tercihlerini dini değerlerden yana kullanırlar. Seküler kültüre zorunlu olmadıkça katılmazlar. Temel yaşam ve serbest zaman alanları genellikle mescit, cami ve dindar arkadaşlık ortamları gibi mekânlarla sınırlıdır. Bu alanlardaki diğer bireyler benzer yaşam tarzını benimsediği için, etkileşimler genellikle gerilim olmadan gerçekleşir. Dini yaşam tarzının temel hedefleri iki yönlüdür: Hâkim seküler kültüre karşı dini kimliklerini koruma veya seküler kültüre etki ederek onu dönüştürme, seküler ritüelleri sonlandırma. Çevresel alanda bulunma kararı bir tercih sonucu alınabileceği gibi, Merkezde varlık gösterme imkânının sınırlı olduğu durumlarda da dindar bireyler tarafından bu seçenek değerlendirilebilmektedir.

Merkez olarak adlandırılan seküler alanda kendine uygun bir yer bulamayan, aynı şekilde Çevresel olarak adlandırılan dini yaşam alanında da kendisini ifade edemeyen bireyler, her iki alanda da gerilimler yaşayan, gerektiğinde dini gerektiğinde seküler

pratikleri sergilemek isteyen kişiler, Yarı-Çevresel alanda kendilerine yer bulurlar. Bu alan, belirli mekânlardan ziyade belirli davranış kalıplarına odaklanır. Ne tamamen seküler kültüre ne de tamamen dini kültüre tam katılım sağlanmaz. Örneğin, seküler bir ortamda dini kimliğin bilinciyle var olunur. Bu nedenle Yarı-Çevresel alanda, kısmi katılım veya yarı zamanlı katılım durumları yaygındır. Üniversite yıllarının sonunda birey, ya böyle bir yaşam tarzına devam etmeye karar verir ya da Merkez veya Çevresel alana geçiş yapar. Bu şekilde, Yarı-Çevresel alanda görülen esnek dindarlık, ya üniversite eğitimi boyunca devam eder ya da farklı bir dindarlık biçimine dönüşürler.

Yukarıdaki üç ayrı sınıflandırma ve bu sınıflandırmalara dahil olan tipler, dindar bireylerin dinî yaşam biçimleri ve uygulamalarına dayalı olarak geliştirilmiştir. Bu perspektife göre, dindar bireyler seküler kamusal alanda üç farklı bölge içerisinde varlık gösterir ve konumlanırlar. Bu bölgeler Merkez, Yarı-Çevre ve Çevresel alanlar olarak adlandırılır. Dindar bireyin bireysel veya topluluk temelli pratikleri genellikle bu bölgelerden birine denk gelir. Ancak, bu konumlanma bireyin öznel veya topluluk bazlı davranışlarına göre değişkenlik gösterebilir. Bir birey, bireysel olarak bir alanda varlık gösterirken, topluluk içinde hareket ettiğinde farklı bir alanda yer alabilir. Örneğin, birey tek başına iken Merkez veya Yarı-Çevre alanında bulunabilirken, topluluk içindeki ritüel ve etkinlikler nedeniyle Çevresel alanda da görünür hale gelebilir. Bu alanlar arasındaki geçiş dinamikken, dindar birey genellikle bu bölgelerden birinde yaşamını ve serbest zaman etkinliklerini sürdürmek için çaba harcar. Her bir alanın kendine özgü bir otoritesi, kuralları, koruyucuları, sınırları, sosyal kimliği, görünüm sembolleri ve davranış uygulamaları bulunur. Ayrıca, bu üç alan arasında öykünme veya rekabet temelli bir ilişki mevcuttur. Bu alanlar arasında sürekli bir geçişkenlik gözlenir. "Güçlü kamusalılık" kavramı, ODTÜ gibi üniversite merkezli alanlarda yer alan seküler grupları temsil ederken, "zayıf kamusalılık" ise dindar öğrenciler tarafından oluşturulan Çevresel alanları içerir.

Bu araştırmanın bulguları Özlem Avcı'nın İstanbul'da dindar üniversite öğrencileri üzerine yaptığı nitel araştırma sonuçlarının bulgularıyla benzerlik göstermektedir. Araştırmada bu dindar öğrencilerin sosyalleşme mekânları, biçimleri ve alışkanlıkları ele alınmıştır.⁵⁹ Avcı, sonuç olarak dindar öğrencileri davranış pratiklerine göre 3 farklı

⁵⁹ Avcı, *İki Dünya Arasında*, 8.

sınıflamaya tabi tutmuştur.⁶⁰ İlk grupta dini kurallara ve değerlere sıkı sıkıya bağlı olan öğrenciler yer almaktadır. İkinci grupta dini kuralların günümüze uyarlanmasında daha esnek ve modern bir görünüm sergileyen öğrenciler bulunmaktadır. Üçüncü grupta ise sembolik bir dinselliğe sahip olan öğrenciler yer almıştır. Amerika'da dindar üniversite öğrencileri üzerine çalışma yapan Shabana Mir bu çalışmaya benzer biçimde araştırma sonuçlarını çevre, merkez ve yarı çevre olmak üzere üç farklı gruba ayırmıştır.⁶¹ Böylece bu araştırmanın sonuçlarının literatürdeki benzer araştırmaların sonuçlarıyla uyumlu bir çerçeve ortaya koyduğu görülmüştür.

Benzer araştırmaların benzer sonuçlara ulaşmasından hareketle denilebilir ki, dindar öznel gündelik hayatta kamusal alana çıktıklarında ve seküler aktör ve pratiklerle karşılaştıklarında birbirinden farklı davranış pratikleri ortaya koyabilmekte ve birbirinden farklı tipolojiler geliştirebilmektedir. Dolayısıyla bazen dindar bireyler inanç düzeyinde birbirine yakın olabilirken, bu inancın pratiğe aktarılmasında farklı performanslar sergileyebilmektedirler. Bu farklılığın temelinde, dini ve kültürel sosyalleşme mekanları, dine ve yaşamın kendisine yüklenen anlamlar, gündelik kaygılar ve gerilimler, aidiyet hissedilen dini ekoller ve cinsiyet gibi faktörlerin payı bulunabilir. O nedenle dindarlık araştırmalarında bu noktaya dikkat edilmeli ve sahanın verileriyle dindarlık kategorileri oluşturulmalıdır. Bu araştırmalar geniş düzeyde değil daha çok vaka düzeyinde yapıldığı takdirde daha gerçekçi ve güncel sonuçlar verebilir. Böylece dindarlığın gündelik hayat serüveni incelikli bir biçimde ele alınmış olacak ve birbirleri arasındaki nüanslar atlanmamış olacaktır.

Kaynakça / References

- Akşit, Bahattin vd. *Türkiye'de Dindarlık: Muhafazakârlık ve Laiklik Ekseninde İnanma Biçimleri ve Yaşam Deneyimleri*. İstanbul: İletişim, 2. baskı., 2012.
- Albrecht, Stan L. - Heaton, Tim B. "Secularization, Higher Education, and Religiosity". *Review of Religious Research* 26/1 (Eylül 1984), 43-58. <https://doi.org/10.2307/3511041>
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. çev. İskender Savaşır. Metis Yayınları, 2020.
- Avcı, Özlem. *İki Dünya Arasında: İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği*. İstanbul: İletişim Yayınevi, 2012.
- Bürkev, Yalçın. *ODTÜ Tarih Direniyor*. İstanbul: Nota Bene Yayınları, 1. baskı., 2016.

⁶⁰ Avcı, *İki Dünya Arasında*, 326.

⁶¹ Mir, *Muslim American Women on Campus*, 33.

- Certeau, Michel de. *Gündelik Hayatın Keşfi 1 Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. çev. Lale Arslan Özcan. Dost Kitabevi, 2009.
- Creswell, John W. vd. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. baskı., 2018.
- Demir, Zekiye. *Bir Başörtüsü Günlüğü: ODTÜ anıları*. Topkapı, İstanbul: İz, 1998.
- Ertit, Volkan. *ODTÜ'den Geliyorum*. Orient Yayınları, 2018.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme; Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*. Liberte Yayınları, 2014.
- Fraser, Nancy. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". *Social Text* 25/26 (1990), 56. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Goffman, Erving. *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Ediliş Üzerine Notlar*. Ankara: Heretik, 1. baskı., 2014.
- Göle, Nilüfer. *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar: Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafları Üzerine Bir Araştırma*. çev. Zehra Cunillera. İstanbul: Metis, 2015.
- Göle, Nilüfer (ed.). *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*. Beyoğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1. basım., 2000.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis, 1. basım., 2012.
- Görünmez, Onur. *Bir Memleket Gibidir ODTÜ*. Ankara: Murat Kitabevi, 1. Basım., 2009.
- Guest, Mathew. "Religion and the Cultures of Higher Education: Student Christianity in the UK". *Issues in Religion and Education: Whose Religion?* ed. Lori G. Beaman - Leo Van Arragon. 346-366. Brill, 2015. <https://doi.org/10.1163/9789004289819>
- Gülener, Serdar. "Türk Siyaseti'nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (01 Haziran 2007), 36-67.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*. Çemberlitaş, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1. baskı., 1999.
- Kırmaç, Metin. *Kutsal Mekan Üçlü Amfi*. Matsa Basımevi, 2013.
- Kurdaş, Kemal. *ODTÜ Yıllarım: Bir Hizmetin Hikayesi*. Ankara: Metu Press, 1. baskı., 1998.
- Mardin, Şerif. *Bütün Eserleri Dizisi. 2: Din ve İdeoloji / Şerif Mardin*. Çağaloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 17. baskı., 2008.
- Mardin, Şerif. "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri". *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. ed. Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder. 30-66. Bütün eserleri 3. Çağaloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1. baskı., 1990.
- Mardin, Şerif vd. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. Çağaloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1. baskı., 1990.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel, 2013.
- Mir, Shabana. *Muslim American Women On Campus: Undergraduate Social Life and Identity*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.
- Neuman, Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Yayınodası Yayıncılık, 2014.
- Rankin, Bruce H. - Aytaç, Işık A. "Religiosity, the Headscarf, and Education in Turkey: An Analysis of 1988 Data and Current Implications". *British Journal of Sociology of Education* 29/3 (Mayıs 2008), 273-287. <https://doi.org/10.1080/01425690801966345>
- Saktanber, Ayşe. "'Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz' Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği". çev. Zeynep Yelçe. *Kültür fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*. ed. Deniz Kandiyoti - Ayşe Saktanber. 259-277. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Sarp, Çağatay - Yavuz, Muhammed. "Dinin Kamusal Alanda Değişen Konumu ve İslam Toplumsalındaki Yansımaları". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 2 (01 Aralık 2018), 52-68.
- Shils, Edward. *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Şenyapılı, Önder. *'ODTÜ'lülerin 'ODTÜ'sü*. Çankaya, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 1. basım., 2013.
- Taş, Kemaleddin - Özdemir, Handan Berköz. "Modernizmin Kamusal Alan Parametreleri ve Din". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/22 (ts.), 81-100.

- Tuğal, Cihan Z. “The Appeal of Islamic Politics: Ritual and Dialogue in a Poor District of Turkey”. *The Sociological Quarterly* 47/2 (Mayıs 2006), 245-273. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2006.00045.x>
- Ulusoy, Ali. “The Islamic Headscarf Problem Before Secular Legal Systems: Factual and Legal Developments in Turkish, French and European Human Rights Laws”. *European Journal of Migration and Law* 9/4 (2007), 419-433. <https://doi.org/10.1163/138836407X250481>
- Warner, Michael. *Publics and Counterpublics*. New York, NY: Zone Books, 1. paperback ed., 3. print, 4. print., 2014.
- Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık: İslâmcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. Fatih, İstanbul: İletişim Yayınları, 1. baskı., 2015.
- Zine, Jasmin. “Muslim Youth in Canadian Schools: Education and the Politics of Religious Identity”. *Anthropology & Education Quarterly* 32/4 (Aralık 2001), 399-423. <https://doi.org/10.1525/aeq.2001.32.4.399>
- “Başbakanlık Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü”. Erişim 20 Ağustos 2023. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/10/20131008-10.htm>
- “Türbanlı Öğrenci Dersten Atılamayacak - Son Dakika Türkiye Haberleri | NTV Haber”. Erişim 20 Ağustos 2023. <https://www.ntv.com.tr/turkiye/turbanli-ogrenci-dersten-atilamayacak,a3nAmTxwi0uxMCixmzS08A>



Religious Education for Students with Autism According to Their Families and RCMK Teachers

Ailelerine ve DKAB Öğretmenlerine Göre Otizmli Öğrencilere Yönelik Din Eğitimi

Teceli KARASU

ORCID: 0000-0002-1907-0100

E-Posta: t.karasu@alparslan.edu.tr

Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı
Assoc. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Religious Education
Muş, Türkiye
ROR ID: [009axq942](https://orcid.org/009axq942)

İbrahim YILDIZ

ORCID: 0000-0003-3139-2169

E-posta: i.yildiz@alparslan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Bilim Dalı
Assist. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Philosophy of Religion
Muş, Türkiye
ROR ID: [009axq942](https://orcid.org/009axq942)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Karasu, Teceli ; Yıldız, İbrahim. "Religious Education for Students with Autism According to Their Families and RCMK Teachers". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 96-124. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1324239>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	07. 07. 2023
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	31. 10. 2023
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15. 12. 2023
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Abstract

The lives and experiences of individuals with autism differ in terms of social norms and differ not only from normal individuals but also among themselves. This situation necessitates making some special arrangements in education. A considerable amount of scientific work has been conducted on how to provide education for students with autism. However, it is difficult to say that the desired level has been reached at the point of religious education, which constitutes an important area of education. Religious education can play a crucial role in the entire development of students with autism, impacting not only their personal growth but also contributing to the formation of a healthy social structure and progress. For this reason, the effects of religious education on students with autism require further exploration through scientific studies. These studies can shed light on the specific benefits and challenges that religious education presents for individuals with autism. By examining the impact of religious education on cognitive, emotional, and social development in students with autism, researchers can identify strategies that promote inclusivity, engagement, and meaningful learning experiences. This knowledge can help educators, parents, and policymakers make informed decisions about implementing religious education programs for students with autism. Moreover, scientific studies provide an opportunity to develop evidence-based interventions and support systems that address the specific requirements and potential barriers faced by autistic students in religious education practices. This study aims to determine the religious education needs of students with autism and how these needs can be met. In the study, which was prepared in a qualitative design, data were collected through the interview technique. Considering the religious education needs of students with autism and the fact that their families and teachers are very experienced in meeting these needs, their opinions were consulted. The research study group consists of 6 parents and 5 teachers with different characteristics. The data of the research were generally analyzed using the descriptive analysis method. As a result of the research, it was seen that very few participants in the study group thought that religious education is not necessary for students with autism. In terms of which theories, methods and techniques should be used in religious education for students with autism, it has been presented that the most appropriate theory to be based on in the education of students with autism is behavioral learning theories with external control. Regarding what should be taken into consideration when using materials in religious education for students with autism, it has been stated that teaching materials should be prepared by considering the performance and development of students as well as the principles of material development to contribute to the student. It has been observed that classroom management is not difficult in cases where the students with autism are mild and their number is limited to one or two, but as the number of these students increases, difficulties are experienced in classroom management. It has been reported that in monitoring the development of students with autism, measurement and evaluation should be process-centered and all developmental areas of the student should be considered. Finally, it has been stated that teachers' negative attitudes towards students with autism and their inadequacy in designing instruction cause the most important problems in the religious education of students with autism. As a result of the study, it has been seen that it is essential to determine the appropriate teaching objectives for the students, to use methods and techniques, to prepare teaching materials, and to carry out assessment and evaluation by considering their characteristics and developments.

Keywords: Religious Education, Autism, RCMK Teachers, Families, RCMK program.

Özet

Otizmlı bireylerin yaşayışları, deneyimleri toplumsal normlar açısından farklılık gösterir ve sadece normal bireylere göre değil, aynı zamanda kendi aralarında da farklılıklar gösterirler. Bu durum eğitimde bazı özel düzenlemelerin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Otizmlı öğrencilere nasıl eğitim verileceği konusunda önemli oranda bilimsel çalışma yapılmıştır. Ancak eğitimin önemli bir alanını oluşturan din eğitiminde istenilen düzeye gelindiğini söylemek güçtür. Din eğitimi, otizmlı öğrencilerin tüm gelişim alanlarında çok önemli bir rol oynar, sadece kişisel gelişimlerini etkilemekle kalmaz, aynı zamanda sağlıklı bir sosyal yapının oluşmasına da katkıda bulunur. Bu nedenle din eğitiminin otizmlı öğrenciler üzerindeki etkilerinin bilimsel çalışmalarla araştırılması gerekmektedir. Bu çalışmalar, din eğitiminin otizmlı bireyler için sunduğu belirli faydalara ve zorluklara ışık tutabilir. Araştırmacılar, otizmlı öğrencilerde din eğitiminin bilişsel, duygusal ve sosyal gelişim üzerindeki etkisini inceleyerek kapsayıcılığı, katılımı ve anlamlı öğrenme deneyimlerini destekleyen stratejiler belirleyebilirler. Böylece, eğitimcilerin, ebeveynlerin ve politikacıları otizmlı öğrenciler için din eğitimi programlarını uygulama konusunda bilinçli kararlar almalarına yardımcı olabilir. Ayrıca bilimsel çalışmalar, otistik öğrencilerin din eğitimi uygulamalarında karşılaştıkları belirli gereksinimleri ve potansiyel engelleri ele alan kanıta dayalı müdahaleler ve destek sistemleri geliştirme fırsatı sunar. Bu çalışma, otizmlı öğrencilerin din eğitimi ihtiyaçlarını ve bu ihtiyaçların nasıl karşılanabileceğini belirlemeyi amaçlamaktadır. Nitel desende hazırlanan çalışmada veriler görüşme tekniği ile toplanmıştır. Otizmlı öğrencilerin din eğitimi ihtiyaçlarını ve bu ihtiyaçları karşılamada ailelerin ve öğretmenlerin oldukça tecrübeli oldukları düşüncesiyle onların görüşlerine başvurulmuştur. Araştırmanın çalışma grubu, farklı özelliklere sahip 6 veli ve 5 öğretmenden oluşmaktadır. Araştırmanın verileri genel olarak betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda çalışma grubundan çok az katılımcının otizmlı öğrenciler için din eğitiminin gerekli olmadığını düşündüğü görülmüştür. Bunun başlıca nedeni din eğitiminin inanç boyutunda soyut konuları içermesi ve otizmlı öğrencilerin ibadet mesuliyetlerinin olmamasıdır. Otizmlı öğrencilere yönelik din eğitiminde hangi teori, yöntem ve tekniklerin kullanılması gerektiği noktasında otizmlı öğrencilerin eğitiminde temel alınması gereken en uygun teorinin dıştan kontrollü davranışsal öğrenme teorileri olduğu dikkate sunulmuştur. Otizmlı öğrencilere yönelik din eğitiminde materyal kullanımında nelere dikkat edilmesi gerektiği konusunda öğretim materyalinin öğrenciye katkı sağlaması için materyal geliştirme ilkelerinin yanı sıra öğrencilerin performansı ve gelişimi de dikkate alınarak hazırlanması gerektiği belirtilmiştir. Sınıf yönetiminde otizmlı öğrencilerin hafif düzeyde olması ve sayıları bir veya iki ile sınırlı olması gibi durumlarda sınıf yönetiminin zor olmadığı, ancak bu öğrencilerin sayısı arttıkça sınıf yönetiminde zorluklar yaşandığı görülmüştür. Otizmlı öğrencilerin gelişimlerinin takibinde ölçme ve değerlendirmenin süreç merkezli olması ve öğrencinin tüm gelişim alanlarının dikkate alınması gerektiği bildirilmiştir. Son olarak ise öğretmenlerin otizmlı öğrencilere yönelik olumsuz tutumlarının ve öğretimi tasarlama konusundaki yetersizliklerinin otizmlı öğrencilerin din eğitimindeki en önemli sorunlara yol açtığı belirtilmiştir. Sonuç olarak öğrencilere uygun öğretim hedeflerinin belirlenmesi, yöntem ve tekniklerin kullanılması, öğretim materyallerinin hazırlanması, öğrencilerin özellikleri ve gelişimleri dikkate alınarak ölçme ve değerlendirme yapılmasının gerekli olduğu görülmüştür. Bu anlamda DKAB öğretmenleri, öğrencilerin eğitim ihtiyaçlarını karşılayabilecek şekilde öğretimi bireyselleştirmeli; bu bakımdan DKAB öğretmenlerini yetkin kılacak önlemler alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Otizm, DKAB Öğretmenleri, Aileler, DKAB programı.

Introduction

Humans are created with different qualities from each other. This difference is greater in some people than in others. One group that differs significantly from ordinary people proportionally is individuals with autism (with autism spectrum disorder). These individuals are diverse in terms of social and emotional skills and verbal and nonverbal communication. People with autism have special interests and repetitive behaviors. They have features such as routinizing behaviors, deep commitment to issues/events, and avoiding symbolic expression. These characteristics of individuals with autism are accepted within the scope of neurodevelopmental disorders.¹ However, early intervention, environmental conditions, and a positive cultural perspective have an important place in the development of these people. In other words, family and school have an important place in terms of making these students self-sufficient, both in their education and in raising public awareness. At this point, in formal education religious education courses are an important educational area that can help. A religious education suitable for the needs of the time² can contribute to the well-being of individuals with autism and motivate them to attend to society.

A universally accepted definition of autism has not yet been established, for various reasons. One of the primary reasons for this is the incomplete understanding of the etiology (causality) of autism so far.³ In addition, the different results of autism intervention methods and the fact that all individuals with autism do not show the same characteristics make the definition of autism difficult. However, the IQ levels of approximately 75% of individuals with autism are below the IQ levels of ordinary individuals. It can be said that some of them have superior intelligence in areas such as

¹ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders- DSM-5* (Arlington: American Psychiatric Association Publishing, 2013), 50.

² Mehmet Su, "Din Eğitiminde Çocuklar için Felsefe (P4C): İmkânlar ve Sınırlılıklar", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (2022), 80.

³ Elizabeth Baltus Hebert - Christina Koulouglioti, "Parental Beliefs About Cause and Course of their Child's Autism and Outcomes of Their Beliefs: A Review of the Literature", *Issues in Comprehensive Pediatric Nursing* 33 (2010), 149.

mathematics and music.⁴ However, the common feature of autistic children can be expressed as the difficulty they experience in perceiving the world.⁵ Mental retardation sometimes accompanies autism,⁶ which is said to appear in the first 30 months of infancy.⁷ This naturally affects the approaches, theories, strategies, and methods that can be followed in religious education that will be designed for students with autism.

It is the most basic right of individuals with autism to receive education. Organizing educational activities for this group, which is estimated to constitute 1/40-1/80 of society,⁸ is the duty of the state as well as essential for the rest of society. When the education for these students contributes to their being able to live without being dependent on someone and makes them self-sufficient, it will also prevent them from being a burden to society. Most importantly, the religious education that autistic students will receive can contribute to their psychological well-being, self-confidence, and self-esteem.

The identification and placement processes of individuals with autism are like the other disability groups. Depending on the degree of autism and whether there is any accompanying disability, these students can receive education in special education centers or special education classes of regular schools or regular schools with their peers through inclusive education. There is also a Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) course in the program prepared for the special education schools and classes that these students can attend. This course first started to take place in the program in 2010 and continued its existence by being renewed in 2013 and 2018. When the literature is examined, it will be seen that the discussions on the subject are mostly related to the

⁴ Champion Quinn, *100 Soruda Otizm Aileler ve Uzmanlar için El Kitabı*, çev. Ümit Şahbaz (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 30-31.

⁵ Ahmet Güneş, *Otizim ve Otistik Çocukların Eğitimi* (İzmir: İzmir Yayınevi, 2005), 13.

⁶ Barış Korkmaz, *Ah Şu Otizm* (İstanbul: Aba Yayınları, 2017), 37.

⁷ Jed Baker, *The Social Skills Picture Book Teaching Play, Emotion and Communication to Children with Autism* (Arlington: Future Horizons, 2003), 9.

⁸ Sümeyra Birecik, "Otizmliler için İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı: Otizmlilerde Din ve Din Eğitiminin İmkânı Tartışmaları Çerçevesinde Bir İnceleme", *Darulfunun İlahiyat Dergisi* 30/1 (30 Haziran 2019), 83.

legitimacy of the course and the necessity of religious education.⁹ However, what needs to be discussed is how the RCMK course can contribute to the religious and moral development of students with autism.

There are a limited number of studies on religious education for autistic students. In the study conducted by Karagöz, religious coping with the problems of parents with autistic children is discussed.¹⁰ In the study conducted by Usta, inferences are made about the religious education rights of autistic individuals from the verses and hadiths.¹¹ Two of the studies in the field of religious education belong to Bilecik.¹² She deals with the positive-negative discussions about the possibility of a Religious Culture and Moral Knowledge course for students with autism within the framework of teacher views. Additionally, she argues that the current RCMK program does not cater to the needs of all students with autism. However, it is imperative to engage in a comprehensive discussion about religious education for individuals with autism, as they form a significant part of society and impact others in various ways. Exploring the scientific approaches that can positively contribute to their lives is crucial for enhancing their religious education.

The program prepared for students with autism is a framework. Also, Religious Culture and Moral Knowledge Course Book 1st Level and Teacher Guidebook have been prepared by the Ministry of National Education.¹³ The important thing is that the course can be designed following the level of the students, meeting their needs, and

⁹ Gökhan Töret vd., "Otizmli Çocuğa Sahip Olan Ebeveynlerin Görüşleri: Otizm Tanımlamaları ve Otizmin Nedenleri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 15/1 (2014), 2; Bilecik, "Otizmli Çocuklar için İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı", 85.

¹⁰ Sema Karagöz, *Otistik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başaçıkma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

¹¹ Mustafa Usta, "Otizmli Bireylerde Din Eğitimi", *Özel Eğitimde Din Eğitimi*, ed. Özdemir Özdemir - Mustafa Başkonak (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 64-76.

¹² Bilecik, "Otizmli Çocuklar için İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı", 79-109; Sümeyra Bilecik, "Özel Eğitim ve DKAB Öğretmenlerine Göre Otizmlilerde Din-Ahlak Eğitimi ve DKAB Dersleri", *Bilimname* 37/2 (31 Ekim 2019), 553-589.

¹³ Alpaslan Karabulut, Rıdvan Demir, Mesut Önder, Ayhan Baştürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı I. Kademe* (4. Sınıf), ed. Alpaslan Karabulut, (Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı Yay.); Alpaslan Karabulut, Rıdvan Demir, Mesut Önder, Ayhan Baştürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Kılavuz Kitabı I. Kademe* (4. Sınıf), (Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı Yay.).

contributing to their development. At this point, it is their families and the RCMK teachers, who know the characteristics of autistic students and the issues to be considered in religious education for them. Therefore, it is important to scientifically address the views of the families of students with autism and the RCMK teachers involved in their religious education regarding religious education for students with autism. The data to be obtained scientifically can contribute to the training of teachers who will work in these institutions in the future and make a serious contribution to the coping of families who are likely to have children with autism.

This study aims to reveal the views of RCMK teachers who teach autism classes and the families of individuals with autism about religious education. Based on this main purpose, answers to the following questions were sought:

1. According to RCMK teachers and families, in which matters, do students with autism need religious education?
2. According to RCMK teachers and families, which theories, methods, and techniques should be used in religious education for students with autism? Why?
3. According to RCMK teachers and families, what should be considered in the use of materials in religious education for students with autism?
4. According to RCMK teachers and families, what should be considered in classroom management in religious education for students with autism?
5. According to RCMK teachers and families, how should the assessment and evaluation of students with autism be?
6. According to RCMK teachers and families, what are the main problems experienced in the religious education process?

1. Method

This section consists of some basic information about the research design, study group, data collection technique and tools, data collection, and analysis.

1.1. Research Design

In this work, the case study design was used in this study, which deals with the religious education of students with autism in line with the views of their families and RCMK teachers.

1.2. Study Group

In the research, a purposive sampling technique was used to obtain sufficient and valid data.¹⁴ The study group of this research comprised individuals who were considered to possess significant knowledge on the subject.¹⁵ Specifically, it consisted of 5 RCMK teachers who teach students with autism and 6 families with autistic children. In this context, teachers who work in different types of schools in Muş city center where autistic students attend and who are thought would contribute to the study were preferred. It is assumed that the parents who participated in the research were sincere in their opinions. Qualitative information about the study group is given in Table 1 and Table 2 below.

Table 1: Some Basic Information of the Study Group (Teachers)

Nickname	Gender	Vocational Seniority	Type of school attended	Working time	The disability level of the autistic	Undergraduate Graduation
1	Male	2	Primary School Special Education Subclass	1	Mild Level	RCMK teacher
2	Female	2	Secondary School Special Education Subclass	1	Mild Level	Paid Teacher with Sociology Graduate and Special Education Certificate
3	Female	8	Special Education Practice School III. Level	2	Medium and Heavy Level	RCMK teacher
4	Male	8	Special Education Practice School III. Level	8	Medium and Heavy Level	Special Education Teacher

¹⁴Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2008), 107.

¹⁵Burke Johnson - Larry Christensen, *Eğitim Araştırmaları Nicel, Nitel ve Karma Yaklaşımlar*, ed. Selçuk Beşir Demir, çev. İbrahim Budak - Ayfer Budak (Ankara: Eğiten Kitap, 2014), 231.

5	Female	6	Special Education Application Center I. and II. Level	8	Medium and Heavy Level	Special Education Teacher
---	--------	---	---	---	------------------------	---------------------------

Table 2: Some Basic Information About the Study Group (Student’s Parents)

Nickname	Gender	Relationship Status to Student	Education level	Age of Student with Autism	Disability Level of the Autistic Student	Educational Institution of the Student	Student’s Attendance in Rehabilitation
1	Felame	Mother	High school	11	Mild Level	Special Education Subclass	Goes to the Special Education and Rehabilitation Center.
2	Felame	Aunt	Primary school	10	Mild Level	Special Education Subclass	Goes to the Special Education and Rehabilitation Center.
3	Male	Uncle	Middle school	10	Mild Level	Special Education Subclass	Goes to the Special Education and Rehabilitation Center.
4	Male	Father	Undergraduate	12	Mild Level	Special Education Subclass	Goes to the Special Education and Rehabilitation Center.
5	Felame	Mother	High school	17	Medium Level	Special Education Practice School III. Level	Goes to the Special Education and Rehabilitation Center.
6	Felame	Mother	Primary school	11	Medium Level	Special Education Practice School I. and II. Level	Goes to the Special Education and Rehabilitation Center.

1.3. Data Collection and Analysis

Within the scope of the study, firstly, a literature review was made. By making use of this review, forms with semi-structured interview questions were developed separately for teachers

and parents by the researcher to realize the purpose of the study. A pilot interview was conducted with 1 RCMK teacher and 1 parent with the forms prepared after the assessments of two field experts. After the feedback, necessary corrections were made, and the forms were given their final shape. After obtaining ethical and legal permissions for the study, face-to-face interviews were held with the study group. Voice recordings were taken in the interviews with the consent of the participants. It was later transcribed into the text.

The descriptive analysis method was preferred in the analysis of the data. The data obtained in the study were processed into predetermined themes and categories depending on the problem status and sub-problems.¹⁶ In this context, respectively, a descriptive framework was constituted, the data were processed according to the thematic framework, and the findings were defined and interpreted.¹⁷ Moreover, the descriptive findings and interpretations that will increase the quality of the report have been presented. In this context sometimes direct quotations were made from the participants. To understand whom, the comments belong to, RCMK teachers were coded with the letter "T" and the parents of the students with the letter "F".

2. Results

The results of the study are classified as follows, based on its sub-objectives.

2.1. Religious Education Needs of Students with Autism

The autism level can be low in all developmental areas, as well as moderate and high. It may be high in some areas of development and low in others. Since this is related to the cognitive and religious development of students, it may affect their religious learning. Especially the religious knowledge needs of students who have deficiencies in several different fields vary considerably. According to the participants in the study group, the religious learning needs of the students differ depending on their disability level. For example, for a "severe level" student, T6 said: "Since students with autism have no cognitive ability, they have no religious responsibility. That's why we teach the rules of social harmony, etiquette, and courtesy in the lesson instead of how to worship." Despite that F1 stated that "As the child develops and gets older, the need for religious education changes".

¹⁶ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 224.

¹⁷ Remzi Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010), 322.

Some of the participants believe that students with autism do not need religious education. T1 expressed this as; “There are students who are both autistic and mentally handicapped at the same time, I do not think that religious education is necessary for them.” Similarly, T4 expressed his thoughts about how the religious education of these students is difficult as: “It is difficult to educate some of the students with autism. Because they avoid eye contact, they cannot identify, they cannot ask questions to learn, and they have trouble using language.” Some studies conducted in the West, supporting the above claims, state that since students with autism do not feel the need for religious education, religious education should not be given to them.¹⁸ According to these studies, students with autism are either atheists or agnostics. However, it is stated that these studies are mostly studies that collect data with the survey technique.¹⁹ It does not provide sufficient data to decide whether students with autism need religious education. Some claim that even students with a heavy level of autism can improve with religious education and therefore they should be allowed to experience the holy places. According to these, students can even think about God.²⁰ Their religious development is slower than the others.²¹ However, religious education is a source of prosperity and strength for these students as well as meeting their spiritual needs.²²

According to most of the participants, students with mild autism can be taught religious knowledge, short surahs, etiquette, and social relations that they can benefit from in daily life. For example, T3 said: “The subject of religious expressions in daily conversations can be explained in accordance with the level of these students.” Similarly, T2 expressed the following “One of my students memorized the Al-Fatihah, Al-Ikhlâs, and Al-Kauthar surahs.” F1 stated that her child constantly asks questions about creation, the universe, death, pain, and God, and sometimes she has the inability to answer them. This shows that these students feel the need for religious education and that these needs can be met with appropriate methods. Because religious education has an important role for students with autism to know themselves, develop

¹⁸ Mary Walsh, “Autism, Culture, Church: From Disruption to Hope”, *Journal of Disability & Religion* 20/4 (2016), 350.

¹⁹ Bilecik, “Otizmli Çocuklar için İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı”, 105.

²⁰ Liz O'brien, “Connecting with Re: An Approach to Religious Education for Children with Autism and/or Severe and Complex Learning Disabilities”, *NASEN* 19/3 (2004), 134-135.

²¹ Leif Ekblad - Lluís Oviedo, “Religious Cognition Among Subjects with Autism Spectrum Disorder (asd): Defective or Different?”, *Clinical Neuropsychiatry* 14/4 (2017), 288,294.

²² Hakiman Hakiman vd., “Religious Instruction for Students with Autism in an Inclusive Primary School” 20/12 (2021), 140.

a worldview, and be included in religious communities.²³ Similarly, in a study conducted within the scope of the TÜBİTAK project, it was revealed that students with autism need religious education and that these needs could be met with the right methods.²⁴

Since most of these students have limited capacity, they have trouble keeping the information that is not used constantly in memory. Therefore, considering these characteristics of students, priority should be given to information that can be useful in normal life in religious education. In this regard, F3 said: "I would like religion lessons to contribute to my child's ability to meet the basic needs when my child is alone." And F6 expressed the following "The most basic need of these children is self-care, and the religion lesson can contribute to the cleanliness of the student." The learning outcome of the student in the religion lesson can also positively affect other areas of development. It can even help the student gain self-confidence. F1 said that: "As my child learns about religion, both the child and we rejoice." F1 also stated that her child wanted to fast, and the child spent a certain time of the day fasting, and the child warned the family every day to get up for suhoor. There are similar scientific study results in the West indicating that religious education can contribute to autistic students.²⁵ This reveals the necessity of designing religious education considering the level of students in question and their daily needs.

It was seen that most of the participants who thought "There is no need for religious education for the development of these students" evaluated religious education in the context of including abstract subjects in the context of belief and that students with autism are not responsible to perform worship. In this regard, F5 said: "These children do not understand subjects such as angels, destiny, and the hereafter." However, issues such as morality, cleanliness, etiquette, communication, daily concepts, and socialization can certainly be thought of in the context of religious education. Some parents stated that they wanted the children to go to the mosque to socialize, but they were worried about the attitudes of the congregation. F4 said: "My child very much wants to go to the mosque with other children." Activities such as going to the mosque can be interpreted that religious education can contribute to the

²³ O'brien, "Connecting with Re: An Approach to Religious Education for Children with Autism and/or Severe and Complex Learning Disabilities", 133.

²⁴ "Otizm Bir Hastalık Değil, Farklılıktır!", *Genç Dergi* (Erişim 26 Nisan 2022).

²⁵ Diane McGee, "Widening the Door of Inclusion for Children with Autism through Faith Communities", *Journal of Religion, Disability & Health* 14/3 (2010), 281-284.

socialization of the students. Similarly, in some studies conducted in the West, Christian parents stated that their children enjoyed going to Sunday school.²⁶ It is possible to interpret these results as religious education will improve students' social relations. However, going to the mosque is not enough for this. It is also important to organize the activities inside the mosque in a way that meets the child's interests and needs.

2.2. Strategies, Methods, and Techniques That Can Be Used in Religious Education for Students with Autism

It is important to specifically determine the strategies, methods, and techniques convenient for students with autism.

According to the study group, the theories that should be based on the education of students with autism are behavioral learning theories. Because externally supervised education with elements such as hints, reinforcement, reward, and punishment are more effective in the success of education for these students. On the other hand, education based on a constructivist learning approach is the least functional theory. T1 expressed this as "While internal activities such as Socratic discussion, finding and guiding in the teaching process are the right method for ordinary students, they are not very functional in the education of students with autism. Students cannot make sense of an item on their own." However, the active involvement of students in the educational process and their involvement in practice facilitate their learning.²⁷ T1 stated this as: "For example, you must give physical support to teach them how to greet. In other words, you need to hold their hands and show the greeting position and repeat it a few times." At this point, it is possible to say that error-free teaching methods and direct teaching methods can be used in the education of these students.²⁸ Because it is difficult to correct these students' wrong attitudes and knowledge. Therefore, care should be taken to ensure that the initial learning is correct. T3 expressed her sensitivity to this as: "Sometimes I follow up on my students during break time so that they don't learn anything wrong." Similarly, it is difficult for students with short attention spans to learn an event that requires several steps at once. Therefore, step-by-step instruction may be preferred. T5 stated as "These students quickly get

²⁶ Erica J. Howell - Melinda R. Pierson, "Parents' Perspectives on the Participation of Their Children with Autism in Sunday School" 14/2 (2010), 161.

²⁷ Teceli Karasu, *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl* (Araştırma Yayınları, 2021), 102.

²⁸ Rıdvan Demir, "Zihinsel Engelli Bireylerde Din Eğitimi", *Özel Eğitimde Din Eğitimi*, ed. Mustafa Başkonak-Saadettin Özdemir (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 162-163.

bored with the lesson. When it is explained at length in one go, the student breaks away from the lesson.” T4, also, said: “After doing lessons for about 15-20 minutes, we take an in-class break, and we also do daily, weekly and monthly repetitions.” Students with autism need coherent structured life and ideas, concrete designs, and activities to make sense of abstract ideas.²⁹ T3 expressed this situation as: “It is possible to give abstract ideas to students with materials and consistent repetition.” Therefore, it is necessary to try to provide education with a concrete, consistent and visual understanding.

The number of students in the class is one of the factors affecting the strategy and method to be used. There can be a maximum of 4 students in classes with autism. Sometimes the 4 students in the class may be at different grades and levels. However, sometimes one-on-one education can be done. This naturally affects the determination of the method to be used in the class.³⁰ Participants stated that one-on-one education was the most efficient option. F2, expressed this as “When new students came to the class, the teacher had to spend less time with our child and the student’s progress decreased.”

According to the participants, another factor that is as effective as the method is that the teacher is patient, compassionate, and tolerant. Because students with autism may be less tolerant, anxious, and nervous.³¹ F2 expressed her opinion on this subject as “The most important method in the education of people with autism; is patience and mercy.” Many repetitions and keeping the tone low are also important. F3 expressed his opinion as: “It is necessary to repeat patiently and not to get angry with the student. Because getting angry has more negative consequences.” Participants expressed that elements such as awards, appreciation, and thanks are very important in the education of these students. In this regard, F1 expressed her observation as: “... When giving water to her grandmother, she scolds her to thank him for her act”. Autism limits students’ capacities and reduces their learning speed.³² In this sense, the learning level for ordinary individuals may be quite low for these students. However, acting in coordination with all BEP-centered stakeholders can contribute significantly

²⁹ Ella Rain, “Religious Education for Autistic Children”, *Love to Know* (Erişim 01 Ağustos 2022).

³⁰ Ebru Güveli, “Öğretim Yöntemleri”, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Mehmet Küçük - Selami Yangın (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 109.

³¹ O’Brien, “Connecting with Re: An Approach to Religious Education for Children with Autism and/or Severe and Complex Learning Disabilities”, 133.

³² Mine Kızır, “Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Bireylere İletişim Becerilerinin Öğretiminde Uzaktan Aile Eğitim Uygulamaları”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, (15 Mayıs 2020), 254.

to their development.³³ T4 expressed his thoughts as: “I share the activities that are done every day in the classroom with the parents. Likewise, they share with me what is done in the family. Thus, we aim to make the behavior permanent.”

Another point that the study group drew attention to was coping with repetitive behaviors and obsessions. T1 expressed this as “When the student is asked, “What is the name of our Prophet?” the student responds as “What is the name of our Prophet?””. It is very difficult to gain social and academic skills for people who have such comprehension and interpretation problems. In this sense, it is possible to experience difficulties in religious education, which includes mostly abstract subjects. T5 stated this as: “It takes a special effort and time to give religious education to students with autism who cannot use language and have low communication skills.” In addition, teaching religious concepts and their meanings, which are widely used in daily life in religious education classes, can also contribute to the language development and social interaction of the student.

There are also strengths of students with autism. F1 stated this as: “The student learned to read by herself from television, we still do not know how she learned reading.” This shows that the student has areas of competence that can be improved. Education should be based on these strengths of the student and should be supported.³⁴ T4 stated this as: “The student is much better than her peers in music and painting what she sees.” Some students with autism try to apply the social skills they have learned in their daily lives. F1 explained this situation as “While her older brothers and sisters are not sensitive about turning off the lights and water, the student turns them off immediately she learned these in class.” All in all, having a common understanding between family and school facilitates learning. At the point where there is a different application, the realization of learning may become difficult.

One of the issues emphasized by the participants was that the students experience a sense of achievement. According to them, students are happy when they succeed and feel the need to share their joy. F1 on this matter said, “When the student memorized Al-Fatihah, she was reciting the surah publicly to show us what she had learned.” A sense of achievement can also bring self-confidence and self-respect. For this reason, special attention can be given to

³³ Teceli Karasu, “Din Eğitiminde Bireyselleştirilmiş Eğitim Programının Hazırlanması ve Öğretim”, *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Saadettin Özdemir - Mustafa Başkonak. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 66-67.

³⁴ Hakiman vd., “Religious Instruction for Students with Autism in an Inclusive Primary School”, 151.

determining the [acquirements](#) appropriate for the level of the student and designing the classroom culture in a way that the student can taste success. Teaching can be designed by considering that students with autism sometimes see the world as strange, chaotic, and astonishing.³⁵

2.3. Instructional Materials That Can Be Used in Religious Education for Students with Autism

In the most general sense, teaching materials make the education process effective; It is all kinds of materials are used to achieve teaching objectives, from the simplest tools such as books, blackboards, etc. to the most complex equipment such as computers, the internet, and web technologies.³⁶ Teaching materials designed and used in education may vary depending on factors such as teaching objectives, teaching method, student characteristics, teaching environment (physical environment), teacher attitudes and skills, cost, and time.³⁷ Since individuals with autism differ significantly from their ordinary peers, the teaching materials to be prepared for them may also be different. Only with appropriate materials they can benefit from their learning potential.³⁸ In this sense, the Religious Culture and Moral Knowledge 1st Level Course Book (4th grade) and the Religious Culture and Moral Knowledge 1st Level Teacher's Guidebook prepared by the Ministry of National Education can make serious contributions to students.³⁹

Students with autism differ from their peers in points such as memory, attention, generalization of what they have learned, motivation, language, and social, behavioral, and emotional characteristics. Moreover, they can show different characteristics within themselves. In this regard, the participants stated that for the teaching material to contribute to the student, it should be prepared by considering the principles of material development, especially the

³⁵ O'brien, "Connecting with Re: An Approach to Religious Education for Children with Autism and/or Severe and Complex Learning Disabilities", 133.

³⁶ Tuğba Yanpar Şahin - Soner Yıldırım, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Anı Yayıncılık, 1999), 21-22.

³⁷ Eyüp Şimşek - Teceli Karasu, "Din Eğitiminde Engellilere Yönelik Öğretim Materyalleri (Öğretmen Görüşlerine Dayalı)", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 37 (2016), 12.

³⁸ O'brien, "Connecting with Re: An Approach to Religious Education for Children with Autism and/or Severe and Complex Learning Disabilities", 134.

³⁹ Alpaslan Karabulut, Rıdvan Demir, Mesut Önder, Ayhan Baştürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı I. Kademe (4. Sınıf)*, ed. Alpaslan Karabulut, (Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı Yay.); Alpaslan Karabulut, Rıdvan Demir, Mesut Önder, Ayhan Baştürk, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Kılavuz Kitabı I. Kademe (4. Sınıf)*, (Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı Yay.).

performance and development of the student. According to them, course materials prepared for ordinary students are not appropriate for students with autism. About the textbook, which is the most used material, T2 said, “We do not use the book because it is above the student level.” This reveals the necessity of preparing teaching materials exclusive to students with autism. Because the teaching material to be prepared for students with autism can contribute to attracting students’ interest, providing adaptation to the lesson, facilitating learning by embodying abstract topics, and realizing permanent learning.⁴⁰ In this sense, stories about the Prophet’s communication with children can be prepared. Despite that, during the study, it was observed that there were not enough teaching materials in some classes. On this subject, T4 said, “Student-specific materials were requested from the Ministry of Education. But it hasn’t arrived yet. We are also trying to benefit from the material prepared for ordinary students.” It is also important that the teacher knows how to use the material. Because some teachers have difficulties adapting the teaching materials to the students. On this subject, T2 said, “We were not trained for the education of these students. We get to know the students and learn to use materials in the process.” Most of the participant teachers stated that they used the prepared materials but did not reach the competence to design student-specific materials.

According to the study group, students with autism may feel uncomfortable with the presence of too much equipment in their surroundings. For this reason, it is necessary to comply with simplicity as much as possible in the design of educational spaces and to avoid tools that can harm or distract students with autism. T3 declared that the design of the class was not appropriate for the student, saying, “Unfortunately, the class in which we teach is an ordinary student class and was not prepared by considering students with autism”. In addition, benefiting from the material that provides a learning experience depending on the outcome can contribute to the easier learning of the students and the permanence of the learned information.⁴¹ T5 stated her thoughts on the subject as “For example, if the etiquette of drinking water is to be taught, it would be more useful when the glass and water were brought to the classroom and the subject was explained in practice”. Similarly, F3 also said, “To teach how to greet a visually prepared greeting can be much more effective than an oral presentation”. In this

⁴⁰ Yusuf Aydın, “Din Öğretiminde Teknoloji ve Materyal Geliştirme”, *Din Öğretiminde Hazırlanabilecek Öğretim Materyalleri ve Kullanımına Örnekler*, ed. Tuğrul Yürük-Rıdvan Demir (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 119.

⁴¹ Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 85.

sense, the material can contribute to the concretization and therefore the understanding of abstract complex subjects.⁴² Some experimental studies show that appropriate materials prepared for students with autism minimize learning difficulties.⁴³

2.4. Classroom Management in the Process of Religious Education for Students with Autism

Classes opened for students with autism can have a maximum of 4 students. However, for these students, a combined classroom application can be made at the 1st-4th and 5th-8th grade levels.⁴⁴ In this case, it is necessary to provide education for students whose grades are very different from each other at the same time. Some difficulties may appear in the management of combined classes with students from different grades and levels.

Educational environments for students with autism should be cultural spaces that reduce anxiety, increase motivation, maintain attention, and allow working together.⁴⁵ Culture has an important function in both society and education.⁴⁶ According to the study group, if the students with autism are mild level and their class number is limited to one or two, it is not difficult to prepare the teaching environment. However, if the number is higher and students' undesirable behaviors are high, classroom management can be difficult. T1 expressed his thoughts on classroom management as "I did not have any problems in applying the lesson plan since I had one-on-one lessons with a student" Since students with autism have problems focusing, their attention span is short. These people have unique life experiences. The strengths and needs of each may differ from the other.⁴⁷ This requires the teacher to look after them individually. A student who is not cared for in a classroom with more than one student can sometimes cause problems. F2 stated that "If possible if only one teacher is to be in these classes, the number of students in the class should be at most two". In addition, in classes with autistic students, the

⁴² Aydın, "Din Öğretiminde Teknoloji ve Materyal Geliştirme", 120.

⁴³ Özge Eliçin vd., "Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Çocuklara İşlevsel Okuma Becerilerinin Kazandırılmasında Tablet Bilgisayar Aracılığı ile Sunulan Programın Etkililiği", *Sosyal Bilgiler Dergisi*, 5/13 (2015), 272.

⁴⁴ Resmi Gazete, Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği (Resmi Gazete, Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği), 30471 (07 Temmuz 2018).

⁴⁵ O'brien, "Connecting with Re: An Approach to Religious Education for Children with Autism and/or Severe and Complex Learning Disabilities", 134.

⁴⁶ Yakup Uzunpolat - Eyüp Şimşek, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Kültür", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 264-269.

⁴⁷ Oxford RE Team, "Teaching Religious Studies to Those with Autism Spectrum Condition", *Oxford Education Blog* (19 Eylül 2018).

rules and the boundaries should be clear, and there must be consistency in applying the rules. Thus, the student can be helped to acquire skills.

According to the regulation⁴⁸, the lessons for students with autism are conducted by special education teachers. In addition, the field courses in the weekly course schedules are required to be taught by the relevant field teachers. Special education teachers, also, participate in these courses to support the teaching of the course. Therefore, support can be obtained from a special education teacher while giving religious education. In this case, teachers need to work with different models of cooperative learning in harmony.⁴⁹ Participants also drew attention to the awareness of ordinary students for social cohesion. Because socialization does not occur only at the request of the autistic student. F1 expressed this situation as “One of the things my child wants most is for other children to play with him”. This situation requires ordinary students in the school where the autistic student is present to develop a positive attitude towards the autistic student⁵⁰ and to plan activities that can involve the student in question.

2.5. Assessment and Evaluation in Religious Education for Students with Autism

Assessment and evaluation are a formative and integrated part of the multi-step and systematic learning process that includes the collection and interpretation of the data on teaching.⁵¹ In this sense, assessment, and evaluation can be considered an important element in the follow-up of the development of students with autism.

According to the study group, assessment and evaluation should be process-centered and continuous to monitor the learning of students with autism. For these people, more direct and error-free teaching methods should be preferred, feedback should be received immediately after the subject is covered and corrections should be made if necessary. This feedback can be considered a kind of assessment and evaluation. This type of assessment is referred to as “formative and nurturing assessment” in the literature.⁵² In addition, since these students are special, the performance of each of them is taken into account and an Individualized Education

⁴⁸ Resmi Gazete, Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği.

⁴⁹ Muzaffer Üzümcü, “Özel Eğitimde Din Eğitimi: El Kitabı”, *Din Eğitiminde Kaynaştırma Uygulamaları ve Destek Özel Eğitim Hizmetleri* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 97-98.

⁵⁰ Üzümcü, “Din Eğitiminde Kaynaştırma Uygulamaları ve Destek Özel Eğitim Hizmetleri”, 95.

⁵¹ Derya Çobanoğlu Aktan - Zafer Çepni, “Ölçme ve Değerlendirme Dersi Kapsamı ve Gereklikleri Hakkındaki Uzman ve Öğretmen Görüşleri: Pilot Çalışma”, *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi* 1/2 (2010), 86.

⁵² Neşe Güler, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019), 14.

Program (BEP) is made accordingly.⁵³ This shows that the evaluation of the development of students with autism is made both by the teacher of the course and the BEP Board for shaping and training in the process, and by the Guidance Research Center (RAM) when necessary, for recognition and placement.

According to the study group, assessment and evaluation are important in terms of determining the usefulness of the activities for the student. In addition, including the family in the BEP at the point of evaluation is also beneficial in terms of supervision. An important point to note here is that the student's different developmental areas should also be evaluated, and the assessment should be done continuously.⁵⁴ Regarding the subject, T1 expressed his thoughts as "Evaluation should be made by considering emotional, social and psychomotor development as well as the cognitive development of the student". In addition, the development of these students is evaluated through BEP-centered assessments prepared for them. In this regard, T6 said, "We do not evaluate these students by considering the achievement written in the course curriculum. We are making a special evaluation dependent on the BEP". It is recommended to make a student-centered evaluation of the program.⁵⁵ In addition, according to the study group, alternative assessment and evaluation methods are more appropriate for students with autism than traditional assessment and evaluation methods. T5 expressed this as "We prefer to make observations and interviews rather than a written exam". The demands and practices of those in the study group are compatible with the assessment and evaluation approach in the support education program for individuals with an autism spectrum disorder. It is stated in this program that student progress should be evaluated with alternative assessment tools such as interview forms, observation forms, criterion-dependent tests, checklists, rubric registration forms, and portfolios.⁵⁶ Nevertheless, it may be useful to assess and evaluate depending on the

⁵³ Karasu, "Din Eğitiminde Bireyselleştirilmiş Eğitim Programının Hazırlanması ve Öğretim", 75.

⁵⁴ Milli Eğitim Bakanlığı, *Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrenciler İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı II. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018), 7.

⁵⁵ Milli Eğitim Bakanlığı, *Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı II. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 8.

⁵⁶ Milli Eğitim Bakanlığı, *Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı I. Kademe (4. Sınıf)* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018), 35.

single opportunity and multiple opportunity techniques before starting the education, during the education process, and at the end.⁵⁷

2.6. Main Problems Experienced in Religious Education for Students with Autism

As in the religious education of ordinary students, it is possible to experience some difficulties in the religious education of students with autism. Because students with autism are unique in socialization, communication, imagination, thought, and perception. They resort to different ways and methods for different reasons at the points of obtaining, changing, classifying, organizing, and inferring information.⁵⁸

According to the participants, the most important problem in the religious education of students with autism is the lack of teachers or their unwillingness to take part. The number of RCMK teachers working in special education subclasses and special education application centers where students with autism are present is very small. Therefore, religious education classes are run by special education teachers. Moreover, some teachers who are appointed on a paid basis can also undertake this task. T4, a paid employee who is a sociology graduate, said, “We teach these courses because there is no RCMK teacher.” It can be said that this has some drawbacks.⁵⁹ Because, either special education teachers refrain from teaching this course or they are not capable of teaching the course. For example, F3 said, “I did not see the teacher teaching religious education”. Another important problem is the attitudes of teachers. In particular, the attitudes of administrators and teachers working in ordinary schools are one of the most disturbing issues for families. F1 explained this situation, “The teachers and administrators at the regular schools do not accept my child. When the teachers enter the classroom, they can tag my child. The only thing that the administrators know is to take an opening photo with balloons and make advertisements”.⁶⁰ F4 said, “My child was receiving inclusive education in the first semester. Ordinary students were mindful of my child and even advised him to hit other

⁵⁷ Milli Eğitim Bakanlığı, *Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı II. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 11-12.

⁵⁸ O'brien, “Connecting with Re: An Approach to Religious Education for Children with Autism and/or Severe and Complex Learning Disabilities”, 133.

⁵⁹ Özge Ünlü vd., “Alan Dışı Özel Eğitim Öğretmenlerinin Yeterliliklerine İlişkin Çalışmaların İncelenmesi”, *İlköğretim Online*, (15 Aralık 2019), 1637.

⁶⁰ F1 primarily demanded that her child receive inclusive education. During the two-day trial period, she had to transfer her child to a special education subclass of a different school due to the negative attitudes of the teachers and administrators.

students. My child was also deceived by ordinary students and teased some other students, and the school administration used this as an excuse and kicked my child out of school.” This situation shows that including the students in an inclusive education without any regulation can do more harm than good to the autistic student.⁶¹ The incompetence of RCMK teachers to provide teaching has been one of the problems mentioned. For example, T2 said: “We did not receive training to teach to these students in undergraduate education. We learn in the process.” As a matter of fact, this situation has been clearly emphasized in studies conducted in the field.⁶² Teachers who are open to innovation and well-intentioned can become competent in the process. However, another problem arises here. Teachers who have become competent in the process leave to go to schools in other provinces by requesting to appoint. In a place where teacher circulation is high, this vicious circle is constantly renewing itself. Unfortunately, it is also difficult for teachers who do not know the developmental characteristics of the student and therefore are not competent in designing the teaching specifically for the student, to be effective. Moreover, the incompetent teacher is more likely to wear out in the education of students with autism. T1 expressed this situation as “It is more difficult to give education to these children than to give education in ordinary classrooms”. However, in the regulation, it is mentioned that the teachers who give education are competent with the phrase “... education carried out in a suitable environment with specially trained personnel”.⁶³ Unfortunately, this is not always possible to see in practice.

The biggest expectations of the participating families were that their children be accepted into regular classes and received inclusive education. In this regard, F2 said, “My only wish is that my child be taken to the ordinary class”. When parents, teachers, and ordinary students have a positive attitude and necessary arrangements are made, inclusive education can contribute to students with special needs in terms of moral, self-care, cognitive, and social aspects.⁶⁴

⁶¹ Mustafa Başkonak, “Görme Engelli Bireylerde Din Eğitimi”, *Özel Eğitimde Din Eğitimi*, ed. Mustafa Başkonak - Saadettin Özdemir (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 176.

⁶² Rıdvan Demir, “Özel Gereksinimli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri”, *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi*, ed. Munir Yıldırım, (Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2018), 14-32.

⁶³ Resmi Gazete, Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği.

⁶⁴ Teceli Karasu, “Kaynaştırma Eğitiminin Dayandığı Teoriler ve İslam’ın Kaynaştırma Din Eğitimine Bakışı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi / Cumhuriyet Theology Journal* 23/3 (15 Aralık 2019), 1385.

Another important point emphasized by the participants is the lack of materials prepared for students with autism. In this regard, T1 stated that “The absence of appropriate material makes it difficult for us to teach abstract concepts in particular”. The fact that students with autism have serious differences among themselves makes it difficult to prepare materials for them. However, the flexible structure of the program based on BEP leaves a wide area for the teacher to prepare appropriate materials. At this point, the teacher needs to have the attitude and knowledge to prepare student-specific materials. However, when we look at the faculty programs, it is seen that while there is no special education and a course for the autistic in the theology programs/Islamic sciences, there is no course for religious education practices in the special education programs. In this sense, both programs must restructure their undergraduate education by considering religious education for autistic students.

Conclusion and Recommendations

This study focuses on religious education for autistic students. The study, aimed to explore the perspectives of teachers responsible for teaching religious education to students with autism, as well as the viewpoints of families with autistic children, regarding religious education. The conclusions reached depending on the sub-objectives of the study can be summarized as follows.

All students hold the right to receive high-quality religious education. In any curriculum to be prepared nationally or internationally, students who differ should be considered. Depending on the type and level of disability, the religious education needs of students with autism differ. Few participants did not consider religious education necessary for students with autism. The main reasons for them are that religious education contains abstract topics in the dimension of belief and that autistic students are not obligated to worship. In contrast, participants who consider religious education necessary; think that subjects such as short surahs, etiquette, social relations, cleanliness, morality, language, and communication can contribute to students with autism. In this sense, by meeting the needs of religious education, contributions can be made to students with autism. Their short attention span, difficulties in motivation and generalization, and quick forgetting require consideration of their characteristics and prioritizing subjects/information that can contribute to their independent living in daily life.

In this sense, the religious education provided to students with autism differs from those provided to ordinary students in terms of materials, methods, assessment, and evaluation.

According to the study group, the theory that should be based on the education of students with autism is behavioral learning theories with external control. In this sense, the methods known as error-free teaching methods and direct teaching methods in the literature can be taken as a basis. By adopting these approaches, the prevention of acquiring incorrect attitudes and misinformation is ensured, and learning becomes more manageable through gradual progress. Moreover, the employed teaching methods should incorporate cues, reinforcement, appreciation, rewards, consequences, repetition, and physical assistance. It is also beneficial to tailor the instruction based on the individual strengths of the student. For instance, religious education can incorporate surahs (chapters) and fundamental religious knowledge, catering to students with exceptional verbal and visual memory skills. In addition, the determined target outcomes should be of a quality that will enable students with autism to experience a sense of achievement. Moreover, due to the high number of repetitive behaviors and obsessions, the whole educational process should be structured with patience, compassion, and tolerance.

For the teaching material to contribute to the student, it must be prepared by considering the principles of material development as well as students' performance and development. However, it is important to note that the available teaching materials designed for students with autism may not be fully adequate. Also, some of the teachers who attend religion classes have difficulties in preparing materials for students with autism and customizing existing materials.

Classroom management is not difficult if students with autism are mild level, and their number is limited to one or two. Nevertheless, when the number of these students increases, along with their challenging behaviors, it can pose difficulties in classroom management. In this sense, in classes with autistic students, the boundaries and the rules should be clear, and they should show consistency in applying the rules. Although there are different models in classroom management where there is more than one teacher, the collaboration of teachers is important. In addition, negativities outside the classroom should be avoided. In this sense, it is necessary to observe the autistic student (especially autistic students studying in inclusive

classrooms) during recess and, if necessary, to take measures to ensure that other students acquire a positive attitude and awareness.

In the follow-up of the development of autistic students; assessment and evaluation should be process-centered and have consideration for all developmental areas of the student. In addition, at the point of evaluation of the student, alternative assessment and evaluation methods can be applied rather than traditional assessment and evaluation methods. Another important point is that the assessment and evaluation must be based on BEP.

The most important problem in the religious education of students with autism is that teachers have a negative attitude and are incompetent in designing the teaching. While special education teachers are inclined to be against religious education, RCMK teachers may experience incompetence in adapting education to students. In this sense, while religious education courses are not included in the programs of institutions that train special education teachers, special education is passed superficially in theology/Islamic sciences undergraduate programs. Moreover, in some regions, religious education is given by graduates of different departments, who are not competent in both religious education and special education. Furthermore, the slow progress in advancing education for students with autism can be attributed to the prevailing negative attitudes of parents, administrators, teachers, and their peers in general.

Based on the conclusion of the study, the following recommendations can be proposed:

- Special education undergraduate programs can include courses related to religious education, and special education courses that include the education of autistic students can be included in theology / Islamic sciences programs.
- Teachers, families, and other stakeholders involved in the education of students with autism need to act in coordination.
- It can be ensured that RCMK teachers take part in the conduct of the courses related to religious education in the curriculum of autistic students and in-service training can be given to these teachers on the issues they experience incompetence.
- More comprehensive studies can be carried out in different regions and with distinct methods to determine and meet the religious education needs of autistic students.

References / Kaynakça

- Aktan, Derya Çobanoğlu - Çepni, Zafer. "Ölçme ve Değerlendirme Dersi Kapsamı ve Gereklilikleri Hakkındaki Uzman ve Öğretmen Görüşleri: Pilot Çalışma". *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi* 1/2 (2010), 85-92.
- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 6. Baskı, 2010.
- Author, Ella Rain Autism. "Religious Education for Autistic Children". *Love to Know*. Erişim 01 Ağustos 2022.
https://autism.lovetoknow.com/Religious_Education_for_Autistic_Children.
- Aydın, Yusuf. "Din Öğretiminde Teknoloji ve Materyal Geliştirme". *Din Öğretiminde Hazırlanabilecek Öğretim Materyalleri ve Kullanımına Örnekler*. ed. Tuğrul Yürük-Rıdvan Demir. 119-151. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Baskı, 2021.
- Baker, Jed. *The Social Skills Picture Book Teaching Play, Emotion and Communication to Children with Autism*. Arlington: Future Horizons, 2003.
- Baskonak, Mustafa. "Görme Engelli Bireylerde Din Eğitimi". *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Mustafa Baskonak - Saadettin Özdemir. 170-182. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Bilecik, Sümeyra. "Otizmliler için İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı: Otizmlilerde Din ve Din Eğitiminin İmkânı Tartışmaları Çerçevesinde Bir İnceleme". *Darulfunun İlahiyat Dergisi* 30/1 (30 Haziran 2019), 79-109.
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0011>.
- Bilecik, Sümeyra. "Özel Eğitim ve DKAB Öğretmenlerine Göre Otizmlilerde Din-Ahlak Eğitimi ve DKAB Dersleri". *Bilimname* 37/2 (31 Ekim 2019), 553-589.
<https://doi.org/10.28949/bilimname.564836>.
- Demir, Rıdvan. "Zihinsel Engelli Bireylerde Din Eğitimi". *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Mustafa Baskonak - Saadettin Özdemir. 141-166. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Demir, Rıdvan. "Özel Gereksinimli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri". *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi*. ed. Munir Yıldırım. 14-32. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2018.
- Ekblad, Leif - Oviedo, Lluís. "Religious Cognition Among Subjects with Autism Spectrum Disorder (asd): Defective or Different?" *Clinical Neuropsychiatry* 14/4 (2017), 287-296.
- Eliçin, Özge vd. "Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Çocuklara İşlevsel Okuma Becerilerinin Kazandırılmasında Tablet Bilgisayar Aracılığı ile Sunulan Programın Etkililiği". *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/13 (2015), 255-279.
- Güler, Neşe. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 19. Baskı, 2019.
- Güneş, Ahmet. *Otizim ve Otistik Çocukların Eğitimi*. İzmir: İzmir Yayınevi, 2005.
- Güveli, Ebru. "Öğretim Yöntemleri". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Mehmet Küçük - Selami Yangın. 107-132. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Baskı, 2018.
- Hakiman, Hakiman vd. "Religious Instruction for Students with Autism in an Inclusive Primary School" *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research* 20/12 (2021), 139-158.

- Hebert, Elizabeth Baltus - Koulouglioti, Christina. "Parental Beliefs about Cause and Course of their Child's Autism and Outcomes of Their Beliefs: A Review of the Literature". *Issues in Comprehensive Pediatric Nursing* 33 (2010), 149-163.
- Howell, Erica J. - Pierson, Melinda R. "Parents' Perspectives on the Participation of Their Children with Autism in Sunday School" 14/2 (2010), 153-166. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15228961003622302>.
- Johnson, Burke - Christensen, Larry. *Eğitim Araştırmaları Nicel, Nitel ve Karma Yaklaşımlar*. ed. Selçuk Beşir Demir. çev. İbrahim Budak - Ayfer Budak. Ankara: Eğiten Kitap, 4. Baskı, 2014.
- Karabulut, Alpaslan. - Demir, Rıdvan. - Önder, Mesut. - Baştürk, Ayhan. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı I. Kademe (4. Sınıf)*, ed. Alpaslan Karabulut. Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı Yay.
- Karabulut, Alpaslan - Demir, Rıdvan. - Önder, Mesut. - Baştürk, Ayhan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Kılavuz Kitabı I. Kademe (4. Sınıf)*. Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı Yay.
- Karagöz, Sema. *Otistik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başaçıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Karasu, Teceli. "Din Eğitiminde Bireyselleştirilmiş Eğitim Programının Hazırlanması ve Öğretim". *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Saadettin Özdemir - Mustafa Başkonak. 63-84. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Karasu, Teceli. *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*. Araştırma Yayınları, 2021.
- Karasu, Teceli. "Kaynaştırma Eğitiminin Dayandığı Teoriler ve İslam'ın Kaynaştırma Din Eğitimine Bakışı" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1371-1387. <https://doi.org/10.18505/cuid.588894>
- Kızır, Mine. "Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Bireylere İletişim Becerilerinin Öğretiminde Uzaktan Aile Eğitim Uygulamaları". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, 1-29. <https://doi.org/10.21565/ozelegitimdergisi.554714>.
- Korkmaz, Barış. *Ah Şu Otizm*. İstanbul: Aba Yayınları, 2017.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 25. Baskı, 2011.
- McGee, Diane. "Widening the Door of Inclusion for Children with Autism through Faith Communities". *Journal of Religion, Disability & Health* 14/3 (2010), 279-292. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15228961003622351>.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı I. Kademe (4. Sınıf)*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı II. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.
- O'brien, Liz. "Connecting with Re: An Approach to Religious Education for Children with Autism and/or Severe and Complex Learning Disabilities". *NASEN* 19/3 (2004), 132-136.

- Quinn, Campion. *100 Soruda Otizm Aileler ve Uzmanlar için El Kitabı*. çev. Ümit Şahbaz. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Resmi Gazete. *Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği*, 30471 (07 Temmuz 2018). Erişim 12 Nisan 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/07/20180707-8.htm>.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 20. Baskı, 2011.
- Su, Mehmet. "Din Eğitiminde Çocuklar için Felsefe (P4C): İmkânlar ve Sınırlılıklar". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (2022), 75-86. <https://doi.org/10.47145/dinbil.1087100>.
- Şimşek, Eyüp - Karasu, Teceli. "Din Eğitiminde Engellilere Yönelik Öğretim Materyalleri (Öğretmen Görüşlerine Dayalı)". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 37 (2016), 51-73.
- Team, Oxford RE. "Teaching Religious Studies to Those with Autism Spectrum Condition". *Oxford Education Blog*. 19 Eylül 2018. Erişim 01 Ağustos 2022. <https://educationblog.oup.com/secondary/re/teaching-religious-studies-to-those-with-autism-spectrum-condition>.
- Töret, Gökhan vd. "Otizmliler Çocuğa Sahip Olan Ebeveynlerin Görüşleri: Otizm Tanımlamaları ve Otizmin Nedenleri". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 15/1 (2014), 1-14. https://doi.org/10.1501/Ozlegt_0000000189.
- Usta, Mustafa. "Otizmliler Bireylerde Din Eğitimi". *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Özdemir Özdemir - Mustafa Başkonak. 64-76. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Uzunpolat, Yakup - Şimşek, Eyüp. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Kültür". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 260-278. <https://doi.org/10.47145/dinbil.1199252>.
- Ünlü, Özge vd. "Alan Dışı Özel Eğitim Öğretmenlerinin Yeterliliklerine İlişkin Çalışmaların İncelenmesi". *İlköğretim Online*, 1609-1640. <https://doi.org/10.17051/ilkonline.2019.632528>.
- Üzümcü, Muzaffer. "Din Eğitiminde Kaynaştırma Uygulamaları ve Destek Özel Eğitim Hizmetleri". *Özel Eğitimde Din Eğitimi: El Kitabı*. 87-108. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Walsh, Mary. "Autism, Culture, Church: From Disruption to Hope". *Journal of Disability & Religion* 20/4 (2016), 347-350. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23312521.2016.1239916>.
- Yanpar Şahin, Tuğba - Yıldırım, Soner. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Anı Yayıncılık, 1999.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 6. Baskı, 2008.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders- DSM-5*. Arlington: American Psychiatric Association Publishing, 2013.
- Genç Dergi. "Otizm Bir Hastalık Değil, Farklılıktır!" Erişim 26 Nisan 2022. <https://www.gencdergisi.com/6354-otizm-bir-hastalik-degil-farklilik.html>

YAZAR KATKI ORANI BEYANI (AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): *Religious Education for Students with Autism According to Their Families and RCMK Teachers*

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)	3. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%60	%40	%
Veri Toplanması	Data Collection	%65	%35	%
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	%
Makalenin Yazımı	Writingup	%60	%40	%
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%40	%60	%

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the article process archive*).



DKAB Derslerinde Güncel Dinî Meselelerin Yeri: Öğretmen Görüşlerine Göre Bir Değerlendirme

The Place of Contemporary Religious Issues in Religious Culture and Ethics Courses: An Evaluation According to Teachers' Views

Münir ECER

ORCID: 0000-0002-0486-1460

E-Posta: munirecer2010@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty
of Divinity, Department of Religious Education
Van, Türkiye
ROR ID: 041jyzp61

Abdurrahman CANDAN

ORCID: 0000-0003-4423-9980

E-Posta: abdurrahmancandan5@hotmail.com

Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of
Islamic Science, Department of Islamic Law
Ankara, Türkiye
ROR ID: 05mskc574

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Ecer, Münir; Candan, Abdurrahman. "DKAB Derslerinde Güncel Dinî Meselelerin Yeri: Öğretmen Görüşlerine Göre Bir Değerlendirme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 125-149. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1349790>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	25. 08. 2023
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	15. 10. 2023
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15. 12. 2023
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Değişen zamana ve yenilenen şartlara bağlı olarak toplumun ihtiyaç ve beklentileri de çeşitlenmekte, hayatın pek çok alanında arayışlar ortaya çıkmaktadır. Bu durum dinî alana da yansımaktadır. İnsanlar zamana ve koşullara bağlı olarak değişen şartlar çerçevesinde dinî hükümleri yaşayışlarına göre yeniden gözden geçirme ihtiyacını sürekli olarak hissetmektedir. İslâm dini özelinde düşünüldüğünde, yetkin kurumlar tarafından yenilik ve dönüşümlerin gerçekleştiği alanlarda yorum ve içtihatların yapıldığı ve söz konusu ihtiyacın bu şekilde karşılanmaya çalışıldığı görülmektedir. Türkiye’de güncel şartlara bağlı olarak yenilik ve dönüşümlerin dinî açıdan ele alındığı alanlardan biri de okullar ve burada okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleridir. Nitekim bu dersin ortaöğretim 12. sınıfta yer alan dördüncü ünitesi “Güncel Dinî Meseleler” başlığını taşımaktadır. Gündelik hayatta karşılaşılan ve dinî hüküm açısından sorgulanarak cevap aranan bazı durum ve olaylar bu üniteye ele alınmakta ve işlenmektedir. Bu çalışmada Güncel Dinî Meseleler ünitesinin genel yapısının, içeriğinin ve öğrenme-öğretme sürecindeki durumunun Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin gözünden incelenmesi ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması desenine uygun olarak tasarlanmıştır. Bu doğrultuda Güncel Dinî Meseleler ünitesi ve bu ünitenin derslerde işlenmesi araştırmaya konu edilebilecek bir durum olarak kabul edilmiştir. Verilerin toplanmasında ise yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu kapsamda cinsiyet, görev yaptığı okul türü, kıdem ve öğrenim durumları farklılık arz eden 9 katılımcı tespit edilmiş ve kendileri ile gerekli etik kurul izinlerinin alınmasından sonra çevrimiçi görüşmeler yapılmıştır. Kayıt altına alınan bu görüşmeler önce yazıya aktarılmış, daha sonra da araştırmacılar tarafından içerik analizi ile çözümlenmeye çalışılmıştır. Verilerin analizi önce kodlara ulaşma, sonrasında da bu kodlardan tema üretme şeklinde iki ayrı adımda gerçekleştirilmiştir. Veri analizi sürecinin sonunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninin ilgili ünite ve bu ünite kapsamındaki konuların işlenişi ile ilgili görüşlerinde 5 tema ortaya çıkmıştır. Bu temalar şunlardır: İhtiyaç, içeriğin güncel değeri, öğretmen yeterliği, yöntem ve materyal kullanımı ve karşılaşılan sorunlar. Birinci tema çerçevesinde araştırmaya katılım sağlayan tüm öğretmenler ortaya çıkan güncel konu ve meselelerin dinî hüküm ve açıklamalarının bu ders kapsamında ele alınıp işlenmesinin bir ihtiyaç ve gereklilik olduğunu ifade etmişlerdir. İçeriğin güncel değerinin ele alındığı ikinci temada öğretmenler bu ünitenin konularını güncel ile ilişkili bulmakla beraber bu ilişkinin yeterli olmadığını dile getirmişlerdir. Bununla beraber e-ticaret, metaverse gibi güncel değeri giderek yükselen ve öğrenciler tarafından sıklıkla sorgulanan konuların da dikkate alınması yönünde önerilerde bulunmuşlardır. Öğretmenlerin kendi yeterliklerini değerlendirdiği üçüncü temada bu yeterliğin kendi beklentilerinin altında olduğu görüşü öne çıkmıştır. İlgili ünitenin işlenmesinde kullanılan yöntem ve materyallerin ele alındığı dördüncü temada, öğretmenlerin anlatım ve soru-cevap başta olmak üzere klasik yöntemleri aşip yöntem çeşitliliğine yer veremediği tespit edilmiştir. Materyal kullanımında ise ağırlıklı olarak okulların imkânlarından yararlandığı, materyal geliştirme ve üretmenin gerçekleşmediği görülmüştür. Son olarak bu ünitenin öğrencilerin mezun olmaya yaklaştığı 12. sınıfın sonundan bir önceki ünitesi olması ve güncel konularla ilgili kazanımların gündelik hayata alışkanlık olarak yansımamasının birer sorun olarak dile getirildiği ortaya çıkmıştır. Elde edilen temalar birer bulgu başlığı olarak ele alınıp tartışıldıktan sonra sonuçlandırılmış ve konuya ilişkin çeşitli öneriler geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Öğretmen, Güncel Dinî Meseleler, Fıkıh.

Abstract

Depending on the changing time and renewed conditions, the needs and expectations of the society diversity, so that searches emerge in many areas of life. This situation is also reflected in the religious field. People constantly feel the need to reconsider religious provisions according to their lives, within the framework of changing conditions depending on time and conditions. Considering Islam specifically, it is seen that interpretations and jurisprudence are made by competent institutions in the areas where innovations and transformations take place, and the said need is tried to be met in this way. One of the areas where innovations and transformations in Turkey are handled from a religious perspective, depending on current conditions, are schools and the Religious Culture and Moral Knowledge courses taught here. As a matter of fact, the fourth unit of this course in the 12th Grade of Secondary Education is titled "Contemporary Religious Issues". Some situations and events that are encountered in daily life and which are questioned and answered in terms of religious judgment are discussed and processed in this unit. In this study, it is aimed to examine and evaluate the general structure, content and processing of the Current Religious Issues unit in the learning-teaching process from the perspective of Religious Culture and Moral Knowledge teachers. The study was designed in accordance with the case study pattern, one of the qualitative research methods. In this direction, the unit of Contemporary Religious Issues and the teaching of this unit in the lessons have been accepted as a situation that can be the subject of research. Semi-structured interview technique was used to collect data. In this context, 9 participants with different gender, school type, seniority and education status were identified and online interviews were conducted with them after obtaining the necessary ethics committee permissions. These recorded interviews were first transcribed and then tried to be analyzed by the researchers through content analysis. The analysis of the data was carried out in two separate steps, first reaching the codes and then generating themes from these codes. At the end of the data analysis process, 5 themes emerged in the Religious Culture and Moral Knowledge teacher's views on the unit and the topics covered in this unit. These themes are: Need, current value of content, teacher efficacy, use of methods and materials, and problems encountered. All the teachers who participated in the research within the framework of the first theme stated that it is a necessity to deal with the religious provisions and explanations of the current issues within the scope of this course. In the second theme, where the current value of the content is discussed, the teachers found the topics of this unit to be related to the current, but stated that this relationship was not sufficient. In addition to this, they made suggestions to take into account the topics such as e-commerce and metaverse, which are increasing in value and frequently questioned by students. In the third theme, where the teachers evaluated their own competencies, the view that this competency was below their own expectations came to the fore. In the fourth theme, in which the methods and materials used in the teaching of the related unit are discussed, it has been determined that the teachers cannot exceed the classical methods, especially the lecture and question-answer, and include method diversity. In the use of materials, on the other hand, it was observed that the facilities of the schools were mainly used, and material development and production did not occur. Lastly, the problems encountered are that this unit is the penultimate unit of the 12th grade, where students are close to graduation, and the acquisitions related to current issues are not reflected in daily life as a habit. The themes obtained were handled and discussed as findings titles, and then they were concluded and various suggestions were developed on the subject.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge, Teacher, Current Religious Issues, Fiqh.

Giriş

Yaşam ve sosyal gerçeklik akışını kesintisiz bir şekilde sürdürmektedir. Zaman, mekân, örf, bilgi kaynakları ve ihtiyaçlarına göre insanlar ilk dönemlerden itibaren farklı uygulamalar ve düzenlemeler geliştirmiş ve yaşamını bu değişimler doğrultusunda sürdürmeye çalışmıştır. İslâm dini de sosyal gerçeklik ve hayatın akışı doğrultusunda gerçekleşen değişimlere ilişkin alternatifleri dinamik bir şekilde sunmaya çalışmaktadır. Fıkıh başlığı altında meydana gelen bu yapının zamanın akışı içinde kendini koruması ve ihtiyaçları karşılaması için özellikle muamelat konularında söz sahibi uzmanlara yorum ve içtihatları güncelleme imkânı tanımaktadır.¹ İhtiyaç duyulan dinî konuları hayatın akışıyla eş zamanlı olarak anlaşılır ve uygulanabilir bir forma göre cevaplamaya çalışmak bu çabaların asıl hedefidir.

Sürekli değişim ve gelişim halinde bulunan hayatın olağan akışında birtakım dinî konularda da yeni yorum ve yaklaşımlara ihtiyaç duyulmaktadır. Tıp, teknoloji, dijitalleşme, finans vd. alanlarda yaşanan hızlı değişim ve dönüşüme bağlı olarak yeni fikhî yaklaşımlar da merak konusu olmaktadır. Bu konu özellikle Müslümanlar arasında bir ihtiyaç olarak değerlendirilerek, bireysel ve birtakım kurumsal yapılar tarafından gündeme alınmaktadır.

Türkiye’de zorunlu dersler arasında yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinde öğrencilerin gündelik hayatta karşılaşması muhtemel, sorgulanan ve cevap aranan temel fikhî konular ele alınmıştır. Bu konular ortaöğretim kademesinin 12. sınıfında “Güncel Dinî Meseleler” ünite başlığı altında öğretim programında yer almıştır. Bu ünite de dinî meselelerin çözümünde temel ilke ve yöntemler, iktisadi hayatla ilgili meseleler, gıda maddeleri ve bağımlılıkla ilgili meseleler, sağlık ve tıpla ilgili meseleler ve ünite içerisindeki konularla irtibatı olduğu düşünülen En’âm suresi 151-152. ayetler ele alınmıştır. Dinî meselelerin çözümünde can, nesil, akıl, mal ve din emniyeti güvence altına alınarak zarûrât-ı diniye hükümleriyle fitrata aykırı olmaması ve farklı uzmanlık alanlarına başvurulmasının temel ilke ve yöntemler altında işlendiği görülmektedir. İktisadi hayatla ilgili meselelerde İslâm’ın mülkiyet anlayışı, fakirlik problemi ve çözümü, işçiyle işveren hakkı ve iş sağlığı konularına yer verilmiştir. Gıda maddeleri ve bağımlılıkta ibaha, yasaklanmış gıdalarla bunların delil ve hikmetleri, genetiği değiştirilmiş gıdaların beden ve ruh sağlığı üzerindeki

1 Ahmet Yaman, “Dinî Hükümün Güncellenmesi: Alanı, İmkânı ve Gerekçeleri”, *Tevilat* 1/1 (2020), 28; Saffet Köse, “İslâm Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlihi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 290.

etkisi ve uyuşturucu, alkol, sigara, kumar bağımlılığının zararlı alışkanlıkları ele alınmıştır. Sağlık ve tıpla ilgili meselelerde ise otopsi, ötenazi, organ nakli, kan bağıışı, haram maddelerle tedavi ve intihar konuları işlenmiştir.²

Literatür incelendiğinde din öğretimi programları ve ders kitapları çerçevesinde itikadî, fikhî ve tasavvufî konuların öğretimi ile ilgili bir çalışmanın yapıldığı görülmektedir.³ Öte yandan güncel dini konuların eğitim durumu bağlamında din görevlileri özelinde ele alındığı başka bir çalışma da mevcuttur.⁴ Ancak DKAB dersi programında 2018 yılı itibariyle yer alan güncel dinî meseleler ünitesiyle ilgili özellikle öğretmen görüşlerine başvuran herhangi bir saha çalışmasına rastlanmamıştır. Bu çalışma “Ortaöğretim DKAB dersinde yer alan güncel dinî meseleler konusu ve bu konunun işlenmesi ile ilgili öğretmen görüşleri nelerdir?” problem sorusu ile hareket etmiştir. Çalışmada irdelenen alt problemler de şunlardır;

DKAB derslerinde güncel dinî meselelerin gerekliliği ile ilgili öğretmen görüşleri nelerdir?

Güncel dinî meseleler ünitesinin içeriği ile ilgili öğretmen görüşleri nelerdir?

Güncel dinî meselelerin işlenmesinde öğretmenlerin kendilerini yeterli görme durumları nelerdir?

Ünitenin işlenmesi sürecinde kullanılan yöntem ve materyallere ilişkin görüşler nelerdir?

Ünite ve ünitenin işlenmesinde karşılaşılan sorunlar nelerdir?

Ana ve alt problem sorularından hareketle çalışmanın amacı ise DKAB derslerinde yer alan güncel dinî meselelerle ilgili konuları ve bu konuların öğrenme-öğretme sürecindeki işlenişini öğretmenlerin gözünden tespit edip değerlendirmektir. Çalışmanın ortaöğretim düzeyindeki öğrencilerin güncel fikhî konularla ilgili sorgulamaları ve bunların eğitim sürecine yansıyan boyutlarını tespit etme noktasında önemli veriler sunması

2 “T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9,10,11 ve 12. Sınıflar)”, 2018, 33-34.

3 Mahmut Zengin, “Türkiye’de Din Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında İtikadi, Fıkhi ve Tasavvufi Yorumların Öğretimi”, *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Ahmet Faruk Sinanoğlu vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 485-518.

4 Zeynep Yüksel, “Eğitim Durumu Bağlamında Din Görevlilerinin Güncel Dinî meselelere Bakışının İncelenmesi: Çankırı Örneği”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (2022), 191-218.

beklenmektedir. Ayrıca ünite içeriği, yeterlik durumu ve karşılaşılan sorunların ortaya konulmasının din öğretimi program geliştirme sürecine de katkı sunacağı beklenmektedir.

1. Yöntem

1.1. Desen

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışması; herhangi bir konuda belirlenen bir araştırma sorusu için basılı yayınlar ya da katılımcı bireylerden veri toplanarak detaylı ve derinlikli bir araştırmayla o konuya ilişkin rapor ve sonuçların elde edildiği bir nitel araştırma desenidir.⁵ Bu çalışmada DKAB derslerinde işlenen güncel dinî meseleler üzerine öğretmenlerden veri toplamak suretiyle detaylı ve derinlikli bir araştırmanın yürütülmesi hedeflendiğinden araştırma sürecinin durum çalışması desenine uygun olduğu düşünülmektedir.

1.2. Çalışma grubu

Araştırmanın çalışma grubu ölçüt örnekleme yöntemine uygun olarak seçilmiştir. Bu bağlamda ortaöğretim 12. sınıf DKAB derslerini tecrübe etmiş bir grup öğretmen belirlenmiş ve kendileriyle bireysel görüşmeler yapılmıştır. Araştırmacılar, katılımcıların sayısını önceden belirlemeden görüşmeleri başlatmıştır. Görüşmeye dayalı nitel araştırmalarda, araştırmacı verilerin yeterli miktarda elde edildiğini doğal olarak anlar ve görüşmeleri sonlandırır.⁶ Bu anlamda görüşme sayısı 9'a ulaştığında katılımcılardan alınan cevaplarda tekrarların arttığı tespit edilmiş ve görüşme sonlandırılmıştır.

Tablo 1: Katılımcı Bilgileri

Katılımcı Kodu	Cinsiyet	Görev Yaptığı Okul Türü	Kıdem	Öğrenim Durumu
K1	Erkek	Fen Lisesi	18 yıl	Yüksek Lisans
K2	Erkek	Anadolu Lisesi	9 yıl	Lisans
K3	Erkek	Sosyal Bilimler Lisesi	8 yıl	Yüksek Lisans

5 John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 97-100; John W. Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Yüksel Dede (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 187; Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Eren Can Aybek (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 304-305.

6 Lawrence W. Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar* (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2014), II/591.

K4	Kadın	Meslek Lisesi	7 yıl	Yüksek Lisans
K5	Kadın	Anadolu Lisesi	10 yıl	Lisans
K6	Erkek	Anadolu Lisesi	12 yıl	Lisans
K7	Kadın	Fen Lisesi	6 yıl	Yüksek Lisans
K8	Kadın	Meslek Lisesi	20 yıl	Lisans
K9	Erkek	Anadolu Lisesi	4 yıl	Lisans

1.3. Veri toplama araçları

Çalışmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Yönlendirilmemiş görüşme olarak da adlandırılan⁷ yarı yapılandırılmış görüşme, nitel araştırmalarda araştırmacının bireysel ya da grup görüşmeleri yaparak katılımcılara araştırma konusuna ilişkin açık uçlu sorular yönlendirmesi ve aldığı cevapları veri toplama aracı olarak kullanmasıdır. Yarı yapılandırılmış görüşmelerde katılımcı, kendisine yönlendirilen sorulara açık ve anlaşılır cevaplar vermektedir. Bu tür araştırmalarda görüşmeler yüz yüze gerçekleştirilebildiği gibi online olarak da yapılabilir.⁸

Form öncelikle taslak metin halinde 11 soru halinde hazırlanarak iki alan, bir dili bir ölçme ve bir de alan dışından uzmanın görüşlerine sunulmuştur. Alınan dönütler doğrultusunda form yeniden gözden geçirilmiş ve 9 soruya indirilmiştir. Araştırma için gerekli etik kurul izninin alınmasından sonra görüşmelere başlanmıştır.⁹ Sosyal bilimlerde görüşmeye dayalı çalışmalarda katılımcılardan sağlıklı bir şekilde verilerin alınabilmesi için isteklilik ya da gönüllük önemli bir kriter olduğundan,¹⁰ çalışmaya katılanlardan bu doğrultuda onay alınmış ve samimi bir ortam oluşturulmuştur. Görüşmeler, yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinin sunduğu bir imkân kapsamında çevrimiçi yapılmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Sosyal bilimlerde verilerin analizi önemli bir basamaktır. Nitekim veri analizi, bulgular yoluyla araştırmanın konusuna dair elde edilen kavram veya olaylar arasında ilişki

7 Necmi Gürsakal, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 2001), 168-169.

8 Bk. Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 190; Burhan Baloğlu, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemi* (İstanbul: Der Yayınları, 2002), 80.

9 Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Yayın Etik Kurul Başkanlığı'nın 07.02.2023 tarih ve 2023/03 sayılı kararı uyarınca araştırmanın gerçekleşmesinde herhangi bir sakınca görülmemiştir.

10 Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2001), 159.

kurulmasını ve bu ilişkinin ortaya konulmasını sağlamaktadır.¹¹ Katılımcılarla yapılan çevrimiçi görüşmeler kendilerinden alınan izinler doğrultusunda kayıt altına alınmıştır. Daha sonra bu kayıtlar araştırmacılar tarafından yazılı bir metin haline getirilmiştir. Bu metinler NVIVO 12 programına aktarılmış ve içerik analizine tabi tutulmuştur. İçerik analizi; veri barındıran bir içeriğin belli bir konu ya da kavram etrafında derinlikli incelemeler yapılarak çıkarımlarda bulunmasını sağlayan bir nitel araştırma yöntemidir.¹² Çalışmanın içerik analizi her iki araştırmacı tarafından ayrı ayrı yapılmıştır. Araştırmacılar bu içeriklerden öncelikle kodlar üretmiştir. Daha sonra bu kodlar karşılaştırılarak bir araya getirilmiş ve temalar inşa edilmiştir.

1.5. Geçerlik ve Güvenirlilik

Nitel araştırmalarda geçerlik ve güvenilirliğinin sağlanması için literatürde çeşitli stratejiler yer almaktadır.¹³ Bu stratejiler göz önünde bulundurularak çalışmanın geçerlik ve güvenilirliği sağlanmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda öncelikle katılımcılar belirlenirken farklı okul türlerinden öğretmenlere başvurulmuştur. Katılımcılarla yapılan görüşmeler metin haline getirildikten sonra kendilerine teyit için tekrar başvurulmuştur. Bulgular elde edildikten ve ortaya konulduktan sonra bu bulgulara ilişkin detaylı betimleme ve yorumlara yer verilmiştir. Araştırmanın sonuçları ve raporu ise iki alan uzmanının bir de dış denetleyici olarak nitelendirilen uzmanın görüş, öneri ve eleştirilerine sunulularak ideal bir değerlendirmenin yakalanmasına çalışılmıştır.

2. Bulgular ve Yorum

Katılımcılarla yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen bulguları tema ve kodlarıyla beraber şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

Tablo 2. Temalar ve Kodlar

Tema	Kod	Katılımcı
İhtiyaç	-Ünite başlığı öğrencilerin ilgi ve merakını	K1

11 Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2002), 2.

12 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 184; Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 259; Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, ts.), 162.

13 Bk. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 250-253; Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma*, 100-106; Baloğlu, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemi*, 92-93.

	cezbetmektedir.	K3
	-Ünite başlığı, gündelik hayatta karşılaşılan konuları çağrıştırmaktadır.	K5 K6
	-Ünite, bilgi karmaşasını önleyici niteliktedir.	K8 K9
İçeriğin Güncel Değeri	-Ünite, güncel dinî ve fikhî konuları kısmen içermektedir.	K1 K2
	-Ünite içeriğinin belli aralıklarla güncellenmesi beklenmektedir.	K3 K4
	-Teknoloji bağımlılığı, e-ticaret, metaverse ve kişisel verilerin korunması gibi konular üniteye yer almalıdır.	K7 K8
Öğretmen Öz Yeterliği	-Öğretmenlerin güncel dinî konularla ilgili yeterlikleri beklenen düzeyde değildir.	K1 K2
	-Üniversitede güncel dinî konularla ilgili altyapı oluşturulmalıdır.	K3 K5
	-Öğretmenlerin güncel dinî konularla ilgili donanımı seminerler aracılığıyla takviye edilmelidir.	K6 K9
Yöntem ve Materyal Kullanımı	-Anlatım, soru cevap ve örnek olay ağırlıklı bir yöntem kullanımı mevcuttur.	K1 K4
	-Etkileşimli tahtalar en çok kullanılan materyallerdir.	K5
	-Güncel dinî konularla ilgili kullanılabilir materyaller (video, kitap, elektronik dokümanlar) eksiktir.	K7 K8
Sorunlar	-Ünitenin 12. sınıf konuları arasında yer alması verimi düşürmektedir.	K1 K2
	-Ünitedeki konuların gündelik hayattaki karşılığı zayıftır.	K3 K4 K6 K9

Araştırmadan elde edilen bulgular temalar ve kodlar çerçevesinde ortaya konulup yorumlanmıştır.

2.1. İhtiyaç

DKAB derslerinde güncel dinî meseleler başlığı altında bir ünitenin yer almasına ihtiyaç olup olmadığı hususu, katılımcıların görüşlerine yansıyan öncelikli konu olmuştur. Bu bağlamda tüm katılımcılar, gündelik hayatta sıkça karşılaşılan dinî veya fikhî konuların bu derste yer almasının bir gereklilik ve ihtiyaç olduğuna vurgu yapmışlardır. Bu konuya temas eden katılımcıların görüşleri irdelendiğinde, güncel dinî meselelerin öğretiminin bir ihtiyaç olarak görülmesinin çeşitli gerekçeleri mevcuttur. Bu bölümde söz konusu gerekçeler üzerinde durulacaktır.

Katılımcılara göre güncel dinî meseleler, öğrenciler tarafından ilgi ve merak konusudur. Öğrenciler, gündelik hayatta çeşitli vesilelerle karşılaşılan veya tartışılan bu konuların dinî ya da fikhî boyutunu merak edip sorgulamaktadır. K8, bu görüşü şu sözlerle ifade etmiştir: *“Güncel dinî konular öğrencilerin ilgilerini çekmekte, bahsi açıldığında algılarını canlandırmaktadır. Düşünün, bu konular ailede, çevrede, arkadaş ortamında sık sık gündeme gelmektedir. Özellikle tartışmalı bir boyutu da olduğu için öğrenci, okulda da bu konularla karşılaşınca merakla dinliyor, soru soruyor ve derse aktif bir şekilde katılmaya çalışıyor.”* K1, öğrencilerin sahip olduğu ilgi ve merakın sebebi olarak konunun klasik meselelerden ziyade güncel boyutuna ilişkin olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir: *“Klasik veya günceli çok ilgilendirmeyen konular artık ilgi çekici değil. Mesela yine fikhî bir konu olarak ‘zekâtın farzları kaçtır?’ dediğinizde bu konu ilgi çekmiyor. Ancak güncel bir mesele olunca öğrenciler daha da merakla yoğunlaşabiliyor. Mesela ‘genetiği değiştirilmiş bir besinin tüketimi helal midir?’ dediğiniz zaman öğrenciyi dersin merkezinde bulabiliyorsunuz.”* K5 ise öğrencilerin bu konuya ilişkin merakının sadece ilgili konunun anlatıldığı dersle sınırlı olmadığını, dersin dışında da devam ettiğini ileri sürmüştür: *“...Öğrenciler sürekli merak edip soruyorlar. Özellikle tıp ile ilgili güncel meseleleri ders dışında merak ederek gelip cevap arıyorlar. Organ nakli meselesi benim ders dışında en çok karşılaştığım, konuştuğum, soru aldığım bir konu örneğin. Bazen bu başka konuyu işlediğim derste de oluyor. Mesela bir dersin sonunda öğrenci bakıyorsunuz ‘hocam bir soru sorabilir miyim?’ deyip güncel konuları gündeme getirebiliyor.”*

Güncel dinî meselelerin öğretiminin bir ihtiyaç olmasının öğretmen görüşlerine yansıyan ikinci boyutu, bu meselelerin gündelik hayatı meşgul eden bir yapıya sahip olmasıdır. Buna göre söz konusu konular öğrencilerin sıkça karşılaştığı, yaşamın içinde yüzleşme olanağını yaygın bir şekilde bulduğu konulardır. Dolayısıyla DKAB derslerinin bu

konulara da yer vermesi bir gerekliliktir. K6, bu görüşü şu sözlerle dile getirmiştir: “Bu konular hayatın içerisinde yer alan konular. Gündelik hayatta hemen her platformda bir şekilde bu konularla karşı karşıya gelebiliyorlar. Dolayısıyla gençlik çağında bu konularla yüzleşmeleri, sorguladıkları hususlara ilişkin cevaplar almaları önemlidir diye düşünüyorum.” K9 ise; “Din derslerinin günceli yakalaması çok önemli. Bugün orucun farzları, namazı bozan durumlar gibi konularla birlikte ötenazi, intihar gibi meseleler de gündemin içerisinde yer alıyor. Bu konuların derslerde ele alınması önemli bir ihtiyaçtır” ifadelerine yer vermiştir.

Gündelik hayatta yer alan dinî meseleler ve bunların fikhî karşılığının sağlıklı bir şekilde öğrenciye aktarılması da bu konuların öğretimini ihtiyaç haline getiren başka bir husus olarak zikredilmiştir. K3’ün savunduğu bu görüş şöyledir: “Güncel dinî meseleler sıkça akla takıldığından öğrenciler bu soruları sosyal medyaya ya da dinî kimliği ile öne çıkan çeşitli şahsiyetlere taşımaktadır. Aldıkları cevapların güvenilir olup olmadığı ciddi bir problem. Bu konularla ilgili sağlıklı bilgilerin DKAB derslerinde yer alması bu derslerde öğrencilere aktarılması önem taşıyor.”

Öğretmenlere göre güncel dinî meselelerin DKAB programında yer almasını tetikleyen sebepler; öğrencilerin bu konulara ilgi duyması, konuların gündelik hayatı meşgul eden bir boyuta sahip olması ve bu konularla ilgili güvenilir bilgilerin aktarılmasının gerekliliğidir. İlgi ve merak, öğrenmeyi pekiştiren ve eğitimde kalıcılığı sağlayan önemli bir içsel motivasyon kaynağıdır.¹⁴ Öğrencinin bir konuya ilgi duyması, konuyu öğrenmek için merak duygusunu barındırması algılarının açılmasını ve öğrenme melekelerinin güçlü bir şekilde işlev görmesini sağlamaktadır. Planlı ve programlı bir öğrenme-öğretme ortamında da öğrencilerin ilgilerinin canlılığı kazanımlara ve hedeflere ulaşılmasını pekiştirmektedir.¹⁵ Bu sebeple DKAB derslerinde güncel dinî meselelerin öğrenciler tarafından ilgiyle karşılanması, öğrenmeyi de tetikleyen bir yapıya sahiptir. Öğrencilerin bu konulara ilgi duymasının altında konuların güncel, gündelik hayatta sıkça karşılaşılan ve merak edilen boyutu önemli bir sebep olarak ortaya çıkmaktadır. Bu konuların sıklıkla merak konusu olması, inanan bireylerden oluşan toplumun mevcut güncel şartlar karşısında nasıl bir tavır alınmasına yönelik bir arayıştan da kaynaklanmaktadır.¹⁶ Öğrencilerin ilgilerinin altında da

14 Ulrich Schiefele, “Interest, Learning And Motivation”, *Educational Psychology* 26/3 & 4 (1991), 316; Servet Özdemir vd., *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 90.

15 Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci* (Ankara: Nobel Yayın, 2000), 116.

16 Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020), 13.

böyle bir güdünün yer alması mümkündür. Sık sık karşılaşılan, kimi zaman bireyler tarafından yüzleşmek durumunda kalınan güncel dinî meselelerin sağlıklı, güvenilir ve kaynaklarla desteklenmiş bir şekilde öğrencilere sunulması da burada bir ihtiyaç olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla hem öğrencilerin ilgi duyduğu hem güncel bir değere sahip olan hem de güvenilir kaynaklarla desteklenmesi gereken bu konuların DKAB derslerinde yer alması bir ihtiyaç ve gereklilik olarak görülmüştür.

2.2. İçeriğin Güncel Değeri

DKAB derslerinde yer alan güncel dinî meseleler başlıklı ünitenin içeriğinin güncel değeri, bu üniteye konuların ortaöğretim öğrencilerinin gündelik hayatı ile ne düzeyde ilgili olduğu hususu, katılımcı görüşlerine konu olan ikinci tema olarak ortaya çıkmıştır. Katılımcılar bu konuların güncelliğini sorgulamış, konuların güncellenmesi için önerilerde bulunmuş ve güncel değer taşıyan başka konuların da bu üniteye yer alması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Katılımcıların ileri sürdüğü görüşler irdelendiğinde üniteye yer alan içeriklerin güncelliğinin kısmî bir değer taşıdığı ortaya çıkmıştır. Buna göre güncel dinî meseleler adı altında bir ünitenin DKAB derslerinde önem arz etmesiyle beraber bu üniteye yer alan konuların ne kadar güncel olduğu da tartışmaya açılmalıdır. K1, bu düşünceyi şöyle dile getirmiştir: *“Üniteye içerikler geleneksel konularla kıyaslandığında yeni ve güncel bir yönelime sahip olmakla beraber bugün gençliğin karşılaştığı dinî konu ve meselelerin tamamını ihtiva ettiğini düşünmüyorum. Mesela üniteye yer alan intihar konusu güncelliğini koruyor, öğrenciler şimdi bile bu konuyu merak edip soruyor. Ancak organ nakli gibi meseleler artık eskisi gibi ilgi çekmiyor. Bunun yerine güncel değeri taşıyan başka konulara yer verilebilir diye düşünüyorum.”* K7, benzer olarak *“Bu üniteye yer alan konuların kısmen güncel olduğunu düşünüyorum. Ancak tamamen güncel midir dersiniz, bence değil”* sözlerine yer vermiştir. K4 ise ünitenin güncelliğini şu şekilde değerlendirmiştir: *“Eğer pedagojik bir güncellikten söz ediliyorsa böyle bir güncellik var. Örneğin konuların ele alınış biçimi pedagojik kriterlere ve öğrencilerin gelişim seviyelerine uygundur. Öğrencilerin konuyu kavrayış düzeylerini olumsuz etkileyen herhangi bir unsur veya ifade yer almıyor. Bugün gençliğin aklına takılan dinî konu ve meseleleri bir bütün olarak düşündüğümde ise üniteye yer alan konularla beraber aklıma başka konular da geliyor doğrusu”*.

Ünitenin güncel değeri, değişen koşul ve şartlara uygun bir şekilde güncellenmeyi gerekli kılmaktadır. Bu durum öğretmenler tarafından dile getirilmiştir. K8, bu hususta;

“hızlı bir değişim ve dönüşümün içerisindeyiz. Bugün güncel diye bildiğimiz ve dikkate aldığımız bir konu kısa bir süre sonra güncelliğini yitirebilmektedir. Dolayısıyla eğer DKAB dersinde bir güncellikten söz edeceksek değişim hızına bağlı olarak konuların kısa aralıklarla yeniden gözden geçirilmesi, yeni konuların eklenmesi, gerekirse eskilerin çıkarılması gerekmektedir” görüşünü paylaşmıştır. K2 de benzer olarak “tıp ile ilgili konular ve intiharın dışında diğerlerinin pek de güncel olduğunu söyleyemem. Süreç içerisinde güncel konuların güncelleştirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü değişim çok hızlı, güncel diye adlandırdığımız meseleler kısa sürede değişebiliyor. Haliyle bizim de buna ayak uydurabilmemiz gerekiyor. Dolayısıyla bu meselelerin öğrencilerin ilgisini çeken konulara göre belli aralıklarla güncelleştirilmesi gerektiğini düşünüyorum” sözlerine yer vermiştir. K3 ise şu hususları dile getirmiştir: “Bunlara güncel konular deniliyor fakat bence müfredat kendini maalesef güncelleyemiyor. Bu kitapları, içerikleri hazırlayanların ara sıra bu içeriklere el atması ve güncellemesi bir gerekliliktir. Bazı konular tekrara da düşüyor. Mesela Makâsıdu’ş-Şerîa konusu hem Temel Dini Bilgiler kitabında hem de DKAB kitabının 9. sınıf konularında var. Burada da güncel olarak yaklaşık 8 sayfada ele alınıyor. Öğrenci de aşırı sıkıcı bulabiliyor bu konuları haliyle”.

Katılımcıların ünitenin güncellenmesi gerektiğine ilişkin görüşlerinden sonra, konunun daha somut ele alınabilmesi için ne tür yeniliklerin güncellik değerini artırabileceğine ilişkin sorular yönlendirilmiştir. Alınan cevaplar, öğretmenlerin günümüz dünyasında sıkça yaygınlaşan ve ortaöğretim öğrencilerinin de zihin dünyasında yer alan çeşitli konuların bu üniteye yer alması gerektiğini savunduklarını ortaya koymaktadır. K1, ünitenin güncel değeri taşıması için tecrübe ve önerilerini şöyle dile getirmiştir: “Günümüzde metaverse, avatar, ekonomik hareketlilik sorularını çok sık duyuyoruz. Yine bu kapsamda uzaktan Cuma namazlarına katılmak konusu ile ilgili sorular soruluyor. Mesela bitcoin gibi aktif kripto para hareketliliği var. Öğrencilerden bu konuyla ilgili çokça soru alıyorum. Mutlaka her sınıfta bununla ilgili bir dersimiz geçmiştir. E-ticaret de gündemde, bir kişi bir ülkeden ürün alıp onu hiç görmeden başka bir ülkeye satabiliyor. Gelip bize bunun helalliği konusunda soru soruyorlar”. K4’ün bu konudaki görüşleri şu şekildedir: “E-ticaret, kripto para konularını 9. sınıftan itibaren konuşuyoruz. Bahis mevzusu öğrencilerin sık sık merak ettiği, ufak bir vesile ile bile olsa sordukları bir konu. Bununla ilgili net bir tavır yok, çoğu zaman kendi fikirlerimizi söylemek zorunda kalıyoruz. Teknoloji bağımlılığı da bence çok önemli bir konu. Bildiğiniz üzere artık sanal bir dünyada yaşıyoruz. Öğrencilerin teknoloji ile ne düzeyde irtibat kurması gerektiği bu konular arasında yer alabilir”. K5

ise; “benim gördüğüm önemli bir problem de gizlilik ihlali. Bence öğrencilerin erken çağlarda bu eğitimi alması gerekir” düşüncelerine yer vermiştir.

Teknolojik imkânların yaygınlık kazanmasıyla beraber bireysel ve toplumsal hayatta gözle görülebilir bir hız ve değişim yaşanmaktadır. Bu değişim gündelik hayatın her alanını etkilediği için dinî konular da bundan etkilenmekte, insanların yenilik ve değişime karşı tavırlarının dinî boyutuna ilişkin sorgulamaları da artmaktadır.¹⁷ Özellikle e-ticaret, kripto para, metaverse, teknoloji bağımlılığı ve kişisel verilerin korunması gibi konular dünya çapında giderek yaygınlık kazanan ve gündelik hayatın sıkça duyulan bir konusu haline gelmektedir. Yapay zekâ, dijital uygulamalar gibi sanal âlem, güncel konuları oluşturmakla beraber eğitim, sağlık, bilişim gibi alanlarda gelecekte de etkisi devam edecek gibi görünmektedir.¹⁸ Bu konulara ilişkin öğrencilerin dinî yaklaşımlarının ve sorgulamalarının pedagojik düzeyde aktarıldığı ortamlar da okullar ve DKAB dersleridir. Öğretmenlere göre güncel dinî meseleler başlıklı üniteye yer alan konuların güncelliği kısmî bir yapı arz etmektedir. Değişen şartlar ve yaygınlaşan konulara bağlı olarak ünitenin güncellenmesi veya bu konuda bir esnekliğe gidilmesi beklenmektedir. Bu üniteye ortaöğretim gençliğinin gündelik hayatını sıkça meşgul eden konuların ele alınması ve kaynaklarla desteklenmiş bilgiler aracılığıyla öğrencilere aktarılmasının sağlanması bir ihtiyaç olarak görülmektedir.

2.3. Öğretmen Öz Yeterliği

Araştırmada irdelenen konulardan biri de öğretmenlerin güncel dinî meselelerin aktarımında kendilerinin yeterliklerine ilişkin görüşleridir. Zira bu konuların güncel değer taşınması, öğretmenlerinin bilişsel anlamda kendilerini takviye etmelerine bağlıdır. Dolayısıyla bu konuların işlenmesinde öğretmen yeterliğinin de ele alınması önem arz etmektedir.

Katılımcılardan alınan bilgiler, öğretmenlerin güncel dinî konulara ilişkin bilişsel donanımlarının yeterli olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim K1, şu görüşü ileri sürmüştür: “Öğrencilerin sorduğu bazı sorular bizim bilgi seviyemizi aşıyor. Malumunuz konular güncel ve kısa sürede değişiklik arz ediyor. Dolayısıyla güncel konularla ilgili bilgilerimizi takviye edemiyoruz. Bu problemi diğer meslektaşlarımda da görebiliyorum. Zümre toplantılarında bir araya

17 Abdurrahman Candan - Halil İbrahim Yaşlak, “Fıkıhın Kripto Paralara Bakışı: Bitcoin Örneği”, *Van İlahiyat Dergisi* IX/15 (2021), 3.

18 Ahmet Dağ, *Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe, 2020), 214-218.

geliyoruz. Öğretmenler öğrencilerin güncel konuları yakından takip ederek bazen hiç duymadıkları konularla ilgili kendilerine soru yönelttiklerini ifade ediyorlar". K5 de benzer olarak "kendimi de katarak, hiçbirimizin yeterli olduğunu düşünmüyorum. Bugün bana 'ötenazi' ile ilgili bir seminer ver diye davet ederlerse yeterli olabilir miyim, emin değilim" sözlerine yer vermiştir. K6, "Kendimi yeterli donanımda görmüyorum. Bazen bilgilerimi takviye etmek istiyorum, fakat bunun sistematik bir yönelimle gerçekleşmesi gerekiyor" ifadelerini kullanmıştır. K3 ise öğretmenlerin yeterliğinin muhataba ve görev yapılan okul türüne göre şekillendiğini dile getirmiştir: "Bugün nitelikli okul kategorisinde yer alan bir okuldaki DKAB öğretmeni ile diğerlerinin karşılaşacağı sorular aynı değildir. Benim kendi okulumda karşılaştığım sorular genellikle üstesinden gelebildiğim türden. Ancak fen lisesi gibi bir okulda güncel dinî konularla ilgili yoğun ve derinlikli, ihtisas isteyen sorular gelebiliyor".

Öğretmenlerin kendilerini yeterli görmemelerinin bazı bağımsız sebepleri de öne çıkmıştır. Sözelimi K2, öğretmenler olarak kendilerini eksik görmelerinin bu konular özelinde, kendilerinden bağımsız bir boyutu vardır. Zira güncel dinî konulara ve bu konulara ilişkin sürekli olarak değişen soru ve sorgulamalara dair literatür eksikliği mevcuttur: "Oldukça eksik olduğumuzu düşünüyorum. Öğretmenler genellikle müfredatın verdiği ile yetinmeye çalışıyor. Özellikle güncel dinî meseleler ile ilgili kamuoyunu tatmin edecek cevapların üretilmesi gerekiyor. Geçştirmeli değil, muhatabı gerçekten tatmin edecek, 'acaba' gibi endişelere sürüklemeyecek cevapların bulunması gerekir". K5, güncel dinî konuların sadece din ile ilgili bir boyutu olmaması, farklı disiplinleri de ilgilendirmesinin öğretmen yeterliğini etkilediğine işaret ederek şu sözlere yer vermiştir: "...Konunun bir de farklı alanlara yansıyan boyutu var. Örneğin bir öğrenci, etinin yenmesinde sakınca olan hayvanların bu özelliğini biyolojik olarak öğrenmek isteyebilir. Bu da çoğu zaman bizi aşıyor". K9 ise "Bugün güncel dinî konulara cevap verebilmek, öğretmenin teknolojiye de hâkim olmasını gerektiriyor. Çünkü gelen sorular öğrencilerin teknolojiyle olan irtibatlarından kaynaklanıyor" ifadelerini kullanmıştır. Öğretmenler, güncel dinî meselelerde yeterliklerini düşük görmelerinin bir sebebini de bununla ilgili eğitim almamış olmalarına bağlamaktadır. Bu doğrultuda K5 "Üniversite de bununla ilgili bir eğitim almadım. Buna dair müstakil bir ders olsaydı belki daha farklı olabilirdim" sözlerine yer vermiştir.

Öğretmenlerin güncel dinî konulara ilişkin yeterliklerinin sağlanabilmesi için katılımcıların bazı teklifleri de bulgularda yer almıştır. K1, bu hususta şunları önermiştir: "DKAB öğretmenleri belli aralıklarla DÖGEP adı altında seminerlere tabi tutuluyor. Bu seminerlerde

konunun uzmanı akademisyenler çağrılarak güncel dinî konulara dair eğitimler verilebilir". K5 ise, "Sürekli güncellenen ve öğrencilerin sorgulamaları ile de çeşitlenen güncel dinî, fikhî konulara dair hizmet içi seminerler düzenlenmelidir. Öğretmenler periyodik olarak bu seminerlere davet edilip bilgilendirilmelidir" sözlerini dile getirmiştir.

Öğrencinin hayata hazırlandığı okullarda öğretmen önemli bir işleve sahiptir. Özellikle din alanında öğrencilerin gündelik hayatta karşılaştıkları sorun ve ihtiyaçları dikkate almak, öğrencileri hayata hazırlama sürecinde bu ihtiyaçları karşılamak ve soruları karşısında uygun yönlendirmeler yapmak dersin öğretmenin görevleri arasında yer almaktadır.¹⁹ Bu görevin yerine getirilmesi, öğretmenin donanım ve yeterliğine bağlıdır. Özellikle teknolojik gelişmeler ve iletişim olanaklarının artmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni yönelim, olay, araç-gereçler ve bunların hayata entegre edilmesinin dinî boyutu gibi güncel konular genelde toplum, özelde de ortaöğretim öğrencileri tarafından sorgulanmaktadır. Öğretmenlerin bu ihtiyaç ve sorulara yeterli düzeyde bilgiyi pedagojik bir şekilde yanıtlaması önem arz etmektedir. Elde edilen bulgular, DKAB öğretmenlerinin bu yöndeki ihtiyaç ve sorgulamaları karşılamada kendilerini yeterli görmediklerini ortaya koymaktadır. Bu durum öğretmenin donanım eksikliğinin yanı sıra güncelliğin değişken yapısı ve sorgulanan konuların farklı disiplinlerle ilişkisinden de kaynaklanmaktadır. Ancak gerek programda yer alıp derslerde işlenen gerekse yer almayıp öğrenciler tarafından öğretmenlere soru olarak yansıtılan güncel konulara ilişkin öğretmenlerin geliştirme programları ya da hizmet içi eğitim seminerleri ile desteklenmesi beklenmektedir.

2.4. Yöntem ve Materyal Kullanımı

Öğrenciler tarafından ilgi ile karşılanan, merak edilen ve DKAB derslerinde yer alması bir ihtiyaç olarak görülen güncel dinî meselelerin öğrenme-öğretme sürecinde nasıl işlendiği, araştırma kapsamında irdelenen başka bir konudur. Bu anlamda öğretmenlerin güncel dinî meselelerin işlendiği derslerde hangi öğretim yöntem ve tekniklerini kullandığı ve ne tür materyallerle öğrenme-öğretme ortamını zenginleştirdiği de sorulmuş, bu hususa ilişkin görüşlerine başvurulmuştur.

Katılımcılardan elde edilen görüşler, kendilerinin öğretim yöntemleri hakkında bilgi düzeylerinin yeterli olmadığını ortaya koymaktadır. Bu anlamda klasik veya geleneksel

19 Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2011), 7.

yöntemlere daha çok ağırlık verildiği görülmektedir. Örneğin K4, ders esnasında kullandığı yöntemlerle ilgili yönlendirilen soruya şöyle cevap vermiştir: “Dersin içeriğine göre değişiyor. Anlatım yöntemini kullanıyorum. Bunun dışında soru-cevap yöntemine sıkça yer vermeye çalışıyorum. Eğer konuyla ilgili bir örnek olay varsa onu anlatıyorum”. K7, bu üniteye has bir özellik olarak derslerdeki yöntem kullanımına öğrencilerin yaklaşımlarının yön verdiğini dile getirmiştir: “Güncel dinî meseleler ünitesini işlerken ya da herhangi bir derste böyle bir konuya temas ederken önceden hangi yöntemi veya tekniği kullanacağımı planlayamıyorum. Çünkü başta da ifade ettiğim gibi öğrencilerin bu konuya karşı ilgileri çok canlı oluyor. Dolayısıyla ders kontrol dışı bir şekilde soru-cevap yöntemine eviriliyor. Konuya küçük bir giriş yaptığımda öğrenci hemen komşusundan, akrabasından, televizyon haberinden ya da sosyal medyadan duyduğu bir olayı paylaşıp soru sormaya başlıyor. O bitirmeden diğeri soru soruyor. Dolayısıyla bu dersler bir soru-cevap dersi oluyor”. Bununla beraber öğrenciyi sürecin merkezine çekmeye çalışan, dersi öğrencinin pasif kalmasından kurtararak farklı yöntem ve tekniklerle aktif bir katılımcı ve yönlendirici olmasını sağlayan bir katılımcı da bulunmaktadır. K1, bu girişimini şu sözlerle açıklamıştır: “Notu gündemden çıkarıyorum. Dersimiz notla ölçülmüyor bana göre. Dolayısıyla bu kaygıyı ortadan kaldırıyorum. Güncel dinî konuların ilgi çekici olduğunu bildiğimden dersi daha da cazip kılmak için ilgilerini daha da çekecek sorularla başlıyorum. Önce öğrencilerin zihinlerini yokluyorum, beyin fırtınası yapıyorum. Onların cevaplarını aldığımda düşüncelerimi belirtmeden sınıftaki diğer öğrencilere soruyorum. Sonra bir toparlama yapıyorum. Ders ve konu bitmemişse bir metin pasaj veya film de öneriyorum. Bu öğrenciler 12. sınıfta olduğu için bir ders önce kendilerine hazırlayıcı araştırma ödevleri veriyorum. Bir konuyu konuşacaksak bir altyapımız olsun istiyorum, böylece ders daha canlı geçiyor. İşlediğimiz bu konu ders saatlerine sığmıyor bazen, bu durumda dersi sınıfın dışına taşıyorum. Okulumuzda fikiryum odaları var, orada buluşuyoruz”.

Derslerde kullanılan materyallere gelindiğinde, burada da çeşitlilikten yoksun bir durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Bu anlamda öğretmenler, ders kitabı ve Kur’ân-ı Kerîm gibi materyaller ve sınıflarına bir imkân olarak sunulan etkileşimli tahtaların dışına çıkamamaktadırlar. K1, materyal kullanımı ile ilgili görüşlerini şu sözlerle dile getirmiştir: “Sınıflarımızda akıllı tahtalar var. Burada video, görsel, örnek olayları bazen izletiyorum. Onun dışında öğrencilere dersin konusu ile ilgili film öneriyorum. Ancak benim temel materyalim Kur’ân-ı Kerîm. Bu ünite de mesela helal, haram, mübah gibi kavramlara ilişkin ayetleri bulup öğrencilerle paylaşıyorum. Bir de ünitemizin sonunda iki ayet var En’âm Sûresi’nin. Onları işlerken

de Kur'ân'dan faydalanıyorum". K8 ise "Ders kitaplarını sık sık kullanıyoruz, o olmazsa olmaz zaten. Çünkü konuyu oradan öğreniyoruz. Onun dışında akıllı tahtadan faydalanıyorum" sözlerine yer vermiştir. Kendilerine materyal ile ilgili soru yönlendirildiğinde etkileşimli tahtaya vurgu yapan katılımcılar arasında K4 ve K8 de yer almıştır.

Güncel dinî meselelerin işlenmesinde materyal kullanımında çeşitlilik eksikliğinin görülmesinin sebebini bu konulara ilişkin veri veya içeriğin az olmasına bağlayan katılımcılar da mevcuttur. K5'in şu sözleri bu hususu açıklamaktadır: "Nereden materyal bulabiliriz ki! Bugün sıkça merak edilen ve güncel bir özellik taşıyan konularla ilgili kaç kitap, öğretici video, seminer yahut konferans var? Bunun dışında olanların ne kadarı sağlıklı bilgi içeriyor? Ben örneğin ötenazi, intihar, genetiği değiştirilmiş besinlerle ilgili fikhî açıdan sağlıklı bilgi içeren çok az video materyali biliyorum. Belki madde bağıllığı ile ilgili biraz fazla içerik var. Onun dışında yok. Bütün bunların yanında yine öğrenciler tarafından merakla sorulan metaverse, bitcoin gibi konulara ilişkin kitap, dergi veya seminerleri bulamıyoruz". Güncel konulara ilişkin materyal eksikliğinin öğretmenleri bu konuların işlenmesinde de zor durumda bıraktığı görülmektedir. Öğretmen yeterliği konusunun tartışıldığı bölümde K2'in kendileri yeterliklerini düşük görmelerinin sebebini güncel konulara dair içeriklerin az veya erişilemez olmasına bağlaması da bu hususu destekleyen başka bir bulgudur.

Öğrenme-öğretme sürecinde farklı yöntem, teknik ve materyallere yer verilmesi, pek çok açıdan önem arz etmektedir. Böyle bir yönelim, öncelikle öğrenciler arasındaki bireysel farklılıkların ayırt edilmesini sağlamaktadır. Bununla beraber sınıf ortamındaki öğrencilerin ne tür veya nasıl bir yaklaşımla kazanımları elde edebilecekleri çözümlenerek uygun yöntem ve teknikler kullanılabilir. Uygun yöntemin seçimi ve kullanımı ise eğitim sürecine iki önemli katkıda bulunmaktadır. Bunların ilki öğrencinin elde ettiği doyum, ikinci ise öğretmenin elde ettiği verimdir.²⁰ Araştırmada elde edilen veriler, öğretmenlerin uygun yöntemi seçme ve kullanmanın öneminin farkında olmakla beraber öğrenme-öğretme ortamında yöntem çeşitliliğine genel olarak yer veremediklerini ortaya koymaktadır. Güncel dinî meselelerin gündelik hayattaki uzantıları ile de bağlantılı olarak soru-cevap ağırlıklı bir seyir takip ettiği, öğrencilerin üniteye ve konu içeriklerine ilgiyle yaklaşımlarının bu sonucu tetiklediği vurgulanmıştır. Ancak kullanılan soru-cevap yöntemi, klasik anlamda öğretici merkezli bir anlayışla sorunun sorulduğu, cevabın da ezber ağırlıklı bir formata sahip

20 Özdemir vd., *Eğitim Bilimine Giriş*, 134.

olduğu yapıda değildir. Buradaki soru-cevap yöntemi, sınıfta bir etkinlik ya da aktivite olarak öğretmenlerin ve öğrencilerin bir arada ve karşılıklı olarak soru sorup cevap verdiği, bu sayede bir tartışma ve düşünme ortamının tesis edildiği ortam sunmaktadır. Literatürde bu özelliğe sahip bir soru-cevap yönteminin eğitimdeki güncel yönelim ve anlayışa uygun olduğuna işaret edilmektedir.²¹

Materyal tasarımı ve kullanımı konusuna gelindiğinde, öğretmenlerin burada genellikle hazır olanaklara yoğunlaştığı, bu olanaklarla elde ettikleri materyalleri kullanma eğiliminde oldukları tespit edilmiştir. Kendilerine materyal kullanımı ile ilgili yönlendirilen soruya ders kitabı, etkileşimli tahta aracılığıyla sunabilecekleri hazır video ve görsel gibi cevaplarla karşılık vermeleri bunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda öğretmenlerin güncel dinî konulara ilişkin materyal tasarlama, geliştirme ve bu tür materyalleri kullanma durumlarının düşük olduğu ileri sürülebilir. DKAB öğretmenlerinin materyal geliştirme yeterlik veya yönelimlerinin düşük olması bu konulara has bir durum değildir. Nitekim Zengin tarafından yapılan bir saha araştırmasında DKAB öğretmenlerinin materyal hazırlama düzeylerinin kullanma durumuna göre daha düşük olduğu tespit edilmiştir.²² Güneş'in çalışmasında internet sitelerinden hazır materyal bulma eğiliminin materyal hazırlamaya kıyasla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.²³ Korkmaz tarafından bir öğretim materyali olan filmler üzerinde yapılan çalışmada da öğretmenlerin materyal hazırlama konusunda eksikliklerinin bulunduğu ortaya çıkmıştır.²⁴ Materyal hazırlamanın yanı sıra materyal kullanımı konusunda da DKAB öğretmenlerinin eksikliklere sahip olduğu çalışmalara konu olmuştur. Konuyu yazı tahtası materyali üzerinden irdeleyen Tuncay ve Şimşek, öğretmenlerin bu eksikliğini materyal konusunda yeterli düzeyde eğitim almamış olma, deneme ve yanılma yoluyla materyal kullanım becerisini edinmeye çalışmalarına bağlamaktadır.²⁵ Konunun ele alındığı bir diğer çalışmada da öğretmenlerin üretilmiş materyallere ilgi duyma, bu konudaki yenilik ve gelişmeleri takip etme konusundaki

21 Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2004), 211-212.

22 Mahmut Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/27 (2013), 15.

23 Adem Güneş, "DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı ve DKAB Öğretmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma Eğilimleri (Gaziantep İli Örneği)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/1 (2012), 498.

24 Mehmet Korkmaz, "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları", *Bilimname* 33 (2017), 48.

25 Tuncay Ceylan - Eyup Şimşek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yazı Tahtasını Kullanım Durumları", *Van İlahiyat Dergisi* 11/18 (2023), 24.

eksikliklerine ilişkin bulgular ortaya konulmuştur.²⁶ Araştırmanın katılımcıları arasında yer alan öğretmenlerin Kur'ân-ı Kerîm'i de bir öğretim materyali olarak kullandıkları yönündeki tespit burada dikkat çekicidir. Zira Kur'ân, geçmişten bugüne, özellikle İslâmî konu ve öğretilerin yer aldığı ortamlarda kullanılan temel kaynak, önemli bir eğitim aracıdır.²⁷ Güncel dinî meselelerin çözümünde doğrudan ya da kıyas yoluyla helal, haram, mübah gibi hükümlerin takdirinin konulup tartışıldığı ve bu etkinliklerin öğretime konu edildiği ortamlarda temel referans ve materyal olarak Kur'ân'a yer verilmesi önem arz etmektedir.

2.5. Sorunlar

Görüşmeye katılan öğretmenler, güncel dinî meseleler ünitesinin işlenmesi sürecinde karşılaştıkları sorunlara da yer vermişlerdir. Görüşmenin detaylarında öne çıkan bu sorunların bir tema halinde ele alınması uygun görülmüştür.

Öğretmenlere göre güncel dinî meseleler ünitesiyle ilgili en önemli problem, bu ünitenin 12. sınıf konuları arasında yer almasıdır. Zira bu kademedeki öğrenciler mezun olmanın rehaveti ve üniversite sınavlarına hazırlanmanın telaşı içerisinde. Dolayısıyla bu ünitenin işlenmesi esnasında öğretmenlerin bir kısmı beklenen verimi alamadıklarını, bir kısmı da üniteyi işleyemediklerini dile getirmişlerdir. K2'nin yer verdiği şu düşünceler, konuya açıklık getirmektedir: *"Bu ünite 12. sınıf konusu ve son dönemlere denk geliyor. Bizde de genelde 12. sınıflar mart sonundan itibaren okula gelmemeye başlıyor. Gelenler de kendilerini artık mezun olmaya hazırlıyor. Bu sebeple bu konu verimli işlenemiyor. Yani 12. sınıfın son ünitelerine yerleştirmek yerine daha ön kademelere alınabilir"*. K9 ise, *"normal zamanlarda çokça sorulan, merak edilen bu konular 12. sınıfın yaz tatiline yaklaşan bir dönemine denk geliyor. Bu öğrencileri dönem başlarında ya da daha önceki sınıflarda güncel konulara daha meyilli ve meraklı görürken bu dönemde üniversiteye hazırlık kaygısından büyük çoğunluğunu motive olmuş bir şekilde bulamıyoruz. Bu durum konulara olan ilgisizlikten değil; mezuniyet, tatil ve en önemlisi de üniversiteye giriş kaygısından kaynaklanıyor"* ifadelerini kullanmıştır. Ünitenin ortaöğretimin son sınıfında yer almasının bir problem teşkil ettiği K1, K3 ve K6 tarafından da dile getirilmiştir.

Güncel dinî meselelerin işlenmesi hakkında katılımcıların karşılaştığı problemlerden biri de işlenen konuların gündelik hayatta bir karşılığının olmaması, başka bir anlatımla

26 Tuncay Ceylan - Eyup Şimşek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Materyali Kullanım Süreçlerinde Karşılaştıkları Sorunlar", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 283.

27 Ali Baltacı, "İslam Eğitim Tarihinde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Kullanımı: Tarihsel Bir Analiz", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 94.

öğrencilerin yaşamına yansımamasıdır. K1, bu hususu şu sözlerle dile getirmiştir: “Konuyu işliyoruz, hatta az önce de izah ettiğim gibi öğrenci merkezli bir şekilde işliyoruz. Fakat gerek derste işlenen konular gerekse ders dışında bu konularla ilgili sorulara verdiğimiz cevaplar genellikle orada kalıyor, dışarıya çıkmıyor. Öğrenciler merak ettikleri, öğrenmek için sürekli soru sordukları bu konuları gerçek hayatta uygulamıyor”. K4 ise daha somut örneklerle düşüncesini şu şöyle açıklamıştır: “Biz bu konuları işledikten sonra toplumda bir değişme, bir düzelme olması gerekirdi. Örneğin madde bağımlılığı konusunu işliyoruz. Bu konular eskiden beri farklı kademelerde işleniyor. Fakat toplumda bu bağımlılığın azaldığından söz edebilir miyiz? Bu bir sorun bana göre. İşlenen derslerin, yapılan çalışma ve etkinliklerin öğrencilerin davranışlarına etki etmesi gerekmektedir”.

Güncel dinî konuların işlenmesinde karşılaşılan en önemli problem, ünitenin DKAB programındaki yeridir. 12. sınıfın 4. ünitesinde yer alan bu konu, ortaöğretim öğrencilerinin mezuniyet dönemine ve yoğun bir şekilde üniversite sınavına hazırlandıkları bir aşamaya denk gelmektedir. Öğretmenlere göre ortaöğretimin diğer aşamalarında güncel dinî konulara ilişkin yoğun bir ilgi ve merak söz konusu iken bu aşamada söz konusu ilgi azalmakta, telaş ve kaygı dönemi başlamaktadır. Bu sebeple öğretmenler derslerden bekledikleri verimi alamadıklarını ifade etmişlerdir. Problemin aşılması için ünitenin daha önceki sınıfların programında yer alması önerilmektedir.

Öğretmenlerin bu konularla ilgili problem olarak tanımladıkları başka bir husus da içeriğin öğrencinin günlük yaşantısında davranış değişikliği meydana getirmemesine yönelik tespitleridir. Öğretmenlere göre elde edilen bilgiler doğrultusunda bir yaşam anlayışı benimsenmeli, bu anlayışın tezahürü toplumsal hayatta hissedilmelidir. Bu durum esasında eğitimin ve din eğitiminin tanımında da yer almakta, davranış değişikliği ifadesi vurgulanmaktadır. Zira eğitim, bireyin davranışlarında istendik yönde değişme meydana getirme süreci olarak tanımlanırken²⁸ din eğitimi söz konusu olduğunda bu değişimin dinî davranışlarda meydana gelmesine işaret edilmektedir.²⁹ Güncel dinî meselelere ilişkin DKAB öğretim programının kazanımlarına bakıldığında, öğrencilerin davranışlarında değişiklik meydana gelmesine ilişkin doğrudan bir vurgunun yer almadığı görülmektedir. Nitekim bu kazanımlarda dinî meselelerin çözümünde temel ilke ve yöntemlerin analiz edilmesi, ekonomik hayatla ilgili ahlâkî ölçülerin yorumlanması, gıda maddeleri ve bağımlılık konusundaki dinî ve ahlâkî ilkelerin açıklanması, sağlık ve tıpla ilgili meselelerin dinî ve

28 Selâhattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi, 1972), 12.

29 Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015), 23.

ahlâkî çerçevede yorumlanması ve En'am Sûresi'nin ilgili ayetlerinin değerlendirilmesi yer almaktadır.³⁰ Güncel dinî meselelerin bir davranış olarak hayata yansımalarının analiz etme, yorumlama, açıklama ve değerlendirme becerilerinin ortaya konulmasından sonra, öğrencilerin kendi yönelimleri ile gerçekleşmesi mümkündür. Araştırmada öğretmenlerin bu yönelimin gerçekleşmediğine ilişkin gözlemlerini bir problem olarak ortaya koydukları ve gerçekleşmesi yönünde beklentilerinin olduğunu vurguladıkları tespit edilmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Toplumun ihtiyaç ve beklentileri değişen zamana ve şartlara bağlı olarak yenilenmekte ve farklılık arz etmektedir. Bu durum dinî alana da yansımakta, değişen koşullara bağlı olarak dinî hükümlerin yeniden okunmasını ihtiyaç haline getirmektedir. İslâm dininde yetkin kurumlar tarafından tıp, teknoloji, finans gibi alanlarda yapılan yorum ve içtihatlarla bu ihtiyaç karşılanmaya çalışılmaktadır. Bununla beraber DKAB dersleri kapsamında ortaöğretim 12. sınıfta "Güncel Dinî Meseleler" başlıklı bir ünite de yer almış ve bazı konular ele alınarak dinî hükümler çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmıştır. Söz konusu üniteyi ve bu ünitenin öğretimini öğretmen görüşleri bağlamında inceleyip değerlendiren bu çalışmada ulaşılan sonuçları bulgu ve temalara bağlı olarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Öğretmenler, DKAB derslerinde toplumun değişen koşullara bağlı olarak karşılaştığı ve sorguladığı güncel meselelerin dinî bir boyutta ele alınmasının bir ihtiyaç olduğunda hemfikirdir. Öte yandan bu husus öğrenciler tarafından da ilgi duyulan ve merak edilen bir niteliğe sahiptir. Bu durum, DKAB dersinde "güncel dinî meseleler" başlıklı bir ünitenin yer almasının gereklilik arz ettiği çıkarımını da beraberinde getirmektedir.

2. Öğretmenlere göre DKAB derslerinde yer alan bu ünitenin içeriğindeki konular kısmî bir güncelliğe sahiptir. Buna göre ünite için güncel konular seçilmiş olmakla birlikte bu içerik öğrencilerin sosyal hayatta karşılaştığı ve okula taşıdığı meselelere kıyasla sınırlı bir etkiye sahiptir. Özellikle e-ticaret, metaverse, kişisel hakların korunması gibi konuların dinî açıdan taşıdığı değer ve hükümlerin içerik olarak dikkate alınması gerektiği ortaya çıkmıştır.

3. Gerek ünite içerisinde yer alan konular gerekse öğrencilerin gündelik hayatta karşılaşıp sorguladığı olaylara ilişkin olarak öğretmenlerin kendilerini düşük bir düzeyde

30 "T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9,10,11 ve 12. Sınıflar)", 34.

yeterli görüp değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Öğretmenlere göre bu durum güncel konularla ilgili kaynak yetersizliği ve bu konuların tıp, iktisat, teknoloji gibi özel yetkinlik gerektiren başka disiplinlerle olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

4. Öğretmenlerin güncel dinî konuların öğretiminde kullandığı yöntem, teknik ve materyallerin sınırlı bir düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre öğrenci merkezli yaklaşımlardan ziyade anlatım, soru-cevap gibi geleneksel yöntemlerin daha sık kullanıldığı görülmüştür. Materyal konusunda ise ağırlıklı olarak ders kitabı, Kur'an-ı Kerim ve akıllı tahta gibi okul içi kaynaklarla yetinildiği tespit edilmiştir.

5. Öğretmenlerin güncel dinî meseleler ünitesiyle ilgili karşılaşmış oldukları sorunların başında bu ünitenin 12. sınıfın bünyesinde olmasıdır. Bu dönemde öğrencilerin ağırlıklı olarak mezuniyet ve üniversite hazırlık çalışmaları ile meşgul olması, ünitenin sağlıklı bir şekilde işlenmesini engellemektedir. Öte yandan öğretmenler, işlenen konularla ilgili olarak öğrencilerin davranış değişikliği gösterememesini de bir sorun olarak dile getirmiştir.

Çalışmadan elde edilen sonuçlar göz önünde bulundurularak çeşitli öneriler ileri sürmek mümkündür. Bu öneriler şöyle sıralanabilir:

a) Ünitenin içeriğinin güncellik kriterleri çerçevesinde gözden geçirilmesi önem arz etmektedir. Program geliştirme süreçlerinde genelde toplum özelde de ortaöğretim öğrencileri tarafından irdelenip sorgulanan güncel meseleler dikkate alınabilir.

b) Güncel dinî konulara ilişkin proje, materyal ve yayın üretiminin nitelikli olarak artırılması ve bu üretimin çıktılarının sahada öğretmenlerle buluşturulması önem arz etmektedir.

c) DKAB öğretmenlerinin yetiştirildiği yüksek din öğretimi kurumlarında güncel dinî konuların işlendiği derslere yer verilerek farkındalığın ve bilişsel düzeyin artırılması sağlanabilir.

ç) DKAB öğretmenlerinin güncel dinî konulara ilişkin farkındalık ve bilişsel donanımlarının güçlendirilmesi amacıyla konunun uzmanı akademisyenlerin de desteği ile hizmet içi seminerler veya periyodik toplantılar düzenlenebilir.

d) Öğrenciler tarafından ilgi ve merakla karşılanmasından hareketle ünitenin ortaöğretim DKAB derslerindeki yeri yeniden gözden geçirilebilir.

Kaynakça / References

- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2011), 5-13.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2004.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 3. Baskı., 2001.
- Baloğlu, Burhan. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemi*. İstanbul: Der Yayınları, 2002.
- Baltacı, Ali. "İslam Eğitim Tarihinde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Kullanımı: Tarihsel Bir Analiz". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 75-98.
- Berg, Bruce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Eren Can Aybek. Konya: Eğitim Yayınevi, 4. Baskı., 2019.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 24. Baskı., 2018.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2002.
- Candan, Abdurrahman - Yaşlak, Halil İbrahim. "Fıkıhın Kripto Paralara Bakışı: Bitcoin Örneği". *Van İlahiyat Dergisi* IX/15 (2021), 1-39. <https://doi.org/10.54893/vanid.985317>
- Ceylan, Tuncay - Şimşek, Eyup. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Materyali Kullanım Süreçlerinde Karşılaştıkları Sorunlar". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 255-287.
- Ceylan, Tuncay - Şimşek, Eyup. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yazı Tahtasını Kullanım Durumları". *Van İlahiyat Dergisi* 11/18 (2023), 7-26.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Yüksel Dede. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Baskı., 2017.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 6. Baskı., 2021.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe, 2. Baskı., 2020.
- Duman, Soner. *Günümüz Fıkıh Problemleri*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 5. baskı., 2020.
- Ertürk, Selâhattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi, 1972.
- Güneş, Adem. "DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı ve DKAB Öğretmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma Eğilimleri (Gaziantep İli Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/1 (2012), 479-506.
- Gürsakal, Necmi. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 2001.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 23. Basım., 2012.
- Korkmaz, Mehmet. "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları". *Bilimname* 33 (2017), 35-66.
- Köse, Saffet. "İslâm Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 255-295.
- Neuman, Lawrence W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 7. Baskı., 2014.
- Özdemir, Servet vd. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Nobel Yayınları, 8. Baskı., 2012.
- Saban, Ahmet. *Öğrenme Öğretme Süreci*. Ankara: Nobel Yayın, 2000.

- Schiefele, Ulrich. "Interest, Learning And Motivation". *Educational Psychology* 26/3 & 4 (1991), 299-323.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 8. Baskı., 2015.
- Yaman, Ahmet. "Dinî Hükümün Güncellenmesi: Alanı, İmkânı ve Gereksinimleri". *Tevilat* 1/1 (2020), 11-34. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4412194>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, ts.
- Yüksel, Zeynep. "Eğitim Durumu Bağlamında Din Görevlilerinin Güncel Dini Meselelere Bakışının İncelenmesi: Çankırı Örneği". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (2022), 191-218.
- Zengin, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/27 (2013), 1-28.
- Zengin, Mahmut. "Türkiye’de Din Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında İtikadi, Fıkhi ve Tasavvufi Yorumların Öğretimi". *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. ed. Ahmet Faruk Sinanoğlu vd. III/485-518. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- "T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9,10,11 ve 12. Sınıflar)", 2018. <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319>

YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): *DKAB Derslerinde Güncel Dinî Meselelerin Yeri: Öğretmen Görüşlerine Göre Bir Değerlendirme*

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)	3. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50	%
Veri Toplanması	Data Collection	%50	%50	%
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	%
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50	%
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50	%

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the article process archive*).



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Kur'an'a Göre Medine Dönemi Cihad Tebliğ İlişkisi

The Relationship of Jihād and Dawah Medinan Period According to the Qur'ān

İsmail KURT

ORCID: 0000-0001-6118-0349 | E-Posta: ismailkurt1000@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı
Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Balıkesir University, Faculty of Divinity, Department
of Qur'anic Recitation
Balıkesir, Türkiye
ROR ID: 02tv7db43

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Kurt, İsmail. "Kur'an'a Göre Medine Dönemi Cihad Tebliğ İlişkisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 151-172.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1349931>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	25. 08. 2023
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	06. 11. 2023
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15. 12. 2023
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur). Bu makale, 2019 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ömer Dumlu danışmanlığında tamamlanmış olan Kur'an'da Cihad isimli doktora tezinden üretilmiştir. Bu tez 2021 yılında Kur'an'da Cihad Tematik ve Semantik Bir İnceleme adıyla Fecr Yayınları tarafından da basılmıştır/This article was produced from the doctoral thesis named <i>Jihad in the Quran</i> , which was completed under the supervisor of Professor Doctor Omer Dumlu at Dokuz Eylul University Institute of Social Sciences in 2019. This thesis was also published by Fecr Publications in 2021 under the title <i>Kur'an'da Cihad Tematik ve Semantik Bir İnceleme (Jihad in the Quran: A Thematic and Semantic Analysis)</i> .
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Bu çalışmada Medine dönemi cihad-tebliğ ilişkisi Kur'ân merkezli olarak ele alınmaktadır. Çalışmamızın amacı Medine dönemindeki Allah yolunda cihad ile İslam'a davet arasındaki ilişkiyi olgu-nas diyalektiği çerçevesinde Medenî sureler ve kısmen de siyer üzerinden kronolojik olarak ortaya koymaktır. Yapılan çalışmalarda siyer merkezli olarak özellikle Medine dönemindeki askeri cihada değinilirken Medine dönemi cihad-tebliğ ilişkisi Kur'ân merkezli olarak ele alınmamıştır. Bu çalışmanın ana iskeletinin Kur'ân üzerinden kurulması ve cihad-tebliğ ilişkisinin eşit şekilde birlikte irdelenmesi bu araştırmayı diğer çalışmalardan ayırmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman, literatür tarama ve analizi yöntemi kullanılmıştır. Yine çalışmada sure kronoloji konusunda genel olarak Câbirî'nin (1936-2010) *Fehmü'l-Kur'ân*'da takip ettiği sıralamaya uyulmuş, Medenî surelerdeki ayetler ele alınırken Mukâtil (öl. 150/767), Taberî (öl. 310/923), İbn Hişâm (öl. 218/833), Buhârî (öl. 256/870), Derveze (1888-1984) gibi klasik ve modern dönem müelliflerinin verdiği siret bilgisinden de istifade edilmiştir. Çalışmada ulaştığımız en genel bulgu ve sonuçlar ise şunlardır: Medine'ye hicretle birlikte değişen olgu Medine'de vahyin üslûbunun değişmesine ve cihad-tebliğ yönteminin farklılaşmasına yol açmıştır. Olgu ve nas değişmekle birlikte Allah yolunda cihadın ve İslam'a davetin nasıl yapılacağını ise her zaman Kur'ân belirlemiştir. Mekke'de sabır ve hicret şeklinde yapılan cihad ve tebliğ, olgunun değişmesiyle birlikte Medine'de daha çok infak ve savaş şeklinde yapılmıştır. Yine İslam'a davet bağlamında Medine'de Hz. Peygamber'e hiçbir zaman "sabret" denilmemiş, "sabredin" hitabı Müslümanlara yöneltilmiştir. Genel olarak Medine dönemi cihad-tebliğ ilişkisini Hudeybiye Barışı öncesi ve sonrası şeklinde iki farklı döneme ayırabiliriz. Medine'ye hicretle birlikte İslam davetinin muhatabına Yahudiler, münafıklar, Medine'ye gelen heyetler, Kureyş dışındaki müşrik Araplar dahil olsa da Mekke müşrikleri her zaman cihadın ve tebliğin esas muhatabı olmuştur. Kureyş'in Mekke'de başlayan İslam davetini engelleme girişimi Medine döneminde yapılan üç büyük cihad/savaş ile durdurulmuş, Hudeybiye Anlaşması ile İslam davetinin önü açılmış, Mekke Fethi ile de İslam'ın önündeki en büyük engel tamamen ortadan kaldırılmıştır. Hicretle birlikte Medine'deki eski statülerini kaybeden Medine Yahudilerinin İslam davetine düşmanlık etmesi Müslümanların onlara karşı da cihad etmesine yol açmıştır. Medine döneminde savaş ve seriyyelerin yanı sıra evlilikler yoluyla da İslam davetinin önündeki engeller kaldırılmaya çalışılmıştır. Vahyin apaçık bir fetih dediği Hudeybiye Barışı İslam'ın tebliğinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Hudeybiye Barışı İslam'ın tebliğinin emniyet ve güven içinde yapılmasının, Bizans, Sasani gibi büyük devletlere davet mektuplarının gönderilmesinin yolunu açmış ve özellikle Kureyş'ten korkan Hicazdaki müşrik Arapların İslam'a katılmasını hızlandırmıştır. İslam'a davet yolunda ne Kur'ân ne de Hz. Peygamber için savaş hiçbir zaman ana hedef olmamıştır. Asıl gaye her zaman insanların gönüllerinin İslam'a kazandırılması olmuştur. Bu nedenle Kur'ân, azılı düşman Kureyş barışa yanaşırsa Müslümanların da barışa yanaşmasını salık vermiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de bir müminin eliyle tek bir insanın Müslüman olmasının, kişinin alacağı en değerli ganimetten daha hayırlı olduğunu vurgulamıştır. Sonuç olarak Mekke'de "Ey Peygamber! kalk ve insanları uyar" şeklindeki ilk vahiylerle başlayan İslam'a davet ve cihad, Medine döneminin sonundaki Veda Haccı'nda Hz. Peygamber'in "Allah'ım! tebliğ ettim mi?" hitabına kadar vahyin belirlemesi doğrultusunda devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Cihad, Tebliğ, Medine Dönemi.

Abstract

In this study, the relationship of jihād and dawah in the Medinan Period is discussed based on the Qurān. The aim of the study is to chronologically reveal the relationship between jihād in the way of Allah and the dawah to Islam in the Medinan Period within the framework of the phenomenon-text dialectic based on Medinan suras and partly the sīrah. In the studies carried out, especially the military jihād in the Medinan Period was mentioned as sīrah-centered, the jihād-dawah relationship in the Medinan Period was not discussed based on the Qurān. Establishing the main framework of the study through the Qurān and examining equally the jihād-dawah relationship distinguish this research from other studies. During the study, document analysis, literature review and analysis method, some of the qualitative research methods, were used. Again, in the study, the order that Jābirī (1936-2010) followed in *Fahm al-Qurān* was followed in general in terms of surah chronology. While dealing with the verses in Medinan suras, the knowledge of sīrah given by classical and modern authors such as Mukātil (d. 150/767), Tabarī (d. 310/923), Ibn Hisham (d. 218/833), Bukhārī (d. 256/870) and Darwaza (1888-1984) has also been utilized. The most general findings and conclusions reached in this study are as follows: The phenomenon that changed with the migration to Medina led to a change in revelation and the differentiation of the jihād-dawah method in Medina. Although the phenomenon and text change the Qurān has always determined how to make jihād in the way of Allah and the dawah to Islam. Jihād and dawah, which were made in the form of patience and migration in Mecca, mostly were made in the form of spending and war in Medina with the change of the phenomenon. In general, the jihād-dawah relationship in the Medinan Period can be divided into two different periods, before and after the Hudaibiyah Peace. Even though Jews, hypocrites, delegations coming to Medina, and polytheist Arabs other than Quraysh were included in the call of Islam with the emigration to Medina, the Meccan polytheists have always been the main addressees of jihād and dawah. The attempt of the Quraysh to prevent the dawah to Islam, which started in Mecca, was stopped with three great jihāds/wars in the Medinan Period, with the Treaty of Hudaibiyah, the way for the dawah to Islam was opened, and with the Conquest of Mecca, the biggest obstacle to Islam was completely removed. The enmity of the Jews of Medina, who lost their former status in Medina with the Hijra, to the call of Islam, led Muslims to jihād against them as well. In the Medinan Period, the obstacles to the dawah of Islam were tried to be removed through marriages as well as wars and expeditions. The Peace of Hudaibiyah, which the revelation called a clear conquest, was an important turning point in the dawah of Islam. The Hudaibiyah Peace paved the way for the safe and secure transmission of Islam and for sending dawah letters to great giants such as Byzantium and Sassanid, and especially the polytheist Arabs in the Hijaz, who were afraid of the Quraysh, accelerated the conversion to Islam. War has never been the main target for neither the Qurān nor the Prophet in the way of dawah to Islam. The main goal has always been to win people's hearts to Islam. For this reason, the Qurān has recommended that if the greatest enemy, the Quraysh, approach peace, Muslims should also approach peace. Likewise, the Prophet emphasized that the conversion of a single person to Islam at the hands of a believer is better than the most valuable booty he will receive. As a result, the dawah to Islam and jihād, which started with the first revelations in Mecca, "O Prophet, get up and warn the people", and continued in line with the determination of the revelation until the Prophet's address "O Allah, did I convey the message" in the Farewell Pilgrimage at the end of the Medinan Period.

Key Words: Tafsir, the Qurān, Jihād, Dawah, Medinan Period.

Giriş

Kur'ân'a bakıldığında gerek muhteva gerekse üslup açısından Mekkî ve Medenî sureler arasındaki fark açık bir şekilde görülecektir. Kur'ân'ın nüzul asrında Medine'ye yapılan hicret, cihad-tebliğ ilişkisi bağlamında olgu-nas diyalektiği açısından hem o dönem hem de daha sonraki İslam tarihi için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Mekke'de İslam'ın tebliğine karşı yapılan baskı ve engellemeler Medine'de de devam etmekle birlikte Müslümanların durumunun/konumunun değişmesi/iyileşmesi tebliğ üzerindeki baskı ve engellemelerin bertaraf edilmesini kolaylaştırmıştır. Mekke döneminde Müslümanların içinde bulunduğu şartların bir gereği olarak genellikle sabır ve hicret şeklinde yapılan cihad, Medine döneminde değişen şartlar gereği daha çok infak ve kıtal şeklinde yapılmaya başlanmıştır. Mekke'de İslam'ın tebliğ edilmesi bağlamında Hz. Peygamber'e "onlara/inkarcılara karşı Kur'ân ile büyük cihad et"¹ denilirken Medine'de İslam davetinin üzerindeki baskı ve engellemelerin devam etmesi nedeniyle bir yandan "Ey Peygamber! müminleri savaşa teşvik et"² denilmiş, diğer yandan gerçek müminlerin "canlarıyla ve mallarıyla Allah yolunda cihad edenler"³ olduğu söylenerek olgunun değişmesiyle yapılan mücadelenin şekli de değişmiştir.

Bu çalışmada Medine dönemi cihad-tebliğ ilişkisi olgu-nas diyalektiği çerçevesinde Kur'ân ve kısmen de siyer merkezli olarak kronolojik bir şekilde ele alınacaktır. Çalışmanın amacı Medine dönemindeki cihad-İslam'a davet arasındaki irtibatı, Medine'de cihadın nasıl yapıldığını, Medenî cihadın Mekkî cihattan farkını, Medine'de cihad-tebliğ ilişkisinin nasıl olduğunu Kur'ân ve siyer üzerinden ortaya koymaktır. Konuyla alakalı -özellikle askeri cihatla ilgili- bazı çalışmalar⁴ yapılmış olsa da olgu-nas diyalektiğini dikkate alan ve doğrudan Kur'ân üzerinden cihad-tebliğ ilişkisini ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Bu bakımdan bu çalışma ile sadece askeri cihadı ele almaktan ziyade Medine dönemi cihad-tebliğ ilişkisine odaklanılarak konu daha kapsamlı ve daha bütüncül bir perspektiften Kur'ân merkezli olarak sunulmaya çalışılacaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden

¹ el-Furkân 25/52. Bu ve bundan sonraki ayet mealleri klasik ve modern tefsirlerden yararlanarak şahsımız tarafından verilmiştir.

² el-Enfâl 8/65.

³ el-Enfâl 8/72; el-Hucûrât 49/15.

⁴ Konuyla alakalı askeri cihad bağlamında siyer merkezli yapılan çalışma için bk. İhsan Süreyya Sırma, *İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015); Ahmet Keleş, "Cihad-Tebliğ-Kılıç Bağlamında İslam'ın Yayılışı", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu*, ed. Komisyon (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 249-280; Fatih Orhan, "Cihadın Mahiyeti ve "Tebliğ Metodu" Olarak Kullanılması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 343-359.

biri olan doküman, literatür tarama ve analizi yöntemi kullanılacaktır. Medine dönemi cihad-tebliğ ilişkisi ortaya koyulurken çalışmanın ana iskeleti Medenî surelerdeki cihad-tebliğ irtibatıyla alakalı ayetler üzerinden kronolojik olarak kurulacaktır. Sure kronolojisi konusunda genellikle Câbirî'nin sıralaması esas alınacaktır. Medine dönemi cihad-tebliğ irtibatını gösteren siyer malumatı konusunda ise daha çok Mukâtil, Taberî, İbn Hişâm, Buhârî gibi klasik dönem ve Derveze, Câbirî gibi modern dönem müelliflerinin verdiği siretle ilgili bilgiler ayetlerle birlikte değerlendirilecektir.

1. Medine'ye Hicretle Beraber Olgunun Değişmesi, Cihad ve Tebliğin Farklılaşması

Medine'ye hicret, Müslümanları Mekke dönemindeki gibi zayıf ve küçük bir grup olmaktan çıkarmış ve Müslümanlara siyasi bir hüviyet sağlamıştır.⁵ Hicretle birlikte olgunun ve muhatapların değişmesi İslam'ın tebliğ edildiği muhatapların ve bunlarla yapılacak mücadelenin metodunu da değiştirmiş, çeşitlendirmiştir. Mekke döneminde genellikle Kur'ân'la, insanları ikna etmeyle, sabretme ve hicret etme şeklinde yapılan davet ve cihada Medine döneminde yeni dinin bir toplumunun ve müstakil bir devletin teşekkül etmesi nedeniyle infak ve savaş gibi metotlar da eklenmiştir. İslam'ın tebliği ve cihattaki bu değişiklik olgunun değişmesiyle bağlantılıdır. İki dönem arasındaki şartların büsbütün farklı olması Kur'ân'da tezat gibi görünen hususların temel nedenidir. Bu durumu dikkate almamak, ayetleri bağlamından koparmak, ayette husus/özel olarak ifade edilen bir şeyi genel/umum yapmak, iki dönem arasındaki farklı olguyu hesaba katmamak ayetler arasında çelişki olduğu izlenimi uyandırabilmektedir.⁶ İki dönem arasındaki farklı olgu dikkate alındığında ise Mekkî ve Medenî ayetler arasında bir çelişki veya ayetlerin birbirini nesh etmesi değil, değişen olgu ve şartlara göre hareket etme durumunun olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle olgu ve şartların bir gereği olarak Mekke'de hicret şeklinde yapılan cihad, Medine'de savaş şeklinde yapılmıştır. Daha açık ifadeyle Medine'de olgunun değişmesi vahyin değişen olgu doğrultusunda gelmesini sağlamış, Hz. Peygamber de değişen şartlara

⁵ Taha Hüseyin, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 63-64.

⁶ Muhammed Âbid el- Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm et-Tefsîru'l-vâdih hasebi tertîbi'n-nüzûl* (Mağrib: Daru'l-Beydâ, 2008), 3/36. Örneğin seyf ayeti olarak bilinen Tevbe Suresi 5. ayetteki "o müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün" ayetinin anlaşmayı bozan müşriklerin dışında bütün müşriklere genellenmesi böyle bir hatadır. Nitekim Reşid Rıza da ayette kastedilen müşriklerin 13. ayette de ifade edilen anlaşmalarını bozan müşrikler olduğunu belirtmektedir. Bk. Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'lÂmma li'l-Kitâb, 1990), 10/151.

göre davranmış İslam'ı tebliğ vazifesini ve Allah yolunda cihadını bu yeni duruma göre sürdürmüştür.

Medine'de İslam'a davet edilen muhataplara⁷ Medine'nin sakini olan Yahudiler ve Medine'de ortaya çıkan münafıklar da eklenmiş, doğal olarak Müslümanlar onlara karşı da cihad yapmak mecburiyetinde kalmıştır. İslam'ın tebliğinin ve vahyin hitabının onlara karşı yoğunlaşması bu sınıflarla irtibatın artması dolayısıyladır. Yoksa Kur'ân Mekke'den itibaren kendinden önceki Tevrat ve İncil gibi ilahi kitapları tasdik edici olduğunu,⁸ Hz. Muhammed'in daha önceki peygamberin devamı olduğunu söylemiştir.⁹ Medine'ye hicretin ilk zamanlarında Yahudilerle sürtüşmelerden önce¹⁰ Hz. Peygamber, Yahudilerin de kiblesi olan Mescidi Aksa'ya yönelerek onların İslam'a katılmasını amaçlamıştır. Mekke'deki müşriklerle ilişkinin çerçevesini vahiy belirlediği gibi Yahudilerle olan bu ilişkinin çerçevesi de Kur'ân tarafından belirlenmiştir. Nitekim hitabın doğrudan Yahudilere yönelmesi, onların birebir muhatap alınması da Mekke döneminin sonlarına doğru hicretin netleşmesi sonrasında artmıştır.¹¹

Medine'de bir İslam toplumunun teşekkül etmesi¹² ve vahyin muhataplarının çeşitlenmesi Medine döneminde inen ayetlerin de farklılaşmasına neden olmuştur. Bunun sonucu olarak Hz. Peygamber'e cihat ve tebliğle alakalı verilen emirler de değişmiştir. Örneğin Mekke'de İslam'ı tebliğ ederken karşılaştığı problemler karşısında Hz. Peygamber'e sürekli sabır tavsiye edilirken¹³ Medine'de hiçbir zaman "sabret" denilmemiştir.¹⁴ Medine'de

⁷ Mekke'de de de hitap İslam davetinin durumuna göre zaman zaman Arap müşriklere, Mekke'ye gelen Ehl-i kitap bir gruba vb. farklı gruplara olmuştur. Mesela Kasas Suresi 52-55. ayetler Mekke'de Hz. Peygamber'le görüşen Habeşliler hakkında nazil olmuştur. Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 10/505; Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka vd. (Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve Evlâdüh, 1375/1955), 1/391-392.

⁸ Fâtır 35/31; el-Ahkâf 46/30.

⁹ eş-Şûrâ 42/13.

¹⁰ Medine'ye hicret sonrası Kudüs Müslümanların kiblesi olmuş ve bu durum hicretin 17. ayına kadar sürmüştür. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 1/550.

¹¹ İsrâ Suresi Benî İsrail Suresi olarak da isimlendirilir. Bk. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Suudi Arabistan: Dâr-u Tayyibe, 1420/1999), 5/5. Bu Surenin 23-39. ayetlerindeki 10 emirle Yahudilerin 10 emri arasında bir benzerlik de kurulmaktadır.

¹² Medine'ye hicretle birlikte Hz. Peygamber'in liderliğinde Müslümanlar orada belli bir güç oluşturmuştur.

¹³ Mekkî surelerde 19 ayette doğrudan Hz. Peygamber'e sabretmesi emredilmiştir. Bu ayetler için bk.: Yûnus 10/109; Hûd 11/49, 115; en-Nahl 16/127; el-Kehf 18/28; Tâha 20/130; er-Rûm 30/60; Lokmân 31/17; Sâd 38/17; el-Mü'min 40/55, 77; el-Ahkâf 46/35; Kâf 50/39; et-Tûr 52/48; el-Kalem 68/4; el-Meâric 70/5; el-Müzzemmil 73/10; el-Müddessir 74/7; el-İnsân 76/24. Mekkî bir sure olan Nahl suresindeki 127. ayetin Uhud savaşıyla bağlantılı kabul edilmesi mevcut esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin varlığından kaynaklıdır. Sureleri bir bütün olarak gören Mekkî sureler içinde Medenî, Medenî sureler içinde Mekkî bir ayetin varlığını kabul etmeyen Câbirî gibi müellifler ise bu ayetin de Mekkî olduğunu kabul etmektedir. Bizim kanaatimiz de bu yöndedir.

Müslüman bir toplumun oluşması ve İslam'ın tebliğinin bu topluluk tarafından da yapılması nedeniyle sabır emri -genellikle Medenî cihad olan savaşla irtibatlı olarak- doğrudan Müslümanlara yapılmıştır.¹⁵ Bir diğer deyişle Mekke'de daha çok Hz. Peygamber'in üzerinde olan tebliğ vazifesi Medine'de Müslümanlara da yüklenmiştir. Yine daha önce Mekke müşriklerinin İslam davetine karşı alaycı davranışları karşısında Hz. Muhammed'e "onlara müsamaha göster, onlardan güzelce uzaklaş"¹⁶ denilirken; Medine'de Müslümanları kışkırtan Medine Yahudilerine yönelik olarak "onları affedin, onlardan uzaklaşın"¹⁷ denilmiştir.

İslam toplumunun oluşması, Müslümanların belli bir güce kavuşması nedeniyle İslam'ı tebliğ esnasında Mekke'de Hz. Peygamber'e Mekke müşriklerine karşı "de ki mümin-Müslüman olmam, bir Allah'a kulluk etmem emredildi"¹⁸ gibi hitaplar da Medine'de bırakılmıştır. Yine Mekke'de gelen vahiylerdeki "hatırlat, öğüt ver, Kur'an ile öğüt ver"¹⁹ şeklindeki emirler de terk edilmiştir. Mekke'de İslam tebliğinin durumuna ve Kureyş müşriklerinin vahye gösterdikleri tepkiye göre Hz. Peygamber'e "müşriklerden yüz çevir"²⁰ denilirken Medine döneminde hem Medine'de hem de savaşlarda (cihat) Müslümanlara sorun çıkaran münafıklardan ve Ehl-i kitap olan Medine Yahudilerinden yüz çevir²¹ emrine dönüşmüştür. Mekke'de Ebû Cehil²² ve Velîd b. Muğîre²³ gibi Mekke'nin ileri gelen ve davete karşı çıkan müşriklerine²⁴ Hz. Peygamber'in "itaat etmemesi, boyun eğmemesi" söylenirken Medine'de müttefik güçlerin (Ahzâb) topyekûn Müslümanlara saldırdığı

¹⁴ Medine'de Hz. Peygamber'e emir olarak verilen hitaplarda sabırdan ziyade "Ey Peygamber! müminleri savaşa teşvik et, kafirlere ve münafıklara itaat etme, onlara karşı cihad et" şeklinde emirler verilmiştir. Detaylı bilgi için bk. İsmail Kurt, *Kur'an'da Cihad Tematik ve Semantik Bir İnceleme* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 134.

¹⁵ Âli İmrân 3/200. ve el-Enfâl 8/46. ayet ve bu Surelerden anlaşılacağı üzere sabır Bedir ve Uhud Savaşı bağlamındadır. Yine Hudeybiye'de Hz. Peygamber ağaç altında biat alırken sabırlı olmak, savaşırken kaçmamak üzere biat almıştır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dîmeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), Cihad ve Siyer 56, hadis no: 2958, 2959, 2960.

¹⁶ el-Hicr 15/85; ez-Zuhuruf 43/89. Burada da olduğu gibi mefhum olarak alınan fakat birebir ayet çevirisi olmayan veya birkaç ayetin çevirisini içeren yerlerde sadece turnak kullanılmış, müstakil bir ayetin çevirisi olmadığı için ayetler italik yazılmamıştır.

¹⁷ el-Bakara 109. ayetteki emir inananlara, el-Maide 13'te ise Hz. Peygamber'edir. Muhataplarla ilişkilerin seyrine göre Kur'an'daki bu hitaplar zaman zaman sert, zaman zaman yumuşak olmuştur.

¹⁸ el-Enâm 6/14; Yûnus 10/104; ez-Zümer 39/11; el-Mümin 40/66.

¹⁹ el-Enâm 6/70; Kaf 50/45; ez-Zâriyât 51/55; et-Tûr 52/29; el-Alâ 87/9; el-Gaşiye 88/21.

²⁰ el-Arâf 7/199; el-Hicr 15/94; en-Necm 53/29.

²¹ en-Nisâ 4/63, 81; et-Tevbe 9/95.

²² el-Alak 96/19; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûni Zağlûl (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 485.

²³ el-Kalem 68/10; b. Süleyman Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate (Beyrut: Dar-u İhyâi't-Tûras, 1423/2002), 4/404.

²⁴ el-İnsan 76/24; el-Furkân 25/52.

Hendek Savaşı bağlamında “kâfirlere ve münafıklara itaat etmemesi”²⁵ söylenmiştir. Mekke’de Kur’ân’a tabi olması emredilen kişiler genellikle Mekke müşrikleriyken²⁶ Medine’de Müslüman bir toplumun teşekkül etmiş olması nedeniyle onlara sık sık Allah ve Rasülüne uymaları emri verilmiştir.²⁷ Bunun yanında Yahudilere ataları Hz. İbrahim’in dininin bir devamı olan Hz. Muhammed’in dini İslam’a tabi olmaları deklare edilmiştir.²⁸ İslam’a davet bağlamında Mekke’de, Hz. Peygamber’e Kureyş müşriklerini Rabbinin yoluna çağırması²⁹ emredilirken muhataplar farklı olsa da her iki dönemde de ona düşen görevin sadece İslam’ı tebliğ etmek olduğu gerçeği her zaman hatırlatılmıştır.³⁰

Medine’de cihad ve tebliğle ilgili olarak yapılan asıl değişiklik ise Mekke’de bulunmayan infak ve savaştır. Ayrıca Mekke’de imanla da doğrudan bağlantılı olarak kullanılan sabır ve cihad hitapları Medine’de genellikle savaş bağlamında ve cihad lafzı doğrudan savaş manasında kullanılmıştır. Yine cihad ve tebliğle irtibatlı olarak Mekke’de Hz. Peygamber’e İslam’ın tebliğinde karşılaştığı sıkıntılar karşısında,³¹ İslam’ı kabul eden müminlerin ise tevhid inancından dolayı maruz kaldığı eziyet, sürgün vb. durumlarda Allah’a güvenmeleri, O’na dayanmaları söylenirken³²; Medine döneminde hem Hz. Peygamber’e hem de inananlara katıldıkları savaşlarda Allah’a tevekkül etmeleri, güvenmeleri gerektiği söylenmiştir.³³ Çünkü Hz. Peygamber hicretin akabinde Müslümanların Allah’ın istediği şekilde onun etrafında bir araya gelmelerinden sonra onlarla savaşan müşriklerle Allah yolunda savaşmaya, onlarla savaşmayan müşriklere eman vermeye ve düşmanlarından hiç birine destek olmamak şartıyla müminlerle anlaşma yapanlar ile anlaşma yapmaya başlamıştır.³⁴ Bütün bu açıklamalardan sonra cihad-tebliğ ilişkisi yönünden on yıllık Medine döneminin Kur’ân ve siyer (olgu-nas) üzerinden okunmasını kronolojik olarak iki aşamada inceleyebiliriz.

²⁵ el-Ahzâb 33/1, 48.

²⁶ el-Arâf 7/3, 157; ez-Zümer 39/55.

²⁷ “De ki Allah ve Resulüne tabi olun” tarzındaki emirler için Bk. Âli İmrân 3/32, 132; en-Nisâ 4/59; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/1, 20, 46; en-Nûr 24/54; Muhammed 47/33.

²⁸ el-Bakara 2/135; Âli İmrân 3/95; en-Nisâ 4/125.

²⁹ el-Kasas 28/87; en-Nahl 16/125; el-Hac 22/67.

³⁰ en-Nahl 16/35, 82; er-Rad 13/40; el-Ankebût 29/18; Yasin 36/17; eş-Şûrâ 42/48; Âli İmrân 3/20; el-Maide 5/67, 92, 99; en-Nûr 24/54; et-Teğâbün 64/12.

³¹ Yûnus 10/71; Hud 11/56, 88, 123; el-Furkân 25/58; eş-Şuarâ 26/217; en-Neml 27/79; eş-Şûrâ 42/10.

³² Yûnus 10/84-85; en-Nahl 16/42; el-Ankebût 29/59.

³³ Âli İmrân 3/122, 159, 160; en-Nisâ 4/81; el-Mâide 5/11, 23; el-Enfâl 8/2, 49; et-Tevbe 9/51, 129; el-Ahzâb 33/3, 48; el-Mümtehine 60/4.

³⁴ Salim b. Zekvan, *es-Sire Bir Harici/İbadi Klasığı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 49.

2. Hudeybiye Barışına Kadar Tebliğ ve Cihad

Medine'ye hicretten hemen sonra Medine Yahudileriyle birebir ilişkiler başlamış, Kureyş müşrikleri ise hâlâ yeni dinin mensuplarının en azılı düşmanı olmayı sürdürmüştür. Kureyş'in inananlara olan bu düşmanlığı hicretin 5. yılında yapılan Hendek Savaşıyla yavaş yavaş azalmaya başlamış,³⁵ Hudeybiye Musâlahası ile kısmen durmuş olsa da ancak Mekke fethiyle tamamen sonlanmıştır.³⁶ Mekke müşrikleriyle Müslümanlar arasında yapılan Bedir, Uhud ve Hendek gibi üç büyük savaş ise iki taraf arasında Mekke'de İslam'ın tebliğiyle ve özellikle Kur'ân'ın putları yermesiyle başlayan düşmanlık ve çatışmanın³⁷ Medine'de silahla çözümlenmesidir. Çünkü Mekke müşriklerinin tevhid inancından kaynaklanan Müslümanlara olan düşmanlığı, zulmü hicret sonrasında da devam etmiştir. Nitekim onlar hicret esnasında veya sonrasında ele geçirdikleri müminleri Mekke'ye götürerek işkence etmişlerdir. Örneğin hicret esnasında Ebû Cehil tarafından kandırılarak yakalanan Haris b. Ayaş'a Mekke'de işkence yapılmış, hicretin dördüncü yılında Rec' de yakalanan iki Müslüman da müşrikler tarafından Mekke'de idam edilmiştir.³⁸ Müslümanlar bir cihat türü olan hicretle birlikte Medine'de onları koruyacak bir hamî ve müttefik³⁹ kazanmış olsa da Kureyş'in düşmanlığından kurtulamamıştır. Nitekim hicretin ilk zamanlarında müşriklerin Medine'ye saldırmasından endişe duyan Hz. Peygamber, sahabeden birinin dışarıda bekleyerek kendisini korumasını istemiştir.⁴⁰ Çünkü Kureyş, Medine sakinlerinin hepsini⁴¹ ve özellikle Evs ve Hazreç'i peygamberi ve inananları himaye ettikleri için tehdit etmiş ve onları korumaya devam ederlerse Medine'ye saldırı yapacakları tehdidinde bulunmuştur. Nitekim Ensar'dan olan Sa'd b. Muâz ile Ebû Cehil arasında geçen konuşma bu durumu çok iyi yansıtmaktadır. Ebû Cehil, Mekke'de Kâbe'yi tavaf eden Ümeyye b. Halef'in dostu Sa'd b. Muâz'a şöyle diyor: "Dikkat et kendine! görüyorum ki sen Mekke'de güven içinde Kâbe'yi

³⁵ Hendek Savaşı ile Kureyş'in gücü kırılmıştır. Hz. Peygamber "Kureyş bu yıldan sonra size saldıramayacak fakat siz onlara saldıracaksınız" demiştir. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 2/254; Buhârî, Meğazi 64, hadis no: 4110.

³⁶ Mekke müşrikleriyle olan düşmanlık Kur'ân'ın 23 yıllık nüzul döneminin yaklaşık 18-20 yılını kapsamaktadır.

³⁷ Mekke'de Müslümanlar ile müşrikler arasında bir savaş olmamıştır. Müşrikler özellikle köleler gibi zayıf konumdaki Müslümanlara eziyet etmiş, işkence yapmış, gerek Hz. Peygamber gerekse kabilesi güçlü olup kendisini koruyan Müslümanlara ise daha çok sözlü tacizde bulunmuşlardır.

³⁸ İbn Hişâm, *Sire*, 1/475; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el- Vâkıdî, *el-Megazi*, , thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1988), 1/356-357.

³⁹ Ensar'ın Hz. Peygamber'i kabul etmesinde Yahudilerden duyduklarının etkisi olmuştur. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 1/428-429.

⁴⁰ Buhârî, Cihad ve Siyer 56, hadis no: 2885.

⁴¹ Mekke Müşrikleri Ensar'ın yanı sıra Abdullah b. Übey b. Selül'ü (öl. 9/631) ve Nadîr Yahudilerini de mektup yazarak tehdit etmiştir. Bk. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrî, Kitâbü'l-Harac ve'l-İmare ve'l-Fey 19, hadis no: 3004.

tavaf ediyorsun. Hâlbuki siz (Medineli Evs ve Hazreç), dinlerini değiştirenleri himayenize aldınız, onlara yardım ettiğinizi söylüyorsunuz. Vallahi sen, eğer Ümeyye b. Halef'in himayesinde (koruması) olmasaydın sağ salim Medine'ye dönemezdin" diyerek Sa'd b. Muâz'ı tehdit etmiştir.⁴² Bu durum Kureyş'in Müslümanlara olan düşmanlığının ne derece büyük olduğunu göstermektedir.

Medine'de İslam davetine doğrudan muhatap olan, davete karşı direten ve onu engellemek isteyen Medine Yahudilerine de⁴³ Kur'ân'ın eleştiri ve tehditleri başlamıştır. İslam'ı kabul eden Ensar'dan bazı kimselere "siz peygambere iman edin biz ona inanmayız" diyen Medine Yahudileri,⁴⁴ başkalarına iyiliği emredip kendileri bile bile gerçeği gizledikleri için eleştirilmiştir.⁴⁵ Hâlbuki onlar ileride kendilerine gelecek bir peygamber sayesinde Arapları yeneceklerine dair iftihar etmiş,⁴⁶ Hz. Peygamber Araplar içinden gönderilince de bile bile onu yalanlamış ve bu nedenle lanete uğramıştır.⁴⁷ Nitekim Medineli Ensar'ın biat sırasında "o Yahudilerin sizi kendisiyle tehdit ettiği peygamberdir, Yahudiler sizi geçmesin"⁴⁸ diyerek İslam tebliğini kabul edip Müslüman olmalarında Yahudilerden duydukları sözlerin etkisi çok olmuştur. Çünkü daha önce Ensar'la onlar arasında çok sıkı bir ilişki ve müttefiklik vardı.⁴⁹ Bütün bunlara rağmen Medine'ye hicret akabinde Hz. Peygamber Yahudileri İslam'a davet edip, Kur'ân'a imana çağırınca Yahudiler "biz Tevrat'tan başka bir şeye inanmayız" diye karşılık vermiş⁵⁰ ve Kur'ân'ı bir vahiy olarak görmemiştir.⁵¹

Hicretin hemen sonrasında Yahudilerle bir anlaşma, Medine sözleşmesi,⁵² yapılmasına rağmen Yahudilerle yeni dinin mensupları arasında giderek artan bir çekişme

⁴² Sad b.Muaz da ticaret kervanlarını engellemekle Ebu Cehil'i tehdit etmiş, Ümeyye b. Halef Sad'a Ebu'l-Hakem'e karşı sesini yükseltme diyerek ortamı sakinleştirmeye çalışmıştır. Bk. Buhârî, Meğazi 64, hadis no: 3950.

⁴³ Medine ve çevresindeki Yahudiler en başından itibaren peygamberden hoşlanmamış ve peygamberi uğursuz saymıştır. Daha sonraları açıktan düşmanlığa başlamış, hile ve tuzaklar kurmuş hatta münafıklarla yardımlaşmıştır. Bk. Muhammed İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 3/77.

⁴⁴ Mukâtil, *Tefsir*, 1/102.

⁴⁵ el-Bakara 2/44.

⁴⁶ Mukâtil, *Tefsir*, 1/122.

⁴⁷ el-Bakara 2/89.

⁴⁸ İbn Hişâm, *Sire*, 1/429.

⁴⁹ Nuh Arslantaş, *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 121.

⁵⁰ el-Bakara 2/91.

⁵¹ el-Bakara 2/101.

⁵² Medine'nin güvenliği için Müslümanlar Yahudilerle bir anlaşma yapmıştır. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 1/501-505; Vâkıdî, *Megazi*, 1/176; Arslantaş, *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 126.

ve sürtüşmenin başlamasının sebebi Müslümanların Medine'ye hicretiyle birlikte onların önceki güç ve statülerini⁵³ yitirmeye başlamasıdır.⁵⁴ Nasıl ki Mekke'de İslam'a ilgi duyan ve peygamberin etrafında toplanan, ona inanan insanlar Kureyş ileri gelenlerine ağır geldiyse Medine'de peygamber vasıtasıyla birbirine düşman iki Arap kabilesi arasındaki düşmanlığın sona erip her iki kabilenin bir güce, birliğe kavuşması Medine Yahudilerine ağır gelmiştir. Bunun üstüne bir de onların Kur'ân'a inanmaya çağırılması onlarla olan sürtüşme ve düşmanlığın giderek artmasına yol açmıştır. Medine'deki bu sürtüşmenin zirve noktası ise kiblenin (tekrar) Kâbe'ye çevrilmesi hadisesiyle yaşanmıştır. Medine'ye hicretin 17. ayında Müslümanların kiblesi Mescid-i Aksâ'dan önceki kible Kâbe'ye döndürülünce⁵⁵ Yahudi eşrafından bazı kimseler Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Muhammed! seni önceki kablenden çeviren nedir, hâlbuki sen Hz. İbrahim'in dini üzerine olduğunu iddia ediyorsun eski kiblene dön de biz de sana tabi olalım" diyerek Hz. Peygamber'i İslam'dan çevirmek istemiştir.⁵⁶ Bütün bu olanların akabinde Yahudiler Hz. Peygamber'le başa çıkmayınca⁵⁷ Buas Harbi'ni⁵⁸ ve öncesindeki düşmanlıklarını hatırlatarak ve şiir okuyarak Evs ve Hazrec'in önceki düşmanlığını köpürtmeyi arzulamıştır.⁵⁹ Onların bu tutumu Yahudilerle Müslümanlar arasındaki sürtüşme ve çatışmanın daha da artmasına sebep olmuştur.⁶⁰ Yahudilerin müminlere düşmanlık yapmaya başlaması, Müslümanların arasını bozmaya çalışması Müslümanların Yahudilere karşı cihad etmesine neden olmuştur.

Cihad-tebliğ ilişkisi bağlamında Medine döneminin ilk zamanlarında bir yandan Yahudilerle olan problemlili ilişkiler sürerken diğer yandan Müslümanların baş düşmanı olan

⁵³ Medine Yahudileri Medine'deki pazarların dışında ithalatta, hububat alım-satımında, tefecilik, kuyumculuk gibi işlerde Medine'deki ekonomik yapıya hâkimdiler. Bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: 1990), 1/184-185.

⁵⁴ Abdullah b. Übey b. Selül'ün münafık olması da Hz. Peygamber'in hicreti ile Medine'deki liderlik ihtimalinin sona ermesinden dolayıdır. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 1/584-585.

⁵⁵ Buhârî, Tefsir 65, hadis no: 4486; İbn Hişâm, *Sire*, 1/550.

⁵⁶ İbn Hişâm, *Sire*, 1/550; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahim (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/198; Muhammed İzzet Derzeze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kahire: Dar-u İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1383/1963), 6/254.

⁵⁷ Medine Yahudileri Hz. Peygamber'in huzuruna geldiklerinde selam vermiş gibi yaparak "es-Samü aleyke" (ölüm sana) şeklinde söyleyerek ona karşı olan kızgınlıklarını açıkça ortaya koymuşlar, Hz. Peygamber de onlara "ve aleyküm" (size de ölüm) diyerek karşılık vermiştir. Bk. Buhârî, Cihad ve Siyer 56, hadis no: 2935.

⁵⁸ Buas Harbi Evs ve Hazrec arasında İslam'dan önce yapılmış olup Evs Kabilesinin kazandığı bir savaştır. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 1/555-556.

⁵⁹ İbn Hişâm, *Sire*, 1/555.

⁶⁰ Yaşlı bir Yahudi olan Şas b. Kays, Evs ve Hazrec'in arasını -geçmişteki gibi- bozmak için bir gence "git onların arasına otur, sonra Buas Savaşı ve daha önceki savaşları ve bu konudaki şiirlerini hatırlat" diyerek aralarındaki daha önceki düşmanlığı tekrar başlatmayı arzulamıştır. Bu durum iki kabilenin tartışmasına ve silahlarına davranmalarına yol açmıştır. Konu Hz. Peygamber'e ulaştıncaya, o tekrar sükûneti sağlamıştır. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 1/555-556. Yahudilerin bu tarz tutumları Müslümanlarla aralarının açılmasına yol açmıştır.

Kureyş müşriklerinin kervanlarının Müslümanlar tarafından rahatsız edilmesi, yollarının kesilmesi sonucunda Bedir Savaşı'na, savaş şeklindeki ilk büyük cihada, giden bir süreç yaşanmıştır.⁶¹ Bu sebeple Medine'ye hicretle birlikte bir yandan vahyin ve tebliğin muhataplığına Yahudiler de doğrudan dâhil olurken diğer taraftan Kur'ân'ın direktifleri doğrultusunda eski düşman Kureyş kafirleriyle yapılacak savaşın adımları atılmıştır.⁶² Bu durumun akabinde Medine döneminde savaş şeklinde gerçekleşen ilk cihatta,⁶³ Bedir Savaşı'nda, müşriklerle hesaplaşma olmuştur.⁶⁴ Medine'de bir İslam toplumu oluşmuş ve İslam devleti kurulmuş olması sebebiyle Hz. Peygamber'in Kureyş'e karşı cihadı ve inananlar arasında düzenin sağlanması bağlamında Müslümanlara Hz. Peygamber'e itaat etmesi⁶⁵ ve savaşlarda sabrederek⁶⁶ Allah'a dayanmaları, O'na güvenmeleri⁶⁷ emredilmiştir. Böylece cihad-tebliğ bağlamında Mekke döneminde çoğunlukla Hz. Peygamber'in omuzlarında olan İslam'ı tebliğ ve müşriklerle cihad görevine Müslümanlar da dâhil edilmiştir. Nitekim Sahabenin cihadı (kıtal) zaruret görmesinin nedenlerinden biri de İslam davetinin önündeki engellerin kaldırılmasıdır.⁶⁸

Mekke'de tebliğin durumuna göre bazen Hz. Peygamber'in müşriklerden yüz çevirmesi, uzaklaşması emredilirken Medine'ye hicret sonrasında bu emrin muhatabı Ehl-i kitap olmuştur. Eğer hem müşrikler hem de Ehl-i kitap Hz. Peygamber'le tartışmaya devam edip davete yanaşmazlarsa Hz. Peygamber'e düşen görevin onları zorla Müslüman yapmak değil, sadece onlara İslam'ı tebliğ etmek olduğu⁶⁹ hatırlatılmıştır. Ayrıca Ehl-i kitap ahirette karşılaşacakları azapla tehdit edilmiştir.⁷⁰ Medine'deki muhataplara davet edildikleri dinden, İslam'dan, başka bir dinin geçerli olmadığı açıkça bildirilmiş⁷¹ ve onların İbrahim dinine, İslam'a, tabi olmaları istenmiştir.⁷² İslam'ın tebliği bağlamında Bedir zaferi sonrası

⁶¹ Ebu Cehil "Muhammed ve yanındakiler Nahle'deki gibi mallarımıza el koyacaklarını mı sanıyorlar! Bizim kervanımıza sahip çıktığımızı görecekler" diyerek Mekke'den bir ordu ile Bedir'e doğru yola çıkmıştır. Bk. Vâkıdî, *Megazi*, 1/39.

⁶² Bakara Suresindeki şehitlikle ilgili (154-155) ayetler, Allah yolunda savaşın (190-191), infak edin (195) gibi ayetler Kureyş'e karşı yapılacak bir savaşın hazırlığı olup savaş ilkeleriyle ilgilidir.

⁶³ el-Enfâl 8/72, 74-75.

⁶⁴ Hac 22/39-41. ayetlerde savaşa izin verildikten sonra Bakara Suresinde savaşın gerekliliği, sebepleri, nasıl olması gerektiği vb. maddi-manevi hazırlığı ele alınmıştır. Bedir Savaşı Enfâl suresinde anlatılmaktadır.

⁶⁵ el-Enfâl 8/1, 20, 46.

⁶⁶ el-Enfâl 8/46.

⁶⁷ el-Enfâl 8/2, 49.

⁶⁸ Mehmet Akbaş, *Sahabe'nin Cihad ve Daveti (İran-İrak Bölgesi)* (İstanbul: Nida Yayınları, 2015), 128.

⁶⁹ Âli İmrân 3/20.

⁷⁰ Âli İmrân 3/21.

⁷¹ Âli İmrân 3/85.

⁷² Âli İmrân 3/67, 95.

Benî Kaynuka'nın anlaşmayı bozması akabinde onları toplayan Hz. Peygamber "Ey Yahudi cemaati, Kureyş'in başına gelen bela başınıza gelmeden önce İslam'a katılın, siz benim peygamber olduğumu çok iyi biliyorsunuz" diyerek Müslümanlara karşı düşmanlaşan ve saldırganlaşan Kaynuka oğullarını son defa İslam'a çağırmıştır.⁷³ Medine Yahudileri ve Mekke müşrikleri İbrahim dinini kabul etmeye çağrılırken inananlar da Allah'a karşı sorumlu davranmaya (takva) ve Kur'ân'a uymaya çağırılmıştır. Hicretle birlikte İslam'ı tebliğ vazifesi de verilen Müslümanlardan iyiliği emredip kötülüğü nehyedecek, insanları hayra, güzelliğe çağırarak bir grup çıkarmaları istenmiştir.⁷⁴

Medine'ye hicret sonrasında Kur'ân'ın belirlemesi doğrultusunda İslam daveti bir yandan Mekke müşrikleri, Medine Yahudileri, Medine'ye gelen Necran Heyeti⁷⁵ gibi Hıristiyan gruplar veya Kureyş dışındaki müşrik Araplara sözlü olarak anlatılırken diğer yandan da İslam davetinin önündeki barikat ve engellerin kaldırılması için savaşlar ve seriyeler yapılmıştır. Cihad-davet ilişkisi bağlamında Kureyş müşriklerinin İslam'a olan düşmanlığı Bedir'de büyük bir savaşa dönüşmüş, Uhud'da⁷⁶ bu savaş daha da perçinleşmiş, Hendek Savaşı'nda⁷⁷ zirve yapmış, daha sonra ise durulmaya başlamıştır. Mekke müşriklerinin İslam'a ve Müslümanlara düşman olması nedeniyle Medine civarındaki kabileler hicretin 5. yılındaki Hendek Savaşı'na kadar İslam davetini kabul etmekten korkmuş, Hendek Savaşı/çihadı sonrasında onlar İslam'a katılmaya başlamıştır.⁷⁸ Kureyş'in düşmanlığının bir yansıması olarak Hendek Savaşı'nda Mekke müşrikleri öncülüğünde üç

⁷³ Vâkıdî, *Megazi*, 1/176; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 6/227; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 2/17.

⁷⁴ Âli İmrân 3/102-104.

⁷⁵ Necran Heyetinin Medine ziyaretinin hicretin ilk yıllarında Uhud harbinden önce (büyük ihtimalle 2-3. senede) olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Hişâm'ın aktardığı malumata göre Âli İmran Suresinin ilk 80 ayeti Medine'ye gelen ve peygamberle İsa'nın babası hakkında tartışan 60 kişilik Necran Heyeti hakkında inmiştir. Bu bilgiye göre Hz. Peygamber Yahudi Hahamlarını ve Necran Heyetini kendi huzurunda İslam'a davet ettiğinde Ebu Rafi el-Kurazi "Ey Muhammed! Hıristiyanların Meryem oğlu İsa'ya tapmaları gibi bizim de sana tapmamızı istiyorsun" demesi karşısında Necranlı bir Hıristiyan olan Ribbis "Ey Muhammed! bizden bunu mu istiyorsun" diye sormuş, buna müteakip Hz. Peygamber de "Allah'tan başkasına tapmaktan, tapmayı emretmekten Ona sığırım, Allah beni bunun için göndermedi, bana bunu emretmedi" diye cevap vermiştir. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 1/547, 549, 553-554, 573-576, 582-584. İbn Hişâm'ın verdiği bilgiler ve Âli İmran Suresinin nüzul zamanı dikkate alındığında Necran Heyetinin hicretin ilk yıllarında Medine'ye geldiği anlaşılmaktadır. 80 küsur ayetin Necran Heyeti hakkında indiğini söyleyen İbn Âşûr "Siyer ehlinde her kim 9. yılın Elçiler yılı olmasından yola çıkarak Necran Heyetinin bu yılda geldiğini zannederse hata etmiştir. Çünkü bu sure Medenî surelerin ilklerinden olup surenin ilk kısmı Necran Heyeti hakkında inmiştir. Bu durum Necran Heyetinin Elçiler Senesinden önce geldiğini ortaya koymaktadır" demektedir. Derveze de buna benzer bir görüş aktarmaktadır. Bk. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Daru't-Tunûsî, 1984), 3/146; Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 7/106.

⁷⁶ Âli İmrân 121. ayetten itibaren Uhud Savaşı anlatılmaktadır.

⁷⁷ el-Ahzâb Suresinde Hendek Savaşı ele alınmaktadır.

⁷⁸ Eğer Medine çevresindeki bu kabilelerin çoğunluğu Müslüman olmuş olsaydı Medine çevresinde hendek kazmak yerine onlardan yardım istenirdi Bk. Derveze, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, 3/25-26.

koldan müminlere savaş açılmıştır. Birleşmiş güçler (Ahzap) tarafından topyekûn İslam davetine ve Müslümanlara saldırılan savaş (Hendek) şartlarında Hz. Peygamber'e "Allah'a karşı sorumlu davran, münafıklara ve kâfirlere boyun eğme"⁷⁹, "vahye tabi ol, Allah'a güven"⁸⁰ ve "Allah yolunda savaşarak cihad et" denilmiştir.

Tebliğ bağlamında müminlere Allah'a, Hz. Peygamber'e ve onun onların içinden seçtiği liderlere⁸¹ uymaları emredilirken⁸² Hz. Peygamber'e de ona uymayan münafıklardan yüz çevirmesi ve münafıkları ikaz etmesi emredilmiştir. Çünkü peygamberlerin sadece onlara, onların tebliğine uymak için gönderildiği hatırlatılmaktadır.⁸³ Hz. Peygamber'e münafıklara nasihat etmesi, onları yaptıkları şeyler konusunda apaçık sözle uyarması⁸⁴ emredilmektedir.⁸⁵

Cihad (savaş) hususunda⁸⁶ münafıkların peygambere itaatsizliği eleştirilmekte,⁸⁷ Müslümanların ise ona tabi olması emredilmektedir.⁸⁸ Yeminlerinin arkasına sığınan münafıkların itaatsizliklerinin aşikâr olduğu söylenirken⁸⁹ Müslümanların Allah ve Resulüne uymaları emredilmiştir. Şayet Müslümanlar da nifak ehli gibi hareket ederse sorumluluklarının kendilerine ait olduğu söylenerek peygamberin vazifesinin sadece tebliğ olduğu hatırlatılmaktadır.⁹⁰ Yine Müslümanlara Allah'a güvenmeleri,⁹¹ Allah ve Resulünün buyruklarına tabi olmaları emredilirken⁹² Allah Resulüne de münafıklara ve kâfirlere karşı cihad etmesi emredilmiştir.⁹³ Şayet Müslümanlar peygambere itaat etmezse onun vazifesinin sadece davet olduğu tekrar hatırlatılmaktadır.⁹⁴

⁷⁹ el-Ahzâb 33/1. Hendek Savaşı'nın sıkıntılı anında Hz. Peygamber Gatafanlıları diğerlerinden ayırmak için Medine'nin hurma mahsulünün yarısını onlara vermeyi düşünmüş daha sonra Sad b. Muaz ve Sad b. Ubade ile iştisare ederek bu düşünceden vaz geçmiştir. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 2/223.

⁸⁰ el-Ahzâb 33/2-3.

⁸¹ Mukâtil, *Tefsir*, 1/382-383.

⁸² en-Nisâ 4/59.

⁸³ en-Nisâ 4/64.

⁸⁴ en-Nisâ 4/63.

⁸⁵ Mukâtil, *Tefsir*, 5/166; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1/503.

⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 22/176.

⁸⁷ Muhammed 47/20-21.

⁸⁸ Muhammed 47/33. Surenin 31. ayetinde "sizden mücahitleri ve sabredenleri bilinceye kadar sizi sımayacağız" hitabı ise ayetteki emrin cihad bağlamında olduğuna işaret etmektedir.

⁸⁹ en-Nûr 24/53.

⁹⁰ en-Nûr 24/54.

⁹¹ Mücadele 58/10.

⁹² Mücadele 58/13.

⁹³ et-Tahrîm 66/9.

⁹⁴ et-Teğâbun 64/12.

2.1. Kureyş Dışındaki Müşrik Kabilelere Karşı Tebliğ ve Cihad

Cihad-davet ilişkisi bağlamında Medine'ye hicret sonrasında Medine Yahudilerinin yanı sıra Mekke müşrikleri dışındaki müşrik Araplar da Hz. Peygamber tarafından İslam'a davet edilmiştir. O, Necid'ten⁹⁵ gelen bir kavmin İslam'ı anlatacak bir heyet istemesinin akabinde Evs ve Hazreç'ten 70 kişilik bir heyeti İslam'ı anlatması için Ebu Bera'nın kavmine ve bölgedeki diğer kabile reislerine göndermiştir. İslam'ı tanıtacak olan bu heyet Ebu Bera'nın himayesine rağmen kavim içi anlaşmazlıklar yüzünden Bi'ri ma'üne'de tuzağa düşürülerek şehit edilmiştir.⁹⁶ Bi'ri ma'üne hadisesiyle yaklaşık aynı tarihlerde Adal ve el-Kare kabilesinden bazı kimselerin Hz. Peygamber'den "İslam aramızda yayılmaktadır⁹⁷ bize dini anlatacak, Kur'ân öğretecek bir heyet gönder" sözü üzerine o, bir heyet göndermiştir. Gittiği yerdeki kabilelere Kur'ân öğretecek 7 kişilik bu tebliğ heyeti de Recî bölgesinde ihanete uğrayarak şehit edilmiş, heyetten iki kişi ise Mekke müşriklerine satılmıştır.⁹⁸ Tebliğ heyetlerine kurulan bu tuzakların intikamı daha sonra seriyyeler ile alınmıştır.⁹⁹ Gönderilen bu seriyyeler cihad-tebliğ ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü İslam'ı anlatmak için giden heyetler İslam'ı tebliğ uğrunda şehit olmuş, onların tuzak kurularak şehit edilmesi, şehit edenlere karşı bir diğer askeri heyetin (seriyyenin) onlara karşı cihada çıkmasına yol açmıştır.

Hicretin 6. senesinde Abdurrahman b. Avf, emrindeki 700 kişilik ordu ile Dûmetü'l-cendel'deki Kelb kabilesini İslam'a çağırmak için gönderilmiştir. Tebliğ heyetinin başındaki Abdurrahman'a Hz. Peygamber şu tavsiyeyi yapmıştır: "Allah'ın adıyla ve O'nun yolunda gazaya çık, Allah'ı inkâr edenlere karşı savaş, zulmetme, ihanet etme, sakın çocukları öldürme." Bu tavsiyenin dışında Hz. Peygamber Abdurrahman'a eğer İslam'ı kabul ederlerse kabile reislerinden birinin kızıyla evlenmesini de söylemiştir. Bu evlilikle İslam'a davet edilen, cihad edilen kavimle Müslümanların akraba olması, böylece aralarında sevgi ve

⁹⁵ Orta Arabistan'da bir bölgedir.

⁹⁶ Bi'ri ma'üne hadisesi hicretin 4. senesinde Safer ayında olmuş ve Hz. Peygamber Bi'ri ma'üne şehitlerine çok üzülmüştür. Bk. Vâkıdî, *Megazi*, 1/346-350; Buhârî, *Meğazi* 64, hadis no: 4088. Bu heyet bir savaş için değil sadece dinin tebliği için gitmiştir. Bk. Elşad Mahmudov, *Sebeup ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 402-406.

⁹⁷ Müslümanlar tarafından Medine'ye saldırı hazırlığı yapan Beni Lihyan reisinin öldürülmesi bu kabilenin Adal ve Kara kabileleri üstünden Medine'den bir davet heyeti isteyip onlara tuzak kurmalarına sebep olmuştur. Bk. Vâkıdî, *Megazi*, 1/354-355.

⁹⁸ Vâkıdî, *Megazi*, 1/354-358. Bu heyete saldıranların menfaat temin etme ve Kureyş'e yaranma amaçları olduğu görülmektedir. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 2/169-170; Buhârî, *Meğazi* 64, hadis no: 3989, 4086.

⁹⁹ Mahmudov, *Hiz. Peygamber'in Savaşları*, 406-407, 412.

muhabbet bağlarının kurulması ve İslam tebliğinin kalıcı olması hedeflenmiştir.¹⁰⁰ Nitekim cihad-tebliğ ilişkisini açık bir şekilde gösteren bu seriyye Hz. Peygamber'in tavsiyeleri doğrultusunda gerçekleşmiş, Kelb kabilesinin reisi ve çoğunluğu İslam'a katılmış Abdurrahma da Kelb Reisinin kızıyla evlenmiştir.¹⁰¹ Vahyin direktifleri ve Hz. Peygamber'in tavsiyeleri doğrultusunda İslam'ın tebliği akrabalık yoluyla da sağlanırken akrabalığın, aile bağlarının İslam'ın tebliğine ve cihada engel olmasına izin verilmemiştir. Bu konuda inananlara "kıyamet günü ne akrabanız ne de evlatlarınız size bir fayda sağlamayacak"¹⁰² şeklinde hatırlatma yapılmış, Arapların atası İbrahim ve babası Âzer üzerinden Medineli muhacirlerin Mekke'deki müşrik akrabalarını dost edinmemeleri söylenmiştir.¹⁰³ Yine Allah'a samimi bir şekilde iman edenlerin babaları, oğulları ve kavimlerini dahi Allah ve Resulüne düşmanlık edenleri dost edinmediği hatırlatılmıştır.¹⁰⁴

3. Hudeybiye Barışı Sonrası Tebliğ ve Cihad

610 yılında Mekke'de ilk vahiylerle birlikte başlayan Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğ vazifesi hicretin 6. senesindeki Hudeybiye Anlaşması'na kadar her zaman zor şartlarda devam etmiş, Hudeybiye sonrasındaki barış ortamında ise İslam'ın yayılması ve genişlemesi çok hızlı ilerlemiştir. Çünkü lider ve otorite olarak Kureyş'i gören Araplar Kureyş ve Müslümanlar arasındaki çatışmanın sonucunu beklemiştir. Her ne kadar gruplar halinde İslam'a katılma Mekke fethi sonrasında olsa da¹⁰⁵ Müslümanların yaptıkları cihatların bir sonucu olarak Mekke müşriklerinin Hudeybiye'de Müslümanları bir güç olarak kabul etmesi İslam'ın tebliğinin önündeki engelleri kaldırmış ve yayılmasını hızlandırmıştır. İslam'ı tebliğ etmek için Hudeybiye akabinde Hicaz'da seriyyeler düzenlendiği gibi Bizans ve Sasani gibi büyük devletler ve valilerine de davet mektupları gönderilmiştir.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Hz. Peygamber de davetin akrabalık yoluyla yayılması için siyasi evlilikler yapmıştır. Örneğin Bedir sonrası Mekke reisi Ebu Süfyan'ın kızıyla evlenmiştir. İbn İshak, *Sire*, 259; İbn Hişâm, *Sire*, 1/206.

¹⁰¹ Vâkıdî, *Megazi*, 2/560-561.

¹⁰² el-Mümtehine 60/1-3.

¹⁰³ el-Mümtehine 60/4.

¹⁰⁴ el-Mücâdele 58/2.

¹⁰⁵ İbn Hişâm, *Sire*, 2/560.

¹⁰⁶ Bizans, Sasani (İran), Habeşistan, Mısır, Umman, Gassan, Bahreyn gibi merkezlere İslam'a davet mektupları ve elçiler gönderilmiştir. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 2/607; Buhârî, Vahiy 1, hadis no: 7, Cihad ve Siyer 56, hadis no: 2936, 2939, Meğazi 64, hadis no: 4424. Davet mektupları hakkındaki tartışmalar için bk. Mehmet Azimli, "Hz. Peygamber'in Bizans İmparatoru Herakliyus'a Gönderdiği Davet Mektubu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Hikmet Yurdu Dergisi* 4/7 (2011), 23-36; İsmail Hakkı Göksoy, "Hz. Peygamber'in Hükümdarlara Gönderdiği Davet Mektupları ve Önemi", *II. Kutlu Doğum Sempozyumu Kitabı*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 119-137. Hz Peygamber'in gönderdiği mektuplar, onlara verilen cevaplar ve var olan vesikalar için bk. Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyasiyye li'l-ahdi'nebevi ve'l-hilâfeti'r-râşide* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987), 99-333.

Kur'ân'ın asıl hedefi insanların İslam'a davet edilmesi olduğu için hiçbir zaman savaş gaye olmamıştır. Bu nedenle Kur'ân azılı düşmanı dahi olsa Müslümanların savaştığı düşman (Mekke müşrikleri) savaştan vazgeçip barışçıl bir tutum sergilerse inananların da barışı seçmesini emretmiş¹⁰⁷ ve her zaman insanların öldürülmesini değil, İslam'a kazandırılmasını amaçlamıştır. Bundan dolayı Kur'ân, insanların İslam'a gönüllerinin açılmasını sağlayan Hudeybiye Anlaşmasını apaçık bir fetih olarak isimlendirmiştir.¹⁰⁸ Fakat Kur'ân, İslam'a ve Müslümanlara düşmanlıkta aşırı gidip saldırganlığa devam eden düşmana karşı savaşmada gevşek davranmayı da eleştirmiştir.¹⁰⁹

Vahyin tebliğcisi Hz. Peygamber için de savaş hiçbir zaman asıl hedef olmamıştır. O, Umre için Mekke'ye doğru yola çıktığında Hudeybiye civarında yolda karşılaştığı bedevi bir kabileye İslam'ı tebliğ etmiş,¹¹⁰ Hudeybiye akabinde gidilen Hayber Fethi esnasında da Hz. Ali'ye asıl amacının insanların gönlünün İslam'a kazandırılması olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber Hayber Fethi esnasında Hz. Ali'nin "Hayber Yahudileriyle onlar da bizim gibi Müslüman oluncaya kadar savaşacak mıyım?" sözüne "Ey Ali sakın ol! Sükûnetle Hayberliler'in sahasına varıncaya kadar ilerle. Sonra Hayberliler'i İslam'a davet et ve üzerlerine vacip olan İslam esaslarını onlara bildir. Ey Ali! Allah'a yemin ederim ki, senin davetle bir tek kişinin hidayete kavuşması dahi, senin kırmızı develerinin olmasından çok daha hayırlıdır" diyerek asıl hedefinin İslam'ın tebliği olduğunu vurgulamıştır.¹¹¹

Mekke müşrikleri daima İslam davetinin önündeki en büyük engel olmuştur.¹¹² Onlar hem Müslümanlara düşmanlık yaparak hem de İslam'ı kabul edebilecek insanların onların korkusundan İslam davetine uzak durmasına neden olarak İslam'ın tebliğine engel olmuştur. Bu nedenle Mekke müşriklerinin hicretin 6. yılında gerçekleştirilen Hudeybiye Anlaşmasına ihanet etmesi hicretin 8. yılında Mekke'nin fethedilmesini sağlamıştır.¹¹³ Savaşsız bir şekilde elde edilen Mekke'nin fethiyle İslam'ın tebliğinin önündeki ana engel

¹⁰⁷ en-Nisâ 4/84-86; el-Enfâl 8/60-61.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 22/199; Fetih 48/1.

¹⁰⁹ en-Nisâ 4/75; et-Tevbe 9/38.

¹¹⁰ Vâkıdî, *Megazi*, 2/575. Ebu Zer Müslüman olduğunda Hz. Peygamber ona "sen kavmine git, benim Peygamber olduğumu onlara bildir" diyerek kendi kavmini İslam'a davet etmesini talep etmiştir. Bk. Buhârî, *Menakıbu'l-Ensar* 63, hadis no: 3861.

¹¹¹ Buhârî, *Cihad ve Siyer* 56, hadis no: 2942, 3009.

¹¹² Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 181.

¹¹³ Hicretin 8. yılı Ramazan'ın yirmisinde Mekke fethedildi. Bk. İbn Hişâm, *Sire*, 2/437; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 10/634; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 4/125; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/117.

ortadan kaldırılmış ve bu fethin akabinde Cezime, Sudâ ve Beni Harise b. Amr kabilelerine, Yelemem ve Urane civarına İslam'a davet seriyeleri gönderilmiştir.¹¹⁴

Hz. Peygamber Tebük Seferi akabinde ise Hâlid b. Velîd'i,¹¹⁵ Hz. Ali'yi¹¹⁶ ve Sürad b. Abdullah'ı¹¹⁷ İslam'ı tebliğ etmesi için seriyye komutanı olarak görevlendirmiştir. Mekke'nin Fethi ve Tebük Seferi sonrasında Sakif Kabilesinin İslam'a katılmasının akabinde 9. senede Araplar heyetler halinde Medine'ye gelerek İslam'a katılmaya başlamıştır.¹¹⁸ Beni Temim, Sa'lebe, Mürre, Maharib, Ukayl, Kilab, Bukea, Kinane, Rebia vb. kabileler¹¹⁹ Medine'ye gelip Müslüman olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine'de uzun yıllar insanlara İslam'ı tebliğ etmesi sonucunda insanların akın akın İslam'a girmesi gerçekleşmiş ve bu durum Nasr Suresinde¹²⁰ açıkça dile getirilmiştir.

Veda Haccı'nda insanlara İslam'ı tebliğ etme vazifesini hakkıyla ifa ettiğiyle ilgili olarak Hz. Peygamber "Ey insanlar! sözümü iyi dinleyin, belki de burada sizinle bir daha olamayacağım..." hitabıyla başlayan hutbesinin sonunda "Allah'ım! tebliğ ettim mi?" diye sormuş oradakilerin "evet tebliğ ettin" cevabına "Allah'ım şahit ol" diyerek¹²¹ İslam'ı tebliğ ettiğini ifade etmiştir. Tebliğ-cihad bağlamında Hz. Peygamber'in insanları İslam'a davet etme vazifesi Mekke'de Kur'ân'ın "Ey örtüsüne bürünen (peygamberlik görevi verilen) kalk ve (insanları) uyar"¹²² hitabıyla başlamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Mekke'deki veda hutbesinde "Allah'ım! tebliğ ettim mi?" nidasına insanların "evet tebliğ ettin" şeklinde verdiği cevaba "Allah'ım şahit ol" demesiyle sona ermiştir.¹²³

Sonuç

Kur'ân'ın nüzul asrına baktığımızda Medine'ye hicret, olgunun değişmesine paralel olarak cihad-tebliğ ilişkisinin de değişmesini sağlamıştır. Bu değişikliğin temelinde Müslümanların Mekke'deki gibi zayıf ve küçük bir grup olmaktan çıkıp Medine'de siyasi,

¹¹⁴ Vâkıdî, *el-Megazi*, 3/873, 875, 982; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 415-422.

¹¹⁵ Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 423-425.

¹¹⁶ Vâkıdî, *Megazi*, 3/1079-1080.

¹¹⁷ Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 429-430.

¹¹⁸ İbn Hişâm, *Sire*, 2/559-560.

¹¹⁹ Derveze, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, 3/32.

¹²⁰ en-Nasr 110/2.

¹²¹ İbn Hişâm, *Sire*, 2/603-604; Vâkıdî, *Megazi*, 3/1103; Buhârî, *Meğazi* 64, hadis no: 4403.

¹²² el-Müddessir 74/1-2.

¹²³ Veda Hutbesi Veda Haccı'nda hicretin 10. yılının Zilhicce ayında olmuş Hz. Peygamber de bu ayın 14'ünde Medine'ye doğru yola çıkmış ayın sonunda varmıştır. Hz. Peygamber Medine'ye vardıktan 2 ay sonra 11. yılda Rebiulevvel ayının 12. günü, pazartesi, vefat etmiştir. Bk. Vâkıdî, *el-Megazi*, 3/1110, 1120; Bünyamin Erul, "Veda Haccı ve Veda Hutbesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 590-593.

askeri ve ekonomik bir güce kavuşmuş olması yatmaktadır. Allah yolunda cihadın ve İslam'a davetin nasıl yapılacağını ise her zaman Kur'ân belirlemiştir. Mekke'de cihad ve tebliğin yapılmasında daha çok sabır ve hicret ön plana çıkarken Medine'de infak ve kıtal gibi yöntemler ortaya çıkmıştır. Yine Mekke'de cihad ve tebliğ vazifesinin yükü doğrudan Hz. Peygamber'in omuzlarında iken Medine'de bir İslam toplumunun teşekkül etmesi Müslümanların da aktif bir şekilde cihad ve İslam'a davet görevine katılmasını sağlamıştır. Medine'de İslam davetinin muhataplarına Mekke müşriklerinin yanı sıra Medine Yahudileri, Hicazdaki müşrik Araplar ve Medine'ye gelen heyetler gibi farklı gruplar dâhil olmuştur. Medine'ye hicretle birlikte özellikle ilk yıllarda, Medine Yahudileri ve Medine'de ortaya çıkan münafıklar cihadın ve tebliğin direk muhatabı olmuştur. Hicretle birlikte değişen şartlar ve muhataplar Medenî surelerde vahyin ve hitabın değişmesini sağlamıştır. Nitekim Mekke'de cihad-tebliğ bağlamında karşılaştığı zorluklar karşısında Hz. Peygamber'e daima sabır tavsiye edilirken Medine'de doğrudan Hz. Peygamber'e hiçbir zaman "sabret" denilmemiştir. Medine döneminde genellikle İslam'ın tebliğinde karşılaşılan engeller bağlamında yapılan savaşlarda Müslümanların sabretmesi emredilmiştir. Yine bu dönemde Hz. Peygamber'in kâfirlere ve münafıklara boyun eğmemesi, onlara itaat etmemesi emredilmiş, cihad-tebliğ bağlamında cihad lafzına ise genellikle savaş veya savaşla irtibatlı olan sefer anlamı yüklenmiştir.

Medine dönemi cihad-tebliğ ilişkisini genel olarak Hudeybiye öncesi ve sonrası şeklinde iki döneme ayırabiliriz. Mekke müşrikleri Medine döneminde de İslam davetinin ve Allah yolunda cihadın esas muhatabı olmuştur. Hicrete rağmen Kureys'in İslam davetine olan düşmanlığının devam etmesi onlarla yapılan üç büyük savaşa yol açmıştır. Çünkü Mekke'de İslam davetini kolaylıkla engelleyen Kureys Müslümanların Medine'ye hicreti sonrası hem onları himaye edenleri hem de diğer Medine sakinlerini tehdit etmiş, tehditler işe yaramayınca iş savaşa varmıştır. Durumun savaşa dönüşmesinde hicretle güçlenen Müslümanların düşmanları olan Kureys'in kervanlarına bir tehdit oluşturması da büyük bir etken olmuştur. Medine döneminde Yahudilerin İslam'a davet edilmesi olaylı ve sürtüşmeli bir şekilde devam etmiştir. Müslümanların hicretiyle Medine'deki eski statülerini kaybeden Yahudiler en başından itibaren İslam davetine ve Müslümanlara düşmanlık beslemiş, İslam davetini engellemek istemiştir. Onların İslam'a olan düşmanlığı Müslümanların onlara karşı cihad etmesine yol açmıştır. Medine Yahudileri genel olarak ya Müslümanlara ihanet etme

veya Müslümanların düşmanı olan Kureyş'e yardım etme nedeniyle Mekke müşrikleriyle yapılan üç büyük savaş akabinde Hudeybiye öncesi birer birer Medine'den sürülmüştür. Medine'de İslam davetinin önündeki engeller peyderpey, savaş ve seriyyeler ile bertaraf edilmiştir. Mekke müşrikleri ve Yahudilerin yanı sıra İslam Hicazdaki müşrik Araplara da tebliğ edilmiş, seriyyelerin yanı sıra evlilikler yoluyla da İslam davetinin önü açılmaya çalışılmıştır. Bununla beraber Hudeybiye Barışı'na kadar İslam davetinin bir savunma ve var olma çabasında olduğunu, bu çabanın bir sonucu olarak savaş şeklinde cihadın ortaya çıktığını, İslam'ın ancak Hudeybiye Barışı sonrasında çok hızlı bir şekilde yayılmaya başladığını belirtmeliyiz.

Kureyş'i otorite kabul eden Hicaz'daki Araplar, Kureyş'in korkusundan Hudeybiye Anlaşması'na kadar İslam davetine katılmaktan imtina etmiştir. Bu yönüyle Kur'ân'ın apaçık fetih dediği Hudeybiye Barışı, İslam davetinin önündeki engellerin kaldırılmasında önemli bir milat olmuştur. İslam'ın Hicaz'daki müşrik Araplara açılabilmesi ve Bizans, Sasani gibi büyük devletlere ve bölge valilerine İslam'a davet mektuplarının gönderilmesi Hudeybiye sonrasında mümkün olmuştur. Savaşı hiçbir zaman ana hedef görmeyen Kur'ân, asıl hedefin insanların gönüllerini İslam'a kazandırmak olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber de Hz. Ali'ye Hayber seferi sırasında "senin davetinle bir tek kişinin Müslüman olması senin kırmızı develerinin olmasından çok daha hayırlıdır" diyerek bu durumu dile getirmiştir. Yine Kur'ân, İslam'ın en azılı düşmanı Kureyş, barışa yanaştığı takdirde Müslümanların da barış yanlısı olmasını emretmiş, bununla beraber saldırganlığa devam eden düşmana karşı gevşeklik göstermeyi de kerih görmüştür. Hudeybiye Barışı ile İslam davetinin önündeki ana engel bertaraf edilirken Mekke fethiyle bu tehlike 8. yılda tamamen ortadan kaldırılmıştır. İslam'ın önündeki en büyük engelin kaldırılmasıyla birlikte "İnsanların akın akın Allah'ın dinine girdiğini görürsün" ayetindeki gibi 9. yılda, Elçiler Senesinde, müşrik Araplar heyetler halinde İslam'a girmeye başlamıştır. Böylece vahyin nüzulünün ilk günlerinde Mekke'de Kur'ân'ın "Ey Peygamber! kalk ve insanları uyar" emriyle başlayan Hz. Peygamber'in insanları İslam'a daveti ve Allah yolundaki cihadı Veda Hacci'nda "Allah'ım! tebliğ ettim mi?" hitabıyla sona ermiştir.

Kaynakça / References

- Akbaş, Mehmet. *Sahabe'nin Cihad ve Daveti (İran-İrak Bölgesi)*. İstanbul: Nida Yayınları, 2015.
- Arslantaş, Nuh. *H. Muhammed Döneminde Yahudiler* İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Azimli, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Bizans İmparatoru Herakliyus'a Gönderdiği Davet Mektubu Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Hikmet Yurdu Dergisi* 4/7 (2011), 13-37.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ. 9 Cilt. Dîmeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm et-Tefsîru'l-vâdih hasebi tertîbi'n-nüzûl*. 3 Cilt. Mağrib: Daru'l-Beydâ, 2008.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dar-u İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, 1383/1963.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 3 Cilt İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrî,
- Erul, Bünyamin. "Veda Haccı ve Veda Hutbesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 42/590-593. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Hz. Peygamber'in Hükümdarlara Gönderdiği Davet Mektupları ve Önemi". *II. Kutlu Doğum Sempozyumu Kitabı*. 119-138. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyasiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt İstanbul: 1990.
- Hüseyin, Taha. *Cahiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Daru't-Tunûsî, 1984.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakka vd. 2 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve Evlâdüh, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Suudi Arabistan: Dâr-u Tayyibe, 1420/1999.
- Keleş, Ahmet. "Cihad-Tebliğ-Kılıç Bağlamında İslam'ın Yayılışı". *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu*. ed. Komisyon. 249-280. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Kurt, İsmail. *Kur'an'da Cihad Tematik ve Semantik Bir İnceleme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Mahmudov, Elşad. *Sebepler ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil, b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhate. 5 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâi't-Türas, 1423/2002.
- Orhan, Fatih. "Cihadın Mahiyeti ve "Tebliğ Metodu" Olarak Kullanılması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 343-359.

- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'lÂmma li'l-Kitâb, 1990.
- Salim b. Zekvan. *es-Sire Bir Harici/İbadi Klasığı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Sırma, İhsan Süreyya. *İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad*. İstanbul: Beyan Yayınları, 42. Basım, 2015.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-. *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûni Zağlûl. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-. *el-Megazi*,. thk. Marsden Jones. 3 Cilt Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1988.



Bedir Esirlerinin Serbest Bırakılması ve Bedir Savaşı Sonrası İslam'a Karşı Tutumları
The Release of the Captives of Badr and Their Attitude Towards Islam After the Badr Ghazwa

Ali DADAN

ORCID: 0000-0003-3860-0389

e-posta: alidadan@gmail.com

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi
Asoc.Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Islamic History,
Konya, Türkiye
ROR ID: 013s3zh21

Raziye Gül GÜZEŞ

ORCID: 0000-0002-5623-3431

e-posta: rgulguzes@gmail.com

Arş.Gör., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Res.Assist., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Islamic History,
Gaziantep, Türkiye
ROR ID: 020vvc407

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Dadan, Ali; Güzeş, Raziye Gül. "Bedir Esirlerinin Serbest Bırakılması ve Bedir Savaşı Sonrası İslam'a Karşı Tutumları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 173-203. <https://doi.org/10.35415/simakifd.1349733>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	09. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	11. 11. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur). This study is derived from the second part of Raziye Gül Güzeş's master's thesis entitled "Badr Captives and their Attitudes and Attitudes after the Battle of Badr", written in 2023 at Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences under the supervision of Assoc. Prof. Ali Dadan. (Bu çalışma, 2023 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Raziye Gül Güzeş tarafından Doç. Dr. Ali Dadan danışmanlığında "Bedir Esirleri ve Bedir Savaşı Sonrası Tutum ve Tavrı" başlıklı yüksek lisans tezinin ikinci bölümünden üretilmiştir.)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Risalet dönemine damga vuran olaylardan biri olan Bedir Savaşı, Müslümanların galibiyetiyle sonuçlanmış, Müslümanların güç kazanması açısından önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. Bedir Savaşı'nda Müslümanlar karşısında büyük bir hezimetle uğrayan Mekkeli müşrikler, lider kadrosunun neredeyse tamamını kaybetmiştir. Genel kabul gören rivayetlere göre; müşrikler Bedir'de yetmiş ölü yetmiş esir vermişlerdir. Kaynaklarda esir sayısı yetmiş, yetmiş dört, yetmişten fazla olarak geçmektedir. Yetmiş sayısı kesretten kinaye olarak kullanılabilmesi gibi, mevcut esir sayısının yuvarlanarak yaklaşık bir rakamla ifade edilmesi de söz konusu olabilir. Kaynaklarda verilen esir listeleri bir arada değerlendirildiğinde ve listelerde yer almasa da rivayetlerden hareketle esir olduğu anlaşılan kimseler de eklendiğinde, esir alınan yetmiş bir kişiye ulaşılmıştır. Bedir Savaşı'nda alınan esirlerin sonraki dönem olaylarında olumlu/olumsuz etkin roller üstlendikleri görülmektedir. Bu bağlamda Bedir esirlerinin incelenmesi, Bedir sonrası gelişmelerin anlaşılmasını kolaylaştırması açısından da önem arz etmektedir. Araştırmamızda, esirlerin iki taraf arasındaki ilişkilerde nasıl rol aldıkları incelenerek İslam'a ve Müslümanlara yönelik sergiledikleri tutumun ortaya konması amaçlanmıştır. Gösterilen tutumda zamanla değişimler de olmuştur. Çalışmamızda, İslam'ın ilk dönemlerinde olumsuz tavır sergileyen bazı esirlerin ilerleyen yıllarda tutumlarının değişmesinin nedenleri tespit edilmeye çalışılmış, İslam ve Müslümanlar karşısında saf tutan bu esirlerin İslam'a hizmette bulunup bulunmadıkları araştırılmıştır. Bedir Gazvesi ile ilgili pek çok araştırma olmakla birlikte, esirlerin durumunun ayrıntılı bir şekilde incelendiği ve haklarındaki bilgilerin derlendiği bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yapılan bu araştırmanın, esirlerin üstlendiği fonksiyon bağlamında, Bedir Savaşı'ndan sonraki gelişmelerin anlaşılmasına katkı sağlaması umulmaktadır. Araştırmada esirler hakkında alınan karara değinilmiş, esirlerin serbest bırakılma durumlarından bahsedilmiş, serbest kalan esirlerin Bedir Savaşı'ndan sonra gösterdikleri tutum ve davranışları incelenmiştir. Müslüman olma durum ve zamanları dikkate alınarak, gösterdikleri tutumları ihtiva eden başlıklar açılmış ve hakkında bilgiye ulaştığımız her bir esire, ilgili başlık altında yer verilmiştir. Fidyeye hükümden hariç tutularak, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik haddi aşan düşmanlıkları ve fiilî eziyetleri nedeniyle ölümle cezalandırılan iki kişi haricinde esirlerin fidye ile serbest bırakılmalarına karar verilmiştir, fidye miktarları kişilerin mali imkânlarına göre farklılık göstermiştir. Ayrıca, verilen söz/teminat karşılığında serbest bırakılanlar olduğu gibi, fidye bedeli alınmadan serbest kalan esirler de olmuştur. Esirlerden birinin Kureyş'in esir aldığı bir Müslüman'la mübadele edilmek suretiyle serbest bırakıldığı görülmektedir. Okuma yazma öğretmeleri karşılığında esaretten kurtulan esirlerin isimlerine ulaşılamasa da, fidye imkânı olmayanlar için böyle bir seçenek ortaya konduğu bilinmektedir. Serbest kalan esirlerden, İslam aleyhine faaliyetlerde bulunarak şirk üzere ölenler olduğu gibi, Müslüman olarak İslam'a hizmet yolunda gayret sarf edenler de vardır. Esirlerin birçoğunun tutumunun ise Mekke'nin fethinden sonra müspet yönde değiştiği anlaşılmaktadır. Esirlerden dokuz kişinin şirk üzere öldüğü bilinmektedir. Yirmi dört kişi, farklı zamanlarda İslâm'ı kabul etmiştir. Bu rakam, esirlerin üçte birini oluşturmaktadır. Bu esirlerden dört kişi, esaretten kurtulmalarının akabinde İslâm'ı kabul etmişlerdir. Müslüman oldukları bilinen esirlerin yarısı, yani on iki kişi tulekâ grubundan, Mekke fethi ve sonrasında Müslüman olanlardır. Diğer otuz sekiz esirin Müslüman olup olmadıklarına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır; bu kişilerin genelini halîfler, mevlâlar ve toplumda önemli mevkiisi olmayan kimseler oluşturduğundan dolayı, Bedir esirleri arasında isimlerinin geçmesi dışında pek çoğu hakkında bilgi bulunamamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Siyer, Bedir Savaşı, Esir, Fidyeye, Kureyş.

Abstract

The Badr Ghazwa, one of the events that marked the period of the Prophethood, resulted in the victory of the Muslims and assumed an important function in terms of gaining power for the Muslims. The Meccan polytheists, who suffered a great defeat against the Muslims in the Badr Ghazwa, lost almost all of their leadership. According to generally accepted narrations, the polytheists left seventy dead and seventy captives at Badr Ghazwa. In the sources, the number of prisoners is mentioned as seventy, seventy-four, and more than seventy. The number seventy may be used as an allusion to the number of captives, or the number of captives may be rounded up and expressed as an approximate number. When the lists of captives given in the sources are evaluated together and those who are not included in the lists but are understood to be captives based on the narrations are added, the number of captives reaches seventy-one. It is seen that the captives taken in the Badr Ghazwa assumed positive/negative effective roles in the events of the following period. In this context, the examination of Badr captives is important in terms of facilitating the understanding of the developments after Badr Ghazwa. Our research aims to reveal the attitude towards Islam and Muslims by examining how the captives played a role in the relations between the two sides. There have also been changes in the attitude over time. In our study, the reasons for the change in the attitudes of some captives who exhibited a negative attitude in the early periods of Islam in the following years were tried to be determined, and it was investigated whether these captives, who took sides against Islam and Muslims, served Islam or not. Although there are many studies on the Badr Ghazwa, there is no study that analyses the situation of the captives in detail and compiles information about them. It is hoped that this study will contribute to the understanding of the developments after the Badr Ghazwa in the context of the function undertaken by the prisoners. In the study, the decision taken about the captives was mentioned, the release of the captives was mentioned, and the attitude and behaviour of the released captives after the Badr Ghazwa were examined. Taking into account their status and time of becoming Muslim, headings containing the attitudes they showed were opened and each captive, about whom we found information, was included under the relevant heading. Except for two people who were punished with death for their excessive enmity against Islam and Muslims and their actual persecution, the captives were decided to be released with ransom, and the ransom amounts varied according to the financial means of the captives. In addition, some captives were released in return for a promise/collateral, as well as captives who were released without ransom. It is seen that one of the captives was released in exchange for a Muslim captured by Quraysh. Although the names of the captives who were freed from captivity in return for teaching them to read and write cannot be found, it is known that such an option was put forward for those who could not afford the ransom. Among the captives who were freed, some committed anti-Islamic activities and died as polytheists, as well as some who were Muslims. It is seen that nine of the captives died in shirk. Twenty-four people accepted Islam at different times. This number constitutes one-third of the captives. Four of these captives converted to Islam after their release from captivity. Half of the captives who are known to have converted to Islam, twelve of them, belonged to the group of Tulekah, those who converted to Islam during and after the conquest of Mecca. The other thirty-eight captives were not known to have converted to Islam; since they were mostly khalıfs, mawlıs, and others who did not hold important positions in society, there is no information about most of them, except for the mention of their names among the captives of Badr.

Keywords: Islamic History, Sirah, Badr Ghazwa, Captive, Ransom, Quraysh.

Giriş

Bedir Savaşı, siyerin önemli dönüm noktalarından biri olup, Kur'ân'da "yevmu'l-furkân"¹ olarak nitelenmektedir. Âyette Bedir Savaşı'ndan "hak ve batılın ayrılma günü" olarak bahsedilmesi, savaşın ehemmiyetiyle alakalı önemli bir ifadedir. Kur'ân'daki âyetlerde geçen "batşe-i kübrâ (amansız yakalama)"² tamlamasının, Bedir günü müşriklerin öldürülmeleri; "lizâm (yakalarına yapışma)"³ kelimesinin, Bedir'de esir edilmeleri olduğu yönündeki görüşler,⁴ Bedir'de müşriklerin karşılaştığı hezimetin büyüklüğünü göstermektedir. Müslümanların galibiyetiyle sonuçlanan bu savaşta müşrikler büyük bir hezimetle karşılaşmışlardır. Her iki tarafın ilk fiilî savaşı sayılan bu gazve, Hicaz'da büyük yankılar uyandırmıştır.

Araştırmamızda, Müslümanların Bedir Savaşı'nda aldıkları esirlerin serbest bırakılması üzerinde durulmuş ve bu esirlerin sonraki dönemlerde nasıl bir tutum sergiledikleri incelenmiştir. Esirler için uygulanacak karar hakkında Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbenin müzakere sürecine değinilmesinin ardından; esirlerin serbest bırakılma durumları, ilgili başlıklar içerisinde mütalaa edilmiştir. Serbest kalan esirlerin tavır ve tutumlarına, İslâm'ı kabul etme durum ve zamanları çerçevesinde yer verilmiştir. Konu başlıklarının sonuna esirlerin durumunu gösteren grafikler eklenerek, genel çerçevenin anlaşılmasına katkı sunmak amaçlanmıştır.

Bedir Savaşı siyer, megâzî ve İslam tarihi kitaplarında başlık açılan, hakkında müstakil çalışmaların da bulunduğu bir konu olmakla birlikte, esirlerin ayrıntılı olarak incelendiği bir araştırmaya ulaşılamamıştır.⁵ Çalışmalarda, savaşta alınan esirlere esaretten nasıl kurtuldukları bağlamında değinilse de bütün esirlerden bahsedilmediği, daha ziyade

¹ el-Enfâl 8/41.

² ed-Duhân 44/16.

³ Tâhâ 20/129; el-Furkân 25/77.

⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955), "Sifâtü'l-Kiyâme ve'l-Cenne ve'n-Nâr", 39.

⁵ Bedir Savaşı ile ilgili bazı çalışmalar için bk. Tahsin Ekim, *Bedir Savaşı'nı Hazırlayıcı Etkenler ve Sonuçları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Mehmet Azimli, "Bedir Savaşı Çerçevesinde Bazı Mülâhazalar", *Bilimname* 18/1 (2010), 7-20; Mustafa Özkan, "Tarihin Öznesinin Tespitinde, Kur'ân'ın Tarih İlimine Katkısı/Kaynaklığı Üzerine -Bedir Savaşı Örneği-", *İSTEM* 16 (2010), 19-33; Mehmet Nadir Özdemir, "Bazı Yönleriyle Bedir Gazvesi", *Türk & İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12 (2017), 105-115; Hacı Ataş, "Bedir Gazvesi Kapsamında Ortak Hadis ve Siyer Rivayetleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 65 (2018), 632-649; Mehmet Nadir Özdemir, "Bir Dönüşüm: Cahiliye Yağmacılığında Bedir Gazvesi Ganimetlerine", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1879-1901; Cuma Karan, *Psiko-Sosyo-Tarih Açısından - Bedir Meydan Muharebesi*, (Ankara: İlahiyat, 2021).

bilinen kişilere isim olarak yer verildiği görülmektedir. Bu çalışmamızda, Bedir esirlerinden kimlerin hangi şekilde serbest kaldığına detaylı olarak yer verilmiştir. Esirlerin sonraki hayatları dikkate alınarak, Bedir Savaşı'ndan sonra taraflar arasındaki mücadelelerde hangi konumda durdukları incelenmiştir.

Bedir Savaşı'nda esir düşen Mekkelilerin sayısının yetmiş,⁶ yetmişten fazla, yetmiş dört⁷ olduğu bilgisi verilmektedir. Esirlerin isimlerine yer veren Vâkıdî, İbn Hişâm, Belâzürî listeleri⁸ bir arada değerlendirildiğinde ve esir listelerinde yer almasalar da rivayetlerden hareketle esir oldukları anlaşılan üç isim⁹ eklendiğinde, esir alınan yetmiş bir kişiye ulaşılmaktadır. Bu kişiler; fidye ödemek, okuma yazma öğretmek, mübadele edilmek suretiyle veya kaşılıksız bir şekilde serbest bırakılmıştır. Serbest kalan esirlerden bazıları zaman kaybetmeden derhâl, bazıları ilerleyen süreçlerde İslam'ı kabul etmişlerdir. Bazı esirler düşmanlıklarını devam ettirerek şirk üzere ölmüşlerdir. Esirlerin bir kısmının hakkında ise -Bedir'de esir olmalarının dışında- bilgi bulunmamaktadır.

1. Esirler Hakkındaki Karar

Esirlere uygulanacak karar konusunda Resûlullah sahâbeyle istişare etmiş, öldürme ve fidye karşılığı serbest bırakılma fikirleri sahâbe arasında müzakere edilmiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) fidye karşılığı serbest bırakmayı uygun görmüştür. Esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılmasına karar verilince, maddi imkânları göz önüne bulundurularak fidye bedelleri belirlenmiştir. Buna göre, 1000 ile 4000 dirhem arasında değişen farklı fidye bedelleri tespit edilmiştir. İmkânı olmayanlara Resûlullah iyilikle muamele etmiş, fidye yerine alternatif çözümler sunulmuştur.¹⁰ Fidye ödeme imkânı olmayıp okuma yazma bilenler, ensar çocuklarına okuma yazma öğretmeleri mukabilinde serbest bırakılmışlardır. Bu takdirde de kurtulma imkânı yoksa kaşılıksız serbest bırakılmıştır. İslâm'ın azılı düşmanlarından olan iki kişi ise bu uygulamalardan istisna tutulmuş, Mekke devrinde

⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî Vâkıdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dârü'l-A'lemî, 1989), 1/144; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdürrauf Sa'd (Şeriketü't-Tibâati'l-Fenniyyeti'l-Müttehede, ts.), 2/256; Müslim, "el-Cihâd ve's-Siyer", 58.

⁷ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/144.

⁸ Bk. Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/138-143; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/257-259; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Riyaz Ziriklî - Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/301-305.

⁹ Bu isimler: Ümeyye b. Halef, Ali b. Ümeyye b. Halef, Nadr b. Hâris. Bk. Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/83, 106.

¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/220.

Müslümanlara yaptıkları eziyetler göz önünde bulundurulduğunda, haklarında ölüm cezası verilmesine hükmedilmiştir.¹¹

Bedir Savaşı, savaştan elde edilen esirler ve ganimetler hakkında âyetler ihtiva eden Enfâl sûresindeki 67-69 âyetler, Müslümanların esirleri öldürmeyip fidye karşılığı serbest bırakmalarının kınandığı şeklinde tefsir edilmiştir. Âyetler okunduğunda, alınan esirlerin öldürülmesinin gerekliliğine dair sarih bir ifade bulunmamaktadır. Esirlerin öldürülmesi gerekliliği sonucuna, Hz. Ömer'in esirler hakkındaki görüşü dikkate alınarak ulaşılmaktadır.¹² Hz. Ömer, Bedir esirleri konusundaki görüşünün ilahi iradeye muvafık düştüğünü söylemektedir.¹³ Bu husus "Muvâfakât-ı Ömer" arasında değerlendirilmektedir. Bedir'de esir alınanlar, fiilen savaşta bulunmuş muharip unsur oldukları için öldürülmeleri ihtimalinin savaş hukukunda bir karşılığı vardır. Nitekim esirlerden Nadr ve Ukbe'nin azılı düşmanlıkları nedeniyle öldürülmeleri uygun görülmüştür. Fakat bu noktada, esirlerin öldürülmesi kararının bir zorunluluk olup olmadığı veya bütün esirleri kapsayıp kapsamadığı sorusu akla gelmektedir.

Âyetlerde asıl eleştirilen hususun; alınan esirlerin öldürülmeyerek fidye karşılığı serbest bırakılmaları değil, Müslümanların ganimet ve esir alma telaşına düşerek savaşın ehemmiyetini ve ciddiyetini unutup elde edilen zaferi tehlikeye atmaları olduğu da söylenebilir. Müslümanların uyarılmasının, hatta kınanmasının sebebi, gerekeni yapmamaları ve esir edinmenin getireceği maddi menfaatleri düşünerek dinlerini ve canlarını tehlikeye atmalarıdır. Yani esir alındıktan sonra verilen karardan ziyade esirler alınmadan önce / savaş devam ederken gösterilen tutum, eleştiri sebebi olmuştur.¹⁴

Esirlere yapılacak uygulamalar noktasında şunu da belirtmek gerekir ki; Bedir Savaşı'ndan önce gerçekleşen Batn-ı Nahle Seriyyesi'nde iki esir alınmış, bu esirler 1600'er dirhem karşılığında serbest bırakılmıştır.¹⁵ Esirlere uygulanacak yaptırım Batn-ı Nahle'de kesin bir hükme bağlanmadığından, Bedir esirlerine ne yapılacağı konusunda Hz. Peygamber istişare etmiş ve istişare neticesinde komutanlık ve devlet başkanlığı yetkisini kullanarak ön plana çıkan görüşlerden tercih ettiğini uygulamıştır. Yapılan istişare

¹¹ Ahmet Özel, "Esir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/383.

¹² Hz. Ömer esirlerin öldürülmeleri gerektiği düşüncesindeydi. Konu ile ilgili rivayetler için bk. Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/110; Müslim, "el-Cihâd ve's-Siyer", 58.

¹³ Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 24.

¹⁴ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 2/709.

¹⁵ Batn-ı Nahle Seriyyesi hakkında bilgi için bk. Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/13-19.

neticesinde verilen karar bir ictihad olarak değerlendirilirse, bir kimseye ictihadı nedeniyle azap uyarısının gelmesi makul olmayacaktır. Zira ictihad hatalı olsa bile -ki burada ictihadın hatalı olması meselesi tartışılabilir- “ictihadında isabet edene iki, yanılana ise bir ecir” olduğuna göre, ictihad neticesinde azapla uyarılma durumu söz konusu değildir. Uyarının sebebi, savaşın asıl gayesini unutup dünyalık peşine düşmek ve düşmana - değerlendirilselerdi toparlanabilecekleri- bir fırsat vermektir.¹⁶ Enfâl sûresi 67 ve 68. âyetlerde Müslümanların maddi ve dünyevi kaygılara düşerek mücadeleyi gevşetmeleri ve esir/ganimet peşine düşmeleri eleştirilmiş, bununla birlikte mevcut durumda Müslümanlar için kolaylık gösterilmiş ve 69. âyetle ganimetler helal kılınmıştır. Allah, Müslümanların tutumunun aleyhlerine dönmesine izin vermeyerek ve hatalarına rağmen ganimetleri de helal kılarak onlara lütufta bulunmuştur.

Esirlere muamele konusunda hassas davranan Hz. Peygamber (s.a.v.), sahâbeye de onlara iyi davranmalarını emretmiştir.¹⁷ Esirler ve onları kurtarmak için gelenler bu süreçte Hz. Peygamber’i ve sahâbeyi gözlemlemiştir. Hem kendilerine yapılan güzel muamele hem İslâm’ın emirleri, onların İslâm’dan ve Müslümanlardan etkilenmelerini sağlamıştır. Etkilenmelerine rağmen, pek çok kimsede intikam duygularının uzun süre devam ettiği ve birçoğunun düşmanlıklarını sürdürdüğü görülmektedir.

2. Esirlerin Serbest Bırakılması

Esirelerin birçoğu ödedikleri fidyeler mukabilinde serbest kalmıştır. Esirler için belirlenen asıl fidye bedeli 4000 dirhem olmakla birlikte, fidye bedellerinin esirin maddi durumuna göre belirlenmesinden dolayı; 3000 dirhem, 2000 dirhem, 1000 dirhem fidye ile serbest bırakılan esirlerin de olduğu görülmektedir.¹⁸

2.1. Fidyeye ile Serbest Bırakılma

Benî Hâşim’den Akîl b. Ebû Tâlib, Nevfel b. Hâris ve Abbas’ın anlaşmalı olan Utbe b. Amr b. Cahdem’in fidyeleri, kendi fidyesiyle birlikte Abbas b. Abdülmuttalib tarafından

¹⁶ Ahmet Önkal, *Muhtasar Siyer-i Nebî*, ed. İsmâil Hakkı Atçeken (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 128.

¹⁷ Hz. Peygamber ve sahâbenin muamelesine dair bazı örnekler için bk. Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/107, 119; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/209; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî’ *ez-Zührî İbn Sa’d, et-Tabakatü’l-kübrâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 4/9.

¹⁸ Bk. Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/138-144.

ödenmiştir.¹⁹ Hz. Peygamber, amcası Abbas'ın maddi imkânının iyi olduğunu belirterek kendisi dâhil dört kişinin fidyesini ödemesini söylemiştir. Dolayısıyla bu isimler, tam fidye bedeli ile esaretten kurtulmuş olmalıdırlar. Abbas'ın, altından 80 ukıyye veya 1000 dinar ile kendisinin ve Akîl b. Ebû Tâlib'in fidye bedelini ödediği görülmektedir. Halîfi Utbe b. Amr b. Cahdem'in fidyesini daha sonra göndermiştir.²⁰ Nevfel b. Hâris'in fidyesinin ise; Abbas tarafından ödendiği bilgisinin yanında Nevfel b. Hâris'in kendisinin 1000 mızrak ile ödediği rivayeti de bulunmaktadır.²¹ 4000 dirhem fidye bedeline denk görülen aynı ve nakdî bedellerin de fidye olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Benî Abdüşems'ten Hâris b. Ebû Vecze, Benî Abdüddâr'dan Ebû Azîz b. Umeyr, Benî Esed b. Abdüluzza'dan Sâib b. Ebû Hubeys, Hâris b. Âiz ve Sâlim b. Şemmâh, Benî Mahzûm'dan Hâlid b. Hişâm b. Muğîre, Ümeyye b. Ebû Huzeyfe b. Muğîre, Osman b. Abdullah b. Muğîre ve Kays b. Sâib 4000 dirhem fidye ile kurtulanlar arasındadır.²²

Benî Mahzûm'dan Velîd b. Velîd b. Muğîre'nin kurtuluş bedeli 4000 dirhem fidye²³ veya babası Velîd'den kalan, yüz dinar kıymete sahip olan, muhkem bir zırh, kılıç ve miğferden oluşan savaş teçhizatıdır.²⁴ 4000 dirhem fidyeye denk görülerek ve sembolik açıdan taşıdığı önem dikkate alınarak savaş teçhizatının fidye bedeli olarak alınması mümkündür.

Benî Sehm'den Ebû Vedâa b. Dubeyre,²⁵ Ferve b. Huneys, Benî Mâlik b. Hısl'dan Süheyl b. Amr 4000 dirhem fidye ile kurtulmuştur.²⁶ Süheyl b. Amr için Mikrez b. Hafs gelmiş, kendi istekleri üzerine, Süheyl'e karşılık Mikrez Medine'de alıkoyulmuş, Süheyl

¹⁹ Ebû'l-Hüseyn Abdülbaki b. Kâni' b. Merzûk İbn Kâni', *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Salim Mısrati (Medine: Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, 1997), 1/95, 1/95; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3/366; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hecr li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011), 13/195; Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-nebî mine'l-ahvâl ve'l-embvâl ve'l-hafedeti ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 12/169. Bu isimler Hz. Peygamber'in yakın akrabası olmalarına rağmen farklı bir uygulamaya tabi tutulmamışlardır. Hz. Peygamber'in İslam söz konusu olduğunda nepotizmden uzak tavrı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cumhur Demirel, "Peygamberlerin İman Etmeden Ölen Akrabaları ile İlgili Âyetlere Dair Mülâhazalar", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Haziran 2022): 76-98.

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/10.

²¹ Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdulmevcud (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/347.

²² Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/139-141.

²³ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/140-141; İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/98; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/209.

²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/98; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/209.

²⁵ Ebû Vedâa, fidye ile kurtulan ilk esirdir.

²⁶ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/142-143.

Mekke'ye giderek 4000 dirhem kurtulma bedelini göndermiş, böylece Mikrez serbest bırakılmıştır.²⁷

3000 dirhem fidye ödeme mevzusunda karşımıza çıkan isim, Velîd b. Velîd'dir. Velîd için 4000 dirhem değil 3000 dirhem ödenmek istenmişse²⁸ de Müslümanların kabul etmemesi üzerine Velîd b. Velîd 4000 dirhem fidye ile veya babası Velîd b. Muğîre'den kalan savaş teçhizatı karşılığında kurtulabilmiştir.

Benî Mahzûm'dan Ebü'l-Münzir b. Ebû Rifâa 2000 dirhem fidye ile Ebû Atâ Abdullah b. Sâib 1000 dirhem fidye ile kurtulmuşlardır.²⁹

Benî Abdüşems'ten Amr b. Ezrak, Ebû Rîşe, Ukbe b. Hâris ve Ebü'l-Âs b. Nevfel, Benî Nevfel'den Adî b. Hıyâr, Osman b. Abdüşems ve Ebû Sevr, Benî Abdüddâr'dan Esved b. Âmir, Benî Mahzûm'dan Hâlid b. A'lem, Benî Cumah'tan Abdullah b. Übey b. Halef kendileri için getirilen fidyeler karşılığında esaretten kurtulmuşlardır.³⁰ Ancak bu kimseler için ödenen fidye miktarları kaynaklarda yer almamıştır.

Vâkîdî, Benî Muttalib kabilesinden Sâib b. Ubeyd'in fidyesiz serbest kaldığını söylese de³¹ o, kendi fidyesini ödeyerek esaretten kurtulmuştur.³² Ne kadar fidye ödediği belirtilmemiştir.

2.2. Okuma Yazma Öğretmeleri Karşılığında Serbest Bırakılma

Mali durumu fidye ödemeye müsait olmayan ve okuma yazma bilen esirlerin Müslüman çocuklara okuma yazma öğretilmeleri şartıyla serbest bırakıldığı bilinmekle birlikte, hangi esirlerin bu şartla serbest kaldıkları konusunda isim belirtilmemiştir. Bu şekilde okuma yazma öğrenen isimler arasında Zeyd b. Sâbit de yer almaktadır.³³

Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde geçen bir rivayette fidye verecek imkânı olmayan Bedir esirlerinin fidye bedelinin "ensarın çocuklarına yazı öğretmek" olarak belirlendiğine değinilerek bir çocuğa yazı öğreten esirden bahsedilmekte ancak çocuğun ve esirin ismi

²⁷ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/143.

²⁸ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/141.

²⁹ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/141.

³⁰ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/139-142.

³¹ Bk. Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/138.

³² Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becavi (Beirut: Dârü'l-Cil, 1992), 2/574; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/165.

³³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 3/110.

geçmemektedir.³⁴ Esirlerin kurtulması için bir seçenek olarak ortaya konan “okuma yazma öğretme karşılığı serbest bırakılma” şartı, hem o dönem için hem sonraki dönemler açısından önemli bir açılmıdır. Ancak bu yolla serbest kalan esirlerin ve -Zeyd b. Sâbit hariç- bu vesileyle okuma yazma öğrenen sahâbîlerin isimlerinin kaynaklarda yer almaması ilginçtir. Bu hususta sahâbeden birinin, müşrik birinden okuma yazma öğrendiğini aşikâr etmek istememesi etkili olabilir. Bir başka ihtimal ise, bu şartla serbest kalan esirlerin sayısının fazla olmamasıdır. Zira mali durumu iyi olanlardan fidye alınmış, geriye nüfuz ve mal sahibi olmayan kimseler kalmıştır. Bu kimseler arasında okuma yazma bilen isim sayısı az olmalıdır. Bununla birlikte, kendilerinden fidye alınamayan esirlerin kurtuluşu için “okuma yazma öğretme” şartının zikredilmesi, bu hususun önemine yapılan vurgu açısından dikkate şayandır. Neticede bahsedilen uygulama Hz. Peygamber’in okuma yazma seferberliğinin müşahhas bir örneği olarak tarihe geçmiştir.³⁵

2.3. Söz / Teminat Karşılığı Serbest Bırakılma

Benî Abdüşems’ten, Hz. Peygamber’in damadı ve kızı Zeyneb’in eşi olan Ebü'l-Âs b. Rebî için gönderilen fidye, Hz. Peygamber’in teklifi ve sahâbenin rızası ile kendisine iade edilmiş; Ebü'l-Âs, Hz. Zeyneb’i Medine’ye göndermesi sözü ile fidyesiz serbest bırakılmış ve sözüne sadık davranmıştır.³⁶ Resûlullah, bu isteğiyle ashâba haksızlık yapmak istememiş, bu nedenle onlardan izin istemiştir. Neticede bir komutan olarak Hz. Peygamber’in de ganimette hissesi vardır ve bu serbest bırakılma, Resûlullah’ın insiyatifi ve sahâbenin rızasıyla olmuştur.

Benî Cumah’tan Ebû Azze Amr b. Abdullah, Müslümanlar aleyhine hiçbir işte bulunmayacağına dair yemin ettirilerek serbest bırakılmıştır. Aynı kimse Uhud’dan sonra gerçekleşen Hamrâülesed Gazvesi’nde tekrar esir edilmiş, yeminini bozarak Müslümanlar aleyhinde iş çevirmesi sebebiyle hakkında ölüm kararı verilmiştir.³⁷

³⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995), 3/20 (No. 2216).

³⁵ Önkâl, *Muhtasar Siyer-i Nebî*, 128.

³⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/215.

³⁷ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/142.

Benî Mahzûm'dan Sayfî b. Ebû Rifâa, bir süre Medine'de kalmasının ardından, parası olmadığı için karşılıksız serbest bırakılmıştır.³⁸ Bir başka bilgiye göre, Sayfî fidye bedelini göndermesi sözü ile serbest bırakılmış ama sözünü tutmamıştır.³⁹

2.4. Karşılıksız Serbest Bırakılma

Benî Muttalib'den Ubeyd b. Amr b. Alkame fidyersiz serbest kalmıştır.⁴⁰ Benî Mahzûm'dan Muttalib b. Hantab, malı olmadığından dolayı bir süre sonra gönderilmiştir.⁴¹ Benî Cumah'tan Vehb b. Umeyr b. Vehb de fidyersiz serbest bırakılanlardandır. Fidye ödeme bahanesiyle Medine'ye gelen ve suikast planı yapan babası Umeyr b. Vehb'in planı gerçekleşmemiş, planın aksine Umeyr'e ve oğlu Vehb'e hidayet nasip olmuş, Vehb fidyersiz serbest bırakılmıştır.⁴² Aynı kabileden Rebîa b. Derrâc'ın malı ve parası olmadığı için Hz. Peygamber'in ondan aldığı basit bir şeyle onu serbest bıraktığı belirtilmektedir.⁴³ Alınan şeyin ne olduğu kaynaklarda geçmemektedir, önemli mali değeri haiz bir şey olmadığı anlaşılmaktadır.

2.5. Mübadele ile Serbest Bırakılma

Benî Abdüşems'ten Amr b. Ebû Süfyân, Müslümanlardan Sa'd b. Nu'mân b. Ekkâl (İbn Ekkâl) karşılığında serbest bırakılmıştır. Amr'ın babası ve Kureyş'in yeni lideri Ebû Süfyân, bir oğlunu (Hanzale b. Ebû Süfyân) Bedir'de kaybettiğini, diğer oğlu Amr için de fidye göndererek Müslümanları sevindirmeyeceğini söyleyerek fırsat gözetmiştir. Umre maksadıyla Mekke'ye giden Sa'd b. Nu'mân'ı yanında esir tutarak Amr karşılığında Sa'd'ı serbest bırakacağını ifade etmiştir. Amr, Sa'd'la mübadele edilerek serbest kalmıştır.⁴⁴

2.6. Serbest Bırakılmadan Ölen veya Öldürülenler

Esir alınan Ümeyye b. Halef ile oğlu Ali b. Ümeyye; esirler hakkında karar belli olmadan önce, savaşın henüz bitmediği ve Müslümanların esir almaya devam ettiği esnada çıkan bir kargaşada öldürülmüşlerdir.⁴⁵ Esirlerden Ukbe b. Ebû Muayt ve Nadr b. Hâris, Mekke döneminde Müslümanlara yaptıkları zulümler ve İslâm'a karşı haddi aşan muhalefetleri nedeniyle fidye uygulamasından hariç tutulmuş, haklarında idam hükmü

³⁸ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/141.

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/219.

⁴⁰ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/138.

⁴¹ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/141.

⁴² Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/142.

⁴³ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/142.

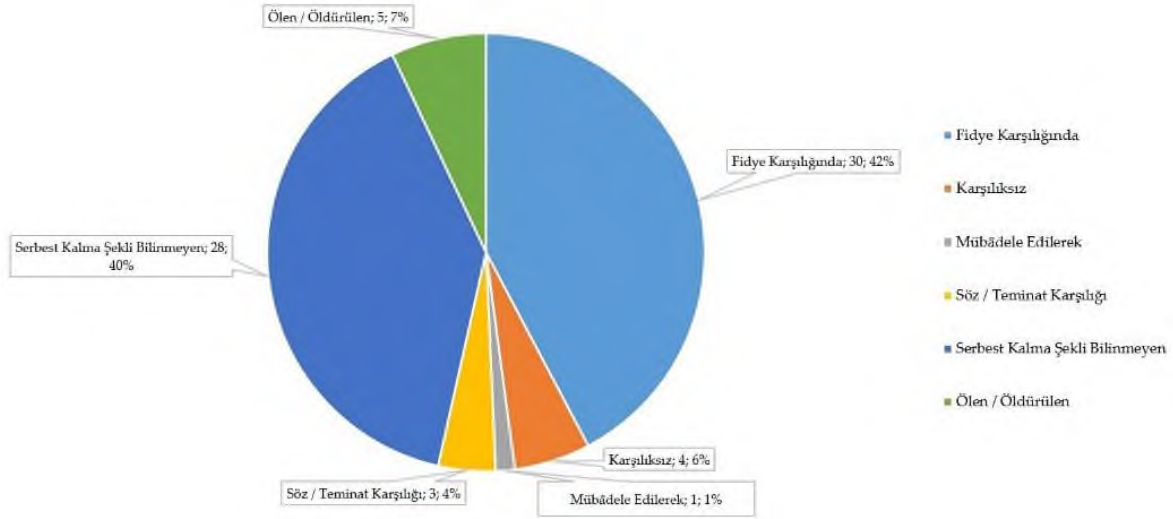
⁴⁴ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/139.

⁴⁵ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/83.

verilerek karar infaz edilmiştir.⁴⁶ Benî Teym kabilesinden Mâlik b. Abdullah⁴⁷/Ubeydullah⁴⁸ b. Osman, Medine'de esirken hayatını kaybetmiştir.

2.7. Serbest Kalma Şekli Bilinmeyenler

Diğer esirlerin kurtulma şekilleri hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bu esirler hakkında bilgi bulunmamasından hareketle anlaşılan odur ki, haklarında fazla bilgi bulunmayan bu esirler zengin ve nüfuz sahibi kimseler değillerdi, bu nedenle onlardan mali fidye alınmaması kuvvetle muhtemeldir. Kalan esirlerden okuma yazma bilenler okuma yazma öğretilmeleri karşılığında, diğer esirler ise karşılıksız serbest bırakılmış olmalıdır. Esirlerin köleleştirilmesi imkân dâhilinde olsa da bu yolun tercih edilmemesi, dönemin savaş ve esir uygulamalarına bakıldığında bir farklılık ortaya koymaktadır.



Tablo 1. Esirlerin Serbest Kalma Şekilleri Grafiği

3. Serbest Kalan Esirlerin Bedir Savaşı Sonrası Tutum ve Tavırları

3.1. Esaretten Kurtulunca Müslüman Olanlar

Esaretten kurtulan dört esirin hemen Müslüman oldukları görülmektedir. Sâib b. Ubeyd, fidyesini ödedikten sonra İslam'ı kabul etmiştir⁴⁹ ancak Müslüman olduktan sonra neler yaptığı hakkında bilgi verilmemiştir.

Nevfel b. Hâris, Müslüman olup Mekke'ye dönmüş, Hendek Gazvesi'nden önce Müslüman olduğunu ilan ederek Medine'ye hicret etmiştir.⁵⁰ Mekke fethinde Hz.

⁴⁶ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/107, 114.

⁴⁷ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/140.

⁴⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/302; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/256.

⁴⁹ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 1992, 2/574.

Peygamber'in yanında bulunmuştur.⁵¹ Fethin ardından gerçekleşen Huneyn Gazvesi'nde İslâm ordusu dağılmaya yüz tuttuğunda, Resûlullah'ın yanında sebat edip ayrılmayan seksen veya yüz kişi⁵² arasındadır. Bu savaşta üç bin mızrak ile Resûlullah'a yardım etmiştir.⁵³

Vehb b. Umeyr, Mekke'den fidye bahanesiyle Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'e suikast planı yapan babası Umeyr ile birlikte Müslüman olmuş, bir müddet Mekke'de kaldıktan sonra Medine'ye hicret etmiş ve Uhud Savaşı'nda Müslümanlar safında yer almıştır.⁵⁴ Daha sonra, Mekke fethine kadar yaşanan olaylarda ismine rastlanmamaktadır. Müslümanların tarafında olduğu ancak hadiselerde etkin bir görev üstlenmediği anlaşılmaktadır. Mekke'nin fethinde Müslümanlarla birlikte olduğu anlaşılan Vehb, Mekke'den kaçan Safvân b. Ümeyye için eman istemek maksadıyla geldiğinde Hz. Peygamber, Vehb için ridasını sermiştir.⁵⁵ Resûlullah, ridasını veya hırkasını onunla birlikte Safvân b. Ümeyye'ye göndererek kendisine eman verdiğini bildirmiştir.⁵⁶ Vehb, Hulefâ-yı Râşidîn dönemi fetih hareketlerinde yer almıştır. Mısır fethine şahit olmuş, Amr b. Âs'ın komutasındaki orduda kumandanlık yapmıştır.⁵⁷ Şam'da mücahit olarak vefat ettiği belirtilen⁵⁸ Vehb'in Şam cephesindeki cihat ve fetih hareketlerine de iştirak ettiği görülmektedir.

Velîd b. Velîd, esaretten kurtulmasının ardından Mekke'ye dönüş yolunda Müslüman olduğunu açıklamıştır.⁵⁹ Müslümanların esirlere davranışlarından minnet ve memnuniyetle bahseden⁶⁰ Velîd'in, bundan etkilendiği ve İslâm'a girmesine vesile olan etkenlerden birinin bu tavır ve tutumlar olduğu söylenebilir. Kardeşleri, Müslüman olduğunu açıklayan Velîd'i Mekke'ye götürerek hapsetmişlerdir.⁶¹ Resûlullah'ın (s.a.v.) onun

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1994, 5/347.

⁵¹ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/34.

⁵² Vâkîdî, *el-Megâzî*, 3/901.

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/34.

⁵⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/150.

⁵⁵ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1561.

⁵⁶ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/720.

⁵⁷ Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'la Sadeffî İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus el-Mısırî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 503; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 6/492.

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/430.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/423.

⁶⁰ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/119.

⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/98.

da içinde olduğu müstaz'afaların isimlerini sayarak kurtulmaları için dua ettiği bilinmektedir.⁶²

Hudeybiye'den sonra bir yolunu bulup Mekke'den kaçan Velîd, Ebû Basîr ve arkadaşlarının grubuna katılmıştır.⁶³ Velîd'in, Ebû Basîr ve arkadaşlarına katıldığı görüşünü kuvvetli bulmayanlar olmuştur.⁶⁴ Bu görüşe göre; Mekke'de hapsedilen Velîd, üç yıl sonra Mekke'den kaçarak Medine'ye ulaşmış; Hz. Peygamber'in talebi ve yol göstermesi üzerine, Mekke'de zor durumda olan Ayyâş b. Ebû Rebîa ile Seleme b. Hişâm'ın⁶⁵ veya Hişâm b. Âs'ın⁶⁶ Medine'ye getirmiştir.

Velîd, kazâ umresinde Resûlullah'la birlikte bulunmuş; Medine'ye dönmeden önce, kardeşi Hâlid'e bir mektup bırakmış, bu mektup Hâlid b. Velîd'in Müslüman olmasının yolunu açan adımlardan biri olmuştur.⁶⁷

Velîd'in vefatının kazâ umresinden sonra, Mekke'nin fethinden önce olduğu söylenebilir. Kazâ umresinden sonraki olaylarda Velîd'in ismi geçmemektedir. Mekke fethinde kardeşi Hâlid komutan olarak yer almıştır ancak Velîd'in ismine rastlanmamaktadır.

3.2. Mekke Fethinden Önce Müslüman Olanlar

Hz. Peygamber'in damadı Ebü'l-Âs b. Rebî', Hudeybiye Antlaşması'ndan beş ay önce Müslüman olmuştur.⁶⁸ Ebü'l-Âs'ın esaretten kurtulduktan sonra Mekke'de ticarete devam ettiği anlaşılmaktadır. 6/627 yılında, Ebü'l-Âs'ın başında bulunduğu, Kureys'e ait ticaret kervanı Şam'a doğru yola çıkmış, dönüşte Zeyd b. Hârise komutasındaki müfreze ile karşılaşmış,⁶⁹ kervan Müslümanların eline geçmiştir. İs Seriyyesi⁷⁰ olarak kaynaklarda yer alan bu karşılaşmada, Müslümanlar kervandaki mallara el koymuş, kervana katılanları esir

⁶² Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî Ebû Nuaym İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Adil b. Yusuf el-Azzazi (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1998), 5/2726; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/2423; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/485.

⁶³ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 2/629.

⁶⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/211.

⁶⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/98-99.

⁶⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/86.

⁶⁷ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1559.

⁶⁸ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 3/201.

⁶⁹ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1702.

⁷⁰ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 2/553.

almışlardır. Ebü'l-Âs, kaçarak uygun bir vakit gözetmiş, Bedir'den sonra Medine'ye gönderdiği hanımı Zeyneb'in yanına giderek ondan himaye istemiştir.⁷¹

Himaye isteğini geri çevirmeyen Hz. Zeyneb, Ebü'l-Âs'ın kervandaki malların kendisine iade edilmesi talebini de Hz. Peygamber'e iletmiştir. Resûlullah, seriyyeye katılan sahâbileri toplamış; kabul ederlerse malların Ebü'l-Âs'a iade edilmesini ama buna mecbur olmadıklarını, çünkü malların kervanı ele geçiren kimselerin ganimet hakkı olduğunu⁷² söylemiştir. Seriyyeye katılan Müslümanlar, "Başımız gözümüz üzerine"⁷³ diyerek, Hz. Peygamber'in arzusunu gönül rızasıyla kabul etmişlerdir. En küçük bir parçaya kadar bütün mallar iade edilmiştir.⁷⁴

Kendisine iade edilen kervanla Mekke'ye dönen Ebü'l-Âs, sermaye sahiplerinin hakkını ödemiş, ardından Müslüman olduğunu açıklayarak Medine'ye, Hz. Peygamber'in yanına hicret etmiştir.⁷⁵

Ebü'l-Âs'ın Müslüman olmasıyla birlikte evliliklerindeki şirk engeli ortadan kalktığından dolayı, hicretin yedinci yılında Ebü'l-Âs ve Hz. Zeyneb'i Resûlullah tekrar bir araya getirmiştir.⁷⁶ Bu evliliğin, ilk nikâhları üzere devam ettiği veya yeni bir nikâhla evlendikleri konusunda farklı rivayet ve görüşler bulunmaktadır.⁷⁷

Hz. Peygamber'le birlikte bir savaşa katılmadığı⁷⁸ kaydedilen Ebü'l-Âs; Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi Yemen'e görevlendirdiğinde onun yanında bulunmuştur.⁷⁹ Hz. Ali'nin, Yemen'den dönüşünde onu yerine vekil bıraktığı da zikredilmektedir.⁸⁰ Ebü'l-Âs'ın Hz. Ebû Bekir biat alırken Hz. Ali ile birlikte olduğu rivayet edilmiştir.⁸¹

Akîl b. Ebû Tâlib, Hudeybiye yılında,⁸² 8/629 senesinden önce,⁸³ 8/629 yılının başında⁸⁴ Müslüman olmuştur. 8/629 senesinde gerçekleşen Mûte Savaşı'nda, Hz.

⁷¹ Vâkidi, *el-Megâzi*, 2/553.

⁷² İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 4/1702.

⁷³ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/397.

⁷⁴ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/218.

⁷⁵ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/218-219.

⁷⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/400.

⁷⁷ İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 4/1703.

⁷⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/400.

⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/182.

⁸⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/208.

⁸¹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/182.

⁸² Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 2000), 5/217.

⁸³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 41/4.

Peygamber tarafından ikinci komutan tayin edilen kardeşi Ca'fer'le birlikte yer almıştır. Akıl'in Mûte'de ele geçirdiği yüzüğü Resûlullah ona ganimet olarak vermiştir. Bu rivayeti nakleden râvi, kıymetli olduğu anlaşılan bu yüzüğü Akıl'in elinde takılı olarak gördüğünü söylemektedir.⁸⁵ Bir hastalığa yakalandığından dolayı Mekke fethi, Tâif kuşatması ve Huneyn Savaşı'nda bulunamamıştır.⁸⁶

Akıl b. Ebû Tâlib'in nesep bilgisinin kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ömer döneminde divanı tanzimle görevlendirilenlerden biri de Akıl'dır.⁸⁷

Kardeşi Hz. Ali'nin hilafeti döneminde borcu konusunda ondan yardım isteyen Akıl; Hz. Ali'nin, kendisinden istenilen miktarı bulamaması ve beytülmâlden borç vermeye yanaşmaması neticesinde talebine karşılık bulamayınca Muâviye'ye gitmiş, onun kendisine yardımcı olmasının ardından Muâviye'nin yanında yer alarak Sıffîn'de kardeşine karşı savaşmıştır. Akıl, Muâviye'nin hilafet yıllarında Şam'da vefat etmiştir.⁸⁸

Esaretinin ardından fidye ile serbest kalan Abbas b. Abdülmuttalib, Mekke'ye dönmüştür. Onun ne zaman Müslüman olduğu ile ilgili farklı rivayet ve görüşler bulunmaktadır. Hicretten önce, Bedir'den önce,⁸⁹ Bedir'den sonra esareti esnasında,⁹⁰ Hayber fethinden önce,⁹¹ Mekke fethinden önce⁹² Müslüman olduğuna dair farklı bilgiler mevcuttur. Onun daha önceden Müslüman olmakla birlikte Mekke fethinden kısa bir süre önce Müslümanlığını ilan ettiği⁹³ söylenebilir. Hendek günlerinde Nevfel b. Hâris ile birlikte muhacir olarak Resûlullah'a geldikleri⁹⁴ veya Hayber fethinden sonra Ebû Hureyre (r.a.) ile geldikleri ve Hz. Peygamber'in Hayber ganimetlerinden onlara da pay ayırdığı⁹⁵ rivayet edilmektedir.

Bedir'e kerhen katılıp esir düşen, ardından kendisinin ve diğer akrabalarının fidyelerini ödeyerek Mekke'ye dönen Abbas, oradaki fakir Müslümanları himaye etmeye ve

⁸⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/32.

⁸⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/32.

⁸⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/32.

⁸⁷ Görevlendirilen diğer isimler Mahreme b. Nevfel ve Cübeyr b. Mut'ım'dir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 3/224.

⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/33.

⁸⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/22.

⁹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/10.

⁹¹ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/812.

⁹² Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 4/20.

⁹³ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/812.

⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/12.

⁹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/12.

Kureyş'in faaliyetleri hakkında Hz. Peygamber'e bilgi vermeye devam etmiştir. Mekke fethi hazırlıkları tamamlandıktan sonra Müslüman olduğunu ilan etmiştir. Bu durum onun Müslümanlar için istihbarat görevi üstlenmiş olabileceğini akla getirmektedir.

Mekke'ye giden Abbas, müşriklerin haberlerini Hz. Peygamber'e iletmiştir.⁹⁶ Uhud Savaşı'ndan önce, Kureyş'in hazırlıklarını Hz. Peygamber'e haber veren Abbas'tır.⁹⁷ Hayber'in Müslümanlar tarafından fethine sevinmiş,⁹⁸ Ebû Zebîbe isimli kölesini azat etmiştir.⁹⁹ Kazâ umresinde Hz. Peygamber'in Hz. Meymûne ile evliliğinde aracılık etmiştir.¹⁰⁰ Mekke fethinden kısa bir süre önce Medine'ye hicret için yola çıkmış, yolda Zülhuleyfe veya Sukyâ bölgesinde Hz. Peygamber ve İslâm ordusuyla karşılaşmıştır. Resûlullah Abbas'ın hicretini son hicret olarak nitelemiştir.¹⁰¹

Abbas b. Abdülmuttalib fetihen önce, çocukluktan itibaren samimi arkadaş oldukları Ebû Süfyân'ın Müslüman olmasına vesile olan isimdir. Mekke fethine Hz. Peygamber'in ve Müslümanların safında şahit olan Abbas, fetihten kısa bir süre sonra gerçekleşen Huneyn Savaşı ve Tâif kuşatmasında yer almıştır. Huneyn'de dağılan orduya gür sesiyle seslenerek, sahâbileri tekrar toparlamıştır.¹⁰² Hezimet ve Müslümanların kaçıışı anında sebat edip Resûlullah'ın yanından ayrılmayan seksen veya yüz kişi¹⁰³ arasındadır. Abbas'ın sesiyle kendine gelen ordu toparlanmış, ardından savaşın seyri değişmiş ve düşman bozguna uğramıştır.

Mekke'nin fethinde Resûlullah'ın yanında bulunan ve ondan ayrılmayan Abbas, Resûlullah Medine'ye dönerken onunla birlikte Medine'ye gitmiş ve yaşamına Medine'de devam etmiştir.¹⁰⁴ Medine'ye döndükten sonra fetihle aynı yıl gerçekleşen Tebük Seferi'ne şahit olmuş,¹⁰⁵ "Ceyşu'l-Usre" olarak anılan Tebük ordusu için seksen bin dirhem katkıda bulunmuştur.¹⁰⁶ "Vedâ Haccı" olarak tarihe geçen hac ibadeti esnasında Hz. Peygamber'le

⁹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/23.

⁹⁷ Belâziürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/3.

⁹⁸ Belâziürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/18.

⁹⁹ Belâziürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/3.

¹⁰⁰ Belâziürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/20.

¹⁰¹ Belâziürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/20-21.

¹⁰² İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/13.

¹⁰³ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 3/901.

¹⁰⁴ Belâziürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/21.

¹⁰⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/13.

¹⁰⁶ Belâziürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/14.

birliktedir. Resûlullah verdiği hutbelerde, faiz yasağını hatırlatırken, kaldırdığı ilk faizin amcası Abbas'ın faiz alacağı olduğunu ilan etmiştir.

Hz. Peygamber'in hastalığında onun yanındadır. Resûlullah vefat ettiğinde, cenazesini kaldıranlardan biri Abbas'tır. Resûlullah'ın vefatından sonraki dönemde sahâbe, Abbas'a saygı göstermiş, görüşüne başvurmuştur.¹⁰⁷ Halifeler döneminde de Abbas, bazı olaylarda ön plana çıkmaktadır.

Divanı kuran Hz. Ömer, kayıtlara Benî Hâşim ve Abbas b. Abdülmuttalib'den başlamış,¹⁰⁸ Resûlullah'a yakınlığını dikkate alarak Abbas için yüksek bir miktar pay ayırmıştır.¹⁰⁹ 18/639 senesinde yaşanan kıtlık ve kuraklıkta; Hz. Ömer, Abbas'ı da yanına alarak yağmur duasına çıkmış, Peygamber'in amcası hürmetine rahmet ve bereket niyazında bulunmuştur.¹¹⁰

Hz. Osman dönemindeki karışıklıklarda, insanlar Hz. Osman hakkında tartışmalara başladığında bunlara dâhil olmadığı anlaşılmaktadır, "Allah'ım, hoşlanmadığım şeylerle beni karşılaştırma!"¹¹¹ niyazı buna işaret etmektedir. Abbas (r.a.), 32/653 senesinde Receb veya Ramazan ayında, Medine'de vefat etmiştir.¹¹² Hz. Osman'ın hilafeti zamanında ve Hz. Osman'ın vefatından iki yıl önce,¹¹³ 88 ya da 89 yaşında¹¹⁴ vefat eden Abbas, Bakî' mezarlığına defnedilmiş, cenaze namazını Hz. Osman kıldırılmıştır. Cenazesine katılımdaki kalabalık nedeniyle insanlar onun tabutuna yaklaşamamışlardır.¹¹⁵ Abbas'ın (r.a.), vefatı esnasında yetmiş köleyi azat ettiği rivayet edilmektedir.¹¹⁶

3.3. Mekke Fethi ve Sonrasında Müslüman Olanlar

Bedir esirlerinden olup sonradan Müslüman olanların yarısı, Mekke fethi ile Müslüman olan tulekâ grubundandır. Bu kimselerden bazıları Mekke'nin fethinin ardından Müslüman olmuş, bazıları ise Huneyn Gazvesi'nin akabinde İslâm'ı kabul etmiştir.

¹⁰⁷ Belâziürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 4/11; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/814.

¹⁰⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/23.

¹⁰⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/21.

¹¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/21.

¹¹¹ Belâziürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 4/22.

¹¹² İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/511.

¹¹³ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/817.

¹¹⁴ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/817.

¹¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/23-24.

¹¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 4/22.

Bedir esirlerinden on iki kişi, tulekâdandır. Müslüman olduğu bilinen Bedir esirlerinin yarısı tulekâdan olduğu için, bu kavrama değinmek yerinde olacaktır. Mekke fethedildiği gün Müslüman olan ve serbest bırakılan Mekkeliler için “azatlılar, serbest bırakılanlar” anlamında “tulekâ” ifadesi kullanılmıştır.¹¹⁷ Mekke’nin fethi günü esir statüsünde değerlendirilebilecekleri hâlde serbest bırakılan Kureyşli tulekâ grubunun, fetihle birlikte Müslümanlara düşmanlıkta bulunmanın fayda vermeyeceğini fark ederek gönülsüzce İslâm’ı kabul ettiklerini dile getirenler olmuştur.

Belirtmek gerekir ki, fetih öncesi Müslüman olanlarla fetih sonrası Müslüman olanlar arasında derece farkı vardır.¹¹⁸ Fetih öncesi Müslüman olanların gösterdikleri gayretin, katlandıkları zorlukların, fetih sonrası Müslüman olanlara nazaran daha fazla olduğu aşikârdır. Ancak fetihden sonra Müslüman olanlara, sırf tulekâdan olmaları gerekçesiyle sorgulayıcı gözle bakılması uygun olmayacaktır. Zira Mekke’nin fethinden sonra Müslüman olup büyük hizmetlerde bulunan sahâbîler vardır. Huneyn’de gösterdikleri tutumlar, tulekâ grubunun kalplerine İslâm’ın henüz tam yerleşmediğine işaret sayılabilir. Ancak Hz. Peygamber, bu kimseleri suçlayan bir tutum içerisinde olmamıştır.

Hâris b. Ebû Vecze,¹¹⁹ Adî b. Hıyâr,¹²⁰ Sâib b. Ebû Hubeys,¹²¹ Kays b. Sâib,¹²² Abdullah b. Übey b. Halef,¹²³ Rebîa b. Derrâc,¹²⁴ Ebû Vedâa b. Dubeyre,¹²⁵ Abd b. Zem’a,¹²⁶ Abdüluzzâ (Abdurrahman)¹²⁷ b. Meşnû’¹²⁸ Mekke fethi ile Müslüman olan tulekâdandırlar. Şehirdeki normal vatandaşlar konumunda olan bu kişilerin İslâm’a muhalefetlerinin ileri derecede olmadığı, Kureyş liderlerinin boyun eğmesiyle ve Kureyş’in gücünün kırılmasıyla birlikte herhangi bir mukavemet göstermeden Müslüman oldukları anlaşılmaktadır. İslâm’ı kabul

¹¹⁷ Bk. Ebû Ca’fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Târîhu’t-Taberî: Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhim (Mısır: Dârü’l-Maârif, 1967), 3/61.

¹¹⁸ Bk. el-Hadîd 57/10.

¹¹⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/699-700.

¹²⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/390.

¹²¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zührî İbn Sa’d, *el-Cüz’ü’l-Mütemmim li Tabakatı İbn Sa’d (et-tabakatü’r-râbia mine’s-sahâbe min men esleme inde fethi Mekke ve mâ ba’dehâ)*, thk. Abdülazîz Abdullah es-Sellûmî (Taif: Mektebetü’s-Sadık, 1995), 1/253.

¹²² İbn Sa’d, *el-Cüz’ü’l-Mütemmim*, 1/355.

¹²³ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/865.

¹²⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/386.

¹²⁵ İbn Sa’d, *el-Cüz’ü’l-Mütemmim*, 1/386.

¹²⁶ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/820.

¹²⁷ “Abdüluzzâ” olan ismi, Müslüman olduktan sonra, Resûlullah tarafından “Abdurrahman” olarak değiştirilmiştir. Bk. Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1/143.

¹²⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/301.

ederek önceki vatandaşlık konumlarını sürdürmüşlerdir. Toplumun yönetici kadrosundan olmayan bu kimseler hakkında kaynaklara yansıyan bilgiler de sınırlıdır.

Hâris b. Ebû Vecze, Hz. Ömer dönemine yetişmiş, onun Câbiye'deki hutbesini işitmiştir. Hâris, uzun ömür süren muammerûndandır.¹²⁹

Adî b. Hıyâr, Hz. Osman dönemine yetişmiş, Kûfelilerin Velîd b. Ukbe hakkında içki içmesi nedeniyle şikâyetlerinin artmasından dolayı halifeyi uyarmıştır. Ancak bu uyarıyı yapanın Adî değil, oğlu Ubeydullah olduğu da söylenmiştir.¹³⁰

Yaşının ilerlediği zamanlarda, Mekke fethedildiği vakit Müslüman olan Sâib b. Ebû Hubeş, Medine'ye gelmiş, orada büyük bir ev inşa etmiştir. Medine ehlinde sayılır. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilafeti zamanında Medine'de vefat etmiştir.¹³¹

Kays b. Sâib, Mekke fethinde Müslüman olmuştur.¹³² Tâbiûn müfessirlerden Mücâhid, mevlâsı olduğu Kays b. Sâib'in Ramazan'da her gün bir yoksulu doyurduğunu belirtmektedir.¹³³ Yüz yaşının üzerinde yaşayan¹³⁴ Kays b. Sâib'in vefat tarihi, etkili olduğu olaylar bilinmemektedir.

Abdullah b. Übey b. Halef'in, Hz. Ali ve Hz. Âişe arasında gerçekleşen Cemel Savaşı'nda öldürüldüğü belirtilmekle birlikte,¹³⁵ hangi tarafta yer aldığı belli değildir.

Rebîa b. Derrâc'ın Hz. Ömer devrine yetiştiği belirtilmektedir.¹³⁶

Ebû Vedâa, oğlu Muttalib'le birlikte Mekke fethinde Müslüman olmuştur. Oğlu Muttalib'in Medine'ye gittiği, Medine'de evinin bulunduğu, orada vefat ettiği ve bereketli bir zürriyetinin olduğu belirtilirken,¹³⁷ Ebû Vedâa hakkında yeterli bilgi verilmemiştir.

Abd b. Zem'a'nın fethin ardından Müslüman olmasından sonra, Sa'd b. Ebû Vakkâs'la yaşadıkları bir anlaşmazlık, Hz. Peygamber'e intikal etmiştir.¹³⁸ Onun sahâbenin itibarlı ve saygın kimselerinden kabul edildiği belirtilmektedir.¹³⁹

¹²⁹ Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 11/487; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/699.

¹³⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/390.

¹³¹ İbn Sa'd, *el-Cüz'ü'l-Mütemmim*, 1/253.

¹³² İbn Sa'd, *el-Cüz'ü'l-Mütemmim*, 1/355.

¹³³ Abdurrahmân b. Muhammed b. İshâk el-Abdî el-İsfahânî Ebû'l-Kâsım İbn Mende, *el-Müstahrec min kütübi'n-nâs li't-tezkire ve'l-müstetraf min ahvâlî'n-nâs li'l-marife*, thk. Amir Hasan Sabri et-Teymi (Bahreyn: Vizâratü'l-Adl ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 2/296.

¹³⁴ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/402.

¹³⁵ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/865; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/67.

¹³⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/386.

¹³⁷ İbn Sa'd, *el-Cüz'ü'l-Mütemmim*, 1/386.

Mekke fethinden sonra İslâm'ı kabul eden sahâbîler arasında olan¹⁴⁰ Abdüluzzâ, Müslüman olunca Hz. Peygamber tarafından “Abdurrahman” diye isimlendirilmiştir.¹⁴¹ Yaşamı ve vefatı hakkında bilgi verilmemiştir.

Mekke şehrinin yönetici kadrosunu oluşturan Kureyş ileri gelenleri için ise durum biraz daha farklıdır. Onlar, Mekke’de siyasi iradenin el değiştirmesiyle, önceden sahip oldukları imtiyazlı konumlarını kaybetmişlerdir. Bedir esirlerinden üç kişi -Hâlid b. Esîd, Hâlid b. Hişâm, Süheyl b. Amr- gerek kabilevi yönden gerek kişisel yetenekleri yönünden ayrıcalıklara sahip olan zümreden sayılmaktadır. Hz. Peygamber, yönetici kadrosundan normal vatandaş konumuna gelen bu kimselerin gönlünü almak, oluşabilecek olumsuz tutumlarını engellemek, kalplerini İslâm’a ısındırmak için, Huneyn’de ganimetten -kendi payına düşen beşte birlik kısımdan- ayrıca pay ayırmıştır. “Gönülleri İslâm’a ısındırılmak istenen kimseler” anlamına gelen “müellefe-i kulûb” ismiyle anılan bu zümrenin tulekâ isimlendirmesi ile yakından bir ilişkisi söz konusudur. Zira tulekâdan olan isimlerin bir kısmı aynı zamanda müellefe-i kulûbdan kabul edilmektedir.

Hâlid b. Esîd b. Ebü'l-Îs, kazâ umresinde Müslümanları izlemekte olan ve Hz. Bilâl’in Kâbe’nin damına çıkıp ezan okuduğunu gördüklerinde, duydukları rahatsızlığı açıkça dile getiren müşrikler topluluğunun içindedir.¹⁴² Mekke fethedildiği zaman Hz. Bilâl Kâbe’den ezan okuduğunda da aynı tepkiyi sürdürmüştür. Bir müddet sonra ise İslâm'ı kabul etmiştir.¹⁴³ Müellefe-i kulûbdan kabul edilen Hâlid’e Huneyn ganimetlerinden yüz deve verilmiştir.¹⁴⁴

Hâlid b. Esîd, Hz. Ebû Bekir’in hilafeti döneminde ridde hareketine karşı mücadelede görev üstlenmiştir. Mekke valisi olan Attâb b. Esîd, kardeşi Hâlid’i, riddeye karışan Cüdeb b. Sülmâ el-Müdlîcî’nin üzerine göndermiştir. Hâlid ve beraberindekiler tarafından hezimete uğratılan ve topluluğu dağılan Cüdeb, pişmanlığını ifade ederek Müslüman olmuştur.¹⁴⁵

¹³⁸ Anlaşmazlık konusu için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Cu’fi Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dib el-Buga (Dımaşk: Daru İbn Kesîr, 1993), “el-Büyû’ ”, 3 (No. 1948); Müslim, “er-Radâ’ ”, 36.

¹³⁹ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/820.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/301.

¹⁴¹ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/143.

¹⁴² Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/737-738.

¹⁴³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/114.

¹⁴⁴ Ebû Ca’fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadi Haşimi Muhammed İbn Habîb, *el-Mümenemmak fi ahhâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 422-423.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/638.

Müellefe-i kulûb arasında zikredilen bir başka Bedir esiri Hâlid b. Hişâm b. Muğîre'nin İslâm'ı kabul edip etmediği net değildir. Hz. Peygamber, müellefe-i kulûbdan olan Hâlid b. Hişâm'a Huneyn ganimetlerinden pay ayırmıştır¹⁴⁶ fakat Hâlid için ayrılan ganimetin miktarı kaynaklara yansımamıştır. Belâzürî, onun Müslüman olduğunu ve Muâviye'nin iktidar günlerine kadar yaşadığını belirtmiştir.¹⁴⁷ Ancak diğer kaynaklara bakıldığında bazı müellifler; onun Müslüman olduğuna dair net bir bilgi bulunmadığını ifade etmişlerdir.¹⁴⁸ Hâlid b. Hişâm'la ilgili bir başka bilgiye Fâsî yer vermektedir. Sahâbeden veya tâbiûndan kabul edilen Nâfî' b. Abdulhâris ismindeki kişiye, Mekke ile ilgili bir görev veren Hz. Ömer, bir mesele neticesinde onu azlederek yerine Hâlid b. Hişâm b. Muğîre'yi atamıştır.¹⁴⁹ Bu bilgi dikkate alınır, onun İslâm'ı kabul ettiği sonucuna ulaşılır.

Bedir esirleri içerisinde hakkında en fazla bilgi bulunan isimlerden biri olan Süheyl b. Amr da müellefe-i kulûbdandır. Süheyl'in Bedir'den sonra Uhud'a katıldığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁰ Bedir'den sonra en etkin rolünün olduğu hadise ise, Hudeybiye Antlaşması'dır. 6/628 senesinde gerçekleşen Hudeybiye Antlaşması'nda Kureyş'i o temsil etmiştir.¹⁵¹ Süheyl, başkanlık ettiği görüşmede elçisi olduğu Kureyş'in sert tutumunu antlaşmaya yansıtmış, ileri sürdüğü şartlar ve metinde kullanılacak kelimeler için yaptığı itirazlarla güçlü diplomasi yeteneğini göstermiştir.

Hudeybiye Antlaşması'nda Kureyş'le ittifak kuran Benî Bekr, antlaşmaya ihanet etmiş, Hz. Peygamber'in müttefiki Huzâ'a'ya saldırmıştır. Bu saldırıda Kureyş'ten bazı kimselerle birlikte Süheyl b. Amr'ın da yardım ve desteği olmuştur. Antlaşmada Kureyş'i temsil eden Süheyl'in antlaşmanın bozulmasının müsebbiplerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Mekke fethedildiğinde Süheyl, kurulmasında rol oynadığı birlikle son âna kadar direnmiştir. Süheyl ve beraberindekilerin direnişi, aslında sembolik bir direnme hareketidir. Kureyş teslim olmuşken onların bu direnişi yapmaları, bir sonuca ulaşmayacaktır ancak

¹⁴⁶ Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf*, 7/249.

¹⁴⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/185.

¹⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/144; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/214.

¹⁴⁹ Ebü't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali Fâsî, *el-İkdü's-semîn fi tarihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 6/149.

¹⁵⁰ Bk. Vâkîdî, *el-Megâzî*, 2/847.

¹⁵¹ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 2/604.

onlar şehirlerini direkt teslim etmek istememişlerdir. Neticede Hâlid b. Velîd ve beraberindekiler bu direniş hareketini gerçekleştiren derme çatma orduyu dağıtmışlardır.¹⁵²

Fetih sonrası evine kapanan Süheyl b. Amr, oğlu Abdullah'ı Hz. Peygamber'e göndererek eman talep etmiş; Resûlullah, ona eman vermiş ve sahâbeden de ona kötü davranmaktan uzak durmalarını istemiştir.¹⁵³

Süheyl'in Mekke'de fetih günü Müslüman olduğu¹⁵⁴ veya Huneyn'e müşrik olarak katılıp Cî'râne'de İslâm'ı kabul ettiği¹⁵⁵ şeklinde iki görüş vardır. Huneyn'e henüz İslâm'a girmeden katılıp, Huneyn ganimetlerinin dağıtıldığı Cî'râne'de Müslüman olduğu görüşü daha kuvvetlidir. Hz. Peygamber Cî'râne'de, ona Huneyn ganimetlerinden yüz deve vermiştir.¹⁵⁶ Süheyl b. Amr, Müslüman olduktan sonra Mekke'de hatip olarak kalmıştır.¹⁵⁷

Vedâ Haccı'na katılan Süheyl'in Resûlullah'ın tıraş edilen saçlarından alıp yüzüne, gözlerine sürdüğü rivayet edilmektedir.¹⁵⁸ Süheyl b. Amr'ın bu tutumu, İslâm'a girmesiyle gerçekleşen değişimin boyutunu açık bir şekilde göstermektedir.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından birçok kabile Müslümanlara başkaldırı hazırlığındayken Mekke'dekilerin İslâm'da sebatına vesile olan isim, Süheyl b. Amr'dır. Hz. Ebû Bekir'i duymuşçasına,¹⁵⁹ onun Medine'de yaptığı hutbeye benzer bir hutbe ile¹⁶⁰ Mekke halkına seslenmiştir.¹⁶¹ Hitabet yeteneğini kullanarak Mekke halkını sakinleştirmiş, ridde hareketine katılmalarını engellemiştir.

Hz. Ömer döneminde, Şam'daki cihat hareketine katılmak için ailesiyle oraya gidip yerleşen Süheyl, Şam fetih ordusunda bulunmuştur. Yermûk Savaşı'nda bir atlı birliğin komutanlığını yaptığı bilgisi de¹⁶² kaynaklarda geçmektedir.

Süheyl b. Amr'ın, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Şam bölgesinde çıkan Amvâs vebasında, 18/639 yılında vefat ettiği kabul görmekle birlikte,¹⁶³ Yermûk'te veya Mercisuffer'de şehit edildiği rivayetleri de bulunmaktadır.¹⁶⁴

¹⁵² Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/825.

¹⁵³ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/847.

¹⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/585.

¹⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 6/9.

¹⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 6/9.

¹⁵⁷ Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, thk. E. Levi Provençal (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1982), 415.

¹⁵⁸ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/610.

¹⁵⁹ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 415.

¹⁶⁰ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/671..

¹⁶¹ Konuşması için bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 11/9; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/585; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/178.

¹⁶² İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/585.

3.4. Müslüman Olma Zamanı Tespit Edilemeyenler

Bedir'de Kureyş'in sancaktarlarından olan Ebû Azîz b. Umeyr el-Abderî, Mekkelilerin sancaktarı olarak Uhud Savaşı'nda da yer almıştır.¹⁶⁵ Ebû Azîz'in İslâm'a girmesi hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Zübeyrî, Bedir'de müşriklerin sancaktarı olarak esir edildiğini, Uhud'a yine müşriklerin sancaktarı olarak katıldığını ve öldüğünü söylemektedir.¹⁶⁶ Ebû Nuaym, onun İslâm'ı kabul ettiğine dair bir bilgisi olmadığını, müteahhir ulemânın onu sahâbeden saydığını ifade etmektedir. Ardından, Ebû Azîz'den nakledilen, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların Bedir esirlerine muamelesi ile ilgili rivayeti vermektedir.¹⁶⁷ Siyer kaynaklarında yer alan bu rivayet hadis kaynaklarında da geçmektedir.¹⁶⁸ Ebû Azîz'in Uhud'da öldürüldüğü görüşünün bir karışıklık sonucu meydana gelen bir hata olduğu söylenmiştir. Zira Nebîh b. Vehb'in rivayetine göre, Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmuştur ve esirlere iyilikle muamele edilmesi hususunda Hz. Peygamber'in tavsiyesini Ebû Azîz nakletmiştir. Sahâbe isimleri arasında ismi geçmektedir.¹⁶⁹ Buhârî, "Târih-i Kebîr" isimli eserinde, Ebû Azîz b. Umeyr'e yer vererek sahâbeden kabul edildiğini nakletmektedir.¹⁷⁰ Hakkında detaylı bilgi olmayan Ebû Azîz'in ismi, Bedir esirlerinden Müslüman olanlar arasında geçmektedir.¹⁷¹

Bedir Savaşı'ndan sonra Uhud'da da Mekkelilerin safında yer alan¹⁷² Ubeydullah b. Humeyd, zamanı tespit edilememekle birlikte Müslüman olmuştur. Zira sahâbeden kabul edilmektedir ve Vedâ Haccı'nda bulunduğu rivayet edilmektedir.¹⁷³

Bir diğer Bedir esiri Müsâfi' b. İyâd, sahâbeden kabul edilmektedir¹⁷⁴ ancak Müslüman olma zamanı, yer aldığı olaylar bilinmemektedir.

¹⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 6/9; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/178.

¹⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/585.

¹⁶⁵ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 254.

¹⁶⁶ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 254.

¹⁶⁷ Ebû Nuaym İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 5/2967-2968.

¹⁶⁸ Bk. Ebû Amr eş-Şeybani Halîfe b. Hayyât, *Müsnedü Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 65; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 22/393.

¹⁶⁹ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1715; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/209; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/229.

¹⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Cu'fî Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Debbâsî (Riyad: en-Naşirü'l-Mütemeyyiz, 2019), 11/181.

¹⁷¹ Bk. Ebû'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fi fününi'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. İbrâhim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993), 1/333.

¹⁷² İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/328.

¹⁷³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/328.

¹⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/147; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/70.

Muttalib b. Hantab'ın Bedir'de esir alındığı, sonra Müslüman olduğu belirtilmektedir.¹⁷⁵ Esaretten hemen sonra mı, yoksa Bedir'den sonra ilerleyen zamanlarda mı Müslüman olduğu anlaşılmamaktadır.

Ümeyye b. Halef'in azatlısı olan Bedir esiri Nistâs, onun ölümünün ardından oğlu Safvân'ın hizmetine geçmiştir. Bedir'den sonra Uhud Savaşı'nda da bulunan Nistâs'ın savaşın seyri ile alakalı naklettiği rivayette Uhud'un gidişatı ile ilgili bilgilere ulaşılmaktadır.¹⁷⁶ Diğer köle ve hizmetkârlarla birlikte cephenin gerisinde, eşyaların yanında duran Nistâs'ın savaşta bulunma gerekçesi savaşmaktan ziyade savaşan Mekke ileri gelenlerinin hizmetini yürütmektir.

Uhud'dan sonra meydana gelen Recî' Vakası'nda esir edilen ve Kureyş'ten Safvân b. Ümeyye'nin satın aldığı Zeyd b. Desine ile Safvân'ın azatlısı Nistâs'ın ilgilendiği anlaşılmaktadır. Zeyd'i Safvân'ın emriyle şehit eden Nistâs'tır.¹⁷⁷ Zeyd'in şehadetinin ardından Nistâs'ın Müslümanlara yönelik düşmanca tavır gösterdiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Bu esnada henüz Müslüman olmayan Nistâs, zamanı tam bilinmemekle birlikte ilerleyen dönemde İslâm'a girmiştir. Nistâs'ın Müslüman olmasında, Zeyd'i gözlemlemesinin, onun hâl ve hareketlerinin etkisi söz konusu olabilir.

3.5. Şirk Üzere Ölenler

Ümeyye b. Halef ile oğlu Ali b. Ümeyye'nin, esir edildikleri hâlde savaş bitmeden bir karışıklık esnasında öldürüldüklerini, Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Ebû Muayt'ın fidye hükmünden muaf tutularak infaz edildiklerini, Mâlik b. Abdullah/Ubeydullah isimli kişinin esareti esnasında Medine'de vefat ettiğini, esirlerin serbest bırakılmalarından bahsettiğimiz kısımda belirtmiştik. Bu kişiler dışında dört Bedir esirinin de şirk üzere öldüğü bilinmektedir.

Kureyş'in Bedir'in intikamını almak için yaptığı savaş hazırlıkları esnasında çevre kabilelerden destek çağrısına, şairlik yönü bulunan Ebû Azze de katılmıştır. İlk başta, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) verdiği "İslâm ve Müslümanlar aleyhine faaliyette bulunmama" sözünden dolayı bu çağrıda bulunmak istemeyen Ebû Azze, müşriklerin tahrikiyle sözüne

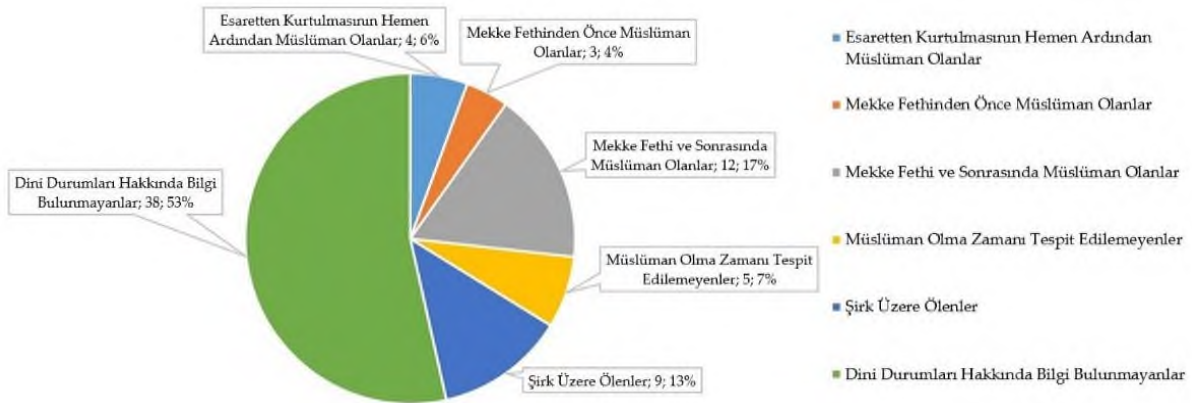
¹⁷⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/103.

¹⁷⁶ Bk. Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/230-231; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/336. Rivayette Nistâs, daha sonraları Müslüman olduğunu söylemektedir.

¹⁷⁷ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/362.

muhalif davranarak, çevre kabileleri savaşa yönlendirmede etkili olmuş,¹⁷⁸ savaşta Kureyş ordusunun içinde yer almıştır.¹⁷⁹ Uhud'dan sonra düşmanı takibe çıkan Hz. Peygamber ve sahâbe, Hamrâüled mevkinde uyuyakaldığı için Kureyş ordusunun arkada unuttuğu şair Ebû Azze ile karşılaşmışlardır. Müslümanlar tarafından yakalanarak Hz. Peygamber'e götürülen Ebû Azze, kendisinin istemediği hâlde zorla savaşa çıkarıldığı iddiasıyla tekrar eman verilmesini istemiş ancak Hz. Peygamber (s.a.v.), "Mü'min, aynı delikten iki defa ısırılmaz! Mekke sokaklarında 'Muhammed'i iki kere aldattım!' demen için mi serbest bırakayım?" diyerek, esir edilen Ebû Azze'nin sözüne ihanet etmesi sebebiyle öldürülmesini emretmiştir.¹⁸⁰ Ebû Azze, Uhud'un devamı niteliğinde olan Hamrâüled Gazvesi'nde yakalanarak verilen kararla öldürülmüştür.

Uhud Savaşı'na katılanlardan Ümeyye b. Ebû Huzeyfe b. Muğîre, Hz. Ali tarafından;¹⁸¹ Osman b. Abdullah b. Muğîre, Hâris b. Sımme tarafından öldürülmüştür.¹⁸² Uhud'a katılıp öldürülen bir diğer Bedir esiri, Hâlid b. A'lem'dir; Kuzmân tarafından öldürülmüştür.¹⁸³



Tablo 2. Esirlerin Dinî Tutumları Grafiği

Sonuç

Hz. Peygamber (s.a.v.), Bedir Savaşı'nda alınan esirler için sahâbe ile istişare etmiş ve esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması fikrini tercih etmiştir. Kişilerin mali durumlarına göre 4000 dirhemle 1000 dirhem arasında değişen fidye bedelleri tayin edilmiştir. Fidye

¹⁷⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1996, 1/335.

¹⁷⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/265.

¹⁸⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/335-336.

¹⁸¹ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/279; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1996, 1/326.

¹⁸² Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/253.

¹⁸³ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/335.

bedeline denk kabul edilen, farklı türden aynı ve nakdî bedellerin fidyeden sayıldığı durumlar da olmuştur.

Bedir’de esir alındığı bilgisine ulaştığımız yetmiş bir kişiden; on yedi esir tam fidyeye bedeliyle, birer esir 2000 ve 1000 dirhem fidyeye serbest kalmışlardır. Fidyeye ile serbest kaldığı bilinen ancak miktarı kaynaklarda geçmeyen on bir esir de eklendiğinde toplam otuz esirin fidyeye karşılığında serbest bırakıldığı görülmektedir. Bir esir Müslümanlardan biriyle mübadele edilmek suretiyle, üç esir -esirin kendisine göre değişen, birbirinden farklı konularda- verdikleri teminat karşılığında, dört esir fidyeye bedeli alınmaksızın serbest bırakılmıştır. İki esir savaşın tam bitmediği ve esirler hakkında kararın belli olmadığı bir esnada çıkan bir kargaşada öldürülmüştür. Bir esir esareti esnasında Medine’de vefat etmiştir, bu kişinin vefat sebebi geçmemektedir, savaşta aldığı yaranın iyileşmemesi ölüm nedeni olabilir. Esirlerden ikisi, haddi aşan düşmanlıkları nedeniyle fidyeye kararına dâhil edilmeyerek öldürülmüşlerdir. Bu iki kişi, müşriklerin ileri gelenlerinden olup Mekke döneminde Müslümanlara fiilî eziyet yapmakla, İslam’a ve Müslümanlara karşı hakaret ve tahkirleriyle bilinmektedir. Diğer yirmi sekiz esirin serbest kalma şekli belirtilmemiştir; onların -okuma yazma biliyorlarsa- okuma yazma öğretilmeleri karşılığında veya -bilmiyorlarsa- karşılıksız bir şekilde serbest bırakıldıkları düşünülebilir.

Fidyeye verme imkânı olmayıp okuma yazma bilen esirlerin Müslüman çocuklara okuma yazma öğretilmeleri karşılığında serbest bırakıldığı kaynaklarda zikredilmiştir. Ancak bu şekilde serbest kalan esirlerin veya bu vesileyle okuma yazma öğrenen sahâbîlerin -Zeyd b. Sâbit hariç- isimlerine ulaşamamıştır. Bu durum, bu şartla kurtulan esir sayısının fazla olmadığına işaret kabul edilebilir. Zira fidyeye verme imkânı olanların ve toplumun ileri gelenleri arasında yer alanların fidyeleri zaten gönderilmiştir. Geriye Kureys’in toplumun alt tabakasından kabul ettiği kimseler kalmıştır. Bu isimler arasında okuma yazma bilenlerin fazla olmadığı anlaşılmaktadır. Yine de bu şartın fidyeye bedeline muadil kabul edilmesi, Hz. Peygamber’in okuma yazmaya verdiği değeri göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Bedir esirlerinin dinî tutumları incelendiğinde dört kişinin esaretten kurtulmalarının akabinde, üç kişinin Bedir’den sonra Mekke fethinden önce, on iki kişinin Mekke fethi ve sonrasında Müslüman oldukları görülmektedir. İslam’ı kabul eden beş esirin Müslüman olma zamanı tam tespit edilememiştir. Esaretten kurtulmadan öldürülen veya ölen beş esir ve Uhud Savaşı’na katılıp öldürülen dört Bedir esiri birlikte dokuz esirin şirk üzere öldükleri

bilinmektedir. Hayatları hakkında bilgiye ulaşamayan, sonraki dönem olaylarında isimleri geçmeyen otuz sekiz esirin dinî durumları bilinmemektedir.

Bedir esirlerinin savaştan sonra, Hz. Peygamber ve halifeler döneminde önemli olaylarda isimlerinin geçtiği, etkin roller üstlendikleri görülmektedir. Ashâb, Bedir'de ele geçirilen esirlere Hz. Peygamber'in emriyle iyi muamelede bulunmuştur. Olumlu muameleden etkilenen bazı kimselerin, hemen İslâm'ı kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak ısrarla düşmanlığını sürdürenler de vardır. Genel anlamda düşmanlıklarının yatışması, Mekke fethine kadar sürmüştür. Fetihle birlikte Kureyş'in gücü kırılınca, insanların İslâm'ı kabul etmede çekincelerinin kalmadığı anlaşılmaktadır. Fetih sonrasında İslâm'ı seçen bu kimselerden, İslâm'a önemli hizmette bulunanlar, halifeler dönemindeki fetih ve cihat hareketlerine katılanlar dikkat çekmektedir.

Kaynakça / References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1. Basım, 1995.
- Ataş, Hacı. "Bedir Gazvesi Kapsamında Ortak Hadis ve Siyer Rivayetleri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 65 (2018), 632-649.
- Azimli, Mehmet. "Bedir Savaşı Çerçevesinde Bazı Mülâhazalar". *Bilimname* 18/1 (2010), 7-20.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Riyaz Ziriklî - Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Merkezi Hecr li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih el-Debbâsî. 12 Cilt. Riyad: en-Naşirü'l-Mütemeyyiz, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dib el-Buga. 7 Cilt. Dımaşk: Daru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Demirel, Cumhur. "Peygamberlerin İman Etmeden Ölen Akrabaları ile İlgili Âyetlere Dair Mülâhazalar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Haziran 2022): 76-98. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1059815>
- Ebû Nuaym İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzazi. 7 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1998.
- Ebü'l-Kâsım İbn Mende, Abdurrahmân b. Muhammed b. İshak el-Abdî el-İsfahânî. *el-Müstahrec min kütübi'n-nâs li't-tezkire ve'l-müstetraf min ahvâli'n-nâs li'l-marife*. thk. Amir Hasan Sabri et-Teymi. 3 Cilt. Bahreyn: Vizâratü'l-Adl ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Ekim, Tahsin. *Bedir Savaşı'nı Hazırlayıcı Etkenler ve Sonuçları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Fâsî, Ebü't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali. *el-İkdü's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybani. *Müsnedü Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Abdülber Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becavi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhîbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadi Haşimi Muhammed. *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş*. thk. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Taha Abdür-rauf Sa'd. 2 Cilt. Şeriketü't-Tibâati'l-Fenniyyeti'l-Müttehede, ts.
- İbn Kâni', Ebü'l-Hüseyn Abdülbaki b. Kâni' b. Merzûk. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Salim Mısrati. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *el-Cüz'ü'l-Mütemmim li Tabakatı İbn Sa'd (et-tabakatü'r-râbia mine's-sahâbe min men esleme inde fethi Mekke ve mâ ba'dehâ)*. thk. Abdülazîz Abdullah es-Sellûmî. 2 Cilt. Taif: Mektebetü's-Sadık, 1995.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakatü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed. *Uyûnü'l-eser fî fünuni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*. thk. İbrâhim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1. bs., 1993.
- İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'la Sadeî. *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcud. 8 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Karan, Cuma. *Psiko-Sosyo-Tarih Açısından – Bedir Meydan Muharebesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-nebî mine'l-ahvâl ve'l-emoâl ve'l-hafedeti ve'l-metâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Önkal, Ahmet. *Muhtasar Siyer-i Nebî*. ed. İsmâil Hakkı Atçeken. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 4. Basım, 2022.

- Özdemir, Mehmet Nadir. "Bazı Yönleriyle Bedir Gazvesi". *Türk & İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12 (2017), 105-115.
- Özdemir, Mehmet Nadir. "Bir Dönüşüm: Cahiliye Yağmacılığından Bedir Gazvesi Ganimetlerine". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1879-1901.
- Özel, Ahmet. "Esir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/382-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özkan, Mustafa. "Tarihin Öznesinin Tespitinde, Kur'ân'ın Tarih İlmine Katkısı/Kaynaklığı Üzerine -Bedir Savaşı Örneği-". *İSTEM* 16 (2010), 19-33.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*. thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1967.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-A'lemî, 3. Basım, 1989.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Zübeyrî, Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab. *Nesebu Kureyş*. thk. E. Levi Provençal. Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. bs., 1982.

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi



Şırnak University
Journal of Divinity Faculty

ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): *Bedir Esirlerinin Serbest Bırakılması ve Bedir Savaşı Sonrası İslam'a Karşı Tutumları*

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)	3. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	% 60	% 40	%
Veri Toplanması	Data Collection	% 50	% 50	%
Veri Analizi	Data Analysis	% 40	% 60	%
Makalenin Yazımı	Writingup	% 50	% 50	%
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	% 40	% 60	%

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (The signed original copy of the document is available in the article process archive).

Cerh ve Ta'dîl İlminde İdeolojik Taassubun İzleri ve Ebû Hanîfe Savunusu: Leknevî'nin er-Ref ve't-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl Eseri Örneğinde

Traces of Ideological Bias In The Science Of Cerh And Ta'dîl And The Defense of Abu Hanifah: In The Example of Laknawî's ar-Raf wa't-Takmîl fi'l-Jarh wa't-Ta'dîl

Veli TATAR

ORCID: 0000-0003-3692-8786

E-Posta: velitatar13@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Assistant Prof., Sırnak University, Faculty of
Divinity, Department of Hadith
Şırnak, Türkiye
ROR ID: 01fcvk23

Nurullah AGİTOĞLU

ORCID: 0000-0002-4507-5300

E-Posta: nurullahagitoglu@gmail.com
Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof., Sırnak University, Faculty of
Divinity, Department of Hadith
Şırnak, Türkiye
ROR ID: 01fcvk23

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Tatar, Veli; Agitoğlu, Nurullah. "Cerh ve Ta'dîl İlminde İdeolojik Taassubun İzleri ve Ebû Hanîfe Savunusu: Leknevî'nin er-Ref ve't-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl Eseri Örneğinde". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 204-231.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1324913>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	09. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	11. 11. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Tarihsel süreçte, Hz. Peygamber'den nakledilen sözlerin sağlam bir şekilde muhafaza edilerek sonraki nesillere aktarılması için hadisin ayrılmaz bir parçası olan isnadla beraber cerh ve ta'dîl ilmi teşekkül etmiştir. Hadis âlimleri her asırda hadislerin sonraki nesillere sağlam bir şekilde nakledilmesi için gerekli tedbirleri almış, cerh ve ta'dîl ilminin kuralları çerçevesinde râvilerin hadis rivâyetine ehil olup olmadığını, bu bağlamda hadislerin sika râviler vasıtasıyla nakledilip nakledilmediğini tespit etmişlerdir. Sonraki asırlarda hadis âlimleri cerh ve ta'dîle dair eserler te'lîf etmiş, râvinin adalet ve zabt sıfatlarını zedeleyen kusurlara temas etmişlerdir. Asıl hedefi râvinin hadis rivâyetine ehil olup olmadığını tespit etmek olan cerh ve ta'dîl ilmi, râvinin adalet ve zapt gibi özelliklerini olumsuz etkileyen kusurları tespit etmiştir. Fakat cerh ve ta'dîlde esas olan husus münekkidin bir râviyi tenkit ederken taassup ehli olmak gibi bazı kusurlarının bulunmamasıdır. Taassup kavramı bazı âlimlere göre "asabe" sözcüğünden türemiş olup "akrabaya olan bağlılığı" ifade ederken, bazılarına göre ideoloji ile aynı anlamda olup "bir fikir ve düşünceye ihtilafsız körü körüne bağlanmışlığı" ifade etmektedir. Dolayısıyla herhangi ideolojik bir fikre bağlı kalıp eleştiri kabul etmeyenlere de taassup ehli denilmiştir. Mezhep taassubu hem Şia, Hariciler, Mu'tezile ve Mürcie gibi itikadi mezheplerde tezahür etmekte, hem de Hanefî, Şafîî, Malikî ve Hanbelî gibi ameli mezheplerde tezahür etmektedir. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey âlimlerinden bazıları da bazı fikirlerde katı bir tutum sergilemiş, aksine görüş ileri sürülse de görüşlerinde ısrarcı davranıp mezhep taassubuna kapı aralamışlardır. Mensubu olduğu mezhebe yapılan tenkitleri delillerle çürütmeye çalışan ve reddiyeler yazan alimler olmuştur. Bazı âlimler müstakil reddiyeler yazarak mensubu olduğu mezhebe yapılan tenkitleri delilleriyle çürütmeye çalışmış, bazı âlimler ise bir eserinde müstakil bir başlık altında değinmiştir. Bununla birlikte bazı âlimler reddiyelere çok sert bir şekilde cevaplar vermişlerdir. Bu meyanda mezhep taassubunda bulunmaktan kaçınmamışlardır. Bu tür tenkidi yapan âlimler, taassup ehli olmaktan kaçınmamıştır. İbn Ebî Şeybe ve Buhârî gibi âlimler başta olmak üzere Ehl-i Hadis'e mensup bazı âlimlerinin Ehl-i Rey'e mensup Ebû Hanîfe'yi tenkit ettikleri malumdur. Hindistanlı muhaddis ve Hanefî âlimi Abdulhay el-Leknevî de eserlerinde Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilere kendi delilleriyle cevap vermeye çalışmıştır. Onun Ebû Hanîfe'yi savunduğu ve muhalif tenkitlere cevap verdiği eserlerinden birisi de telif etmiş olduğu *er-Ref ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-a'dîl*'idir. Leknevî mezkûr eserinde cerh ve ta'dîl konularını izah ederken zaman zaman Ebû Hanîfe'ye yöneltilen tenkitlere de temas etmiştir. Bu meyanda onun eserinin üçte biri bu tenkitlere verdiği cevaplardan müteşekkildir. Bu makalede Leknevî'nin telif ettiği *er-Ref ve't-tekmîl* eserinde cerh ve ta'dîl konuları dışında Ebû Hanîfe'ye yöneltilen tenkitlere verdiği cevaplar ele alınacaktır. Ebû Hanîfe'ye yapılan bu tenkitlerin taassuptan kaynaklandığını düşünen Leknevî'nin Ebû Hanîfe'yi savunurken muhalif tarafın taassup ehli olduğuna ve onlara karşı yapmış olduğu reddiyelerine yer verilecektir. Ayrıca çalışmamızda Leknevî'nin de mezhep taassubunda bulunup bulunmadığı, bu meyanda Ebû Hanîfe savunucusu olup olmadığı, ihtiyari veya gayr-ı ihtiyari olarak taassuptan kaçınıp kaçınmadığı araştırılacak, bu bağlamda cerh ve ta'dîl ilminde ideolojik taassubun izleri sürülecek ve Ebû Hanîfe savunusunun genel serencamı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Cerh ve Ta'dîl, İdeoloji, Taassup, Ebû Hanîfe.

Abstract

The science of al-jarh and ta'dil was revealed together with isnad in order to preserve the words transmitted from the Prophet in a sound manner and to convey them to the next generations. Islamic scholars in every generation took new measures to convey the hadiths of the Prophet. They separated the reliable narrators from the untrusted in the context of the science of jarh and ta'dil, and wrote volumes of books on this subject. The science of jarh and ta'dil, whose main goal is to reveal whether the hadiths come from reliable narrators, has identified the flaws that negatively affect the reliability of the narrator, such as justice and restraint. However, it is also stated that the critic who uses the science of jarh and ta'dil should be free from some defects in the case of criticism. One of these flaws is being a bigoted person. According to some, the concept of taassub (bigotry) is derived from the word "asabe" and implies loyalty to relatives, while others use it with the same meaning as ideology, expressing blind adherence to an idea and thought without accepting any conflict. Therefore, those who adhere to any ideological idea and do not accept criticism are called bigots. People displaying bigotry are most evident in the sects. Particularly in religious sects such as Shia, Kharijite, Mutazilite, and Murjia, as well as in practical sects such as Hanafī, Malikī, Shafīī, and Hanbalī sects, bigotry did not hesitate to criticize their opponents harshly when necessary. It became a prominent characteristic among the members of Ahl al-Hadith and Ahl ar-Rey. Some scholars also attempted to refute criticisms against the sects to which they belonged and wrote refutations. While some of them treated these refutations as stand-alone studies, others included them in their works. Similarly, besides those who duly rejected the criticisms made against their own sect or ideological ideas with evidence, there were also those who responded harshly to these rejections. Scholars who engaged in such criticism could not avoid displaying bigotry. In this regard, some scholars belonging to Ahl-i Hadith also criticized Abu Hanifah, a member of Ahl-i Rey. Imam Shafii and Ahmad b. Hanbal, like Hanifah, had supporters who duly rejected Abu Hanifah's views and expressed their opinions with their own evidence, as well as critics who criticized Abu Hanifah harshly. Indian hadith and Hanafi scholar Abdulhay al-Laknawī also attempted to address the criticisms directed at Abu Hanifah with his own evidence. One of his works in which he defended Abu Hanifah and responded to opposing criticism is ar-Raf wa't-Takmīl fi'l-Jarh wa't-Ta'dil. In the aforementioned work, Laknawī addressed the subjects of jarh and ta'dil and also responded to criticisms against Abu Hanifah from time to time. In fact, one third of his work consists of his answers to these criticisms. In this article, Laknawī's responses to the criticisms directed at Abu Hanife in his work ar-Raf wa't-Takmīl, apart from the issues of jarh and ta'dil, will be discussed. While defending Abu Hanifah, Laknawī, who thinks that these criticisms against Abu Hanifah are due to bigotry, will also include the opposing party's denial of bigotry and his refutations against them. Additionally, we will investigate whether Laknawī, as an advocate for Abu Hanifah, could avoid displaying bigotry voluntarily or involuntarily. Thus, we aim to determine the traces of ideological bigotry in the science of jarh and ta'dil and assess the overall strength of Abu Hanifa's defense.

Keywords: Hadith, Jarh and Ta'dil, Bigotry, Idology, Abu Hanifa.

Giriş

Hiz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra sahâbe farklı coğrafyalara dağılmış ve Hiz. Peygamber'in kendilerine bıraktığı mirası bu coğrafyalara taşımışlardır. Kur'an ve sünnetin öğretilerini gittikleri bölgelerde yaşayan insanlara öğretmiş ve İslam kültürünün dünyanın farklı coğrafyalarında yer edinmesine imkân sağlamışlardır. Müslümanların sayısının çoğalması ve çeşitli etnik köken ve kültürlerden insanların İslam'a girmesi ile düşünce sahasında muhtelif fikir akımları tezahür etmiştir. İlk etapta teşekkül eden bu fikir akımlarından birisi de Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey düşünce ekolleridir.¹

Hicrî ikinci asır hem siyasî ve itikadî fırkaların hem de İslâm düşüncesiyle ilgili Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ekollerinin teşekkül ettiği bir asırdır. Ekollerin hadisin sıhhatini tespit ettikleri metotların farklılık arz etmesi, onların hadis metodolojisine büyük katkı sunmalarına zemin teşkil etmiştir. Ekollerin hadise, hadisin bilgi değerine, yorumuna dair farklı görüşler serdetmeleri, birbirlerini tenkit etmelerindeki en önemli faktördür. Ehl-i Hadis, dinin âsârdan ibaret olduğunu, bu meyanda Hiz. Peygamber'e, sahâbeye ve tâbiine ittiba etmenin esas olduğunu belirtmiştir. Ehl-i Hadis İslâm'ın doğru anlaşılmasının esasında rivâyetlerden ve onların zahiri yorumundan ibaret olduğunu savunurken, karşı karşıya kalınan meseleler çeşitlilik arz ettiği için Ehl-i Rey, fıkhi meselelerin çözümünde re'y ve içtihadı geniş yer vermiştir. Bu husus da başta Ebû Hanîfe olmak üzere Ehl-i Rey'in tenkit edilmesine sebep olmuştur.²

Her iki ekol mensuplarının diyalektik bir şekilde karşı tarafı tenkit etmesinin altında taassubun izlerine rastlanmaktadır. İslam toplumunda taassup, çeşitli olaylar sebebiyle ortaya çıkmış ve şekillenmeye başlamıştır. Özellikle Cemel ve Sıffîn savaşları ile birlikte itikadî konularda tartışmalar vukû bulmuş ve bu tartışmalar reddiyelere konu olmuştur. Ardından teşekkül eden ameli mezheplerin mensupları da kendi aralarında müntesibi oldukları mezheplerin mensuplarını eleştirebilmişlerdir. Özellikle kendi mezhebinin mutaassıbı haline gelen âlimlerin de bunda payı yüksektir. Âlimlerin tenkid edilmesi hususu cerh ve ta'dil ilminin kapsamına girmektedir.³ Tarih boyunca eleştirilere maruz kalan

¹ Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis Ehl-i Rey İhtilafları* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011).

² Ramazan Özmen, *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018) 260

³ Rical tenkidi ile ilgili geniş bilgi için bk. Abdulfettah Ebû Gudde, *Hadis İlminde Cerh ve Ta'dil*, çev. Harun Reşit Demirel (Ankara: Takdim Yayınları, 2019), 1-176; Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 1-182; Emin Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat

âlimlerden birisi de Ebû Hanîfe olmuştur. Kimi âlimler Ebû Hanîfe'yi usulüne göre kendi delilleri ile reddederken bazı münekkitler de yeri geldiğinde onu sert bir şekilde tenkit etmiş ve görüşlerine hiçbir şekilde uyulmaması gerektiğine vurgu yapmışlardır. Hanefi mezhebine mensup olan âlimler de yer yer bu eleştirilere cevap vermiş ve reddiyeler yazmışlardır. Onlar arasında da muhalif kesimi sert bir şekilde tenkit edip Hanefî taassubundan kaçınamayanlar da olmuştur.

İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) "Kitâbu'r-red alâ Ebî Hanîfe" başlığı altında 124 meselede Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'e muhalefet ettiğini belirtmiş, bu meyanda 485 rivâyet nakletmiştir.⁴ Buhârî de Ebû Hanîfe için "Ba'du'n-nâs/Bazı insanlar"⁵ tabirini kullanmış bunun için Hanefî mezhebi mensuplarından bu tabiri tenkit etmek amacıyla bir grup Hintli âlim "Ba'du'n-nâs fî def'i'l-vesvâs" adında bir eser telif etmişlerdir.⁶

Ebû Hanîfe'yi Mürcie, Mutezile ve Şîa gibi mezheplere mensup olmakla itham edip eleştiren kesimlere karşı onu savunan son dönem âlimlerinden birisi de Hindistanlı muhaddis ve Hanefî âlimi Abdulhay el-Leknevî'dir (1848-1886). O, daha çok cerh ve ta'dîl kaidelerine yer verdiği *er-Ref' ve't-Tekmîl* eserinde yer yer eleştirilere karşı Ebû Hanîfe'yi savunmaktadır. Eserinin neredeyse üçte biri bu tenkitlere verilen cevaplardan oluşmaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe'yi bu denli eleştirenler muhalif mezheplerin mensupları olup ideolojik taassup içindedirler. Ancak Ebû Hanîfe'yi eleştirenleri taassupla itham ederken kendisi de zaman zaman Hanefî taassubundan kaçınmamıştır.⁷

İdeolojik taassup sebebiyle, mensup olunan mezhebe tenkit kabul edilememektedir. Ancak tespitimize göre, Leknevî de Ebû Hanîfe'yi savunurken, Hanefîlik taassubu göstermekten kaçınmamıştır. Bu bağlamda, mezkûr görüşü savunurken, bu görüşe yapılan

Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 1-223; Abdullah Karahan, *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 1-272; Fikret Özçelik, *Hadis Usulünde Râvi Değerlendirme Metodu – İbn Ebî Hâtrim Örneği*- (İstanbul: Nida Yayınları, 2020), 1-490; Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Raviye* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 1-400; Mehmet Eren, " Hadis İlminde Rical Bilgisi ve İlk Kaynakları (I)", *Dinî Araştırmalar* 2/6 (Nisan 2000), 133-162.

⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Meketebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 7/277.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, el-Câmiu's-Sahîhu'l-Muhtasar, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), 6/2547, "İkrah", 4.

⁶ Komisyon, *Ba'du'n-nâs fî def'i'l-vesvâs*, (Riyad: Meketebetü'l-Meliku Fehd, 1911), 1-24; Hamit Sevgili, "Buhârî'nin "Kâle Ba'du'n-Nâs" İfadesi ile İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular", *Sırt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2016), 1, 31-64.

⁷ Hamza Al-Bakri, "Dârekutnî'nin Kitâbü's-Sünen'de Ebû Hanîfe'ye Yönelik Hadis Tenkitleri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 32 (Temmuz 2014), 1-37.

reddiyeler bir yandan aşırılıkla itham edilirken diğer yandan taassup gösterildiğinde bu savunu ne kadar bağlayıcı olacaktır? Çalışmamızda Abdülhay el-Leknevî'nin er-Ref ve't-Tekmil adlı eseri özelinde bu husus incelenecektir.

1. İdeoloji ve Taassup

Mahiyetini anlamak için öncelikle ideoloji ve taassup kavramlarına değinmek gerekmektedir. İdeoloji kavramı tam olarak tanımlanamamıştır. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi; bir yönüyle siyaset ve inanç diğer yönüyle maddi yaşam ve siyâsî tutumla ilişkili olması; ikincisi ise ideoloji kavramının siyâsî gruplar arasındaki mücadelelerde sürekli var olmasıdır.⁸

İdeoloji kavramı Grekçe *eidōs* ve *logos* kelimelerinin birleşiminden oluşup “*Düşünceler Bilimi*” şeklinde tanımlanmıştır.⁹ Bu kavram için bir geniş bir de dar kapsamlı olmak üzere iki ayrı tanım yapılmıştır. Geniş kapsamlı tanıma göre ideoloji, “insan ve toplumun geliştirdiği, insan, toplum ve evrene ilişkin, kapsamlı bilişsel ve ahlaksal inanç sistemlerinin bir biçimidir.” Dar kapsamlı tanıma göre ise ideoloji, “belirli bir biçimde düşünmeyi ve davranmayı haklı çıkarmak veya düşünce ile davranışları belirli bir şekilde etkileme işlevini taşıyan inanç, tutum ve düşünceler demetidir.”¹⁰

İdeoloji kavramı bütün ilimleri kapsayan bir mefhumdur. Bazı yazarlar bu kavramı felsefe ile ilişkilendirmekte bazıları da Fransa'nın klasik öğretileri şeklinde tanımlamaktadır. Bu bağlamda ideoloji kavramı, Fransız Devrimi ile beraber ortaya çıkan bir grup tarafından kullanılmıştır. Her ne kadar Fransız Devrimi ile ortaya çıktığı belirtilse de kökenlerinin daha erken bir tarihe kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Ancak Fransız Devriminden sonra kelimeye daha farklı anlamlar yüklenmiş, kavram bugünkü anlamını kazanmıştır.¹¹

Çalışmada, ideoloji kavramına kısaca temas edilecek, kavram bilhassa inanca yönelik mezhepsel ideoloji çerçevesinde irdelenecektir. Yapılan tanımlamaları göz önünde bulundurduğumuzda ideoloji, birey veya kişilere belirli bir istikamete doğru yol aldırın bir düşünceler zinciridir denilebilir. İdeolojilerin taşıdığı olduğu doktrinler müntesipleri için bir

⁸ Yücel Bulut, “İdeolojinin Tarihçesi”, *Sosyoloji Dergisi* 3/23 (Ekim 2011), 184-185.

⁹ Bulut, “İdeolojinin Tarihçesi”, 185.

¹⁰ Doğu Ergil, “İdeoloji Üzerine Düşünceler”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 38/1 (Şubat 2015), 69.

¹¹ Bulut, İdeolojinin Tarihçesi, 186; Uğur Erman, *Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansıması* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 77.

otoritedir. Her ideoloji düşünce olarak kendisini diğer ideolojilerden ve düşüncelerden bağımsız olarak görür. Aynı şekilde her ideoloji kendi fikri yapısını karizmatik lider olarak vurgular ve öne sürmeye çalışır. Değişimlere kapalı olan, kendisine yönelik eleştirileri kabul etmeyen ideolojiler, belirlemiş oldukları çizgide kalmaya mahkûm kalırlar. Müntesiplerinden de sağlam bir bağlılık ve belirlemiş oldukları inanç sistemlerine uymaları istenir. Yeniliğe ve muhtelif görüşlere kapalı olan ideolojiler kendi çıkarlarını gerçekleştirmek, düşüncelerini haklı çıkarmak ve diğer görüşlere sahip olmak için müntesiplerini ortak hareket etmeye çağırır. Yaygınlaştırmak istediği yaşam biçimini veya ana fikri kutsallaştırır.¹²

İdeoloji kavramının anlam alanına değindikten sonra ideoloji ile neredeyse aynı manaya gelen taassup kavramı hakkında da bilgi vermek önem arz eder. Sözlükte “yakalamak, kuşatmak, sarmak, bağlamak” anlamındaki asb (usûb) kökünden türeyen ve “kendi soyuna yardım etmek, körü körüne bağlanmak” manasına gelen taassup kavramı genelde asabiyetle eş anlamlı kabul edilir.¹³ Taassup kavramının tam olarak ne manaya geldiğini öğrenmek için “Asabiyet” kavramını bilmek gerekecektir. Nitekim asabiyet, İslam öncesi toplumda aile ve akrabalar arasındaki yakınlık için kullanılmaktaydı. Birbirlerine kan bağı ile bağlanan aileler her durumda birbirlerini korumak, birbirlerine arka çıkmak durumunda kalmışlardı. Kabilesi haksız olsa bile onları müdafaa etmeyi bir ilke haline getirmişlerdi.¹⁴ Bu sebeple “Taassup” kavramı ile “Asabe” kavramı birbirine çok yakın anlamlar içermektedir. Batı dilinde “Fanatisme (fanatizm)” Türkçe’de ise “bağnazlık” şeklinde kullanılan taassup, din, düşünce, siyaset, milliyet gibi birçok alanda koyu bir muhafazakârlık, değişik anlayışları kabul etmeme ve farklılıklara kapalı olma şeklinde anlamlandırılmıştır.¹⁵ Bu şekilde taassuba meyilli kimselere de mutaassıp denilmiştir.

¹² Ergil, “İdeoloji Üzerine Düşünceler”, 70-74.

¹³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 1/602; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 67-68; Fevzi Rençber, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Şubat 2017), 78-79; Mustafa Çağrı, “Taassup”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/285-286.

¹⁴ Bedri Katipoğlu, “Din Psikolojisi Açısından Taassubun Psikanalizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (Aralık 2013), 212-226.

¹⁵ Çağrı, “Taassup”, 39/285-286.

Taassuba yol açan etkenlerin başında Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ihtilaflar gelmektedir.¹⁶ Bu görüş ayrılıklarının müntesipleri de yer yer bağlı oldukları fikri yapıya bağlı kalarak mutaassıp hale gelebilmişlerdir. Zamanla mezheplerin ve görüş ayrılıklarının sayısı artmış, her mezhebin müntesibi kendi mezhebini öne sürmeye çalışarak taassuba meyilli hale gelmiştir.

Taassubun aşırılığın bir konuya yönelmiş hali olduğunu ifade eden Abdullah Karahan'a göre taassup, cerh eden münekkidin herhangi bir konuda soğukkanlılığını koruyamayarak duygularına kapılması ve ilgi duyduğu konuda tarafsızlığını kaybederek aşırı tenkitlerde bulunmasıdır. Hicrî ikinci asırda Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasındaki fikrî cereyanlar da taassuba zemin teşkil etmiştir. Akabinde muhtelif mezheplere mensup olanlar arasında da taassup meydana gelmiştir.¹⁷

2. Mezhep Taassubu ve Cerh ve Ta'dil İlmindeki Yeri

Mezhep taassubu, "bir mezhebi diğer mezheplerden üstün kabul etmek, karşı tarafın öne sürmüş olduğu delillere rağmen bunu kabul etmeyerek dinin değişkenlerini sabite haline getirmek" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁸ Mezhep taassubunun başka bir tanımı ise şöyledir: "Mezhep taassubu, hakikati sadece kendi içinde gören kapalı birliktelik, başkasına ait olanı tamamen reddeden, evrensel hakikatin ifadesi olan İslam dini yerine, kendi fırkasının hakikatini evrensel doğru varsayan, tabulaştırılan düşünce biçiminin adıdır."¹⁹

Mezhep taassubunun oluşumunda siyâsî, ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel yapının büyük bir rolü olmuştur. Mezhep yanlısı siyâsî eğilimler bazen tek bir mezhebin benimsenip diğer mezheplerin tarihi süreç içinde unutulmasına sebep teşkil etmiştir.²⁰ Dolayısıyla mezhep

¹⁶ Kırtas hadisesi, Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci döneminde ortaya çıkan kargaşalar, Hz. Ali ile Muaviye arasında vuku bulan anlaşmazlıklar ve imamet gibi fikri ihtilaflar Hâriciler, Şîa ve Sünnilik gibi ideolojik yapılar ortaya çıkmıştır. Arif Ulu, "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (Haziran 2012), 126-133; Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatı esnasında ve sonrasında ortaya çıkan Kırtas hadisesi, Sekîfe olayı ve Fedek arazisi gibi hadiselerin mezhepsel kaygılarla yorumlanması, ayrılığı ve taassubu körüklemektedir. Mezkûr mevzuların ayrıntılı bilgisi için bk. Abdulalim Demir, *İmâmîyye Şîasında Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 157-216

¹⁷ Karahan, *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik*, 130.

¹⁸ M. Rahmi Telkenaroğlu, "İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu", *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (Aralık 2018), 39.

¹⁹ Mehmet Zeki İşcan, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanîfe Örneği", *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (Haziran 2004), 59-78.

²⁰ Bu bağlamda Kuzey Afrika'da daha önce Hanefî mezhebi yaygın bir mezhep iken Zîrî Emiri Muiz b. Bâdis'in (ö.454/1062) girişimiyle Hanefî mezhebi unutulmuş, bölge halkına yapılan baskılar sonucunda Maliki mezhebi benimsenmiştir. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk.

taassubunun değişkenlik arz ettiği söylenebilir. Ancak kendilerine göre değişmez tek gerçek olan mezheplerinin öğretilerini, türlü işkencelere rağmen terk etmeyenler de olmuştur. Özellikle Mihne sürecinde “Halku’l Kur’an” görüşünü zorla dayatanlar Mutezile mezhebinin taassubu çerçevesinde, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi bu taassubu kabul etmeyerek türlü işkencelere maruz kalanlar da Ehl-i Hadis ekolünün taassubu çerçevesinde görüşlerini serdetmişlerdir.²¹

İslam bölgelerinde iç karışıklıkların yaşandığı, muhtelif fikrî ve sosyo-kültürel yapıların İslam topraklarında yaygınlaştığı bir dönemde isnad faaliyeti başlamış, akabinde isnadda yer alan râvilerin cerh ve ta’dil bakımından hadis rivâyetine ehil olup olmaması incelenmiştir. Özellikle İslam âlimleri hadisleri başta zındıklar olmak üzere yabancı saldırılara karşı korumak için bu ilmi ortaya çıkarmış ve yaygınlaştırmışlardır. Dönemin çalkantılı fikir tartışmaları da göz önüne alındığında taassup ehli, itikadî düşüncelerine zarar vermeyecek seviyede de olsa kendileri gibi düşünmeyen kesimlere bazen maksadını aşan sözler sarf etmekten geri durmamışlardır.²²

Herhangi bir ideolojik akıma mensup olan bir kimse hakkında yapılan tenkidin taassuptan kaynaklanabileceği gibi doğru bir değerlendirme de olabileceğini ifade eden Karahan’a göre ikincisi daha doğru bir değerlendirmedir. Bu sebeple herhangi bir kimse hakkında “Kaderîdir” veya “Şûdir” diyen münekkidin mutaassıp olduğu kararına hemen varmamak gerekir. Tenkit yapan münekkidin, ravinin itikadî yönü hakkında bilgi vermesi normal bir durumdur. Bir kimsenin hangi anlayışa bağlı olduğu hükmünü açıklamak bilgi vermekten ibarettir. Dolayısıyla cerh ve ta’dil ilminde taassup, ancak tenkit edilen şahıs söylenen itikadı taşımadığı halde münekkidin bazı aşırı ithamlarına maruz kalıyorsa söz konusu olur.²³ Bu hususta Ebû Hanîfe’ye yöneltilen eleştirileri örnek vermek mümkündür.

İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdr, ts.), 5/233-234; Telkenaroğlu, “İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu”, 43.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Ali Mesen Fâûr (Beyrut: Dâru’l Mârif, 1993), 56; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırakati’n-nâciye minhüm* (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1977), 114; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1969), 184-220; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Medeniyetinde Entelektüeller* (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 83-150.

²² Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Câmi’u beyâni’l-ilm ve fadlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetu’l-Meârîf, trs.) 2/200.

²³ Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Ta’dilde Mezhep Taassubu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 21; Karahan, *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik*, 131.

Ebû Hanîfe'nin hayatta olduğu ve vefatından hemen sonraki dönemlerde bazı kişisel tenkitler hariç fazla tenkit edildiğine rastlanmamıştır. Hatta dönemin münekkit âlimlerinden sayılan Yahyâ b. Sa'îd (ö. 198/813) ve Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) gibi otorite isimler bile Ebû Hanîfe'yi övmüştür. Ancak daha sonraki dönemlerde Ehl-i Rey - Ehl-i Hadis, Arap - Mevâlî münakaşaları, mihne sürecinde Mutezilî âlimlerin Hanefî mezhebini benimsemiş olmaları, Ebû Hanîfe hakkında çeşitli tenkitlerin yapılmasına yol açmıştır. Bu tenkitlerin ise bir kısmının uydurulduğu görülmektedir.²⁴

Ebû Hanîfe'nin hayatta olduğu ve vefatından sonraki dönemlerde tenkit edilmediğini ifade eden İsmail Hakkı Ünal'a göre Ebû Hanîfe hakkında vefatından çok sonra yapılan eleştiriler taassuptan kaynaklanmıştır.²⁵ Taassuptan kaynaklı yapılan cerhlerin kabul edilmeyeceğine dikkat çeken Abdulhay el-Leknevî bu konuda şöyle demiştir: "Münekkitler arasında cerhlerinin tamamında değil taassuplarından dolayı, sadece bir belde veya mezhep mensubunun hatasını bulma çabası içinde olanlar var. Bu durumda yapılan cerh geçerli sayılmayarak yapılan hata düzeltilmelidir."²⁶ Leknevî ile aynı görüşü benimseyen Tehânevî de (1892-1974) taassuptan kaynaklanan cerhin kabul edilmediğini belirtmektedir.²⁷ Neticede burada hepsine yer verilmese de münekkit âlimlerin çoğunluğunun taassuptan kaynaklanan cerhlerin kabul edilmeyeceğini savundukları görülmektedir.

3. Abdulhay el-Leknevî ve "er-Ref' Ve't-Tekmîl Fi'l-Cerh Ve't-Ta'dîl" Adlı Eseri

İdeoloji ve taassubu eleştiren son dönem âlimlerinden birisi Abdulhay el-Leknevî'dir (1848-1886). Asıl adı Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed olan el-Leknevî, *Ta'liku'l-Mümecced* eserinin mukaddimesinde kendi biyografisini bizatihi kaleme almıştır.²⁸ O, *el-Câmiu's-Sağîr* eserine *en-Nâfiu'l-kebîr limen yutâli'u'l Câmi'u's-Sağîr* adıyla yazdığı haşiye ile ilim dünyasına girdiğini belirtmektedir. Kendisinin yazmış olduğu biyografisine göre o,

²⁴ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 264; Karahan, *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik*, 132.

²⁵ Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 264.

²⁶ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1983).

²⁷ Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *Kavâ'id fi ulûmi'l-hadis*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetu Matbûatu'l-İslâmiyye, 1984), 197.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *et-Taliku'l-mümecced ulâ Muvattai'l-İmâm Muhammed*, thk. Takıyuddîn en-Nedvî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991), 1/55-58.

Hindistan'ın Banda şehrinde doğmuştur. Babası, Muhammed Abdulhalim, meşhur birçok kitabın müellifi, Hint, Arap ve Acem seçkinlerinin kendisi ile övündüğü bir şahsiyettir.²⁹

Leknevî, soyunun Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayandığını, bu sebeple de Ensârî diye de anıldığını belirtmektedir. Daha on yaşında iken Kur'an'ı hifzetmiş, kendisi gibi âlim olan babasından da hem naklî hem de Farsça, Belagat, yazım sanatı ve hat sanatlarının yanı sıra aklî ilimleri de öğrenmiştir. On yedi yaşında iken öğrenimini tamamlamış, daha sonra babasıyla gittiği Haydarâbâd'da Medresetü'n-Nizâmiyye'de iki yıl eğitim öğretim faaliyetinde bulunmuştur. Orada Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân, Mantık, Hikmet, Tıp, Fıkıh, Usul'l-fıkıh, İlmü'l kelim, Hadis, Tefsir ve diğer derslerin kitaplarını okumuştur. Daha sonra bu alanlarda birçok eser yazmıştır. Babasıyla birlikte 1863 senesinde hacca gitmiş, dönüşünde Haydarâbâd'da tedris ve te'lîf faaliyetlerine devam etmiştir. Babasının vefat etmesi üzerine onun Haydarâbâd'da kadılık ve Adâletü'n-Nizâmiyye'deki yöneticilik görevi kendisine verilmek istendiyse de o bu teklifi kabul etmemiş, doğmuş olduğu Banda'ya geri dönmüş ve amcasının kızı ile evlenmiştir.³⁰

Leknevî, ikinci defa hacca gittiğinde Mekke'de Ahmed b. Zeynî Dahlân (ö. 1304/1886) ve İbn Humeyd'den (ö. 1295/1878), Medine'de ise Muhammed b. Muhammed el-Arab el-Mağribî, Abdülganî b. Ebû Saîd el-Ömerî (1235 – 1273) ve Ali el-Harîrî (? – 1247) gibi âlimlerden birtakım eserlerin rivayeti için icâzet almıştır. Babasının dayısı Muhammed Ni'metullah b. Nûrullah el-Ensârî'den (ö. 1299) matematik ve aklî ilimler, Muhammed Hâdim Hüseyin el-Muzafferpûrî'den Farsça ve riyâziyyât öğrenmiştir. Hamîdüddin Ferâhî'den (1863 – 1930) fıkıh okumuştur. Kısa ömrüne rağmen Zahîr Ahsen en-Nimevî, Muhammed Abdülbâkî el-Leknevî (1286 - 1364), İdrîs b. Abdülalî en-Nekrâmî gibi pek çok öğrenci yetiştiren Leknevî, 30 Rebîülevvel 1304'te (27 Aralık 1886) vefat etmiştir.³¹

Leknevî aklî ilimlerden çok naklî ilimlerle uğraştığını, naklî ilimlerden de hadis ilmine daha çok ilgi duyduğunu ve bunun Allah'ın kendisine bir lütfu olduğunu söylemektedir. Fakihlerin yolunu takip etmede aşırı taklitçilikten veya onları tamamen terk etmekten, yani ifrat ve tefritten uzak durmuştur. Ayrıca o, sadık rüya görme özelliğinin

²⁹ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *en-Nâfi u'l-kebîr limen yutâli u'l-Câmi â's-şâğîr* (Beyrut: Alimu'l-Kutûb, 1406),

³⁰ Leknevî, *en-Nâfi u'l-kebîr*, 67; İbrahim Hatiboğlu, "Leknevî", *DİA*, 27/133-134.

³¹ Leknevî, *en-Nâfi u'l-kebîr*, 67; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *Hadis Değerlendirme Kriterleri*, çev. Mahmut Yazıcı (Ankara: Takdim Yayınları, 2019), 21-22.

olduğunu, meydana gelecek bazı olayları daha önce rüyasında gördüğünü, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, İbn Abbâs, Hz. Fâtıma, Hz. Âişe, Ümmû Habîbe ve Muâviye gibi bazı sahabileri rüyasında ziyaret ettiğini; İmam Mâlik (ö. 179/795), Şemseddîn es-Sehâvî (ö. 902/1497), Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerle de görüşerek kendilerinden faydalandığını ileri sürmüştür. Bu şekilde onlardan aldığı bilgi ve feyizler ile başlı başına bir risaleyi doldurduğunu da iddia etmiştir.³²

Hadis ilimleri ve fıkıh yanında tefsir, tarih, ensâb, edebiyat, felsefe ve mantık ilimleriyle de meşgul olan Leknevî, İngiliz idaresinin Hint alt kıtasını işgalinin en yoğun yaşandığı dönemde dinin temel kaynaklarına dönüş hareketine önem vermiş, bu durum halkın kendisine olan güvenini arttırmış, Seyyîd Ahmed Han (1817-1898) öncülüğünde devam eden İngiliz yanlısı çabalarının halk nazarındaki etkisinin azalmasında önemli rol oynamıştır.³³

Leknevî'nin sarf, nahiv, mantık, münâzara, tarih, fıkıh, siyer ve hadis alanlarında yazmış olduğu birçok eseri mevcuttur. Hadis alanındaki bazı eserleri şunlardır; *el-Âsârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*, *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-esileti'l-aşereti'l-kâmile*, *et-Ta'lîku'l-mümecced alâ Muvatta'i-İmâm Muhammed*, *Hayrû'l-haber fi ezâni hayri'l-beşer*, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil*, *Şerhu'l-Hisni'l-hasîn li'l-Leknevî*, *Zaferü'l-emânî fi Muhtasari'l-Cürçânî (Zaferü'l-emânî bi-şerhi muhtasari's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî fi mustalahi'l-hadîs)*, *Zecrü'n-nâs alâ inkâri eser-i İbn Abbâs*.

Abdulhay el-Leknevî'nin kaleme almış olduğu *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil* eseri, cerh ve ta'dil alanına büyük katkılar sunan bir eserdir. Leknevî eserin önsözünde bu kitabın yazılış amacını şöyle dile getirmektedir; "Bu kitap, sade şekilde yazılmış, zarif bir risaledir. Eserin adı, içeriği ve genel çerçevesini yansıtacak şekilde *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil* dir. Asrımızdaki erdemli ve âlim kimselerden birçoğunun, yolunu şaşmış bineklere binip gelişi güzel davranmalarından dolayı gördüğüm şeyler, beni bu eseri yazmaya sevk etmiştir. Nitekim onların cerh ve ta'dil konusunda yaralayıcı oldukları görülmektedir. Hâlbuki onlar çöllerdeki toy kuşları ve sarhoşlar gibidir. Bunun temel sebebi ise cerh ve ta'dil konularındaki cahillikleri ve yanlışları düzeltme eksiklikleri tamamlama mertebelerine

³² Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 21-22.

³³ Hatiboğlu, "Leknevî", 27/134-135.

sahip olamamalarından başka bir şey değildir. Nice erdemli kişiler sahih senetleri cerh etmiş, nice kâmil insanlar da zayıf isnatları sahih saymışlardır. Böylece zayıfı sahih, sahihi de zayıf olarak kabul ettiler. Neticede doğru yolu bulamadılar.”³⁴

Leknevî, eserinde Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbu'l-Kemâl*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Mîzânü'l-İ'tidâl*, *Tehzîbü't-Tehzîb*, *Takrîbü't-Tehzîb*, *el-Muğnî* eserleri ile İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmîl* gibi eserlerden cerh ve ta'dile dair bilgileri nakletmenin kolay olmadığını belirtmektedir.³⁵

Abdülhay el-Leknevî'nin taassuptan dolayı tenkitte bulunan münekkitlere olan tavrı, te'lîf ettiği bu eserde Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) yönelik cerhleri tenkit etmesinden anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin cerh edilmesine, Mürcî ve Şîi olarak itham edilmesine tepki göstermiş, onu cerh eden âlimleri de sert bir şekilde tenkit etmiştir.³⁶ O, eserini iki çerçevede yazmıştır. Birincisi cerh ve ta'dil ile ilgili kriterleri bildirmek, ikincisi ise Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere delillerle cevap vermektir. Bu çalışmada Leknevî'nin mezkûr eserinde Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere verdiği cevaplar ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1. Leknevî'nin Cerh ve Ta'dîl İlmi Bağlamında Ebû Hanîfe Savunusu

Râvilerin cerh ve ta'dîl durumlarını tespit etmede en önemli husus, onların hangi sıfatlara sahip olacaklarının ve kendilerinde hangi kusurların bulunmaması gerektiğinin tespitidir.³⁷ Râvilerin sika olup olmadıklarını belirlemek için münekkit âlimler de bazı kriterler belirlemiştir. Ayrıca münekkit âlimlerin de sağlıklı hüküm verebilmeleri için bazı vasıflara sahip olmaları gerektiği belirtilmiştir. Râvilerin güvenilirliklerini tespit etmek adına birtakım kıstaslar belirleyen Abdülhay el-Leknevî, cerh ve ta'dîl edecek münekkit âlim için ilim, takva, verâ', doğruluk, bağnazlıktan uzak durmak, cerh ve sebeplerini bilme gibi kıstasları şart koşmuştur. Dolayısıyla bu kriterleri taşımayan bir kimsenin ne cerhinin ne de tezkiyesinin kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Devamında cerh ve ta'dîl kriterlerini

³⁴ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 129-131.

³⁵ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 52-53.

³⁶ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 371-373.

³⁷ Karahan, *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik*, 33.

belirleyen bir kimsenin bir mezhebe karşı tarafgir olmaması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır.³⁸

Leknevî, önceki münekkit âlimleri, bir râviyi değerlendirirken sadece cerh edildikleri yönlerini öne sürmelerini, ta'dîl sebeplerine ise değinmemiş olmalarını eleştirmektedir. O bu yöntemi yanlış bulmakta, hem cerh sebebinin hem de ta'dîl sebebinin mutlaka belirtilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Aynı şekilde bir râvinin sadece kusurlarını görüp iyi yönlerini görmemek doğru değildir.³⁹ Leknevî aynı şekilde önceki münekkit âlimlerin cerh ettikleri râvinin sadece bir anlık davranışlarından dolayı eleştirildiklerini, ayrıca bu tür anlık hatalarından dolayı sövüldüklerini belirtmektedir. Leknevî bu şekilde yapılan râvi değerlendirmelerinin yanlış olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰ Bu açıdan bakıldığında Leknevî'nin ravilerin sövülmeden, anlık kızgınlıkla değil daha insafli ve adil değerlendirmelerle cerh edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Onun mezkûr açıklamalarına bakıldığında râvi ve hadis değerlendirmelerinde önceki münekkitlere göre daha mütesâhil olduğu söylenebilir.

Leknevî söz konusu kriterleri belirlerken de örnek olarak *Fevâtihu'r-rahamût şerhu müsellemi's-sübût'* eserinde Darekutnî'nin (ö. 385/995) Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitlerini ele almıştır. O, Dârekutnî'nin bu sebeple mutaassıp olduğunu şöyle belirtmiştir: "Tezkiye edenin adil, cerh-ta'dîl sebeplerini bilen, insafli ve samimi olması, mutaassıp ve kibirli olmaması gerekir. Zira mutaassıbın sözüne güvenilmez. Ancak Dârekutnî, Büyük İmam Ebû Hanîfe'yi hadiste zayıf olmakla eleştirmiştir. Bundan büyük bir çirkinlik olabilir mi? Hâlbuki o, verâ' ve takva sahibi, günahlardan arınmış ve Allah'tan korkan bir âlimdir. Ona hangi durumdan dolayı zayıflık nispet edilebilir?"⁴¹

Leknevî akabinde Ebû Hanîfe'nin fıkıhla meşgul olduğu ve rivayetlerini sadece Hammâd b. Ebû Süleyman'dan (ö. 120/738) aldığı için tenkit edildiğini belirtir. Tenkide cevap olarak da Ebû Hanîfe'nin Hammâd dışında Muhammed Bâkır (ö. 114/733) ve A'meş (ö. 148/765) gibi râvilerden de rivayetlerinin olduğunu, ayrıca söz konusu iddia doğru olsa

³⁸ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 43-44.

³⁹ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 66-67.

⁴⁰ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 68.

⁴¹ Dârekutnî telif etmiş olduğu *Sünen'*inde "Bâbu zikri kavlihi sallallahu aleyhi ve sellem: Men kâne lehû imâmun fe kırâetü'l-imâmî lehû kırâetun ve ihtilâfu'r-rivâyeti fi zâlik" şeklinde bab başlığı açmış ve Ebû Hanîfe'yi eleştirmiştir. Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/107 Abdulfettâh Ebû Gudde *er-Ref' ve't-tekmîl* eserine yazdığı şerhte şöyle demiştir: Dârekutnî Ebû Hanîfe'ye karşı tutuculuğu ile bilinir. Birçok âlimin de ifade ettiği gibi o, Şafii mezhebini destekleme konusunda mutaassıp birisidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 70.

dahi Hammâd dışında bir râviden rivayet alma ihtiyacının olamayabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin fıkıh ve rey ehli olmasının hadisle meşgul olmadığı anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir.⁴²

İmam Dârekutnî, Şafî mezhebine mensup olup Ebû Hanîfe'ye karşı tutuculuğu ile bilinir. Leknevî, Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiği için Dârekutnî'yi sert bir şekilde eleştirmektedir.⁴³ Böylece kendisinin de benimsemiş olduğu "râvi değerlendirmede mutaassıp olmama" kuralını ihlal ettiği, Ebû Hanîfe'yi desteklerken az da olsa taassubi bir tutum gösterdiği anlaşılmaktadır.

Leknevî, Dârekutnî gibi Ebû Hanîfe'yi tenkid ettiği için Ebûbekr b. Ebî Şeybe'yi de (ö. 235/849) eleştirmektedir. O, Ebû Hanîfe'ye reddiye yazdığı için İbn Ebû Şeybe'yi taassup ehli arasında zikretmektedir. Nitekim İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef* eserinde "Bâbu'r-reddi alâ Ebî Hanîfe" şeklinde bir bâb başlığı açtığını ve bununla taassuba girdiğini, halbuki mürselleri bile kabul eden Ebû Hanîfe için reddiye yazmanın mümkün olamayacağını belirtmiştir.⁴⁴ Hâlbuki Ebû Hanîfe'nin, Rasûlullah'tan gelenler başım gözüm üstündedir, onun ashabından gelen rivayetleri de terk etmem sözünü naklederek onu savunmuştur.⁴⁵

Abdulfettâh Ebû Gudde (1917-1997) ise söz konusu metne yazdığı şerhte şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "İmam Ebû Hanîfe'nin mezhebine karşı kızgın olan bazı kimseler, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi*'ndeki bu bâbı özel olarak neşretmeye gayret edip bu bölümü, Hindistan'da bastırdılar. Maksudları ise Hindistan'da yaşayan Hanefî mezhebine mensup âlimleri kışkırtmaktı. Zîra Hanefî mezhebi, Hindistan'daki Müslümanların çoğunun mezhebini teşkil etmekteydi."⁴⁶

Leknevî, Dârekutnî ve İbn Ebî Şeybe gibi âlimleri mutaassıp olmakla tenkit ederken dikkat çekici bir hususa değinmektedir. Mezkûr husus da bu âlimlerin Ebû Hanîfe'yi tenkid ederken İmam Şafî'yi eleştirmemeleridir. Hâlbuki Şafî'nin "Aynı dönemde yaşasaydım tartışacağım kimselerin sözlerini nasıl kabul edeyim" dediğini, mürselleri reddettiğini,

⁴² Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 71-72.

⁴³ Dârekutnî, *Sünen*'inde Ebû Hanîfe'den rivayet edilen birçok hadisi tenkit etmiştir. Bunları infirâd, sika râvilere muhalefet gibi sebeplerle reddetmiştir. Aynı şekilde mürsel hadisi vasletmek, mevkuף hadisi merfû göstermek, metinde yanlışlık gibi kusurlar da bunlar arasındadır. Ayrıntılı bilgi için bk. al-Bakri, "Dârekutnî'nin Kitâbü's-Sünen'de Ebû Hanîfe'ye Yönelik Hadis Tenkitleri", 1-37.

⁴⁴ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 73.

⁴⁵ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 76.

⁴⁶ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 73.

Kur'an'ın âmmını kıyas ile tahsis ettiğini belirtmiştir. Bütün bunlara karşılık onların Ebû Hanîfe'yi tenkit etmelerinin taassuptan kaynaklandığını ısrarla vurgulamaktadır.⁴⁷ Leknevî bu değerlendirmeleri yaparken Ebû Hanîfe karşıtlarının taassup ehli olduklarını belirtmiş İmam Şafîi'nin de bu değerlendirmelerine katılmadığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla onun Ebû Hanîfe'yi savunurken İmam Şafîi'yi de tenkit ettiği görülmektedir.

Müellif, Dârekutnî ve İbn Ebî Şeybe'nin yanı sıra Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiğine dikkat çekmektedir. O, *Tenvîrû's-sâhife bi menâkibi'l-İmam Ebî Hanîfe* eserinde, 'Hatîb'in sözüne aldanma, onun Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel ve onların müntesibi olan âlimlerden bir gruba karşı taassubiyeti vardır, onlara var gücüyle saldırmıştır' diyerek Hatîb'i Ebû Hanîfe'yi eleştirdiği için tenkit etmiştir.⁴⁸ Leknevî, *er-Ref ve't-tekmîl* adlı eserinde İbnü'l-Cevzî'nin de Ebû Hanîfe'yi eleştirme hususunda Hatîb'e mutabık olduğunu belirtmiş, İbnü'l Cevzî'nin torununun, dedesini bu konuda Hatîb'e tabi olmasından dolayı eleştirdiğini kaydetmiştir.⁴⁹

Leknevî, yukarıda zikredilen münekkit âlimlerin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerini ele aldıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Bir kimseyi cerh edenin söz veya tutumundan anlaşıldığına göre cerh ettiği kimseyi, ona karşı taassubundan dolayı cerh ettiği ortaya çıkarsa, o cârihin cerhi kabul edilmez. Eğer o cârih, büyük âlimlerden bir topluluğa karşı taassup sahibi ise onun cerhine güven kalkar ve gereksiz bir şekilde cerh eden kimselerden sayılır."⁵⁰ Leknevî bu değerlendirmeleriyle taassup ehlinin yapmış olduğu cerhe itina ile yaklaşmak gerektiğine dikkat çekmektedir. Eğer cârih, cerh ettiği âlimin muhalifi olan bir ideoloji veya mezhebe mensup ise bu cerhinin kabul edilemeyeceğini savunmaktadır.

Leknevî eserinde cerhin ta'dîle öncelenmesi konusuna değinirken Ebû Hanîfe'nin cerhinin geçersiz oluşuna işaret etmektedir. Bilhassa bu bölümde Ebû Hanîfe'nin, hocası Hammâd b. Ebû Süleyman, öğrencileri Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ile diğer Kûfeliler hakkında "Onlar Mürcîedendi" şeklindeki cerhlerin kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu cârihler arasında yer verdiği Nesâî'nin de (ö.

⁴⁷ Leknevî, *er-Ref ve't-tekmîl*, 74.

⁴⁸ Leknevî, *er-Ref ve't-tekmîl*, 74.

⁴⁹ Leknevî, *er-Ref ve't-tekmîl*, 78.

⁵⁰ Leknevî, *er-Ref ve't-tekmîl*, 78.

303/915) müteşeddîd âlimlerden olduğunu ve onun Ebû Hanîfe hakkındaki cerhinin kabul edilmeyeceğini savunmaktadır.⁵¹ Nitekim Zehebî'nin *Mizânu'l İtid'al* eserinde Nesâî'nin Ebû Hanîfe'yi hıfzından dolayı taz'if ettiği görülmektedir.⁵²

Ebû Hanîfe'yi cerh eden Hatîb'in de cerhinin geçersiz olduğunu ifade eden Leknevî'ye göre Ebû Hanîfe'yi tevsik edenlerin sayısı cerh edenlerden daha çoktur. Ehl-i Hadis'in onu en çok eleştirdikleri husus re'y ve kıyasa dayanmış olmasıdır. Bu ise bir kusur değildir. Alî İbnü'l Medinî'ye (ö. 234/848-49) göre Ebû Hanîfe sika olup Şu'be b. el-Haccâc'ın (ö. 160/776) onun hakkında övgü dolu ifadeleri vardır. Hatta Yahya b. Maîn (ö. 233/848) "'Arkadaşlarımız Ebû Hanîfe ve talebeleri hakkında aşırıya kaçıyorlar' dediğinde ona 'yalan söyler miydi?' diye soruldu. O da 'Hayır!' cevabını verdi.⁵³ Müellif bu hususlara değindikten sonra Ebû Hanîfe'nin eleştirildiği konuların çoğunu çürüttüğünü, bu hususta geniş bilgileri *et-Ta'liku'l-mümecced el-müte'allik bi-Muvatta-i Muhammed* adlı eserinin girişinde dile getirdiğini belirtmiştir.⁵⁴

Leknevî müteşeddîd âlimlerin cerhine ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini vurgular. Ona göre İbnü'l-Cevzî, Ömer b. Bedr el-Mevsîlî (ö. 622/1225), Radiyüddîn es-Sâğânî (ö. 650/1252), Cûzekânî (ö. 543/1148), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi âlimler müteşeddîd münekkitlerdir. Ona göre bu âlimler, bazı sahih hadisleri zayıf ve mevzû görmüş, cerhi gerektirmeyen bazı küçük kusurları dahi büyütmişlerdir. Dolayısıyla bu türden yapılan değerlendirmeler doğru değildir.⁵⁵ Leknevî'nin müteşeddîd kabul edilen âlimlerin yöntemlerini doğru bulmaması ve küçük kusurların cerh sebebi olamayacağına yönelik ifadeleri onun hadis değerlendirme hususunda mütesâhil bir duruş sergilediğini göstermektedir.

3.1.1. Ebû Hanîfe'nin Mürcie'ye Mensubiyeti İddialarına Karşı Reddiye

Erken dönemden itibaren yanlış anlaşılan hususlardan birisi de Ebû Hanîfe'nin Mürcie mezhebi ile olan münasebetidir. Bu husus günümüzde de birçok araştırmaya konu

⁵¹ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 120-121.

⁵² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1963), 4/265.

⁵³ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 127.

⁵⁴ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 127.

⁵⁵ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 330-331.

olmuş ve Ebû Hanîfe'nin Mürcî olduğu iddialarına cevap verilmiştir.⁵⁶ Ebû Hanîfe'nin Mürcî olduğu söylemlerinin yanlış anlaşıldığına dikkat çeken Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl* adlı eserinde Ebû Hanîfe'ye dair ithamları değerlendirirken onun Mürcî olduğu iddialarına da şöyle cevap vermektedir: “*Mîzânu'l-i'tidal, Tehzîbu'l-kemâl, Tehzîbu't-tehzîb, Takrîbu't-tehzîb* gibi eserlerde, sağlam münekkit âlimlerin, birçok râvi hakkında **رُمِيَ بِالْإِرْجَاءِ** (Mürcii olmakla suçlandı), **كَانَ مُرْجِيًا** (Mürcî idi) gibi ifadelerle irca ile cerh edildiklerini gördüklerinde, o râvilerin Ehl-i Sünnet'ten çıkıp bidat fırkalara girdiklerini, bununla cerh edildiklerini ve sapkın Mürcie mezhebinden sayıldıklarını zannederler.”⁵⁷

Leknevî, İrcânın iki anlamda kullanıldığını söylemektedir; birincisi sapkınlık olan ircâ ki büyük günah işleyenlerin durumlarını ahirete bırakan bidat mezhep olan Mürcie'yi kapsamaktadır. İkincisi ise sapkınlık olmayan ircâdır. Birincisi sapkın Mürcie, ikincisi ise Ehl-i Sünnet Mürciesi'dir. Leknevî, Ebû Hanîfe, öğrencileri, hocaları ve onlar gibi bazı güvenilir râvilerin sapkın Mürcie'den olmadığını, Ehl-i Sünnet Mürcie'sine mensup olduğunu savunmaktadır.⁵⁸ Şehristânî (ö. 548/1153) Gassânîye'yi anlatırken Gassân'ın da Ebû Hanîfe'den kendi görüşlerine benzer görüşler naklettiğini ve onu Mürcie'den saydığını belirtmiş, ancak bunun Ebû Hanîfe'ye karşı bir iftira olduğunu ısrarla vurgulamıştır.⁵⁹ Ebû Hanîfe ve arkadaşları için “Mürcietü's-Sünne” denildiğini de açıklamıştır. Bu hususu bizzat Ebû Hanîfe, Osman el-Bettî'nin (ö. 143/760) kendisine gönderdiği mektupta “Siz Mürciesiniz” şeklindeki ithamına karşın “Mürcie iki kısımdır: Mürcie-i Mel'ûne ki ben onlardan uzağım, Mürcie-i Merhume ki ben onlardanım”⁶⁰ şeklinde cevap vermiştir.

Leknevî, İbn Hacer el-Heytemî'nin de (ö. 974/1567) Ebû Hanîfe hakkındaki Mürcie ithamının yanlış anlaşıldığı ifadesine yer vermektedir. Nitekim İbn Hacer *Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'n-Nu'mân* eserinde Ebû Hanîfe'nin Mürcie'ye mensup olmadığını şöyle

⁵⁶ Ebû Hanîfe-Mürcie ilişkisinin tarihsel seyri için bk. Ahmet Ateşyürek, “Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 105-113.

⁵⁷ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 252.

⁵⁸ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 295.

⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel* eserinde bidat fırkalardan bahsederken bu fırkalardan birisinin Mürcie olduğunu belirtmektedir. Ona göre İrcâ iki manaya taalluk eder. Birincisi ertelemek manasına gelirken ikincisi ümit verme anlamına gelmektedir. Birinci anlama göre Mürcie ameli, niyet ve inançtan sonraya bırakmak demektir. İkinci anlamdaki Mürcie ise günahın imana bir zararının olmadığını söylemelerinden dolayı bu adı almışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1404), 1/126; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 293.

⁶⁰ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 357.

açıklamaktadır: “Bazıları Ebû Hanîfe’yi Mürcie mezhebinden saymıştır. Bu ifade hakiki manada kullanılmamıştır. Mürcie’den Gassân, Ebû Hanîfe adına Mürciî görüşler aktarmış ve onu Mürcie’den addetmiştir. Bu, Ebû Hanîfe’ye atılmış bir iftiradır. Gassân kendi fikirlerini büyük İmama dayandırarak kendi mezhebini yaygınlaştırmayı amaçlamıştır.⁶¹

Leknevî’ye göre Ebû Hanîfe’nin Mürciî olarak nitelendirilmesinin temel sebebi onun (Ebû Hanîfe’nin) “İman kalp ile tasdiktir, artıp eksilmez” şeklindeki ifadesidir. Aynı şekilde ona göre Ebû Hanîfe ameli imandan sonraya bıraktığı için Mürcie mezhebine nispet edilmiştir. Bunun bir diğer sebebi ise Ebû Hanîfe’nin ilk asırda Mu’tezile ve Kaderiyye’ye karşı çıkmasıdır. Zira Mu’tezile kader konusunda kendilerine karşı çıkanları Mürciî olarak nitelendirmiştir.⁶² Bu tür sebeplerden dolayı Mu’tezile’nin Ebû Hanîfe’yi Mürciî’likle itham ettiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda Ebû Hanîfe’yi Mürciîlikle itham edenler arasında Abdulkadir-i Geylânî de (ö. 561/1166) bulunmaktadır. Leknevî, Abdulkadir-i Geylânî’nin *Gunyetu’t-talibîn* adlı eserinde Ebû Hanîfe’nin iman konusunda sapkın Mürcie’den olduğunu kaydettiğini belirtmektedir. Bu hususu ifade ederken de Ebû Hanîfe’nin te’lif etmiş olduğu *Fıkhu’l-ekber* ve *Kitâbu’l-vasıyye* adlı eserlerinde iman ile imanun şubeleri konusundaki görüşlerinin Mürcie’nin doktrinlerinden tamamen uzak olduğunu söyleyerek bunu delillendirmeye çalışmaktadır. Ebû Hanîfe’nin Abdulkâdir-i Geylânî gibi sevilen bir şeyh tarafından bu şekilde eleştirilmesinin bir skandal olduğunu da ilave etmektedir.⁶³

Bazı kesimler Geylânî’nin Hanefileri kurtulamayacak olan fırkalar arasında zikrettiği için tarikatına mensup olanların Hanefilikten çıkmaları gerektiğini belirtmişlerdir. Leknevî bunların doğru olmadığını düşünmekte ve bu hususta Geylânî’nin “Hanefilerden olan Mürciîler” sözünü izah etmeye çalışmaktadır. Ayrıca Geylânî bu sözü gerçekten olsa dahi tek kişinin muhalefetinin geçersiz olduğunu ve bu söze uymamak gerektiğini

⁶¹ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa’dî, *el-Hayrâtü’l-hisân fi menâkıbi’l-İmâmi’l-Azam Ebî Hanîfe en-Nu mân* (Dımaşk: Dâru’l-Hedy ve’r-Rüşd, 2007), 1-193; Leknevî, *er-Ref’ ve’t-tekmîl*, 364-366.

⁶² Leknevî, *er-Ref’ ve’t-tekmîl*, 360-361.

⁶³ Leknevî, *er-Ref’ ve’t-tekmîl*, 374-378.

savunmaktadır.⁶⁴ Geylânî'nin bu sözü başkalarından naklettiğine dair iddialara cevap verirken de "sözü nakleden eğer eleştirmezse tasdik etmiş sayılacağını" belirtmektedir.⁶⁵

Leknevî Abdulkâdir-i Geylânî'nin *Gunye*'de Ebû Hanîfê'nin Mürcî olduğu işaret ettiği sözün bazı kesimlerce Geylânî'ye ait olmadığı, sonradan *Gunye*'ye sokuşturulduğu iddialarına da cevap vermektedir. Dolayısıyla *Gunye*'deki bu sözün Geylânî'ye ait olduğunu delillerle öne sürmeye çalışmaktadır.⁶⁶ Öte yandan Geylânî'nin kastettiği Ebû Hanîfe künyesinin başkasına ait olduğunu öne sürenlere karşı da delille cevap vermektedir. Nitekim ona göre Geylânî'nin Ebû Hanîfe adını zikrettikten sonra Nu'man b. Sâbit demesi bu iddianın geçersizliğini ortaya koymaktadır.⁶⁷

Leknevî, Geylânî'nin Ebû Hanîfê'nin Mürcî olduğu dair ifadesini izah ederken Alî el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) savunmuş olduğu⁶⁸ onun daha önce zikrettiğimiz bidat olan Mürcie'yi değil Sünnet olan Mürcie'yi kastettiği iddialarının da doğru olmadığını savunmaktadır.⁶⁹ Hanefîler arasında pratikte Hanefî olup itikatta Mu'tezilî, Şîî ve Mürcî olan grupların olduğu dolayısıyla Geylânî'nin kastettiği Mürcîler'in Hanefîler'den bir grup olduğu iddialarının da yersiz olduğuna işaret etmektedir. Nitekim *Gunye* adlı eserindeki ibare Mürcie'nin asıl, Hanefîliğin de onun bir fûrûu olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak yukarıdaki iddiaya göre Hanefîlik asıl, Mürcie ise onun bir fûrûudur. Bu da Leknevî'ye göre mezkûr iddianın doğru olmadığını göstermektedir.⁷⁰

Leknevî Geylânî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki tenkitlerini değerlendirirken şöyle bir neticeye varmaktadır: *Gunye* adlı eserinde zikredilen Hanefîlerin sapkın Mürcie'den olduğuna yönelik sözüne muhatap olanlar Ebû Hanîfê'nin öğrencileri arasında sadece mârifetullah ile Allah ve Râsûlünü ikrardan ibaret olduğunu söyleyenlerdir. Bu fikir de sadece Gassâniyye'ye uygun düşmektedir. Dolayısıyla Hanefîlerden kasıt onlardır. Nitekim Kûfeli Gassân, bidat görüşlerini Ebû Hanîfê'ye dayandırarak söylemekte ve onu kendisi gibi

⁶⁴ Leknevî, *er-Ref ve't-tekmîl*, 379.

⁶⁵ Leknevî, *er-Ref ve't-tekmîl*, 379.

⁶⁶ Leknevî, *er-Ref ve't-tekmîl*, 381.

⁶⁷ Leknevî, *er-Ref ve't-tekmîl*, 384.

⁶⁸ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, thk. Mervân Muhammed eş-Şîâr (Dımaşk: Dâru'n-Nefâis, 2009), 67.

⁶⁹ Leknevî, *er-Ref ve't-tekmîl*, 385.

⁷⁰ Leknevî, *er-Ref ve't-tekmîl*, 385-387.

Mürcie'den saymaktaydı.⁷¹ Dolayısıyla Leknevî, Ebû Hanîfe'yi iddiaları araştırmadan bu şekilde eleştirenlerin tenkitlerini kabul etmemektedir. O bu eleştirilere cevap verirken Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığını göstermekte bu hususta tasavvufa olan yaklaşımını da Geylânî bağlamında ortaya koymaktadır.

3.1.2. Ebû Hanîfe'nin Şiîliğe Mensubiyeti İddialarına Karşı Reddiye

Tarih boyunca birçok fırka kendi ideolojisine yakın gördükleri âlimlere itibar etmiş ve o âlimlerin kendi mezheplerine mensup olduklarını iddia etmişlerdir. Bu fırkalardan birisi de Şiîliktir. Ebû Hanîfe Mürcîlikle itham edildiği gibi bazı âlimlerce Şiîlikle de anılmıştır. Leknevî, mezkûr eserinde Şiî'lerin Ebu'l Fadl es-Süleymânî'nin Ebû Hanîfe'nin Şiîlere mensup olduğu ifadesine dayanarak onu Şiîlikle itham ettiklerini belirtmektedir. O Zehebî'nin *Mîzân*'ında Ebu'l-Fadl es-Süleymânî'nin Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan önceye alan Şiî hadisçilerin adlarını sıralarken A'meş (ö. 148/765), Nu'man b. Sâbit, Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Abdurrezâk (ö. 211/826-27), Ubeydullah b. Mûsa ve İbn Ebû Hâtim'i de (ö. 327/938) zikretmektedir. Bu sebeple Süleymânî'nin bu sözünün kabul edilebilir olmadığını ve Ebû Hanîfe'nin Şiî olmadığını belirtmektedir.⁷² Leknevî Ebû Hanîfe'nin Şiî olduğu iddialarının doğru olmadığını söylemektedir.⁷³

3.1.3. Buhârî'nin Tenkitlerine Karşı Ebû Hanîfe Savunusu

Hadis kaynakları arasında en sahih kitap olduğu kabul edilen *el-Câmiu's-Sahîh* eserinin müellifi Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870), dolaylı ve doğrudan birçok râviden hadis alıp nakletmiştir. Buhârî'nin hocaları arasında Humeydî (ö. 219/834) gibi Ebû Hanîfe hakkında olumsuz değerlendirmede bulunanlar da mevcuttur.⁷⁴ Bu tür rivayetleri naklettiği için Buhârî'nin de dolaylı olarak Ebû Hanîfe'yi eleştirdiğini düşünen âlimlerden birisi de Abdulhay el-Leknevî olmuştur.

Leknevî dolaylı olarak Buhârî'nin de Ebû Hanîfe'yi eleştirdiğine ve Buhârî'nin daha sonra bu tenkidi için pişman olup tövbe ettiğine dikkat çekecek bazı sözler sarf etmektedir. Zehebî'nin Buhârî'nin tercemesinde zikrettiği şu sözleri ile onun Ebû Hanîfe hakkındaki

⁷¹ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 387-388.

⁷² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mîzânul-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1963), 2/588; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 374.

⁷³ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 372-373.

⁷⁴ Enbiya Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlere Bakışı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 227.

tenkitlerinde pişman olduğunu belirtmektedir: “Bekr b. Münîr, Buhârî'nin şöyle dediğini nakletti: ‘Gıybet ettiğim kimseden dolayı hesaba çekilmemek üzere Allah’a kavuşmayı ümit ediyorum.’”⁷⁵

Ben de (Zehebî) derim ki; Buhârî, doğru bir söz söylemiştir. Onun cerh ve ta'dîldeki sözlerine bakan biri onun, insanlar hakkında zayıf kabul ettiği kimselerdeki insafli tutumunu anlar. Nitekim Buhârî, genelde “*münkeru'l-hadis*”, “*seketû 'anh*”, “*fîhi nazar*”, gibi sözleri söylemiştir. “*Fulân kezzâb*” veya “*kâne yeda'u'l-hadîs*” (falan hadis uydurur) şeklinde çok az söz kullanmıştır.⁷⁶ Konu ile ilgili Irâkî (ö. 806/1404) *Elfiye* adlı eserinin şerhinde şöyle demektedir: “*Fülân fîhi nazar*” ve “*fülân seketû anh*” sözleri, Buhârî'nin hadislerini almadığı raviler hakkında söylediği ifadelerdir.⁷⁷

Leknevî Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitlerini doğrudan vermemiş, konuya dolaylı olarak işaret etmiştir. *er-Ref' ve't-tekmîl*'i şerh eden Abdulfettah Ebû Gudde ise Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye yapmış olduğu tenkitlere değinerek Leknevî'nin bu sözünü şöyle izah etmektedir: “Buhârî *et-Târîhu's-sağîr* adlı eserinde Ebû Hanîfe hakkında olumsuz iki rivayeti nakletmekten çekinmemiştir. Birinci rivayete göre hocası Humeydî'nin Ebû Hanîfe hakkında söylediği ‘Rasûlullah'ın ve ashabının haccı ve onun dışındaki diğer konulardaki sünnetleri hakkında bilgi sahibi olmayan bir adam, miras, ferâiz, zekat, namaz ve diğer dini hususlarda nasıl taklit edilebilir?’ ifadesine yer vermektedir.⁷⁸ İkinci rivayette ise Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) Ebû İshâk el-Fezârî'den (ö. 188/804) naklettiğine göre o, Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) yanındayken Nu'mân b. Sâbit'in ölüm haberi gelince Süfyân “Allah'a hamdolsun! O, yavaş yavaş İslam dinini bozuyordu. İslam'da ondan daha uğursuz bir kimse olmamıştır” dedi.⁷⁹

Ebû Gudde ikinci rivayeti önce metin daha sonra sened yönüyle eleştirmektedir. O mezkûr rivayetleri eleştiren âlimlerin sözlerine de yer vermektedir. Söz konusu rivayetlerin

⁷⁵ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 393.

⁷⁶ Zehebî, *Mizan*, 1/516; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hind: Dâiretu'l-Meârif, 1908), 2/311; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 399.

⁷⁷ Abdulfettah Ebû Gudde *er-Ref' ve't-tekmîl* eserine yapmış olduğu şerhte Buhârî'nin ravileri cerh etmedeki lafızlarının katıllıkla nitelendirilmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu husus Şu'be b. Haccâc'ın birçok sözünde de görülmektedir. Dolayısıyla Buhârî'den beklenmedik bir şekilde bazı raviler hakkındaki tenkitleri diğer tercemelere oranla şiddetli olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 402-403.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1986), 1/158; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 392-393.

⁷⁹ Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, 174; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 392-393.

metin tenkidine yer verirken “İslam’da uğursuzluk yoktur”⁸⁰, “Üç şeyin dışında uğursuzluk yoktur”⁸¹ hadislerini göz önünde bulundurmakta ve Ebû Hanîfe hakkında Buhârî’nin yer verdiği bu rivayetlerin yersiz olduğuna dikkat çekmektedir.

Sened olarak da isnadda Nuaym b. Hammâd’ın (ö. 228/843) yer aldığını, bu râvinin Hz. Peygamber aleyhinde olmasa da Ebû Hanîfe aleyhinde hadis uyduran birisi olduğunu belirtmektedir.⁸² Ayrıca Ebû Gudde’ye göre Nuaym, Hanefilere karşı çok şedîd bir râvi olup Ebû Hanîfe’ye karşı taassup içerisindedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe hakkındaki sözü ve rivayeti kabul edilmez.⁸³

Abdulfettah Ebû Gudde de hocası Leknevî gibi Ebû Hanîfe’yi eleştiren rivayetlere yer verdiği için Buhârî’yi dolaylı olarak tenkit etmektedir. Ancak Buhârî, bazı hocaları Ebû Hanîfe’yi eleştirdiği için olumsuz bir etki altında kalmıştır. Hanefilerden bazı âlimler, Humeydî gibi hocalarının Ebû Hanîfe’yi eleştirmesi sebebiyle Buhârî’yi eleştirirler. Leknevî’nin de Buhârî’yi bu sebeple dolaylı olarak tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki Buhârî’nin Ebû Hanîfe hakkında rivayet ettiği bu sözlerin kendisine ait olmadığı açıktır.

Ebû Hanîfe’yi özellikle Ehl-i Hadis’e mensup münekkit âlimlere karşı savunan ve hakkındaki tenkitlere delillerle cevap vermeye çalışan Leknevî’nin taassuba taassupla karşılık verdiği görülmektedir. Bilhassa bu hususu cerh ve ta’dil ilmine yönelik te’lif etmiş olduğu bir çalışmasında ayrıntısıyla ele alması da dikkat çekici bir durumdur. Erken dönemde eleştiri odağında kalan Ebû Hanîfe hakkındaki mezkûr tenkitlerden bir kısmının doğru olmadığı gerçeğinin yanı sıra Leknevî’nin bu hususu cerh ve ta’dil ilmine dair telif etmiş olması da kayda değer bir husustur. Dolayısıyla Leknevî’nin eserini iki amaçla telif ettiği, birincisinin cerh ve ta’dil kriterlerini belirlemek, ikincisinin de Ebû Hanîfe’yi eleştirilere karşı savunmak olduğu görülmektedir.

Sonuç

Belirli bir doğrultuda inanış, düşünce ve davranış haklı çıkarmak manasındaki ideoloji birçok sahada koyu bir muhafazakârlığı ifade etmektedir. Farklı anlayışları kabul etmeme, farklılıklara kapalı olma manasındaki taassup mezhepsel alanda ideolojinin

⁸⁰ Leknevî, *er-Ref’ ve’t-tekmîl*, 392-393.

⁸¹ Leknevî, *er-Ref’ ve’t-tekmîl*, 392-393.

⁸² Leknevî, *er-Ref’ ve’t-tekmîl*, 393.

⁸³ Leknevî, *er-Ref’ ve’t-tekmîl*, 402-403.

tanımıyla örtüşmektedir. Tarih boyunca birçok âlimin, başkasına ait olanı tamamen reddettiği, kendi fırkasının hakikatini evrensel doğru varsayan mezhep taassubuna kapıldığı ve kendi fırkasına muhalif olan âlimleri de yeri geldiğinde sert bir şekilde tenkit ettiği söylenebilir. Bu türden tenkitlere maruz kalan âlimlerden birisi de Ebû Hanîfe olmuştur.

Ebû Hanîfe'yi karşıt tenkitlere karşı reddiyelerle savunan Hanefî âlimlerden birisi olan Abdülhay el-Leknevî, cerh ve ta'dîl kriterlerini belirlemek üzere telif ettiği *er-Ref' ve't-Tekmîl* eserinde Ebû Hanîfe'yi eleştirilere karşı savunmuştur. Leknevî'nin cerh ve ta'dîl ilmine dair telif etmiş olduğu eserinde Ebû Hanîfe'yi bu şekilde savunması ve onun hakkındaki iddialara cevap vermesi, onun cerh ve ta'dîl ilmine getirmiş olduğu yeniliği göstermektedir.

Leknevî'nin Ebû Hanîfe savunusunun yanı sıra cerh ve ta'dîl kriterlerinin ve ravinin güvenilirliğinin belirlenmesinde genel olarak kabul edilen bir yöntemin yanlış olduğunu ifade etmesi önem arz eder. O, önceki münekkit âlimlerin râvi değerlendirmesinde sadece cerh yönlerini öne sürmelerini, ta'dîl sebeplerinin ise üzerinde durmamalarını eleştirmektedir. Bu tür değerlendirme metodunu yanlış bulan Leknevî'ye göre bir râvi ile ilgili sadece cerh sebepleri değil aynı zamanda ta'dîl sebeplerinin de ortaya çıkarılması gerekmektedir. Aynı şekilde bir râvinin sadece kusurlarını görüp iyiliklerini görmemenin yanlış olduğunu ifade eden Leknevî'nin bu düşüncesiyle cerh ve ta'dîl ilminde yeni bir çıkarı açmayı düşündüğü söylenebilir.

Leknevî Ebû Hanîfe'nin Mürcie ve Şîliğe mensubiyeti ile ilgili ithamlara cevaplar vermiş ve Mürcie'ye mensubiyetinin yanlış anlaşıldığını, Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Sünnet Mürciesine meyilli olduğunu altını çizmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'yi eleştirenlerin ondan birkaç asır sonra gelen hadisçiler olduğunu vurgulamıştır. Ebû Hanîfe'yi savunurken onu tenkit eden Dârekutnî, Buhârî ve Abdulkâdir-i Geylânî'ye cevaplar vermiştir.

Leknevî Ebû Hanîfe'yi eleştiren âlimlerin genelde Şafiî mezhebine mensup olduğuna dikkat çekmektedir. Özellikle Şafiî'nin sahabeye olan yaklaşımını ve mürsel hadisleri reddetmesini öne sürerek Ebû Hanîfe hakkındaki ithamların Şafiî kaynaklı olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Şafiî'nin Kur'an'ın genel hükümlerini kıyas ile tahsis ettiğini belirterek onun eleştirilmesi gereken yönlerinin tenkit edilmediğini, Ebû Hanîfe'nin de haksız yere tenkit edildiğini, tenkit edenlerin suçlamalarında da taassubun izlerine rastlanıldığını

belirtmesi bu hususa işaret etmektedir. Dolayısıyla yapmış olduğu reddiyeleriyle Leknevî'nin Şafîî'lere karşı tutumu da tespit edilmiştir.

Taassuba meyilli âlimler Ebû Hanîfe'yi eleştirirken Leknevî gibi Hanefî âlimler de aynı mantık ile Ebû Hanîfe'yi savunmak için bu iddialara cevap vermiş, Ebû Hanîfe'yi her konuda haklı çıkarmak için büyük gayret sarf etmişlerdir. Dolayısıyla o, Ebû Hanîfe'yi savunmuş ve hakkındaki ithamların geçersiz olduğunu tespit etmeye çalışmıştır.

Neticede Abdülhay el-Leknevî taassup nedeniyle Ebû Hanîfe'yi tenkit edenleri eleştirirken kendisinin de Hanefîlik taassubu gösterdiği anlaşılmıştır. Aynı şekilde taassup ehlini tenkit ederken objektif bir tutum sergileyemediği, Ebû Hanîfe hakkındaki ithamları ısrarla ve belirlemiş olduğu delillerle reddettiği görülmüş, bu reddiyelerin de karşı taraf hakkında bağlayıcı olmadığı anlaşılmıştır. Leknevî, bir râvi değerlendirilirken sadece cerh yönünün değil onunla birlikte ta'dîl yönünün de incelenmesi gerektiğini belirtmiş ancak kendisinin Ebû Hanîfe'yi tenkit edenleri ithamlarından dolayı eleştirdiği, Ebû Hanîfe'yi de tamamen ta'dîl ettiği anlaşılmıştır. Mezkûr husus da Leknevî'nin râvi değerlendirmesinde objektif bir tutum sergileyemediğini göstermektedir.

Kaynakça / References

- Abdulkâhîr el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî. *el-Farq beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Şerhu Fıkhü'l-Ekber*. thk. Mervân Muhammed eş-Şiâr, Dımaşk: Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Aşıkkutlu Emin. *Hadiste Rical Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Ateşyürek, Ahmet. "Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 105-113. <https://doi.org/10.48120/oad.911187>
- Bakrı, Hamza el-. "Dârekutnî'nin Kitâbü's-Sünen'de Ebû Hanîfe'ye Yönelik Hadis Tenkitleri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 32 (Temmuz 2014).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu's-Sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1986.
- Buârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Muhtasar*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Bulut, Yücel. "İdeolojinin Tarihiçesi". *Sosyoloji Dergisi* 3/23 (2011), 184-185.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslam Medeniyetinde Entelektüeller*. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. thk. Komisyon, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Çağrı, Mustafa. "Taassup" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taassup>
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Demir, Abdülalim. *İmâmîyye Şîasi'da Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Ebû Gudde, Abdulfettah. *Hadis İlminde Cerh ve Ta'dîl*. çev. Harun Reşit Demirel, Ankara: Takdim Yayınları, 2019.
- Eren, Mehmet. "Hadis İlminde Rical Bilgisi ve İlk Kaynakları (I)", *Dinî Araştırmalar* 2/6 (Nisan 2000), 133-162. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/51620>
- Ergil, Doğu. "İdeoloji Üzerine Düşünceler". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 38/1 (Şubat 2015). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/38347>
- Erman, Uğur. *Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansımaları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadhîh ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*. thk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad: Mektebetu'l-Meârîf, trs.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî. el-Kûfî, *Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. Hind: Dâiretu'l-Meârîf, 1908.
- İbn Hacer, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe en-Numân*. Dımaşk: Dâru'l-Hedy ve'r-Rüşd, 2007.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdr, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İşçan, Mehmet Zeki. "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanîfe Örneği", *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 59-78.
- Katipoğlu, Bedri. "Din Psikolojisi Açısından Taassubun Psikanalizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (2013), 212-226.
- Karahan, Abdullah. *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1969.
- Komisyon. *Ba'du'n-nâs fi def'i'l-vesvâs*. Riyad: Mektebetu'l-Meliku Fehd, 1911.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed. *er-Ref ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1983.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevî. *et-Talîku'l-mümecced alâ Muvattai'l-İmâm Muhammed*, thk. Takıyuddîn en-Nedvî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed. *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâli'u'l-Câmi'a's-sağîr*. Beyrut: Alimu'l-Kutûb, 1406.

- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *Hadis Değerlendirme Kriterleri*, çev. Mahmut Yazıcı, Ankara: Takdim Yayınları, 2019.
- Rençber, Fevzi. "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu Ve Çözüm Yolları". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Şubat 2017).
- Sevgili, Hamit. "Buhârî'nin "Kâle Ba'du'n-Nâs" İfadesi ile İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 31-64.
- Şahyar, Ataullah. *Ehl-i Hadis Ehl-i Rey İhtilafları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ali Mesen Fâûr, Beyrut: Dârü'l Mârife, 1993.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1404.
- Telkenraoğlu, M. Rahmi. "İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu", *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (Aralık 2018).
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Raviye*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Özçelik, Fikret. *Hadis Usulünde Râvi Değerlendirme Metodu – İbn Ebî Hâtrim Örneği*. İstanbul: Nida Yayınları, 2020.
- Özmen, Ramazan. *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî. *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Mektebetu Matbûatu'l-İslâmiyye, 1984.
- Ulu, Arif. "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (Haziran 2012), 126-133.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Enbiya. *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlere Bakışı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015, 1-182.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1963.

YAZAR KATKI ORANI BEYANI (AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): *Cerh ve Ta'dil İlminde İdeolojik Taassubun İzleri ve Ebû Hanîfe Savunusu: Leknevî'nin er-Ref ve't-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-Ta'dil Eseri Örneğinde*

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)	3. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50	%
Veri Toplanması	Data Collection	%50	%50	%
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	%
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50	%
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50	%

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the article process archive*).



Bir İlet Karinesi Olarak Muhaddisin Kitabında Hadisin Yer Almaması *The Absence of a Hadith in the Record of a Muhaddith as an Evidence For Defect*

Bahadır OPUS

ORCID: 0000-0003-0282-2019 | E-Posta: bahadir-opus@hotmail.com.tr

Dr., Diyanet Akademisi, Konya Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi
Dr., Religious Academy, Konya Selcuk Religious High Specialization

Center Language and Rhetoric

Konya, Türkiye

ROR ID: [007x4cq57](https://orcid.org/007x4cq57)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Opus, Bahadır. "Bir İlet Karinesi Olarak Muhaddisin Kitabında Hadisin Yer Almaması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 232-252. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1335349>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	31. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	26. 10. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

İlet, kusursuz görülen bir hadisin sıhhatini etkileyen gizli bir kusurdur. Tespiti nispeten zor olan illet konusunda muhaddislerin dayanakları hadis ezberi, anlayış ve bilgi olmuştur. Diğer taraftan hadisçilerin illet tespitinde birtakım karinelere hareket ettikleri de bilinmektedir. Muhaddisin kitabında hadisin bulunmaması bu karinelere biridir. Muhaddisler bu karineyi kullanarak bazı hadislerin illetli olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Hadis münekkitleri, bir râvi hakkında şüpheye düştüklerinde ya da onun hata yapıp yapmadığını tespit etmek istediklerinde kitaplarına müracaat ederler. Bu yöntemle hatanın râvinin kitabından mı yoksa ezberinden mi kaynaklandığını tespit etmeye çalışırlar. Yine bu yöntem yardımıyla râvinin hocasının rivayetlerini ne ölçüde öğrendiğini test etme imkanına da sahip olurlar. Yahyâ b. Maîn muhaddisin kitabında hadisin bulunmaması gerekçesiyle tenkit yapan âlimlerdendir. Derâverdî → Alâ b. Abdurrahmân → babası Abdurrahmân b. Yakûb → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan bir hadis hakkında bu hadisin Derâverdî'nin kitabında bulunmadığını, onun hıfzından yaptığı rivayetlerde ise zayıf olduğunu belirterek tenkit etmiştir. İbn Ebî Hâtim babasına Haccâc b. Süleymân el-Kumrî → Leys b. Sa'd → Muhammed b. Aclân → Ka'ka' b. Hakîm → Ebû Sâlih es-Semmân → Ebû Hüreyre kanalıyla aktarılan bir hadisi sormuş, Ebû Hâtim de "Bu hadis Haccâc'ın dışında kimsede yoktur ve Leys'in kitabında da bulunmamaktadır" sözleriyle hadisi tenkit etmiş ve ilgili karineyi kullanmıştır. Ebû Hâtim'in muhaddisin kitabında hadisin yer almaması gerekçesiyle illetli bulunduğu çarpıcı bir örnek Muhammed b. Abdillâh b. Mübârek el-Muharrimî → Vekî' b. Cerrâh → İsmâil b. Ebî Hâlid → Kays b. Ebî Hâzim → Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd b. Yahyâ b. Ebî Saîd → Ebû Üsâme → İsmâil Ebî Hâlid → Kays b. Ebî Hâzim → Ebû Hüreyre tarihleriyle aktarılmıştır. Ebû Hâtim bu hadisin Bündâr Muhammed b. Beşşâr'ın, Yahyâ b. Saîd → İsmâil b. Ebî Hâlid tarihleriyle aldığı hadisleri yazdığı kitabında da, Ya'lâ b. Ubeyd'in İsmâil b. Ebî Hâlid tarihleriyle aktardığı hadislerin bulunduğu kitabında da yer almadığını söyleyerek hadisteki illete işaret etmiştir. Bu örneği çarpıcı kılan husus Buhârî tarafından rivayet edilmiş olmasıdır. Buhârî bu hadisi *Sahîh*'inde tam dört kere rivayet etmiştir. Müslim'in *Sahîh*'ine yönelik tenkitleriyle bilinen İbn Ammâr eş-Şehîd el-Herevî ve Dârekutnî de muhaddisin kitabında hadisin yer almaması karinesinden hareketle tenkit yapan münekkitlerdendir. Münekkitler bazen de şüphe duydukları bir hadisin tespiti noktasında muhaddisin kitabına müracaat etme ihtiyacı hissetmişlerdir. Öyleyse muhaddisin kitabında hadisin yer almaması illet karinesi olarak görülürken, kitapta bulunması ise hadisin ispatında delil olarak öne sürülebilmiştir. Örneğin Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a'ya Abdürrezzâk → Ma'mer → Zührî → Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe → İbn Abbâs → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan hadisin, Hişâm ed-Destevâî → Ebân el-Attâr → Abdurrahmân b. İshâk → Zührî → Hz. Peygamber (s.a.s.) şeklinde mürsel olarak aktarıldığı sorulmuştur. Her ikisi de bu hadisi İbn Cüreyc'in Abdillâh b. Ebî Lebîd → Zührî → Ubeydullah b. Abdillâh → İbn Abbâs tarihleriyle aktardığını söylemişler, bu sözlerini teyit sadedinde de Süfyân es-Sevrî'nin İbn Cüreyc'in kitabına muttali olduğunu ve orada bu hadisin Abdillâh b. Ebî Lebîd → Zührî → Ubeydullah b. Abdillâh → İbn Abbâs şeklinde yer aldığını nakletmişlerdir. Bu durumda hadisin muhaddisin kitabı çerçevesinde araştırılması, sonucuna göre hem hadisin illetine karine hem de ispatı ve teyidi için bir yöntem olarak tezahür etmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Tenkit, İlet, Karine, Kitap.

Abstract

Defect is a hidden defect that affects the soundness of a hadith that is considered perfect. The basis of the hadiths about the defect, which is relatively difficult to detect, has been hadith memorization, understanding and knowledge. On the other hand, it is also known that hadith scholars act on certain presumptions in the determination of defect. The absence of hadith in the book of Muhaddis is one of these presumptions. By using this presumption, the muhaddis have concluded that some hadiths are maladies. Hadith critics refer to their books when they have doubts about a narrator or want to determine that he did not feed his mistake. With this method, they try to determine whether the error is due to the narrator's book or memorization. Again, with the help of this method, they also have the opportunity to test the extent to which the narrator learned the narrations of his teacher. Yahyā b. Maīn is one of the scholars who criticize the main hadith on the grounds that it is not found in the book of the hadith. Darāwardī → Alī b. Abdurrahmān's father, Abdurrahmān b. Yakūb → Hz. Prophet's style he criticized a hadith transmitted by the stating that this hadith is included in Derawardi's book and that it is weak in the narrations he made from his memory. Ibn Abī Hātim also gave his father Hajjaj b. Sulaymān al-Kumrī → Lays b. Sa'd → Muhammad b. Aclān → Ka'ka' b. Hakīm → Abu Sālih al-Sammān → Abu Huraira asked about a hadith transmitted through, and Abu Hātim criticized the hadith with the words "This hadith is not found in anyone other than Hajjaj and is not in Lays's book" and used the relevant presumption. A striking example, which Abu Hātim found illegitimate on the grounds that the hadith is not included in the book of the muhaddith, is Muhammad b. Abdillāh b. Mubārek al-Muharrimī → Waqī b. Carrāh → Ismāil b. Abī Hālid → Kays b. Abī Hāzim → Abu Huraira and Abu Saīd b. Yahyā b. Abī Saīd → Abu Usāma → Ismāil Abī Khalid → Kays b. Abī Hāzim → Abu Huraira was transferred with the orders of. Abu Hātim reported that this hadith was written by Bundār Muhammad b. Baṣṣār, Yahyā b. Saīd → Ismāil b. Abī Khalid in the book in which he wrote the hadiths he received with the order of, Ya'lā b. Ubayd of Ismāil b. Abī Khalid he pointed to the malady in the hadith, saying that there were hadiths that he narrated with the order of and that they were not included in his book. What makes this example striking is that it was narrated by Bukhari. Bukhari has narrated this hadith four times in his *Sahīh*. Ibn Ammār al-Shahīd al-Harawī and Dārakutnī, who are known for their criticism of Muslim's *Sahīh*, are among the critics who criticize the hadith based on the presumption that the hadith is not included in the book of the hadith. Critics sometimes felt the need to refer to the book at the point of determining a hadith that they doubted. For example, Abdurrazzāk → Ma'mar → Zuhri → Ubaydullāh b. Abdullāh b. Utba → Ibn Abbās → Hz. The Prophet hadith transmitted by the is related to Hishām al-Dastavāi → Abān al-Attār → Abdurrahmān b. Ishāk → Zuhri → Hz. Prophet it was asked that it was transferred as a mursal in the form of the. Both of them narrated this hadith from Ibn Jurayc to Abdullāh b. Abī Labīd → Zuhri → Ubaydullāh b. Saīd → Ibn Abbās that he conveyed it with the order, in confirming these words, he said that Sufyān al-Sawrī was familiar with Ibn Jurayc's book and that this hadith was transmitted to Abdullah b. Abī Labīd → Zuhri → Ubaydullāh b. Saīd → Abdullāh Ibn Abbās narrated that he took place in the form of. In this case, the research of the hadith within the framework of the book of the hadith has emerged as both a presumption of the cause of the hadith and a method for its proof and confirmation.

Keywords: Hadith, Criticism, Hidden Defect, Presumption, Book.

Giriş

Muhaddisler rivayetin sıhhatini tespit edebilmek için birtakım şartlar belirlemişlerdir.¹ Sened ve metni ilgilendiren bu şartlardan biri de hadisin illetli olmamasıdır. İlk olarak Hâkim (öl. 405/1014) tarafından hadis usulü nevileri arasında sayılan² illet, kusursuz görülen bir hadisin sıhhatini etkileyen gizli bir kusur olarak tanımlanmaktadır.³

İlletin tanımında öne çıkan iki temel unsur vardır. Bunlardan biri illetin gizli olması, diğeri ise görünüş itibariyle sahih olan bir hadisin sıhhatini etkilemesidir. İlletin hem gizli olması hem de sahih görülen rivayetlerde bulunması onun tespitini zorlaştırmış, ancak önde gelen bazı âlimlerin söz söyleyebileceği bir alan haline getirmiştir.⁴ Öte yandan illetin gizli ya da açık olmasına, hadisin sıhhatine etki edip etmemesine bakılmadan genel bir kullanımı daha vardır.⁵ Ancak ilel alanına asıl hüviyetini kazandıran ve onu nispeten zor bir uğraş sahası haline getiren durum, illetin gizli olması ve sika râvilerin rivayetlerinde ortaya çıkmasıdır. Nitekim zayıf râvilerin rivayetlerini tespit etmek zor değildir. Ancak sika râvilerin kusurlu rivayetleri, sağlam rivayetleriyle birlikte aktarılabilir. ⁶

Muhaddislerin illet tespitinde temel dayanakları hadisleri ezberleme, anlayış ve bilgi olmuştur.⁷ Yani onlar illetin tespitinde belli kaidelerle kendilerini kayıtlamamış, kişisel bilgi ve tecrübelerine de dayanmışlar ve her rivayete özel tenkit geliştirmişlerdir.⁸ Örneğin bir râviyi değerlendirirken sadece onun adâlet ve zabt vasıflarını taşıyıp taşımadığına bakmamış; hadisi kimden aldığı, hangi şehirde aldığı, nerede aktardığı, hadisi ondan kimin rivayet ettiği gibi unsurları da göz önünde bulundurmuşlardır.⁹ Tabii ki bu durum muhaddislerin illet tespitinde hiçbir sabiteleri olmadığı anlamına gelmemektedir. Özellikle

¹ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin Itr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1998), 11-12; Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî Tevdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Muhammed Murâbî (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2015), 111; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Tarık b. Avadullah (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1424/2003) 1/79.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyetü ecnâsîhî*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1431/2010), 376.

³ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 90.

⁴ İbn Hacer, *Nüzhe*, 194.

⁵ Ahmed Mâbed Abdülkerîm - Muhammed Nasr ed-Desûkî, *İlelü'l-hadîs beyne'l-kavâidi'n-nazariyye ve't-tatbîki'l-ilmî* (Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 1437/2015), 64.

⁶ Hâkim, *Ma'rifetü*, 376.

⁷ Hâkim, *Ma'rifetü*, 377.

⁸ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Cami'u'l-'ulûmi ve'l-hikem*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 2/105.

⁹ Abdülkâdir el-Muhammedî, *Medhal ilâ dirâseti'l-esânîd ve'l-'ilel* (Dımaşk: Dâru'l-Muktebes, 1434/2019), 182.

hicrî üç ve dördüncü asırda yaşayan hadisçilerin hadisteki illeti tespit ederken izledikleri yollar, daha sonra gelen âlimler tarafından ortaya konmaya çalışılmıştır.

Muhaddislerin illet tespitinde kullandıkları en yaygın yöntem hadisin farklı tariklerinin bir araya getirilmesidir (cem-i turûk).¹⁰ Bu alanın önde gelen isimlerinden olan Ali b. Medînî (öl. 234/848) “Bir konunun tüm tarikleri toplanmadan hatası ortaya çıkmaz”¹¹ derken, Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) “Hadisi otuz vecihten yazmazsak onu anlayamayız”¹² sözleriyle cem-i turûkun önemine vurgu yapmış, Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749) ise “Hocanın hatasını bilmek istiyorsan başkasının ilim meclisine otur”¹³ sözüyle hadisteki illetin tespitinde farklı tarikleri görmenin önemini altını çizmiştir.

Râvilerin mertebelerini bilip, aralarında ihtilaf ettiklerinde birini diğerine tercih etmek, râvinin hadisi hocasından hangi yolla aldığını tespit etmek, râvilerin isim, künye ve lakaplarını bilmek gibi hususlar da muhaddislerin illet tespitinde kullandıkları yöntemler arasındadır.¹⁴

İllet tespitinde kullanılan yukarıdaki hususları kullanım alanının genişliği ve genel geçer olması gibi vasıflarından hareketle kaide olarak isimlendirmek mümkündür. Öte yandan muhaddislerin illet tespitinde birtakım karinelere hareket ettikleri de bilinmektedir. Karine kelimesinin hadis ıstılahına özel bir tanımı bilinmese de Cürçânî (öl. 816/1413) karineyi genel olarak “İstenilen şeye işaret eden durum” şeklinde tanımlamıştır.¹⁵ Abdulkadir Muhammedî ise karineyi “Münekkidi râvi ve rivayete hüküm vermeye götüren ve tek bir kural üzere geçerli olmayan zann-ı galip emarelerdir. Bu emareler bazen açık bazen gizli, bazen somut bazen de soyut olmaktadır”¹⁶ sözleriyle tanımlayarak hadis ıstılahına uyarlamaya çalışmıştır.

¹⁰ Hadisin farklı tariklerini bir araya getirmeye yönelik önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu alanda yapılan çalışmalar Yûsuf b. Muhammed tarafından bir araya getirilmiştir. Konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Yûsuf b. Muhammed el-Atîk, *et-Ta'rif bimâ ufride mine'l-ehâdîsi bi't-tasnîf* (Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1418/1997).

¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Maârif 1403/1989), 2/212.

¹² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *et-Târîh (Rivâyetü'd-Dûrî)*, thk. Ahmed Muhammed Nûrseyf (Mekke: Merkezü'l-Bahs el-İlmî, 1399/1979), 4/271; Hatîb, *el-Câmi'*, 2/212.

¹³ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Esed (Suud: Dâru'l-Muğni, 1412/2000), 1/496.

¹⁴ Muhaddislerin illet tespitinde kullandıkları yöntemler için bk. Mustafa Baho, *el-İlletü ve ecnâsuhâ 'inde'l-muhaddîsin* (Tanta: Mektebetü'd-Diyâ, 1426/2005), 106-133; Mâhir el-Fahl, *el-Câmi' fi'l-ilel ve'l-fevâid* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1431/2009), 1/107-116.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983) 174.

¹⁶ Muhammedî, *Medhal*, 175.

Muhaddislerin illet tespitinde kullandıkları birtakım karineler bulunmaktadır. Râvi sayısı, ezber, sülûku'l-câdde,¹⁷ râvinin rivayetine muhalefet etmesi,¹⁸ hadisin filanın hadisine benzememesi,¹⁹ muhaddisin kitabında hadisin bulunmaması, hadisin Medine ehlinin rivayetlerinden olması gibi gerekçeler bu karinelere birkaçıdır.²⁰

Bir râvinin hadisi muhafaza altında tutması ya ezber yoluyla (zabt-ı sadr) ya da yazma yoluyla (zabt-ı kitâb) olmaktadır.²¹ Zabt-ı sadr sahibi olan bir râvi ezberinde bulunan hadisleri istenildiği zaman aktarabilmelidir.²² Zabt-ı kitâb sahibi râvi ise tahammül ettiği hadisleri kaydettiği kitabını (asıl) tahriften koruyarak muhafaza etmelidir.²³ Tahammül ettiği hadisleri yazarak zabt altına aldığı bilinen bir râviye isnad edilen hadisin onun kitabında bulunmaması bir illet karinesi olarak görülmektedir. Muhaddisler bu karineyi kullanarak bazı hadislerin illeti bulunduğu sonucuna ulaşmışlardır. Ayrıca bazen hadisin bir aslının olup olmadığını tespit de kitaba müracaat etmişlerdir.

Bu çalışmada muhaddislerin ilgili karineyi kullanarak illetli olduğunu düşündükleri birtakım hadisler tespit edilerek bu karinenin kullanım alanı ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca muhaddisin kitabında hadisin bulunmasının önemi vurgulanarak bu hususun bazen hadisin tespitinde kullanıldığına dair örneklere de yer verilecektir. Bu çalışmayla muhaddislerin illet tespitinde sadece belli bazı kaidelerle yetinmedikleri, ayrıca birtakım karinelere hareket ederek de sonuca ulaştıkları ortaya konmaya çalışılacaktır. Örnekler ile alanının ilk kaynaklarından seçilerek bu karinenin mütekaddimîn dönemindeki karşılığı tespit edilecektir.

İlel edebiyatı ve hadiste illet ile ilgili birçok çalışma mevcuttur.²⁴ Fakat ele aldığımız konuyla doğrudan alakalı bir çalışma tespit edilememiştir. Yukarıda hadisteki illeti tespit

¹⁷ Muhittin Düzenli, "Bir Tenkit Terimi Olarak "Sülûkü'l-Câdde"', *İslam Araştırmaları Dergisi* / 30 (Eylül 2013): 1-23.

¹⁸ Bahadır Opus, "Hadisteki İlet Tespit ve Tenkit Prensibi Olarak: 'Fılan Râvinin Rivâyetine Benzemiyor' İfadesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023): 297-309. <https://doi.org/10.18505/cuid.1234542>.

¹⁹ Bahadır Opus, "Hicrî Üçüncü Asırda Mürsel Kavramının Kullanımı: Ebû Dâvûd'un Sünen'i Özelinde". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (Aralık 2021): 381-396. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.984126>.

²⁰ Karinelerle alakalı detaylı bilgi için bk. Âdil b. Abdışşekûr ez-Zurakî, *Kavâidü'l-ilel ve karâinü't-tercîh* (Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 1425/2004), 55-110; Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî, *el-Medhal ilâ dirâseti 'ilmi 'ileli'l-hadîs* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1442/2021), 139-190.

²¹ İbn Hacer, *Nüzhe*, 114.

²² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/28.

²³ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/28

²⁴ Yavuz Köktaş, "Hadîste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadîsin Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇÜİFD) 2 / 2 (Haziran 2002): 41-; Alparslan Kartal, İbnu'l-Cevzî'nin Cerh-Ta'dîl Değerlendirmeleri (El-İlelu'l-Mütanâhiye fi'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye Adlı Eseri Işığında), *Fırat Üniversitesi İlahiyat*

ederken kullanılan bazı karinelere temas edilmiş ve dipnotta ilgili makalelere atıfta bulunulmuştur. Konuya geçmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki, bu çalışmada kullanılan kitap lafzıyla bazen muhaddislerin hadislerini yazdıkları not defterleri, bazen de bilinen anlamıyla tasnif edilmiş kitap kastedilmektedir.

1. Hadisin Muhaddisin Kitabında Bulunmasının Önemi

Yukarıda belirtildiği gibi hadisin zabt yollarından biri de muhaddisin, hadisi yazarak korumasıdır. Hadisi yazarak koruyan bir muhaddisin elinde hocalarından duyduğu hadisleri yazdığı varaklardan oluşan kitabı bulunmaktadır. Buna asıl da denmektedir. Hadis münekkitleri, bir râvi hakkında şüpheye düştüklerinde ya da onun hata yapıp yapmadığını tespit etmek istediklerinde onun kitaplarına müracaat ederler. Bu yöntemle hatanın râvinin kitabından mı yoksa ezberinden mi kaynaklandığını tespit etmeye çalışırlar. Yine bu yöntem yardımıyla râvinin, hocasının rivayetlerini ne ölçüde öğrendiğini test etme imkânına da sahip olurlar.²⁵

İbn Receb el-Hanbelî (öl. 795/1393) sika olan bazı râvilerin kitaplarından yaptıkları nakillerde isabet, ezberlerinden yaptıkları rivayetlerde ise hata ettiklerine dikkat çekmiştir.²⁶ Bu bağlamda İbn Hibbân (öl. 354/965), Abdullah b. Nâfi' es-Sâiğ (öl. 206/822) hakkında "Kitabı sahihtir. Ezberinden yaptığı rivayetlerde bazen hata eder"²⁷ değerlendirmesinde bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) de Abdüla'lâ es-Sâmî hakkında benzer bir değerlendirmede bulunmuştur.²⁸ Berzaî (öl. 292/905), Ebû Zür'a'ya (öl. 264/878) Süveyd b. Saîd isimli râvinin durumunu sorduğunda Ebû Zür'a, "Süveyd b. Saîd'in kitapları sahihtir. Ben onun kitaplarını araştırır ve oradan hadis yazarım. Ancak ezberinden hadis rivayet ederse onu kabul etmem"²⁹ diyerek, Ahmed b. Hanbel ise "Muhammed b. Yezîd el-Vâsitî'de

Fakültesi Dergisi, 2016, cilt: XXI, sayı: 2, s. 171-198; Yusuf Ziya Keskin, "İbn Ebî Hatim (V. 327/938) Ve "el-Cerh Ve't-Ta'dil"indeki Metodu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 7 (Haziran 2001): 5-29; Taner Karasu, "Tirmizî'nin İlelî's-sagîr Adlı Eserinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi", *Şarkiyat* 9 / 2 (Kasım 2017): 975-989. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.335892>.

²⁵ İbrâhîm el-Lâhim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003), 69.

²⁶ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İlelî't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdürrahim Saîd (Ürdün: Mekbetü'l-Menâr, 1407/1987), 2/756.

²⁷ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* (Haydrabat: Dâiretü'l-Maârif el-Osmânîyye, 1393/1973), 8/348.

²⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed*, thk. Ziyâd Muhammed Mansûr (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414/ 1993), 346.

²⁹ Ebû Osmân Saîd b. Amr b. Ammâr el-Ezdî el-Berzaî, *Suâlâtü'l-Berzaî li Ebî Zür'a er-Râzî*, thk. Sadî b. Mehdî el-Hâşimî (Medine: İmâdü'l-Bahsi'l-İlmî, 1402/1982), 2/409.

(öl. 188/803) bir problem yoktur; kitapları sahihtir³⁰ sözleriyle rivayetin sıhhatini tespitite kitaba dönmenin önemine dikkat çekmişlerdir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813) “Şerîk’in (öl. 177/794) kitaplarına baktım. Bir de ne göreyim! Hata onun kitaplarındaymış³¹” diyerek hadisteki hatanın bazen muhaddisin kitabından da kaynaklanabileceğini hatırlatmış olmaktadır. Diğer taraftan bir muhaddisin kitabına itimat ederek nakil yapması ihtilaf durumunda tercih sebebi olarak görülmüştür. Ebû Hâtîm’e (öl. 277/890) Akîl’in (öl. 134/751) mi yoksa Ma‘mer’in (öl. 153/770) mi daha sağlam olduğu sorulduğunda kitabına itimat ettiği gerekçesiyle Akîl’i tercih ettiğini söylemiştir.³²

Râvinin hadisi hıfzından mı yoksa kitabından mı rivayet ettiğinin tespit edilmesinin büyük önem taşıdığı anlaşılmaktadır.³³ Önemli hadis hafızlarından İbrâhîm b. Sa‘d ez-Zührî³⁴ (öl. 183/799) hakkında Ahmed b. Hanbel’in şu ifadeleri bu hususu teyit etmektedir: “Ezberinden rivayet eder ve hataya düşerdi. Kitabında ise rivayetin doğrusu bulunmaktadır.” Yahyâ b. Kattân (öl. 198/813) da İbrâhîm b. Sa‘d’ın (öl. 183/799) ezberinden yaptığı rivayetleri eleştirdiğini söylemiştir.³⁵

Hadisin sıhhatini ve bir aslının olup olmadığını tespitite muhaddisin kitabına dönmenin önemi açıktır. İncelenen hadisin ilgili râvinin kitaplarında bulunup bulunmamasına göre hadise hüküm verilebilmiştir. Yani bu karine bazen araştırılan hadisin illetli olduğunun ortaya konmasında, bazen de sıhhatini ispatta kullanılmıştır. Dolayısıyla şimdi, araştırılan bir hadisin, muhaddisin kitabında bulunmamasının illet karinesi olarak görüldüğü örnekler üzerinde durulacak; ardından da incelenen bir hadisin, muhaddisin kitabında bulunmasının hadisin sıhhatini ispatta kullanılması ele alınacaktır.

³⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-İlel ve ma‘rifetü’r-ricâl*, thk. Vasiyyüllah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru’l-Hânî, 1422/2010), 2/34.

³¹ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du‘afâ‘ü’l-kebîr*, thk. Abdülmü‘tî Emîn Kal‘acî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1404/1984), 2/194.

³² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî’l-Arabî, 1271/1952), 7/43.

³³ İbn Receb, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, 2/763.

³⁴ Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1413/1992), 2/88-94; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tezhîbü’t-tezhîb*, thk. Guneym Abbâs – Mecdî Seyyid (Kahire: el-Fârûk el-Hadîsiyye, 1425/2004), 1/239-241; Ali Toksarî, “İbrâhîm b. Sa‘d”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 21/349.

³⁵ İbn Receb, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, 2/763.

2. Bir İlet Karinesi Olarak Hadisin Muhaddisin Kitabında Bulunmaması

Hadis münekkitleri bir hadisin, kitabından hadis rivayet etmekle meşhur bir muhaddisin kitabında bulunmamasını illet gerekçesi saymış ve bu karineden hareket ederek bazı hadisler hakkında hüküm vermişlerdir.

İlet ilminin önde gelen isimlerinden olan Yahyâ b. Maîn muhaddisin kitabında hadisin bulunmaması gerekçesiyle tenkit yapan âlimlerdendir. Derâverdî → Alâ b. Abdurrahmân → babası Abdurrahmân b. Yakûb → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan bir hadis hakkında bu hadisin Derâverdî'nin (öl. 187/803) kitabında bulunmadığını, onun hıfzından yaptığı rivayetlerde ise zayıf olduğunu belirterek tenkit etmiştir.³⁶ İbn Maîn'in bu değerlendirmesinden anlaşılan Derâverdî'nin hem hıfzından hem de kitabından rivayette bulunan bir muhaddis olduğu, kitabından aktardığı hadislerde probleminin bulunmayıp hıfzından yaptığı rivayetlerde sorun yaşadığıdır. Ahmed b. Hanbel de Derâverdî hakkında benzer bir tenkit yapmıştır.³⁷

İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) babasına Haccâc b. Süleymân el-Kumrî → Leys b. Sa'd → Muhammed b. Aclân → Ka'ka' b. Hakîm → Ebû Sâlih es-Semmân → Ebû Hüreyre kanalıyla aktarılan bir hadisi sormuş,³⁸ Ebû Hâtim de "Bu hadis Haccâc'ın (öl. 197/812) dışında kimsede yoktur ve Leys'in (öl. 175/791) kitabında da bulunmamaktadır. Haccâc maruf bir şeyhtir" sözleriyle hadisi tenkit etmiştir.³⁹ Ebû Hâtim, hadisin Leys'in kitabında bulunmamasını tenkidine gerekçe göstermiştir. Zira Leys'in hocalarından derlediği hadisleri bir hadis mecmuası halinde topladığı ve birçok eseri olduğu belirtilmiştir.⁴⁰ Onun tenkidinde dikkat çeken bir diğer husus ise Haccâc b. Süleymân hakkındaki yorumudur. "Maruf bir şeyh" olarak değerlendirdiği Haccâc'ı, İbn Yûnus (öl. 347/958) "Hadislerinde münker rivayetler bulunan biri"⁴¹, Ebû Zür'a ise "münkerü'l-hadîs" olarak değerlendirmiştir.⁴²

³⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *Rivâyetü İbn Tahmân*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, ts.), 113.

³⁷ İbn Hanbel, *Suâlatü Ebî Dâvûd*, 221.

³⁸ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *et-Tefsîr*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nizâr Mustafâ, 1419/1998), 2/644.

³⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-İlet*, thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyd vd. (Matâbiu'l-Humeydî, 1427/2006), 5/101.

⁴⁰ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân) el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1393/1974), 2/217; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-huffâz*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/166; M. Yaşar Kandemir, "Leys b. Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/424-426.

⁴¹ Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdilâlâ es-Sadeî el-Misrî, *et-Târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/109.

Öyleyse hem hadisin Leys'in kitabında bulunmaması hem de yalnızca Haccâc b. Süleymân gibi münker hadis rivayet eden bir râvi tarafından rivayet edilmesi Ebû Hâtim'i bu hadisi tenkit etmeye sevk etmiştir.

Ebû Hâtim'in Leys b. Sa'd'ın kitabında bulunmadığı gerekçesiyle tenkit ettiği bir diğer hadis ise Ebû Bekir b. Attâb el-A'yen → Ebû Sâlih → Leys b. Sa'd → Saîd el-Makburî → Ebû Hüreyre tarikiyle aktarılmıştır.⁴³ Ebû Hâtim bu hadisin hem Ebû Sâlih'in (öl. 223/838) Leys'ten yaptığı rivayetlerin bulunduğu kitapta hem de Leys'in hadis mecmuasında (asıl bulunmadığını belirttikten sonra Leys'in, Saîd el-Makburî'den (öl. 100/718-19) semainı açıkça ifade etmemesinden dolayı tedlîs olabileceğine dikkat çekmiştir.⁴⁴

Ebû Hâtim'in muhaddisin kitabında hadisin yer almaması gerekçesiyle illetli bulunduğu önemli bir örnek ise Muhammed b. Abdillâh b. Mübârek el-Muharrimî → Vekî' b. Cerrâh → İsmâîl b. Ebî Hâlid → Kays b. Ebî Hâzim → Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd b. Yahyâ b. Ebî Saîd → Ebû Üsâme → İsmâîl Ebî Hâlid → Kays b. Ebî Hâzim → Ebû Hüreyre tarikleriyle aktarılmıştır.⁴⁵ Ebû Hâtim bu hadisin Büндâr Muhammed b. Beşşâr'ın (öl. 252/866) Yahyâ b. Saîd → İsmâîl b. Ebî Hâlid tarikiyle aldığı hadisleri yazdığı kitabında da, Ya'lâ b. Ubeyd'in (öl. 209/824) İsmâîl b. Ebî Hâlid (öl. 146/763) tarikiyle aktardığı hadislerin bulunduğu kitabında da yer almadığını söyleyerek hadisteki illete işaret etmiştir.⁴⁶ İbn Ebî Hâtim, Ebû Hâtim'in mezkûr değerlendirmelerde bulunduğu bâba "Köle azadı konusunda rivayet edilen hadislerin illeti"⁴⁷ başlığını koyarak onun bu ifadelerinin hadisin illete yönelik olduğunu söylemiş olmaktadır.

Bu örnekteki hadisi önemli kılan husus Buhârî (öl. 256/870) tarafından rivayet edilmiş olmasıdır. Buhârî bu hadisi *Sahîh*'inde tam dört kere rivayet etmiştir.⁴⁸ Tüm senedlerde de İsmâîl b. Ebî Hâlid yer almaktadır. Ancak onun tercih ettiği senedlerde bu hadisi İsmâîl b. Ebî Hâlid'den rivayet edenler onun farklı öğrencileridir. Buhârî'nin iki senesinde Hammâd

⁴² Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1422/2002), 2/561.

⁴³ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 6/348.

⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 6/349.

⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 6/608-609.

⁴⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 6/610.

⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 6/608.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Cidde: Dâru Tavkî'n-Necât, 1421/2001), "İtk", 7; "Meğâzî", 77.

b. Zeyd (öl. 179/795),⁴⁹ birinde Muhammed b. Bişr (öl. 203/818),⁵⁰ diğerinde ise İbrâhîm b. Humeyd (öl. 178/796)⁵¹ İsmâîl b. Ebî Hâlid'den bu hadisi rivayet etmiştir. Dolayısıyla Ebû Hâtim'in buradaki tenkidi bu hadisin Bündâr ve Ya'lâ b. Ubeyd'in kitaplarında yer almaması sebebiyle onların bulunduğu senedler özelinde olmuştur.

Abdullah b. İmrân → Yahyâ b. Durays → Süfyân es-Sevrî → A'meş → Ebû Vâil → Abdullah b. Mesûd → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle rivayet edilen hadisi Ebû Hâtim, Yahyâ b. Durays'in (öl. 203/818) Süfyân es-Sevrî'den (öl. 161/778) rivayetlerinin yer aldığı kitaplara baktığını ancak bu hadisi bulamadığını söyleyerek illetli bulmuştur.⁵²

Başta Ahmed b. Hanbel⁵³ ve Buhârî⁵⁴ olmak üzere farklı kaynaklarda yer verilen bu hadisin senedi incelendiğinde İsrâîl → A'meş kanalının tercih edildiği, Yahyâ b. Durays → Süfyân es-Sevrî tarikinin ise kullanılmadığı görülecektir. Bunun için Ebû Nuaym (öl. 430/1038) bu hadisin Süfyân es-Sevrî'den rivayetinin garîb olduğunu ve sadece Yahyâ b. Durays'in ondan rivayet ettiğini söyleyerek⁵⁵ zımnen Ebû Hâtim'in değerlendirmesinde haklı olduğunu kabul etmiştir. Ayrıca Dârekutnî (öl. 385/995) bu hadisi A'meş'ten Ömer b. Ubeyd et-Tanâfisî (öl. 205/820), İsrâîl (öl. 160/776) ve Kays b. Rebî'nin (öl. 165/781) rivayet ettiğini söyleyip Süfyân'ı saymayarak hadisin onun tarikinden rivayetinin illetli olduğu imasında bulunmuştur.⁵⁶

Ebû Hâtim, Ahmed b. Hanbel'e İsmâîl b. Uleyye → İbn Cüreyc → Süleymân b. Mûsâ → Zührî → Urve → Hz. Âişe → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan ve kadının velisi olmadan kıyılan nikâhın geçersiz olduğunu bildiren hadisi,⁵⁷ ayrıca İsmâîl b. Uleyye'nin (öl. 193/809) bu hadisile ilgili aktardığı hikâyeyi sormuştur. İbn Hanbel cevabında İbn Cüreyc'in (öl. 150/767) kitaplarının tedvin edildiğini,⁵⁸ içerisinde hadislerinin ve rivayette bulunduğu

⁴⁹ Buhârî, "Itk", 7; "Meğâzî", 77.

⁵⁰ Buhârî, "Itk", 7.

⁵¹ Buhârî, "Itk", 7.

⁵² İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 6/218.

⁵³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 6/389.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1379/1959), 67.

⁵⁵ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1394/1974), 7/128.

⁵⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelül-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 5/105.

⁵⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 40/243.

⁵⁸ İslâm'da kitap telif eden ilk müellifin İbn Cüreyc olduğu söylenmiştir. Kendisi de bu hususa dikkat çekerek birçok eser telif ettiğine işaret etmiştir. Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru

kimselerin bulunduğunu söyledikten sonra “Eğer bu hikâye mahfûz olsaydı muhakkak İbn Cüreyc’in kitaplarında bulunurdu” diyerek İbn Uleyye’nin anlattığı kıssayı tenkit etmiştir.⁵⁹

İbn Hanbel’in İbn Cüreyc’in kitaplarında bulunmadığı gerekçesiyle tenkit ettiği hikâyeye göre İbn Cüreyc bir gün Zührî (öl. 124/742) ile karşılaşır ve ona yukarıdaki hadisi sorar, Zührî ise bu hadisi bilemez.⁶⁰ Ahmed b. Hanbel’in yanı sıra Yahyâ b. Maîn de İbn Uleyye’nin İbn Cüreyc’ten semai olmadığı gerekçesiyle bu nakli eleştirmiştir.⁶¹ Öte yandan İbnü’t-Türkmânî (öl. 750/1349), İbn Uleyye’nin bu kıssayı nakletme noktasında yalnız olmadığını, Şâzekûnî→ Bişr b. Mufaddal tarikiyle de İbn Cüreyc’ten nakledildiğini söyleyerek kıssayı kurtarmaya çalışmıştır.⁶² Ancak Şâzekûnî (öl. 234/848) birçok hadis münekkidi tarafından ağır bir şekilde tenkit edildiği⁶³ için onun İbn Uleyye’ye mütabaatına itibar edilmemiştir.

Süfyân b. Uyeyne→ İbn Ebî Arûbe→ Katâde→ Hassân b. Bilâl→ Ammâr b. Yâsir→ Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan, sakalların hilallenmesine dair olan hadis⁶⁴ hakkında Ebû Hâtim, bunu İbn Ebî Arûbe’den (öl. 156/773) sadece Süfyân’ın (öl. 198/814) rivayet ettiğini söylemiş, oğlunun “Peki, bu hadis sahih midir?” sorusuna “Eğer sahih olsaydı İbn Ebî Arûbe’nin kitaplarında bulunurdu” cevabını vermiştir. Sözlerinin devamında ise Süfyân’ın aktarırken İbn Ebî Arûbe’den semaini açıkça belirtmemesinin de hadisi zayıflattığını hatırlatmıştır.⁶⁵

Ebû Hâtim’in cümlelerinin satır aralarında kıymetli bilgiler bulunmaktadır. Öncelikle “Eğer sahih olsaydı İbn Ebî Arûbe’nin kitaplarında bulunurdu” diyerek hadisin illetine işaret etmektedir. Öte yandan İbn Ebî Arûbe’nin yazılı malzemelerini incelediği anlaşılmaktadır. Zira hadisleri konularına göre tasnif eden ilk âlimin İbn Ebî Arûbe olduğu

Masâdır, 1398/1978), 2/164; Ebü’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücümü’z-zâhire fi mülûki Mısır ve’l-Kâhire* (Mısır: Dâru’l-Kütüb, ts.) 1/351; İsmail Cerrahoğlu, “İbn Cüreyc”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/404-406.

⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 4/27.

⁶⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, 40/243.

⁶¹ Dârekutnî, *el-İlel*, 15/14.

⁶² Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî, *el-Cevherü’n-nakî alâ Süneni’l-Bayhakî* (Dımaşk: Dâru’l-Fikir, ts.) 7/106.

⁶³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1382/1963), 2/205; Ebü’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-mîzân* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, ts.) 3/83.

⁶⁴ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Yâsir Hasan vd. (Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 1436/2015), “Tahâret”, 23.

⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 1/488.

söylenmiştir.⁶⁶ Ayrıca İbn Uyeyne'nin semai tasrih etmemesine de dikkat çeken Ebû Hâtîm, bu durumun da hadisi zayıflattığını söyleyerek İbn Uyeyne'nin tedlisine işaret etmiştir. Nitekim İbn Uyeyne'nin tedlis yaptığı birçok âlim tarafından kabul edilmektedir.⁶⁷ Ancak onun yaptığı tedlislerin makbul olduğu, zira sadece sika râvilerden tedlis yapmakla maruf olduğu söylenmiştir.⁶⁸ Öyleyse buradan İbn Uyeyne'nin tedlisleri konusunda Ebû Hâtîm'in farklı düşündüğü sonucu çıkartılabilir.

Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'ine yönelik tenkitleriyle bilinen İbn Ammâr eş-Şehîd el-Herevî (öl. 317/929) de bu illet karinesini kullanarak tenkit geliştirmiştir. Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî → Yahyâ b. Hassân → Süleymân b. Bilâl → Hişâm b. Urve → Urve b. Zübeyr → Hz. Âişe → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan iki hadise⁶⁹ Ahmed b. Sâlih (öl. 248/862) tarafından Süleymân b. Bilâl'in (öl. 172/788) kitabında bulamadığı gerekçesiyle tenkit yöneltildiğini belirtmiş, bunu da kitabında aktararak ilgili tenkide katıldığını göstermiştir.⁷⁰ Öte yandan Tirmizî (öl. 279/892) bu hadisleri Buhârî'ye sormuş ve "Bu hadisleri Yahyâ b. Hassân'dan (öl. 208/823) başka Süleymân b. Bilâl'den rivayet edeni bilmiyorum" cevabını almıştır.⁷¹ Ebû Hâtîm de bunların münker olduğunu belirtmiştir.⁷²

Bu hadisleri Süleymân b. Bilâl'den, Yahyâ b. Hassân'dan başka rivayet edenin bulunmadığı bilgisi doğru değildir. Zira İbn Mâce (öl. 273/887)⁷³ ve Ebû Dâvûd⁷⁴ (öl. 275/889)

⁶⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 6/413; Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî*, thk. Nazar el-Fârâyâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1432/2011), 1/8. İbn Ebî Arûbe'nin hadis kitabı tasnif edenlerin ilklerinden olması konusunda başta Goldziher olmak üzere bazı oryantalistlerin bazı itirazları olmuş ve bunlara birtakım cevaplar verilmiştir. Daha detaylı bilgi için bk. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 27; Nimetullah Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (Haziran 2008): 47-70; Muhittin Düzenli, "Kitâbetü'l-Hadîs'e İlişkin Müsteşriklerin Görüşleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /54 (Haziran 2023): 97-118. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1249866>.

⁶⁷ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Zikru'l-müdelessîn*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1423/2002), 124; Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî, *el-Müdelessîn*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Bahreyn: Dâru'l-Vefâ, 1415/1995), 53; Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Tabakâtü'l-müdelessîn*, thk. Âsım b. Abdillâh el-Karyûtî (Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983), 32.

⁶⁸ İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdelessîn*, 32.

⁶⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsâ, 1374/1955), "Eşribe", 164, 165.

⁷⁰ Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ebî'l-Hüseyn el-Herevî, *İlelü'l-ehâdis fi kitâbi's-sahîh li Müslim b. Haccâc*, thk. Ali b. Hasan el-Halebî (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1412/1991), 109.

⁷¹ Tirmizî, "Et'ime" 17.

⁷² İbn Ebî Hâtîm, *el-İlel*, 6/131.

⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Yâsir Hasan vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015), "Et'ime", 38.

⁷⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Yâsir Hasan vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015), "Et'ime", 41.

bu hadisi Mervân b. Muhammed → Süleymân b. Bilâl tarihiyle rivayet ederek Yahyâ b. Hassân'ın, Süleymân b. Bilâl'den rivayet etme hususunda yalnız olmadığını göstermişlerdir. Ayrıca bu hadisleri Süleymân b. Bilâl'den rivayet eden Yahyâ b. Hassân ve Mervân b. Muhammed (öl. 210/825) hadisleri ondan işittiklerini açıkça belirtmişlerdir. Öte yandan Süleymân b. Bilâl'in bu hadisleri kitabına kaydetmeden ezberinden aktarmış olma ihtimalinin de gözden uzak tutulmaması gerekir.

Dârekutnî de muhaddisin kitabında hadisin yer almaması karinesinden hareketle tenkit yapan münekkitlerdendir. Ebû Saîd → Hammâd b. Seleme → Ali b. Zeyd → Ebû Râfi' → İbn Mesûd tarihiyle aktarılan nebzele abdest alınması hadisine dair "Bu hadis sabit değildir. Zira Hammâd b. Seleme'nin (öl. 167/784) kitaplarında bulunmamaktadır" değerlendirmesinde bulunmuş, ayrıca Ali b. Zeyd'in (öl. 131/748) zayıf olduğunu, Ebû Râfi'in de İbn Mesûd'dan semanın olmadığını sözlerine eklemiştir.⁷⁵ Zehebî, Hammâd b. Zeyd'e ait bazı eserlerin olduğunu kaydetmiş,⁷⁶ İbn Tağrıberdî (öl. 874/1470) ise Hammâd'ı Basra'da ilk eser telif edenler arasında saymıştır.⁷⁷

Ahmed b. Hanbel, öğrencisi Ebû Bekir el-Esrem'e (öl. 261/874) İbrâhîm b. Ebî'l-Leys → Hüseyim → Ya'lâ b. Atâ → Vekî' b. Udus → Ebû Rezîn → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarihiyle rivayet edilen ru'yetullah ile ilgili hadisi⁷⁸ aktarmış ve bu rivayetin Abdullah b. Mûsâ'nın kitaplarında yer aldığını söyleyerek bu hadisi bulması için onun kitaplarına bakması gerektiğini belirtmiştir. Ancak Esrem, Abdullah b. Mûsâ'nın Hüseyim'den (öl. 183/799) rivayetlerinin yer aldığı kitaplara bakmasına rağmen bu hadisi orada bulamamıştır. Ayrıca Ya'lâ b. Atâ'nın (öl. 120-130/737-747) hadisleri içerisinde de bulamadığını eklemiştir.⁷⁹ Bu örnek Ahmed b. Hanbel'in bir hadisin tespiti noktasında öğrencisi Esrem'i Abdullah b. Mûsâ'nın kitaplarına bakmaya yönlendirmesi noktasında önemlidir.

Yine Ahmed b. Hanbel'e oğlu Abdullah (öl. 290/903) Mücahid b. Mûsâ → Muhammed b. Ubeyd → Mis'ar → Yezîd el-Fakîr → Câbir b. Abdillâh → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarihiyle aktarılan bir hadisi sorduğunda İbn Hanbel, Muhammed b. Ubeyd'in (öl. 204/819) Mis'ar'dan (öl. 155/772) aldığı hadislerin yer aldığı kitabını kendisine verdiğini, ancak bu

⁷⁵ Dârekutnî, *el-İllet*, 5/345.

⁷⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/447.

⁷⁷ İbn Tağrıberdî, *en-Nüccüm*, 1/351.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 20. Şuayb Arnaût, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine yaptığı tahrirde Ya'lâ b. Atâ ve Vekî' b. Udus'un meçhul olduğu gerekçesiyle hadise zayıf hükmü vermiştir.

⁷⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1422/2002), 7/141.

hadisin orada yer almadığını söylemiştir.⁸⁰ İbn Hanbel, Muhammed b. Yezîd'in kitabında yer almaması gerekçesiyle hadisin onun kanalıyla rivayet edilmesini reddetmiştir.

Ebû Hâtim, Hakem b. Mûsâ → Velîd b. Müslim → Evzâî → Yahyâ b. Ebî Kesîr → Abdullah b. Ebî Katâde → Ebû Katâde → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan hadisi Velîd b. Müslim'in (öl. 195/810) *Kitâbü's-Salât* isimli kitabında yer almadığı için tenkit etmiştir.⁸¹ Velîd b. Müslim, döneminin şartları düşünüldüğünde velûd bir âlim olarak görülebilir. Zira yetmiş kitabı olduğu söylenmiştir.⁸² Ancak bu kitaplar Zehebî'ye göre küçük cüzlerden ibarettir.⁸³

Hadisleri kitaplarından aktarmakla bilinen bir muhaddisin kitabında ona ait olduğu söylenen bir hadisin bulunmamasının bir illet karinesi olarak görülmesi buradaki örneklerden anlaşılacakla birlikte bu araştırmayı yaparken dikkatli olup muhaddisin kitabındaki hadisler özenle kontrol edilmelidir. Bu noktada şu örnek dikkat çekicidir. Ebû Hâtim, Ahmed b. Hanbel → İshâk el-Ezrak → Şerîk → Beyân → Kays → Mugîre b. Şu'be → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan hadisi Yahyâ b. Maîn'e sormuş, o da İshâk el-Ezrak'ın (öl. 194/809) kitaplarına baktığını ancak orada bulamadığını söyleyerek hadisi illetli bulmuştur. Ebû Hâtim ise Yahyâ'nın hadisi illetli buluşuna katılmayarak onun, İshâk'ın kitaplarının tamamına değil bir kısmına baktığını, bu hadisin ise bakmadığı kısımda olabileceğini söyleyerek araştırma noktasında dikkatli davranılması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁸⁴

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere kitap lafzıyla bazen tasnif edilmiş eser kastedilmiştir. İbn Cüreyc, İbn Ebî Arûbe, Hammâd b. Seleme ve Leys b. Sa'd'a nispet edilen kitaplar bu anlamdadır. Muhtemelen o dönemde bu kitaplar çok fazla yayılmadığı için içeriklerini herkes inceleyememiş ve bazen bu müelliflerin kitaplarında bulunmayan hadisleri onlara isnat etmişlerdir. Ancak bu eserleri inceleme fırsatı bulan münekkitler, bir hadisin bu eserlerde bulunup bulunmamasına göre değerlendirmede bulunmuşlardır.

⁸⁰ İbn Hanbel, *el-İlel*, 3/346.

⁸¹ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 2/423-424.

⁸² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 9/215.

⁸³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 9/215.

⁸⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 2/289.

3. Hadisin Doğru Tespiti Noktasında Kitaba Dönmenin Önemi

Hadislerini yazarak koruduğu bilenen bir muhaddise isnad edilen hadisin onun kitabında bulunmaması bir illet karinesi olarak kullanılmıştır. Münekkitler bazen de şüphe duydukları bir hadisin tespiti noktasında kitaba müracaat etme ihtiyacı hissetmişlerdir. Öyleyse muhaddisin kitabında hadisin yer almaması illet karinesi olarak görülürken, kitapta bulunması ise hadisin ispatında delil olarak öne sürülebilmektedir.

Ebû Zür'a'ya, Mus'ab b. Saîd el-Missîsî ve Ahmed b. Süleymân b. Ebi't-Tayyib → Îsâ b. Yûnus → Ahvas b. Hakîm → Ebü'z-Zâhiriyye → Cübeyr b. Nüfeyr → Muâz b. Cebel → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan hadis sorulduğunda bu senedin hatalı olduğunu bildirmiştir. Ebû Zür'a bu hadisin Îsâ b. Yûnus'un (öl. 187/803) kitabında Ahvas b. Hakîm → Ebü'z-Zâhiriyye → Cübeyr b. Nüfeyr → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle mürsel olarak bulunduğunu gerekçe göstermiştir.⁸⁵ Bu örnekte Ebû Zür'a'nın Îsâ b. Yûnus'un kitabındaki isnada itimat ederek oradaki senede ters olan senedin hatalı olduğunu söylediği görülmektedir.

Bununla alakalı bir başka örnek ise şöyledir: Ebû Hâtim, Yahyâ b. Ya'lâ el-Muhâribî → Zâide b. Kudâme → Saîd b. Ebî İshâk b. Ka'b b. Ucre → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan hadis sorulduğunda, Yahyâ b. Ya'lâ'nın (öl. 216/831) kendisine bu şekilde aktardığını ancak bunun hatalı olduğunu söylemiştir.⁸⁶ Devamında yaptığı açıklamalar ise işaret ettiği hatayı açıklar niteliktedir. Zira Zâide'nin (öl. 161/777) öğrencilerinin bu isnada muhalefet ederek hadisi Yahyâ b. Ya'lâ el-Muhâribî → Zâide b. Kudâme → Ebû Tuvâle Abdullah b. Abdirrahmân b. Ma'mer → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktardıklarını belirtmiş ve bu hadisin Ebû Tuvâle ile bilindiğini eklemiştir.⁸⁷ Daha sonra İbrâhîm b. Râşid el-Edemî (öl. 264/877) de bu hadisi Ebû Tuvâle (öl. 134/751) yoluyla aktardığını söyleyince bu bilgiyi teyit etmek için İbrâhîm b. Râşid'in kitabını Bağdat'ta inceleyerek gerçekten Yahyâ b. Ya'lâ'dan Ebû Tuvâle tarikiyle aktarıldığını görmüş ve kalbini rahatlatmıştır.⁸⁸

Ahmed b. Seleme (öl. 286/899), Kabîsa b. Ukbe → Leys b. Sa'd → Ukeyl b. Hâlid → Zührî → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan hadisi Müslim b. Haccâc

⁸⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 3/143.

⁸⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 4/435.

⁸⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 4/436.

⁸⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 4/436.

ile müzakere etmiş, Müslim ise Abdülmelik b. Şuayb b. Leys'in, dedesi Leys'in kitabını çıkarttığını ve bu hadisi Kuteybe→ Leys b. Sa'd→ Ukeyl→ Zührî→ Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle mürsel olarak bulduğunu söylemiştir.⁸⁹ Müslim'in doğrudan Leys b. Sa'd'ın kitabına müracaat ederek ulaştığı bu neticeyi Buhârî de bu hadisin mürsel tarikini tercih ederek teyit etmiş ve Rûveym b. Yezîd (öl. 303/915) isimli râvinin Enes b. Mâlik'i zikrettiğini söylemiştir.⁹⁰ Yine Dârekutnî de bu hadisin mürsel senedinin mahfûz olduğunu belirterek muttasıl olan senedi hatalı bulmuştur.⁹¹

Konuyla alakalı bir başka örnek ise şöyledir: Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a'ya Abdürrezzâk→ Ma'mer→ Zührî→ Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe→ İbn Abbâs→ Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan hadisin, Hişâm ed-Destevâî→ Ebân el-Attâr→ Abdurrahmân b. İshâk→ Zührî→ Hz. Peygamber (s.a.s.) şeklinde mürsel olarak aktarıldığı sorulmuştur.⁹² Her ikisi de bu hadisi İbn Cüreyc'in Abdullah b. Ebî Lebîd→ Zührî→ Ubeydullah b. Abdullah→ İbn Abbâs tarikiyle aktardığını söylemişler, bu sözlerini teyit sadedinde de Süfyân es-Sevrî'nin İbn Cüreyc'in kitabına muttali olduğunu ve orada bu hadisin Abdullah b. Ebî Lebîd→ Zührî→ Ubeydullah b. Abdullah→ İbn Abbâs şeklinde yer aldığını nakletmişlerdir.⁹³

Buradaki örneklerden bir hadisin, muhaddisin kitabında yer almasının münekkitlerin hadis hakkında hüküm verirken göz önünde bulundurduğu bir husus olduğu anlaşılmaktadır. Onlar bazen araştırdıkları bir hadisi ilgili bir kitapta bulamamalarını illet karinesi olarak gördükleri gibi bazen de hadisin ilgili kitapta yer almasını tercihlerine gerekçe olarak sunmuşlardır.

Sonuç

Muhaddisler illet tespitinde hadisleri ezberleme, anlayış ve bilgiye itimat etmiş ve bu alanda kendilerini belli kaidelerle sınırlandırmayıp, değerlendirdikleri hadise özel tenkit geliştirmişlerdir. Bununla birlikte illet tespitinde bazı yöntemleri nispeten daha fazla kullandıkları da görülmektedir. Mesela hadisin farklı tariklerini bir araya getirme yöntemi (cem-i turuk) en fazla müracaat edilen yöntemler arasındadır.

⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 5/685.

⁹⁰ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1988), 346.

⁹¹ Hatîb, *et-Târîh*, 9/426.

⁹² İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 6/163.

⁹³ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 6/163.

Öte yandan hadisçilerin illet tespitinde kapsam olarak daha dar ve özel alanlarda tatbik ettikleri birtakım karineler de bulunmaktadır. Muhaddisler bu karineleri kullanarak hadisteki gizli kusurları ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda hadislerini yazarak koruduğu bilinen bir muhaddisin kitabında, araştırdıkları bir hadise ulaşamamaları hadisçiler için bir illet karinesi olarak görülmüştür. Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, İbn Ammâr eş-Şehîd, Dârekutnî gibi illel alanının öne çıkmış âlimleri bu karineden hareketle hadisteki illeti tespite çalışmışlardır. Bulunan örneklerde Ebû Hâtim'in bu karineye nispeten daha fazla başvurduğu görülmüştür.

Bu karinede en temel husus muhaddisin hadislerini kitabından rivayet etmekle biliniyor olmasıdır. Aksi halde kitabında yer almadığı gerekçesiyle illetli bulunan bir hadisi aslında ezberinden rivayet etmiş olabilir. Ayrıca bir muhaddis kitabından rivayet etmekle meşhur olsa bile bazı durumlarda ezberine itimatla da hadis aktarımında bulunabilmektedir. Dolayısıyla bu ihtimallerin ilgili karinenin tatbikinde göze çarpan eksiklikler olduğu söylenebilir. Ancak illel alanında uzman olan muhaddislerin, uzun süren çalışmalar neticesinde sahip oldukları tecrübe ve melekeyle hadislere birtakım hükümler verdikleri de unutulmamalıdır.

Muhaddisin kitabında hadisin yer almaması bir illet karinesi olarak görülürken aranan bir hadisin kitapta bulunmasının ise bir ispat yöntemi olduğu görülmüştür. Öyleyse hadisin muhaddisin kitabı çerçevesinde araştırılması, sonucuna göre hem hadisin illetine karine hem de ispatı ve teyidi için bir yöntem olarak tezahür etmiştir.

Kaynakça / References

- Abdülkerîm, Ahmed Mabed – Desûkî, Muhammed Nasr. *İlelü'l-hadîs beyne'l-kavâidi'n-nazariyye ve't-tatbîki'l-ilmî* Kahire: Mektebetü'l-İmân, 1437/2015.
- Akın, Nimetullah. "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (Haziran 2008): 47-70.
- Atîk, Yûsuf b. Muhammed. *et-Ta'rif bimâ ufride mine'l-ehâdîsi bi't-tasnîf*. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1418/1997.
- Baho, Mustafa. *el-İlletü ve ecnâsuhâ inde'l-muhaddisîn*. Tanta: Mektebetü'd-Diyâ, 1426/2005.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Cidde: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1379/1959.
- Cerrahoğlu, İsmail. "İbn Cüreyc". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 19/404-406. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Esed. 4 Cilt. Suud: Dâru'l-Muğnî, 1412/200.
- Düzenli, Muhittin. "Bir Tenkit Terimi Olarak "Sülûkü'l-Câdde"". *İslam Araştırmaları Dergisi / 30* (Eylül 2013): 1-23.
- Düzenli, Muhittin. "Kitâbetü'l-Hadîs'e İlişkin Müsteşriklerin Görüşleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /54* (Haziran 2023): 97-118. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1249866>.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Yâsir Hasan vd. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1436/2015.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saade, 1394/1974.
- Ebû Osmân Saîd b. Amr b. Ammâr el-Ezdî el-Berzâî. *Suâlâtü'l-Berzâî li Ebî Zür'a er-Râzî*. thk. Sadî b. Mehdî el-Hâşimî. 2 Cilt. Medine: İmâdü'l-Bahsî'l-İlmî, 1402/1982.
- Ebû Zür'a, Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyin el-Kürdî. *el-Müdellesîn*. thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib. Bahreyn: Dâru'l-Vefâ, 1415/1995.
- Fahl, Mâhir. *el-Câmi' fi'l-İlel ve'l-fevâid*. 5 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431/2009.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân). *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1393/1974.
- Gavrî, Seyyid Abdülmâcid. *el-Medhal ilâ dirâseti 'ilmi 'ileli'l-hadîs*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1442/2021.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbûrî. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyetü ecnâsihî*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1431/2010.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmud Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Maârif 1403/1989.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1422/2002.
- Herevî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ebî'l-Hüseyin. *İlelü'l-ehâdis fi kitâbi's-sahîh li Müslim b. Haccâc*. thk. Ali b. Hasan el-Halebî. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1412/1991.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-İlel*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd vd. 7 Cilt. Matâbiu'l-Humeydî, 1427/2006.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1271/1952.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *et-Tefsîr*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suud: Mektebetü Nizâr Mustafâ, 1419/1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Hedyü's-sârî*. thk. Nazar el-Fârâyâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1432/2011.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1422/2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tevdihi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Muhammed Murâbî. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2015.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Tabakâtü'l-müedellisîn*. thk. Âsım b. Abdillâh el-Karyûfî. Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, ts..
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'îz-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Masâdır, 1398/1978.
- İbn Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyüllah b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2010.
- İbn Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed*. thk. Ziyâd Muhammed Mansûr. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414/1993.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydrabat: Dâiretü'l-Maârif el-Osmânîyye, 1393/1973.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Yâsir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- İbn Maîn, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî. *et-Târîh (Rivâyetü'd-Dûrî)*. thk. Ahmed Muhammed Nürseyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahs el-İlmî, 1399/1979.
- İbn Maîn, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî. *Rivâyetü İbn Tahmân*. thk. Ahmed Muhammed Nür Seyf. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, ts..
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Hanbelî. *Cami'ü'l-ülûmî ve'l-hikem*. thk. Şuayb Arnaût. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Hanbelî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdürrahim Saîd. 2 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mü'lûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts..
- İbn Yûnûs, Ebü Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'lâ es-Sadefî el-Mısırî. *et-Târîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü's-Salâh, Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1418/1998.
- İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî. *el-Cevherü'n-nakî alâ Süneni'l-Bayhakî*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikir, ts..
- Kandemir, M. Yaşar. "Leys b. Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 12/424-426. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karasu, Taner. "Tirmizî'nin İlelü's-sagîr Adlı Eserinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi". *Şarkiyat* 9/2 (Kasım 2017): 975-989. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.335892>.
- Kartal, Alparslan. "İbnu'l-Cevzî'nin Cerh-Ta'dîl Değerlendirmeleri el-İlelü'l-Mütenâhiye fî'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye Adlı Eseri Işığında [171-198]". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 / 2 (Aralık 2016): 171-198.

- Kartal, Alparıslan. El-İlelu'l-Mütenahiye Özelinde İbnu'l-Cevzî'nin Bazı Metin Tenkidi Uygulamaları, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, cilt: XXII, sayı: 1, s. 103-115.
- Keskin, Yusuf Ziya. "İbn Ebî Hatim (V. 327/938) Ve "el-Cerh Ve't-Ta'dil'indeki Metodu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 7 (Haziran 2001): 5-29.
- Köktaş, Yavuz. "Hadîste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadîsin Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2 / 2 (Haziran 2002): 41-.
- Lâhim, İbrâhîm. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdırrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'rricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992.
- Muhammedî, Abdülkâdir. *Medhal ilâ dirâseti'l-esânîd ve'l-ilel* Dımaşk: Dâru'l-Muktebes, 1434/2019.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhmmmed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Zikru'l-müdekkisîn* thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1423/2002.
- Opus, Bahadır . "Hadisteki İleti Tespit ve Tenkit Prensibi Olarak: 'Filan Râvinin Rivâyetine Benzemiyor' İfadesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023): 297-309. <https://doi.org/10.18505/cuid.1234542>
- Opus, Bahadır . "Hicrî Üçüncü Asırda Mürsel Kavramının Kullanımı: Ebû Dâvûd'un Sünen'i Özelinde". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (Aralık 2021): 381-396 . <https://doi.org/10.17335/sakaifd.984126>
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdırrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bişerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Tarık b. Avadullah. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1424/2003.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Yâsir Hasan vd.. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1436/2015.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-İlelü'l-kebîr*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1988.
- Toksarı, Ali. "İbrâhîm b. Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 2012 21/34. İstanbul: TDV Yayınları.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülm'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'rricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezhîbü't-tezhîb*. thk. Guneym Abbâs – Mecdî Seyyid. 11 Cilt. Kahire: el-Fârûk el-Hadîsiyye, 1425/2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiratü'l-huffâz*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zurakî, Âdil b. Abdışşekûr. *Kavâidü'l-ilel ve karâinü't-tercîh* Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 1425/2004.

Şâfi'î Fıkıh Usûlünün İbâdî Fıkıh Usûlüne Etkisi: Haffâf ve Melşûti Örneği

The Effect of Shâfi'î Uşûl al-Fiqh on Ibâdî Uşûl al-Fiqh: Example of al-Khaffâf and al-Malshûti

Davut EŞİT

ORCID ID: 0000-0003-1366-4650 | E-Posta: davutesit@yyu.edu.tr

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Van, Türkiye

ROR ID: [041jyzp61](https://orcid.org/041jyzp61)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Eşit, Davut. "Şâfi'î Fıkıh Usûlünün İbâdî Fıkıh Usûlüne Etkisi: Haffâf ve Melşûti Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 253-282. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1321351>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	01. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	17. 11. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körlüme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Fıkıhî mezheplerin kendilerine özgü yapıları, usûlleri, iç disiplinleri ve tutarlılıkları vardır. Bunların yanı sıra, fıkıhî mezhepler kendileri dışındaki farklı mezheplere, düşüncelere ve gelişmelere kapalı, statik yapılar değildir. Aksine bir mezhebin gelişiminde farklı mezheplerle olan etkileşimin de payı vardır. Mezheplerin kendi görüşlerini savunma veya farklı mezhebin görüşlerini eleştirme amacıyla cedel ve hilâf türü eserler ortaya koymaları, esasında bir mezhebin diğer mezheplerle olan etkileşiminin sonucunda ortaya çıkan fıkıhî özgü bir literatür olarak değerlendirilebilir. Bir mezhebin kendi doktrinini savunma veya kendisi dışındakileri eleştirebilmesi diğer mezhebin de doktrinine hâkim olmayı gerekli kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığı takdirde kurumsal yapılar olarak mezheplerin varlığı ve gelişimi bir anlamda farklı mezheplerle olan etkileşimine ve iletişimine de bağlıdır. Bu etkileşim, sözünü ettiğimiz mezheplerin kendileri dışındaki farklı mezheplerle ilmî açıdan mücadele etme ve rekabet etmeyle beraber birbirlerinin fıkıhî mirasından karşılıklı bir şekilde istifade etme şeklinde de gerçekleşmiştir. Özellikle aynı bölgede varlık gösteren ve yaşayan mezheplerin birbiri ile daha fazla etkileşimde oldukları vakidir. Ancak bu durum uzak bölgelerde yaşayan mezhep mensuplarının birbirinden bağımsız ve habersiz oldukları, birbirleriyle etkileşimde olmadıkları anlamına gelmemektedir. Aksine farklı münasebetlerle birbirinden uzak coğrafyalara yapılan seyahatler, Hicâz gibi dini merkezlerdeki buluşmalar, birbirinden çok uzak merkezlerde ortaya konulan bilginin dolaşımında olmasına ve karşılıklı kullanılmasına olanak sağlamıştır. Bu minvalde araştırmamızda birbirinden uzak sayılabilecek coğrafyalarda ve zaman aralığında yaşayan iki farklı mezhep âlimi tarafından ortaya konulan iki metin üzerinden mezheplerin birbiriyle olan etkileşimi ele alınacaktır. Bu metinlerden biri 4./10. asır Irak bölgesi Şâfi'î fakihlerinden olan Ebû Bekr el-Haffâf'a (öl.362/973 [?]) ait *el-Aksâm ve'l-hişâl*, diğeri ise 6./12. Asır Mağrib bölgesi İbâdî âlimlerinden olan Tebgûrîn el-Melşûî'ye (öl. 6./12. yy.) ait olduğu tahmin edilen *el-Edille ve'l-beyân* adlı eserdir. Çalışmamızda biri Irak bölgesinde diğeri ise Mağrib bölgesinde yaşayan ancak aralarında iki yüzyıllık bir tarih aralığı olan; keza biri Şâfi'î diğeri ise İbâdî olan iki fakihin usûl düşüncesi bakımından birbiriyle olan irtibatı irdelenecektir. Bu temelde Şâfi'î fıkıh usûlü ile İbâdî fıkıh usûlü arasındaki etki ve etkileşimin ortaya konması araştırmanın temel hedefidir. Daha doğru bir ifade ile Haffâf'ın *el-Aksâm ve'l-hişâl*'inin Melşûî'ye nispet edilen *el-Edille ve'l-beyân* adlı esere etkisi üzerinden Şâfi'î fıkıh usûlünün İbâdî fıkıh usûlüne etkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Melşûî'nin eserindeki kurguya bakıldığında pek çok hususta gerek lafız gerekse de muhteva bakımından Haffâf'tan etkilendiğini söylemek mümkündür. Ancak Melşûî'nin fıkıh usûlü düşüncesi sadece Haffâf'ın *el-Aksâm ve'l-hişâl*'i ile değil özellikle *el-Aksâm ve'l-hişâl*'de bulunmayan hususlarda Şâfi'î (öl. 204/820) başta olmak üzere diğer Şâfi'î usûlcülerinin görüşleri ile de irtibatlıdır. Bu husus dikkate alınarak Melşûî'nin fıkıh usûlü düşüncesi, Şâfi'î usûlcülerinin görüşleri ile mukayese edilerek genel olarak Melşûî üzerinden İbâdî fıkıh usûlünün Şâfi'î fıkıh usûlü ile olan irtibatı kurgulanmaya çalışılacaktır. Buradan hareketle her ne kadar araştırma Haffâf'ın *el-Aksâm ve'l-hişâl*'i ile Melşûî'ye nispet edilen *el-Edille ve'l-beyân* adlı eser üzerinden temellendirilmeye çalışılsa da her iki mezhep arasındaki irtibatın genel fotoğrafını sunmak için, farklı usûl eserlerinden de istifade edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Şâfi'îlik, İbâdîlik, Haffâf, Melşûî, Etkileşim.

Abstract

The jurisprudential madhhab (sect) have structures, methods, inner disciplines and consistencies within themselves. In addition to these, the jurisprudential madhhabs are not static structures which are closed to different madhhabs, thoughts and developments except for them. On the contrary, a madhhab's interaction with other madhhabs has a share in the development of that madhhab. The fact that the madhhabs produce works such as *al-jadal* (dialectic of jurisprudential) and *al-khilāf* (the science of disagreement) to criticise the views of different madhhabs and defend their views can be evaluated as a literature specific to *al-fiqh* (Islamic law) emerging as a result of interactions of a madhhab with others. It is necessary that a madhhab must have a domination on the rival sect in order to be able to criticise its and others' doctrine apart from it. When looked from this point of view the presence and development of the madhhabs as institutional bodies, in a sense, rely on their interaction and communication with different madhhabs. This interaction took place in the form of scientifically struggling and competing with different madhhabs other than the madhhabs we mentioned, as well as mutually benefiting from each other's jurisprudential heritage. In particular, the madhhabs that exist and live in the same region interact with each other more. However, this does not mean that the members of the madhhabs living in remote areas are independent and unaware of each other and do not interact with each other. On the contrary, travels to geographies far from each other because of different reasons and meetings in religious centres such as Hijāz enabled the circulation and mutual use of the information put forward in centres far from each other. In this respect, in our research, the interaction of the madhhabs with each other will be discussed through two texts put forward by two different sectarian scholars living in different geographies and different time intervals that can be considered far from each other. One of these texts is the work called *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* of Abū Bakr al-Khaffāf (d. 362/973), one of the Shāfi'ī jurists of Iraq region *al-Adilla wa-l-bayān* thought to belong to Tabghūrīn al-Malshūṭī (d. 6th/12th c.), one of the Ibādī scholars of Maghrib region. The relation between two figures one of whom is from Iraq region and the other is from Maghrib region, yet with a time interval of two hundred years between them, and the relation between two jurists one of whom is Shāfi'ī the other is Ibādī will be studied. Within this context, the basic target of the study is to establish the effect and interaction between Shāfi'ī *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory) and Ibādī *uṣūl al-fiqh*. More accurately, the effect of Shāfi'ī *uṣūl al-fiqh* on Ibādī *uṣūl al-fiqh* will be tried to be revealed through the influence of al-Khaffāf's *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* on *al-Adilla wa-l-bayān*, which is ascribed to al-Malshūṭī. When we look at the fiction in al-Malshūṭī's work, it is possible to say that he was influenced by al-Khaffāf in many aspects, both in terms of wording and content. However, al-Malshūṭī's thought on *uṣūl al-fiqh* is not only related to *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* of al-Khaffāf, but it is also connected with the views of other Shāfi'ī scholars, especially al-Shāfi'ī (d. 204/820), on issues that are not found in *al-Aqsām wa-l-khiṣāl*. Considering this point, al-Malshūṭī's thought on *uṣūl al-fiqh* will be compared, and the views of Shāfi'ī scholars will be compared, and the connection between Ibādī *uṣūl al-fiqh* and Shāfi'ī *uṣūl al-fiqh* will be tried to be constructed through al-Malshūṭī. From this point of view, although the research is tried to be based on *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* by al-Khaffāf and *al-Adilla wa-l-bayān*, which is attributed to al-Malshūṭī, it is aimed to benefit from different *uṣūl al-fiqh* works to provide the general picture of the connection between both madhhabs.

Keywords: Islamic Law, al-Shāfi'iyya, al-Ibādīyya, al-Khaffāf, al-Malshūṭī, Interaction.

Giriş

İslam hukukunun temel taşı taşlarından biri olan mezhepler, ortaya çıktıkları coğrafyalarda ve bu coğrafyaların ötesinde geniş bir alanda etkili olmuş ve varlıklarını günümüze kadar sürdürmüştür. Mezheplerin ortaya çıkması ve farklı coğrafyalarda yayılmasının mezhepler arasındaki etkileşimi de güçlendirdiği muhakkaktır. Mezhepler arasındaki etkileşimin ise farklı fikhî düşünceleri tanıma, eleştirme, eleştirilere karşı kendi fikhî düşüncesini savunma gibi fikhî faaliyetlerin artmasına ön ayak olduğunu söylemek mümkündür. Mezhepler arasındaki etkileşim aynı zamanda mezheplerin birbirinden etkilenmelerini ve birbirini etkilemelerini de beraberinde getirmiştir. Nitekim Şâfi'îlik, Şâfi'î'nin -kavl-i cedidini esas aldığımızda- Mısır merkezli bir fıkıh mezhebi olarak ortaya çıkmış ve tarihsel süreçte Irak ve Horasan başta olmak üzere İslam dünyasının birçok bölgesine yayılmıştır. Bununla beraber Şâfi'îlik, ortaya çıktığı Mısır bölgesinin dışına taşarak Irak bölgesinde de yayıldığına buradaki fikhî düşünce ile sıkı bir etkileşim içinde olmuştur.¹ Bu etkileşim Şâfi'îliğin düşünsel anlamda hem Irak bölgesinden etkilenmesi hem de bu bölgeyi etkilemesi şeklinde gerçekleşmiştir.² Aynı tespit Şâfi'îliğin Horasan bölgesindeki gelişimi için de söz konusudur.³ Basra merkezli bir mezhep olarak ortaya çıkan İbâdîlik ise zamanla Hicâz, Yemen, Hadramut, Umân ve Mağrib başta olmak üzere geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.⁴ İbâdîlik de ortaya çıktığı coğrafyada ve yayıldığı bölgelerde farklı mezheplerle etkileşim içinde olmuştur. Araştırmanın ana amacı Haffâf ve Melşûî üzerinden Şâfi'îlik ile İbâdîlik arasındaki etkileşimi daha doğrusu Şâfi'î fıkıh usûlünün İbâdî fıkıh usûlüne etkisini ortaya koymaya çalışmaktır.

Haffâf, ilk dönem Irak bölgesi Şâfi'î fakihleri arasında yer almaktadır. Genel olarak Şâfi'îlik Mısır dışında farklı bölgelere yayıldığına iki ağırlık merkezi ön plana çıkmıştır. Biri Irak bölgesi diğeri ise Horasan bölgesidir. Bu, mezhepte 'Irak ekolü' ve 'Horasan ekolü' olarak iki farklı adlandırma ile literatüre yansımıştır.⁵ Melşûî ise Mağrib (*el-Meşâribe*) bölgesi İbâdî fakihlerinden biridir. İbâdî mezhebinin literatüründe *el-Meşârika* tabiri Basra, Umân, Yemen, Hadramut, Hicâz, Horasan ve Mısır için kullanılırken, *el-Meşâribe* tabiri ise

¹ Davut Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 154-155; 380.

² Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 108-262.

³ Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 373-378.

⁴ Ethem Ruhi Fıglalı, "İbaziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mart 2023).

⁵ Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 106.

Afrika'nın Kuzeyi olan Fas, Libya, Tunus ve Cezâyir için kullanılmaktadır.⁶ Biri Irak diğeri ise Mağrib bölgesinde yetişen farklı mezheplere mensup iki fakih arasındaki irtibatın ortaya konulmasının araştırmannın önemini artıracacağı düşünülmektedir.

Yaptığımız araştırmalarda fıkıh usûlü temelinde Şâfi'îlik ve İbâdîlik arasındaki irtibatı ve etkileşimi, diğeri bir deyişle Şâfi'î fıkıh usûlünün İbâdî fıkıh usûlüne etkisini irdeleyen herhangi akademik bir çalışmaya rastlayamadık. Ancak Türkiye'de genelde Şâfi'î mezhebi özelde Şâfi'î fıkıh usûlü, birçok akademik araştırmaya konu olmuştur.⁷ Buna mukabil genel olarak İbâdî mezhebi özel olarak ise İbâdî fıkıh usûlü ülkemizde yeterince ele alınmış ve tartışılmış değildir. Araştırma her ne kadar İbâdî fıkıh usûlüne odaklanmasa da bir yönüyle İbâdî fıkıh usûlünü de konu edinmektedir. Bu açıdan bakıldığında fikhî bir mezhep olarak İbâdîliğin fıkıh usûlü anlayışının irdelenmesinin, fikhî açıdan İbâdîleri objektif bir şekilde tanımaya olanak sağlaması beklenmektedir. Esasında İbâdiyye, hem kelâmî hem de fikhî bir mezheptir. Bu sebeple mezhebin farklı yönleri sahip olduğu düşünüldüğünde İbâdiyye'yi yekpare bir şekilde değerlendirmek yerine var olan genel-geçer yargılar ve kabullerden ziyade daha çok tarihsel dönemler dikkate alınarak günümüze ulaşan İbâdî kaynakları üzerinden değerlendirme yapmak gerekmektedir.⁸

Türkiye'de İbâdî fıkıh ve fıkıh usûlüne ilişkin çalışmaların bir kısmı giriş düzeyinde olup hali hazırda devam eden araştırmalar da bulunmaktadır.⁹ Dönmez, "İbadi Mezhebi'nin Usul-ü Fıkıh Kaynakları" adıyla İbâdîlerin fıkıh usûlü anlayışına dair bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.¹⁰ Göksün, Umman'ı merkeze alarak İbâdî fıkıhının tarihsel gelişimine ilişkin bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.¹¹ Boynukalın ise *Usûlu Fıkhi'l-İbâdiyye Masâdir ve Ma'âlim* adlı makalesinde İbâdî kaynaklarından hareketle İbâdîlerin fıkıh usûlü kaynakları ve fıkıh usûlü

⁶ İsmâ'îl b. Sâlih b. Hâmdân el-Ağberî, *el-Medhâl ilâ'l-fıkhi'l-ibâdiyye* (Umân: Mektebetu'd-Dâmirî, 2013), 106.

⁷ Bu çalışmalara ilişkin değerlendirmeler için bk. Soner Duman, "Modern Dönemde Şâfiî Algısı", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 25-62; Soner Duman, "Türkiye'de Şâfiî Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/24 (2019), 359-381.

⁸ İbâdîlere yönelik tanımlamalar ve bunların değerlendirilmesi için bk. Ağbarî, *el-Madhâl ilâ fıkhi'l-İbâdiyye*, 230-268.

⁹ Bu araştırmalardan bazıları şunlardır: Ertuğrul Boynukalın, "Usûlu Fıkhi'l-İbâdiyye Masâdir ve Ma'âlim", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Aralık 2021), 55-93; Sadi Ölmez, *İbâzi Fıkıhı Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)* (Ankara: Astana Yayınları 2022); Yusuf Kağanarslan tarafından "İbâdiyye'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı" adlı bir doktora tezi devam etmektedir. Bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi "İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu VT", (Erişim 31 Mart 2023).

¹⁰ M. İsmail Dönmez, *İbadi Mezhebi'nin Usul-ü Fıkıh Kaynakları* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹¹ Ahmet Faruk Göksün, *İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi (Umman örneği)* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

düşüncelerini ana hatlarıyla konu edinmektedir.¹² Boynukalın makalesinde *el-Edille ve'l-beyân*'ı tanıtırken yazarının meçhul olduğunu ancak kitabın muhakkikinin tespitine göre Melşûfî'ye ait olabileceği ihtimalini aktarmaktadır.¹³ Ölmez ise *İbâzi Fıkıh Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)* adlı çalışmasında ibadetler üzerinde İbâdî fıkıh ile dört fıkıh mezhebini mukayese etmektedir.¹⁴

Araştırmamız her ne kadar Şâfi'î fıkıh usûlünün İbâdî fıkıh usûlüne etkisi üzerine yoğunlaşsa da araştırmamızın Türkiye'de İbâdî fıkıh usûlüne dair yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağını ümit ediyoruz. Çünkü araştırmamız çift yönlü özelliğe sahiptir. Birincisi genel olarak Melşûfî üzerinden İbâdî fıkıh usûlünü tanıma olanağı sunacaktır. Araştırmamızın ikinci yönünü ise, Melşûfî'nin usûl düşüncesinin Haffâf'ın usûl düşüncesi ve genel olarak Şâfi'î fıkıh usûlü ile mukayese edilmesi suretiyle Şâfi'î usûl düşüncesinin İbâdî usûl düşüncesine etkisinin ortaya konması oluşturmaktadır. Bu çerçevede İbâdîlerin Sünnî fıkıh usûlüyle irtibatını değerlendirme ve tartışma imkânı ortaya çıkacaktır.

Araştırma sosyal bilimlerdeki nitel araştırma yöntemlerinden olan doküman analizine dayanılarak yapılacaktır. Doküman analizi yazılı materyallerin detaylı ve sistemli bir şekilde analiz edilmesine dayanan bir yöntemdir.¹⁵ Bu yöntemeye dayalı olarak Haffâf ve Melşûfî başta olmak üzere araştırmayla ilgili fıkıh usûlü metinleri detaylı bir şekilde irdelenecek ve analiz edilecektir. Araştırmada ilk önce Haffâf'ın hayatı ve *el-Aksâm ve'l-İşâil* adlı eseri daha sonra Melşûfî'nin hayatı ve kendisine nispet edilen *el-Edille ve'l-beyân* adlı eseri üzerinde durulacaktır. Son olarak ise Haffâf ve Melşûfî'nin eserleri başta olmak üzere konuyla ilgili diğer fıkıh usûlü metinlerinden de istifade edilerek Şâfi'îlik ve İbâdîlik arasındaki etkileşim ve irtibat tartışılacaktır. Genel olarak fıkıh usûlü bakımından her iki mezhep arasındaki irtibatın hangi konularda olduğu tespit edilmeye ve Şâfi'îliğin ve İbâdîlik üzerindeki etkinin çerçevesi oluşturulmaya çalışılacaktır. Bu çerçeveden hareketle fikhî mezheplerin etkileşimine dair bazı değerlendirme ve tespitler yapılacaktır. Şâfi'îlik ve İbâdîlik arasında fıkıh usûlü çerçevesinde ortaya konulacak irtibat, bu konuda bir ilki oluşturacaktır. Bu bağlamda araştırmamızın yeni çalışmalara ve projelere ön ayak olma potansiyeline sahip olabileceğini belirtmemiz gerekir.

¹² Boynukalın, "Usûlü Fıkıhî'l-İbâdîyye Masâdir ve Ma'âlim", 55-93.

¹³ Boynukalın, "Usûlü Fıkıhî'l-İbâdîyye Masâdir ve Ma'âlim", 79.

¹⁴ Sadi Ölmez, *İbâzi Fıkıh Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)* (Ankara: Astana Yayınları 2022).

¹⁵ Bilgen Kıral, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/15, (2020), 173.

1. Haffâf ve el-Aksâm ve'l-ĥişâl

4/10. asır Iraklı Şâfi'ilerden biri olan Ebû Bekr el-Haffâf hakkında Şâfi'î tabakât eserlerinde yeterince bilgi bulunmamaktadır. Erken dönem Şâfi'î tabakât yazarlarından Ebû Âsım el-'Abbâdî (öl. 458/1066), Şâfi'îlerin dördüncü tabakasında yer verdiği Haffâf'ın adını Ebû Bekr Aĥmed b. Ömer el-Haffâf el-Baġdâdî olarak vermekte ve onu [*el-Aksâm ve'l-ĥişâl*] kitabının sahibi olarak tanıtmaktadır.¹⁶ Abbâdî ile benzer şekilde Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083), Ebû Bekr Aĥmed b. Ömer el-Haffâf adıyla zikrettiği Haffâf'ın *el-ĥişâl* kitabının sahibi olduğunu belirtmektedir.¹⁷ 'Abbâdî ve Şîrâzî Haffâf'ın doğum yılı, vefatı, ders aldığı hocaları veya ders verdiği öğrencileri hakkında herhangi bir bilgi vermemekte ve [*el-Aksâm ve'l-ĥişâl*] dışında başka bir eserin varlığına da değinmemektedir. Ancak Şîrâzî, Şâfi'î fıkhnın Ebu'l-'Abbâs İbn Sureyc'ten (öl. 306/918) sonra başka bir nesle devredildiğini ve bu nesli oluşturanların büyük çoğunluğunun İbn Sureyc'in seçkin öğrencileri olduğunu tespit etmektedir.¹⁸ Bu bilgiyi dikkate aldığımızda Haffâf'ın İbn Sureyc'in öğrencisi olması kuvvetle muhtemeldir. Haffâf'ın İbn Sureyc'in öğrencisi olabileceğini gösteren bulgulardan biri, Bedruddîn ez-Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) Haffâf'tan nakilde bulunurken onu İbn Sureyc'in öğrencisi olarak takdim etmesidir.¹⁹ Şîrâzî, İbn Sureyc'in öğrencileri arasında en son vefat eden öğrencisi olan İbnu'l-Kaĥĥân el-Baġdâdî'nin ölüm yılını 359/970 olarak kaydetmektedir.²⁰ O, Haffâf'ın biyografisinden önce İbnu'l-Haddâd el-Mısrî'ye yer vermekte, onun ölüm yılını 345/956 olarak zikretmektedir.²¹ Şîrâzî'nin tespitine göre, İbn Sureyc'in öğrencilerinden sonra Şâfi'î fıkhu başka bir nesle intikal etmiştir. O, bu nesli 362/973 yılında vefat eden el-Kâdî Ebû Hâmid el-Merverrûzî'nin tercüme-i haliyle başlatmaktadır.²² Bütün bu verileri düşündüğümüzde Haffâf'ın 340-360 (h.) yıllarına denk gelen bir vakitte vefat etmiş

¹⁶ 'Abbâdî'nin *el-ĥişâl*'den yer aldığını belirttiği mest giyen kimsenin abdeste niyet ederken hadesin ortadan kaldırılmasına değil, namazın mubâh kılınmasına niyet etmesi gerektiğine ilişkin nakil günümüze ulaşan nüshada yer almaktadır. Karşılaştırma için bk. Ebû Âsım Muhammed b. Aĥmed el-'Abbâdî, *Kitâbu Tabakâti'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Gösta Vitestam (Leiden: E.J. Brill, 1964), 90-91.

¹⁷ İbn Kâdî Şuhbe ve İbnu'l-Mulaĥĥın, onun adını Aĥmed b. Ömer b. Yûsuf Ebû Bekr el-Haffâf olarak vermektedirler. Bk. Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ'* (Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1970), 114; Ebu's-Şıdk Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Aĥmed b. Muhammed b. Ömer İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye* (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1987), 1/124; Ebû Hafş Sirâcuddîn Ömer b. 'Alî b. Aĥmed İbnu'l-Mulaĥĥın, *el-'Aĥdu'l-muzheb fi tabakâti ĥameleti'l-mezheb*, thk. Eymen Naşr el-Ezherî, Seyyid Mehennâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 31.

¹⁸ Şîrâzî, *Tabakât*, 109-114.

¹⁹ Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî, *İ'lâmu's-sâciid fi aĥkâmi'l-mesâciid* (Kâhire: el-Meclisu'l-'Alâ li Şuuni'l-İslâmiyye, 1996), 213.

²⁰ Şîrâzî, *Tabakât*, 113

²¹ Şîrâzî, *Tabakât*, 114.

²² Şîrâzî, *Tabakât*, 114.

olması ihtimal dâhilindedir. Öyle ki İbn Kâdî Şuhbe de (öl. 874/1470) Şîrâzî'ye dayanarak Haffâf'a 340-360 (h.) yılları arasında vefat edenler arasında yer vermektedir.²³ Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn (Şadruddîn) Kâdî Şafed (öl. 8./15. yüzyılın ikinci yarısı) ise *el-Hişâl*'in sahibi olmak dışında herhangi bir bilgi vermediği Haffâf'ı değerli biri olarak tanıtmakta ve onun hicrî 362 yılında vefat ettiği bilgisini vermektedir.²⁴

Haffâf'ın *el-Aksâm ve'l-hişâl*'i veya klasik kaynaklarda zikredildiği üzere *el-Hişâl*'i müstakil olarak fıkıh usûlü alanında yazılmış bir eser değildir. Haffâf, eserinin mukaddimesinde, Muzenî'nin (ö. 264/878) kitabının (*el-Muhtaşar*'ının) tertibini dikkate alarak [Şâfi'î] mezhebinde bir kitap telif etmek istediğini belirtmekte ve eserin girişinde [fıkıh] usûlünden bir kısma yer vereceğini belirtmektedir. Haffâf kitabına *el-Aksâm ve'l-hişâl* adını vermektedir.²⁵ Eserin muhtasar olmasına bağlı olarak, eserde fıkıh usûlü konuları da son derece muhtasar olarak ele alınmaktadır. Ancak Kitâb, sünnet, icmâ', kıyâs, istihsân, ictihâd ve taklîd gibi fıkıh usûlünün temel konularının genel olarak ele alındığını belirlemek gerekir.²⁶ Buradan hareketle Haffâf'ın genel olarak usûlî perspektifini tespit etmek mümkündür.²⁷ Eserin bölüm başlıkları genel olarak "el-beyân 'an..." veya "el-ibâne 'an..." ifadeleri ile başlamaktadır.²⁸ Bu hususa İbn Kâdî Şuhbe de dikkat çekmektedir. O, *el-Aksâm ve'l-hişâl*'in hacim olarak orta büyüklükte bir kitap olduğunu ve kitabın girişinde fıkıh usûlü konularını içeren küçük bir bölümün olduğunu ifade etmektedir. İbn Kâdî Şuhbe, Haffâf'ın kitabına *el-Aksâm ve'l-hişâl* adını verdiğini belirtmektedir. O, Haffâf'ın kitabın bölüm başlıklarında "el-beyân 'an..." ifadesine yer verdiği için onun kitabına *el-Beyân* adını vermesinin daha uygun olacağını tespit etmektedir.²⁹ İbn Kâdî Şuhbe'nin bu tespitini dikkate aldığımızda Melşûti'ye nispet edilen *el-Edille ve'l-beyân*'ı ile Haffâf'ın *el-Aksâm ve'l-hişâl*'i arasındaki aşağıda değineceğimiz içerik benzerliği dışında isim benzerliklerinin olması da dikkat çekicidir. *Edille ve'l-beyân*'ın bölüm başlıklarına baktığımızda, Haffâf ile benzer şekilde

²³ İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakât*, 1/124.

²⁴ Muhammed b. Abdîrahmân el-Osmânî el-Kureşî es-Şafedî, *Tabakâtu'l-fukahâi'l-kubrâ*, thk. Muhyiddin 'Alî en-Necîb (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1983), 1/375.

²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. 'Ömer el-Haffâf el-Bağdâdî, *el-Aksâm ve'l-hişâl*, thk. Huzeffe b. Fahd Ka'k (Kuveyt: Esfâr, 2022), 354.

²⁶ Haffâf, *el-Aksâm ve'l-hişâl*, 355-374.

²⁷ Haffâf'ın usûl düşüncesi için bk. Davut Eşit, "Abû Bakr al-Khaffâf and His Thought of Uşul al-Fiqh" *Ulum* 4/2 (Aralık 2021), 219-243.

²⁸ Örnekler için bk. Haffâf, *el-Aksâm ve'l-hişâl*, 355-360.

²⁹ İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakât*, 1/124.

“beyân..., fî beyân...” ifadesine sıklıkla yer verildiğini görmek mümkündür.³⁰ Melşûti'nin, İbn Kâdî Şuhbe'nin, *el-Aksâm ve'l-hişâl*'in isminin bölüm başlıklarından hareketle *el-Beyân* olması gerektiğine ilişkin tespitini fark ederek eserine “beyân” kavramını da içeren *el-Edille ve'l-beyân* adını vermiş olması muhtemeldir. Bu veriler iki eser arasında aşağıda değineceğimiz içerik dışında isim ve sistem bakımından da benzerliğin olduğunu göstermektedir.

2. Melşûti ve *el-Edille ve'l-beyân*

İbâdî kaynaklarda Melşûti'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Melşûti hakkında ulaşabildiğimiz İbâdîlere ait en eski kaynak, onun biyografisine kısaca yer veren Ebu'l-'Abbâs eş-Şemmâhî'nin (ö. 928/1522) *Kitâbu's-siyer*'idir. Şemmâhî, burada Melşûti'nin adını kısa bir şekilde eş-Şeyh Tebgûrîn b. 'Îsâ olarak zikretmektedir.³¹ Melşûti'nin adını tam olarak kendisine ait *Uşûlu'd-dîn* adlı eserinin yazma nüshasının sonunda bulmak mümkündür. Burada onun adı Tebgûr[în] b. 'Îsâ b. Dâvûd el-Melşûti el-Mağribî olarak kaydedilmektedir.³² Mağrib bölgesinde bulunan Melşûti'nin Erîğ beldesinden olduğu için el-Melşûti ve el-Mağribî nispeti ile anılmaktadır. Mağrib bölgesinin başka bir kenti olan Âclû'da da yaşadığı bilinmektedir.³³ Şemmâhî'nin, onun Ebu'l-'Abbâs Aḥmed el-Ferîştâî'nin (öl. 504/1111) zamanında yaşadığını belirtmesi Melşûti'nin 6./12. yüzyıl âlimlerinden olduğunu göstermektedir.³⁴

Şemmâhî, Melşûti'nin Ebu'r-Rabî' el-Mezâtî'den (öl. 471/1078-79)³⁵ ders aldığını belirtmektedir. Onun aktarımına göre, Melşûti, Ebu'r-Rabî' el-Mezâtî'nin ders halkasına girdiğinde onun ağızından altın [kadar değerli sözler] döküldüğünü gördüğünü kendisi de fıkıh eğitimi alıp ailesinin yanına döndükten sonra ağızından gümüş [kadar değerli sözler] döküldüğünü ifade etmektedir. Şemmâhî bu sözleriyle hem Melşûti'yi hem de hocasını övmektedir. Şemmâhî, Melşûti hakkındaki övgüsüne onu insanların en kıymetlisi, ilim bakımından en üstünü, amel bakımından en sıkı olanı olarak nitelendirerek devam etmektedir. Onun ilim öğrenip ilim öğrettiğini, insanlara faydalı olduğunu, yüceliği

³⁰ Tebgûrîn b. 'Îsâ b. Dâvûd el-Melşûti el-Mağribî, *Kitâbu'l-Edille ve'l-beyân*, thk. el-Hâc Suleymân b. İbrâhîm el-Vârcelânî (Maşkat: Neşru Vizâreti't-Turâs ve's-Şekâfe 2009), 35-68.

³¹ Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. Sa'id b. 'Abdilvâhid eş-Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer* ('Umân: Vizâretu't-Turâsi'l-Ḳavmî ve's-Şekâfe, 1987), 2/96.

³² Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, “el-Mektebetu'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf” (Erişim 31 Mart 2023).

³³ Muḥammed b. Mûsâ Bâbâ'ammî vd., *Mu'cemua'lâmu'l-İbâdiyye* (Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2000), 2/104

³⁴ Şemmâhî, *Siyer*, 2/96.

³⁵ Tam adı Ebu'r-Râbî' Suleymân b. Yahlef el-Mezâtî'dir. Hayatı hakkında bk. Şemmâhî, *Siyer*, 2/82-83.

arzuladığını ve ilimde otorite olduğunu vurgulamaktadır. Şemmâhî, Melşûti'nin akâid alanında yazdığı kitabın onun ilimdeki derecesini, şöhretini ve zekâsını gösterdiğini belirtmekte ve bir grubun ondan ilim aldığını vurgulamaktadır.³⁶

Şemmâhî, Melşûti'nin biyografisini ele alırken onun *el-Edille ve'l-beyân* kitabından veya fıkıh usulündeki herhangi bir eserinden bahsetmemektedir. *el-Edille ve'l-beyân*'ın Melşûti'ye ait olduğunu İbâdî âlim Nuruddîn es-Sâlimî (1869-1914)³⁷, *el-Lum'atu'l-muğî'e* adlı kitabında belirtmektedir. Sâlimî, Melşûti'nin üç tane eserini zikretmektedir. Bunlardan biri isim vermeksizin kelâm alanında yazıldığını belirttiği eser, diğeri *Kitâbu'l-cehâlât fi'l-keâm* sonuncusu ise *Kitâbu'l-edille ve'l-beyân fi usûli'l-fikh* adlı kitaptır.³⁸ Sâlimî'nin, *el-Lum'atu'l-muğî'e* adlı eserinin naşiri *el-Edille ve'l-beyân*'ın Ebu'l-Fađl el-Berrâdî'nin (ö. 9./15. yüzyılın başları)³⁹ *Risâle*'sinde [*Risâle fi zikri kutubi'l-İbâdıyye*]⁴⁰ geçmediğini belirtmektedir. O, Sâlimî'nin *el-Edille ve'l-beyân*'ın bir nüshasına muttali olduğuna ilişkin bir değerlendirmede bulunmaktadır. Buna kanıt olarak da Sâlimî'nin kütüphanesinde kayıtlı bir mecmuanın içinde *el-Edille ve'l-beyân*'ın bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu mecmuanın İbâdî fakihi Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'ye (ö. 570/1175) ait *Kitâbu'l-'Adl ve'l-insâf* ve Melşûti'ye ait *Uşûlu'd-dîn, el-Cehâlât, el-Edille ve'l-beyân* kitaplarından oluştuğunu belirtmektedir.⁴¹

Sâlimî'nin elektronik ortama aktarılan kütüphanesine bakıldığında *el-Lum'atu'l-muğî'e*'nin naşirinin tespit ettiği üzere, Vercelânî'nin *el-'Adl ve'l-insâf*⁴² ve Melşûti'ye ait bahsi geçen kitaplar⁴³ bir mecmuada bulunmaktadır. Ancak Sâlimî'nin kütüphanesinde bulunan *el-Edille ve'l-beyân*'ın ilk birkaç sayfası eksik olarak günümüze ulaşmıştır. Yazma nüshanın üst tarafında bulunan numaralandırmalara bakıldığı zaman *el-Edille ve'l-beyân*'dan önceki kitap 289. sayfası ile bitmekte⁴⁴ ancak hemen sonrasındaki *el-Edille ve'l-beyân* birkaç

³⁶ Şemmâhî, *Siyer*, 2/96.

³⁷ Sâlimî hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, "Sâlimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mart 2023); Ahmet Özdemir, *Hâricî/İbâdî Gelenekte Hadis Şerhçiliği* (Ankara: İlahiyât, 2021).

³⁸ Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullâh b. Hûmeyd es-Sâlimî, *el-Lum'atu'l-muğî'e min eşi'ati'l-İbâdıyye* (Mısır: Zâkiretu 'Umân, 2014), 165.

³⁹ Berrâdî hakkında geniş bilgi için bk. Harun Yıldız, "Berrâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mart 2023).

⁴⁰ Berrâdî, Mağrib ehlinin de aralarında bulunduğu İbâdîlere ait seksen ait kitaba değinmektedir. Geniş bilgi için bk. Yıldız, "Berrâdî".

⁴¹ Sultân b. Mubârek b. Hâmadi's-Şeybânî, "Neşredeninin Dipnotu", *el-Lum'atu'l-muğî'e min eşi'ati'l-İbâdıyye*, mlf. Ebû Muhammed Nûruddîn 'Abdullâh b. Hûmeyd es-Sâlimî (Mısır: Zâkiretu 'Umân, 2014), 165.

⁴² Sâlimî'nin kütüphanesinde 110 numaraya kayıtlı "Kitâbu'l-'Adl ve'l-İnsâf" adı ile Vercelânî'nin *el-'Adl ve'l-insâf* ile beraber Melşûti'ye ait zikri geçen eserler bir arada bulunmaktadır. Bk. Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, "el-Mektebetu'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf" (Erişim 31 Mart 2023).

⁴³ Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, "el-Mektebetu'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf" (Erişim 31 Mart 2023).

⁴⁴ Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, "el-Mektebetu'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf" (Erişim 31 Mart 2023).

sayfa eksik olarak 292. sayfa ile başlamaktadır.⁴⁵ Bu kısım *el-Edille ve'l-beyân*'ın tahkik edilen nüshasına göre zarurî ilmin kısımlarına denk gelmektedir.⁴⁶ Kitabın sistematığına göre birinci bâb ve ikinci bâbın ilk kısmı⁴⁷ Sâlimî'nin kütüphanesinde bulunan nüshada yer almamaktadır. Dolayısıyla Sâlimî'nin *el-Edille ve'l-beyân*'ı Melşûî'ye nispet etmesini gerektirecek muhtemel bilginin yer alabileceği eserin künyesine ilişkin kısımlar günümüze ulaşmamıştır. Buradan hareketle Sâlimî'nin hangi gerekçeye dayanarak *el-Edille ve'l-beyân*'ı Melşûî'ye nispet ettiğine ilişkin bir değerlendirmede bulunmak zor görünmektedir. Ancak Sâlimî'nin kütüphanesinde bulunan mecmuada *el-Edille ve'l-beyân*'dan sonra yer alan ve İbâdî kelâmı konusunda yazılan başka bir kitabın tanıtımında “Mağrib ehlinin usûl alanında telif ettiği diğer bir kitap fakih Tebgûr[ın] b. 'İsâ b. Dâvûd el-Melşûî'nin ortaya koyduğu [kitap]”⁴⁸ ifadesi yer almaktadır. Sâlimî'ye ait nüshada *el-Edille ve'l-beyân* bittikten sonra kendisine nispet edilen diğer bir kelâm eseri olan *Kitâbu'l-cehâlât* gelmektedir.⁴⁹

el-Edille ve'l-beyân'ın tahkikli neşrinde muhakkik toplamda beş tane nüshadan istifade ettiğini ifade etmektedir. Muhakkik bütün nüshalarda eserin adının *Kitâbu'l-Edille ve'l-beyân min te'lif ehli'l-Mağrib* olarak geçtiğini tespit etmekte, *el-Edille ve'l-beyân*'ın *el-'Adl ve'l-insâf*, ve *Kitâbu'l-cehâlât*'ın da aralarında bulunduğu bir mecmuanın ikinci eseri olarak yer aldığını belirtmektedir.⁵⁰ *el-Edille ve'l-beyân*'ın adının “Mağrib ehlerinden birinin telif ettiği fıkıh usûlü eseri” olarak kaydedilmesi, Melşûî'ye ait *Uşûlu'd-dîn* adlı kitap tanıtılırken Mağrib ehlerinden telif edilen bir diğer kitap olarak tanıtılması, mecmuada bulunan *el-'Adl ve'l-insâf* dışındaki eserlerin Melşûî'ye nispet edilmesine olanak sağlamaktadır. Bunun dışında önemli bir İbâdî bilgini olarak kabul edilen Sâlimî'nin *el-Edille ve'l-beyân*'ı Melşûî'ye nispet etmesi, eserin ona ait olma ihtimalini güçlendirmektedir.

el-Edille ve'l-beyân'ın Melşûî'ye aidiyeti ihtimal düzeyinde olsa da, araştırmamız açısından önemli olan husus *el-Edille ve'l-beyân*'ın İbâdî çevreler tarafından kaleme alınan

⁴⁵ Burada eserin sayfaları numaralandırıldığı için, yazma eserlerde mutad olduğu üzere varak yerine sayfa sayısını esas adlık. Bk. Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'd-Diniyye, “el-Mektebetü'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf” (Erişim 31 Mart 2023).

⁴⁶ Melşûî, *el-Edille ve'l-beyân*, 40.

⁴⁷ Melşûî, *el-Edille ve'l-beyân*, 35-39.

⁴⁸ Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'd-Diniyye, “el-Mektebetü'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf” (Erişim 31 Mart 2023).

⁴⁹ Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'd-Diniyye, “el-Mektebetü'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf” (Erişim 31 Mart 2023).

⁵⁰ Burada muhakkik sadece tahkik için belirlediği beşinci nüshada sıralamayı *el-'Adl ve'l-insâf*, *el-Edille ve'l-beyân*, *Kitâbu'd-diyânât* ve *Kitâbu'l-cehâlât* olduğunu belirtmektedir. Bk. el-Hâc Suleymân b. İbrâhîm el-Vârcelânî, “Muqaddimetü't-Taḥkîk”, *Kitâbu'l-edille ve'l-beyân*, mlf. Tebgûr[ın] b. 'İsâ b. Dâvûd el-Malşûî el-Mağribî (Maskaḥ: Neşru Vizâreti't-Turâs ve's- Şekâfe 2009), 14-18.

veya İbâdîlerin kendilerine ait kabul ettiği bir metin olmasıdır.⁵¹ Şâfi'îlere ait bir metin ile İbâdîlere ait bir metin üzerinden araştırma kurgulandığı için *el-Edille ve'l-beyân*'ın İbâdîlere ait olması esasen araştırmanın sonuçları açısından yeterlidir. Bu açıdan bakıldığı takdirde *el-Edille ve'l-beyân*'ın İbâdîlere ait bir metin olabileceğinin kuvvetle muhtemel olduğunu tespit etmek mümkündür. Çünkü *el-Edille ve'l-beyân*'ın içinde bulunduğu mecmua İbâdîlere ait fıkıh usûlü ve kelâm metinlerinin bir araya gelmesiyle oluşturulmuştur. Keza İbâdî bilgini olan Sâlimî'nin kütüphanesinde de bu mecmuanın bir nüshanın bulunması, onun dışındaki İbâdî çevrelerde de bu mecmuanın birçok nüshasının bulunması, söz konusu eserlerin İbâdî çevreler tarafından bilinen ve onlar arasında mütedavil olan eserler olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığı takdirde *el-Edille ve'l-beyân*'ın İbâdîlere ait veya İbâdîlerin kendilerine ait olduğunu kabul ettiği bir fıkıh usûlü metni olduğunu söylemek mümkündür. Biz de bu noktada İbâdî bir âlim olan Sâlimî'nin referansını dikkate alarak *el-Edille ve'l-beyân*'ın Melşûti'ye nispet edilebileceği kanaatindeyiz.

Melşûti de Haffâf gibi fıkıh usûlü konularını muhtasar olarak ele almaktadır. Eser; teklif, akıl, fehm, fıkıh, cedel gibi genellikle fıkıh usûlü eserlerinin mukaddimelerinde yer alan kavramların açıklanması ile başlamakta daha sonra beyân ve şer'î deliller ile devam etmektedir.⁵² Melşûti'nin eseri müstakil bir fıkıh usûlü eseri olarak tasarlanmış olup, eserde meseleler Haffâf'ın usûl aktarımına nispetle daha geniş bir şekilde ele alınmaktadır.⁵³ Buna mukabil Haffâf'ın *el-Aksâm ve'l-ħişâl*'inin muhtasar sayılabilecek bir furû fıkıh metni olduğu düşünüldüğünde bunun girişinde yer alan fıkıh usûlü konularının da kısa ve öz şekilde ele alındığını belirtmek gerekir.

3. Şâfi'î Fıkıh Usûlünün İbâdî Fıkıh Usûlüne Etkisi

Haffâf, eserinin girişinde helâl ve harâmın biri akıl diğeri ise sem' olmak üzere iki yolla bilinebileceğini belirttikten sonra eşyanın akla göre vâcib, mumteni' ve muccevvez (mumkin) olmak üzere üç kısma ayrıldığını tespit etmektedir. Ona göre aklın delil oluşu hiç

⁵¹ "İbâdiyye mezhebinin, erken döneme ait kaynaklarının az olması hususunda kendilerince birçok nedeni vardır. İbâdîlerin özellikle tarih yazıcılığına yani konuya yeterli ilgiyi göstermemiş olmaları, Emevîler ve Abbasîler tarafından kendilerine yapılan baskı sonucu mezhebin faaliyetlerini gizli olarak devam ettirmiş olması, muhalif fırkalar tarafından kendilerinin Hâricîlerin bir kolu olarak görülüp ihmal edilmiş olması ve saklanan eserlerin daha sonra savaş ve göç gibi nedenlerle yok olması zikredilen sebeplerden bazılarıdır." İbâdî eserlerinin günümüze intikali hakkındaki değerlendirmeler için bk. Ahmet Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. Habîb'in Müsned'i* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 7.

⁵² Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 35-67.

⁵³ Karşılaştırma için bk. Haffâf, *el-Aksâm ve'l-ħişâl*, 355-374; Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 35-67.

kimseye/hiçbir şeye dayanmamaktadır. Haffâf, “es-sem’iyyu’l-mumkin” olarak adlandırdığı şer’î delilleri Kitâb, sünnet, icmâ’ ve bunlara dayanan delil (kıyâs) olmak üzere dört kısma ayırmaktadır.⁵⁴

Melşûfî, eserinin girişinde teklifi, kendisinden dolayı cennet ve cehennem yaratıldığı ve kulların kendisi ile Allah’a ibadet ettiği emir ve nehiyler olarak tanımladıktan sonra teklifin biri akıl diğeri ise sem’ (ilahi bildirim) olmak üzere iki yolla bilinebileceğini ifade etmektedir. Daha sonra sem’i; Kitâb, sünnet, icmâ’ ve kıyâs olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Kitâb’ın sünnet için, sünnet’in icmâ’ için, icmâ’ın da kıyâs için asıl olduğunu belirtmektedir. Melşûfî teklifin bilinebileceği akıl konusunda ise önce aklın mahiyetine ilişkin başta Şâfi’î’nin olmak üzere farklı değerlendirmelere yer verdikten sonra akla göre eşyayı vâcib, mumteni’ ve mucevvez olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Vâcib kısmına nimeti verene şükretme, mumteni’e nimeti vereni inkâr etme, mucevveze ise diğeri (sair) şer’î konuları örnek vermektedir. O, aklın hücciyetinin Allah’a dayandığını vurgulamaktadır.⁵⁵ Melşûfî’nin emir ve nehyi içeren teklif ile kastettiğinin helâl ve harâmlar olduğunu, bu noktada Haffâf’ın zikrettiği akıl ve sem’ ile idrak edilebilen helâl ve haram ile aynı şeyi kastettiğini belirtmek gerekir. Çünkü Melşûfî eserinin başka bir yerinde aynen Haffâf’ın ifadesinde olduğu gibi helâl ve harâmın Kitâb, sünnet, icmâ’ ve ibret (kıyâs) olmak üzere dört yolla bilineceğini ifade etmektedir.⁵⁶

Haffâf ve Melşûfî helâl ve haram, diğeri bir deyişle teklifin, biri akıl diğeri ise sem’ yolu ile bilinebileceği konusunda aynı perspektife sahiptir. Akıl açısından bakıldığı takdirde ikisi de aklın verdiği hükümler olan vâcib, mumteni’ ve mucevvezi aynı şekilde ve aynı ıstılahla kullanmaktadır. Mumteni’ yerine muhal veya mustehil, mucevvez yerine mumkin veya câiz kavramları kullanılabilir iken Melşûfî’nin Haffâf ile bu konuda aynı ıstılahları kullanması hem literal hem de içerik anlamında iki metin arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Keza aklın hücciyetinin hiç kimseye/hiçbir şeye dayanmadığını belirten Haffâf’ın bu düşüncesi, Melşûfî’de aklın hücciyetinin Allah’a dayandığı, bir anlamda bu hücciyetin Allah dışında hiç kimseye/hiçbir şeye dayanmadığı şeklindeki bir izah ile karşılık bulmuştur. Yalnız Melşûfî, akli nitelendirip akli hükümlere örnek verirken, Haffâf sadece bilinen üçlü sınıflamayı yapmaktadır. Ancak Melşûfî şer’î (fikhî) konuları (şer’iyât) aklın üçüncü hükmü

⁵⁴ Haffâf, *el-Aksâm ve’l-İşâil*, 355.

⁵⁵ Melşûfî, *el-Edille ve’l-beyân*, 41.

⁵⁶ Melşûfî, *el-Edille ve’l-beyân*, 52.

olan mucevveze (mumkine) örnek verirken Haffâf da buna es-sem'iyu'l-mumkin (mucevvez) kavramı ile işaret etmektedir. Bu noktada her ikisinin de şer'î/fikhî hususları aklın hükümlerine göre mumkin (mucevvez) kısımda değerlendirdikleri görülmektedir. Keza aklın tanımı ve nitelendirilmesi konusunda Melşûti'nin Şâfi'î'yi referans göstermesi İbâdîliğin Şâfi'îlikle etkileşimi bakımından dikkate değerdir.

Haffâf, Kitâb delilinin ancak iki yolla sabit olacağını belirtmektedir. Biri [tevâtür] diğeri ise i'câz'dır. Haffâf'ın metninde Kitâb'ın ilk kısmı yazma eserden kaynaklı zorluklar yüzünden okunamadığı için muhakkikler başka eserlerden hareketle bunun tevâtür olarak okunması gerektiği sonucuna varmaktadır.⁵⁷ Melşûti ise Kitâb'ın biri i'câz diğeri icmâ' olmak üzere iki yoldan biri ile sabit olduğunu belirtmektedir.⁵⁸ Melşûti'nin buradaki ifadesine bakıldığında ve iki eser arasındaki benzerlik göz önüne alındığında Haffâf'ın metninde okunamayan ve tevâtür olarak tahmin edilen yerin icmâ' olması kuvvetle muhtemeldir. Bu açıdan bakıldığı takdirde Kitâb delilinin sübutu konusunda (tevâtür ve i'câz) ikisinin de aynı görüşe sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Sünnet'in taksimi konusunda Haffâf'ın metni ile Melşûti'nin metni arasında kısmi benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Haffâf haberleri beş kısma ayırmaktadır. Melşûti ise sünnetin haberler ile sabit olduğunu belirterek bunu âhâd ve tevâtür olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Haffâf'ın sınıflamasına bakıldığında zikrettiği beş kısımdan usûle taalluk eden esasında tevâtür ve âhâd olan haberlerdir. Haffâf'ın, tevâtür ve âhâd dışında nebilerin haberleri; şehâdetler konusunda haberler; izin, hediye ve buna benzer olan hususlarda haber vermek olarak zikrettiği diğer üç kısmın, kendisinin çizdiği genel bir haber perspektifi olup, esasında usûlî bakış açısının tevâtür ve âhâd haberlerde söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Haffâf, mutevâtir olan haberde haberi nakledenlerin sayılamayacak çoklukta bir grup tarafından nakledilmesi ve haberin başı, ortası ve sonunda bu niteliğin eşit düzeyde olması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca bu topluluğun [yalan üzere] birleşebilecek nitelikte olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Haffâf, âhâd haberin kabulü için de haberi

⁵⁷ Haffâf'ın *el-Aksâm ve'l-İşâ'el*'in eseri iki kişi tarafından neşredilmiştir. Bu neşirlerden biri Hüzeyfe b. Fahd Ka'k diğeri ise Ahmed El Shamsy tarafından gerçekleştirilmiştir. Çoğunlukla Ka'k'ın neşirini esas aldık ancak neşirler arasındaki bazı farklılıklarda Ahmed El Shamsy'in neşirinden de istifade ettik. İkisini birbirinden ayırt etmek için Ahmed El Shamsy'in neşirinden istifade ettiğimizde naşirin adını bütün dipnotlarda gösterdik. Ka'k'ın adını ise sadece ilk dipnotta gösterdik. Bk. Haffâf, *el-Aksâm ve'l-İşâ'el*, 355; Haffâf, *el-Aksâm ve'l-İşâ'el*, nşr. Ahmed El Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory" *Journal of the American Oriental Society* 137/3 (2017), 523.

⁵⁸ Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 52.

Hz. Peygamber'e ulaşacak şekilde âdil kimselerin, âdil kimselerden nakletmesi, haberi nakledenlerin bunu duyması, haberin akıl dışı olmaması, nesih edilmemiş ve ona muarız bir [nassın] olmaması gibi şartlar ileri sürmektedir.⁵⁹ Haffâf daha sonra Şâfi'î'den "İslâm'ın medarının dört bin hadis olduğuna ilişkin" bir söz nakletmektedir. Buna mukabil 'Alî b. el-Medîni (öl. 234/848-49) ve 'Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) İslâm'ın medarının dört hadis olduğuna ilişkin sözlerini nakletmektedir. Bu hadisler "Ameller niyetlere göredir", "Müslüman'ın kanı ancak üç şeyden biri ile helâl olur." "İslam beş [şey] üzerine bina edilmiştir." ve "Beyyine iddia edene yemin ise inkâr edene aittir" mealindeki hadislerdir.⁶⁰ Melşûfî ise sünnetin haberlerle sabit olduğunu belirttikten sonra haberleri tevâtür ve âhâd olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Âhâd'ı ise müsned, mursel ve munkatî olmak üzere üç kısma ayıran Melşûfî'nin âhâd ve mutevâtir haber düşüncesinde Haffâf'ın etkisinde olduğunu söylemek zordur. Ancak âhâd haberi işlerken Haffâf'a benzer şekilde Şâfi'î'nin "İslâm'ın medarı dört bin hadistir" sözünü ve isim vermeksizin Şâfi'î'nin dışındakilerin ise İslâm'ın medarının dört hadis olduğunu söylediklerini nakletmekte ve Haffâf'ın zikrettiği dört hadise yer vermektedir.⁶¹ Haffâf'ın sünnet delilinde zikrettiği, İslâm'ın medarına ilişkin haberlerin aynı şekilde Melşûfî tarafından sünnet delilinde zikredilmesinin tesadüfî olmadığını belirtmek gerekir. Hem bu husus hem de Melşûfî'nin sünnet delilini işlerken Şâfi'î'nin görüşünü referans olarak kaydetmesi, Şâfi'î fakihe ait bir metnin İbâdî fakihe ait bir metindeki izlerini göstermektedir.

Mursel haberler konusundaki yaklaşıma baktığımızda her iki fakihin de benzer aktarımda bulunduğunu görmek mümkündür. Haffâf, kendilerine göre (Şâfi'îler) mursel haberlerin sahâbî veya Sa'îd b. el-Museyyib gibi bilinen bir tabiîn tarafından yapılması durumunda bunların musned hükmünde olduğunu ancak bunların dışında kalan mursel haberlerin [mezhepte] kabul edilmediğini belirtmektedir.⁶² Haffâf'ın mursel haberleri; Sahâbî murseli, Meşhur olan ve bilinen tabiîn murseli ve onların dışında kalanların murseli olmak üzere üç kısma ayırdığı, ilk ikisini musned ile eşit kabul ettiği ve son kısımdakini ise hüccet olarak kabul etmediği görülmektedir. Melşûfî de mursel haberleri üç kısma ayırmaktadır. Birincisi sahâbenin sahâbeden yaptığı mursel olup, ona göre bu mursel, musned ile eşittir.

⁵⁹ Haffâf, *el-Aksâm ve'l-İşâil*, nşr. Ahmed El Shamsy, 523.

⁶⁰ Haffâf, *el-Aksâm ve'l-İşâil*, 357.

⁶¹ Melşûfî, *el-Edille ve'l-beyân*, 53-54.

⁶² Haffâf, *el-Aksâm ve'l-İşâil*, 355.

İkincisi ise, tâbiinin [sahâbeyi atlayarak] Hz. Peygamber'den yaptığı irsâldir. Melşûî, bu tabiinin irsâlinin, tabiî ancak sahâbeden rivayet edebileceği bilinen bir tabiî ise musned ile eşit olduğunu düşünmektedir. Melşûî, onların dışında kalanların irsâlinin ise Şâfi'î'ye göre hüccet olmadığı, ancak Irak ehline ve Medine ehline göre kendileriyle amel edilmesi gerektiği görüşünü aktarmaktadır.⁶³ Burada Melşûî, üçüncü kısımdaki mursel haberin kabulü konusunda bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Ancak konuyu aktarması, ele alma yöntemi, murselin sınıflandırılması ve ilk iki murselin hüccet olduğu konusundaki düşünceleri Haffâf'ın aktarımına benzerdir. O, bu konuda Şâfi'î'nin görüşünü açık bir şekilde aktarmaktadır. Irak ehli derken Hanefîleri, Medine ehli derken de Mâlikîleri kastetmiş olsa gerektir.

Haffâf ve Melşûî'nin ele aldığı ve kısmi benzerliklerin olduğu konulardan bir tanesi de icmâ'dır. Haffâf icmâ'ı altı kısma ayırmaktadır. Birincisi namazın sayıları ve rekâtları ve ramazan orucu gibi 'âmme (halk kitlesi) ve hâssenin (âlimler) kendisinde eşit olduğu icmâ'dır.⁶⁴ Keza, Şâfi'î fakihlerinden el-Ğâğî Huseyn el-Merverrûzî (ö. 462/1069) de icmâ'ı 'âmm[e] ve hâss[e]'nin icmâ' olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁶⁵ Melşûî ise icmâ'ı iki kısma ayırmaktadır. Birincisi Haffâf'ın zikrettiği 'âmme ve hâssenin kendisinde eşit olduğu icmâ'dır. Melşûî burada Haffâf ile benzer ifadeler kullanmakta, Haffâf'ın örnek olarak zikrettiği ramazan orucu yerine ise zekatı örnek vermektedir.⁶⁶ Haffâf, icmâ'ın ikinci türünde hâssenin dikkate alındığı, onların dışındakilerin dikkate alınmadığı icmâ'a yer vermektedir. Haffâf, buna nikâhta 'iddeti ve cariye'nin 'iddetinin hür kadının 'iddetinin yarısı olmasını örnek vermektedir.⁶⁷ Melşûî ise icmâ'ın ikinci türünde herhangi bir örnek vermeksizin, hâsseye yani âlimlere özgü icmâ'ı zikretmekte ve bunu nass ve ictihâd yoluyla gerçekleşmek üzere iki kısma ayırmaktadır.⁶⁸ Haffâf da, icmâ'ın üçüncü kısmında rey cihetiyle gerçekleşen icmâ'a yer vermektedir.⁶⁹ Haffâf, icmâ'ın diğer çeşitlerinde sâhâbe icmâ'ına değinirken, Melşûî ise, söz ve fiille gerçekleşen icmâ', sadece söz veya fiilden biri ile gerçekleşen icmâ'

⁶³ Melşûî, *el-Edille ve'l-beyân*, 55-56.

⁶⁴ Haffâf, *el-Aksâm ve'l-ħişâl*, 359.

⁶⁵ el-Ğâğî Ebû 'Alî el-Huseyn b. Muħammed b. Aħmed el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvağ; 'Âdil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd (Mekketu'l-Mukerreme: Mektebetu Nezâr Muştafâ el-Bâz, ts.), 1/157.

⁶⁶ Melşûî, *el-Edille ve'l-beyân*, 55.

⁶⁷ Haffâf, *el-Aksâm ve'l-ħişâl*, 359.

⁶⁸ Melşûî, *el-Edille ve'l-beyân*, 55.

⁶⁹ Haffâf, *el-Aksâm ve'l-ħişâl*, 359.

ve sukûtî icmâ' kısımlarına değinmektedir.⁷⁰ Genel olarak her iki metne baktığımızda bazı farklılıklar olmasına rağmen icmâ' perspektifinin birbiri ile uyumlu olduğunu belirtmek gerekir.

İki metin arasında etkileşim olduğunu gösteren konulardan biri de lafızlar bahsidir. Haffâf'ın "muhataplar arasında kendisiyle beyânın gerçekleştiği [kelâmın] açıklanması (beyânı)" başlığı altında muhataplar arasında kendisi ile beyânın gerçekleştiği kelâmı dört kısma ayrılmaktadır:

- a. İ'lâm [haber]⁷¹
- b. İstihbâr
- c. Emir
- d. Nehiy

Haffâf'ın buradaki açıklamalarının yazma nüshadan kaynaklanan okunma güçlüğünden dolayı anlaşılması güçtür. Ancak onun ifadelerinden istihbâr'ın aynı zamanda istifhâmı içerdiği, emrin de aynı zamanda dua, nidâ,⁷² talebi içerdiği anlaşılmaktadır.⁷³ Haffâf ilim ehlinde bazılarının kelâmı on altı kısma ayırdıklarını ifade etmektedir. Ancak yazma nüshanın tam olarak okunamamasından dolayı sadece cuhûd, iğlâz, telehhûf, ihtiyâr, teşbih, mücâzât, ta'accüb, kasem, hakikat, mecâz ve ricâ'⁷⁴ gibi kavramların varlığı anlaşılmaktadır.

Melşûti ise Haffâf'a benzer şekilde "beyânın kendisi ile gerçekleştiği kelâm" başlığı altında ilk önce hitâbın gerçekleştiği anlamlı kelâmın cümle ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Cümlelerin ise en az iki isim, bir isim ve fiil, bir isim ile fiilin manasını gerektiren ve bu mananın kendisinde taktir edildiği harfin (ör: nidâ) bir araya gelmesiyle oluştuğunu tespit etmektedir. O, anlamlı kelâmın tümünün Haffâf gibi emir, nehiy, haber ve istihbâr olarak

⁷⁰ Haffâf, *el-Aksâm ve'l-Şiâs*, 359-360; Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 55-56.

⁷¹ Şâfi'î, fakihlerinden Mardîni, kelâm'ın fiil (bir şeyi yapma), terk ve i'lâm kısımlarına ayırdığını fiilin emir, terkin nehiy i'lâmın ise haber veya istihbâr olabileceğini belirtmektedir. Haffâf'ın i'lâm'dan sonra istihbârı zikretmesi i'lâmla kastettiğinin haber olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Şemsuddîn Muhammed b. Osmân b. 'Alî el-Mardîni, *Encumu'z-zâhire 'alâ halli elfâzi'l-Varâkât fi uşûli'l-fıkh* (Riyâd: y.y., 1994), 109.

⁷² İki farklı nüshası neşredilen Haffâf'ın metninde bu kelime El Shamsy'in neşrinde *nida* Huzeyfe b. Fahd Ka'k'ın neşrinde ise *ibtida* olarak okunmuştur. Melşûti'nin eserinde emir için aynı zamanda *nida* kavramı kullanılması *nida* okuyuşunun daha doğru olduğunu göstermektedir. Karşılaştırma için bk. Haffâf, *el-Aksâm ve'l-Şiâs*, nşr. Ahmed El-Shamsy, 525; Haffâf, *el-Aksâm ve'l-Şiâs*, 359; Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 46.

⁷³ Haffâf, *el-Aksâm ve'l-Şiâs*, nşr. Ahmed El-Shamsy, 525; Haffâf, *el-Aksâm ve'l-Şiâs*, 359.

⁷⁴ Hakikat, mecâz ve rica kavramları El-Shamsy'nin neşrinde gösterilmektedir. Ayrıca o iğlâz'ı iğlat olarak okumuş ancak Melşûti'nin eserinde nehiy için iğlâz kavramı kullanıldığından bunun daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Karşılaştırma için bk. Haffâf, *el-Aksâm ve'l-Şiâs*, nşr. Ahmed El Shamsy, 525; Haffâf, *el-Aksâm ve'l-Şiâs*, 359; Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 46.

dört kısma ayrıldığını belirtmektedir.⁷⁵ Melşûti, Haffâf'ın bazı ilim ehlinin kelâmın on altı kısma ayrıldığını belirttiği kavramları, aşağıda aktardığımız üzere zikrettiği dört kısım içinde sistematik bir şekilde ele almaktadır:

- a. Emir: Suâl, taleb, dua, arz, nidâ' ve nedb
- b. Nehiy: Zecr, iğlâz ve tehdîd.
- c. Haber: Temennî, cuhûd, mucâzât ve teleffûf
- d. İstihbâr: İstifhâm, ta'ccub, kasem, mesel.⁷⁶

Haffâf tarafından zikredilen kavramların benzerlerinin aynı şekilde Melşûti tarafından ele alınması dikkat çekmektedir. Melşûti, daha sonra bütün kelâmın hakikat ve mecâz olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmekte ve bu iki kısmı açıklamaktadır.⁷⁷

Esasen Melşûti'nin lafızlar kısmındaki açıklamalarının özellikle sistem olarak İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Varakat*'ındaki aktarımına benzemesi de dikkat çekmektedir. Cuveynî, muhtasar fıkıh usûlü eseri olan *el-Varakât*'ta kelâmın kısımları bölümünde kelâmın isim, fiil ve harflerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu daha sonra kelâmın emir, nehiy, haber ve istihbâr olmak üzere dört kısma ayrıldığını belirtmektedir. O, kelâmı başka bir vecihle hakikat ve mecâz olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁷⁸ Ayrıntıda farklılık olmakla beraber⁷⁹ Melşûti de kelâmın, önce isim, harf ve fiillerden müteşekkil olduğunu, i'lâm [haber], istihbâr, emir ve nehiy kısımları olmak üzere dört kısmının olduğunu son olarak da bütün bunların hakikat ve mecâz kısımlarına ayrıldığını belirtmektedir.⁸⁰ Bu noktada Melşûti'nin lafızlar konusundaki sisteminin Şâfi'îlerin sistemine benzer olduğunu daha doğru bir tespit ile onlardan etkilendiğini belirtmek gerekir.

Melşûti'nin Kur'an'da zikredilen hikmet kelimesinin tefsiri ve beyân konusundaki düşüncelerinin Şâfi'î fıkıh usûlü ile irtibatı da dikkate değerdir. Malum olduğu üzere Şâfi'î, *er-Risâle*'de hikmetin sünnet olduğuna ilişkin yorumu benimsemektedir.⁸¹ Melşûti de hikmetin sünnet olduğunu belirtmekte ve Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de konuyla ilgili zikrettiği

⁷⁵ Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 46.

⁷⁶ Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 46.

⁷⁷ Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 46-47.

⁷⁸ İmâmu'l-Hârameyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *Metnu'l-Varakât* (Riyâd: Dâru's-Sâmi'î, 1996), 9.

⁷⁹ Karşılaştırma için bk. Cuveynî, *Metnu'l-Varakât*, 9; Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 46-47.

⁸⁰ Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 46-47.

⁸¹ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 51-52.

âyetlerden biri olan⁸² “*Hânelerinizde okunan Allah’ın âyetlerini ve hikmeti dilinizden düşürmeyin...*”âyetini örnek vererek burada zikri geçen hikmetin sünnet olduğunu vurgulamaktadır. O, İbn Abbâs’tan nakledilen “Hikmet: Kur’an’ın nâsîhini-mensûhunu, muhkemini-muteşâbihini, te’vilini-tenzilini, mukaddemini-muahharını, mesellerini-yeminlerini, ibretlerini-kıssalarını, helallerini-haramlarını bilmek” olduğuna ilişkin rivayete yer vermektedir.⁸³

Melşûti’nin Şâfi’î fıkıh usûlü ile irtibatını gösteren hususlardan biri de beyân teorisisidir. Bilindiği üzere Şâfi’î beyânı şu kısımlara ayırmaktadır:

- a. Allah’ın namaz, oruç, zekât, hac gibi farz kıldığı; zina, şarap, domuz eti ve kanın yenilmesinin haram olması ve abdestin farzlarını açıklaması gibi nass olarak bildirdiği hususlar birinci tür beyâna girmektedir.⁸⁴ Şâfi’î’nin bu beyân türünde verdiği örneklerden biri “...Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin. Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır. Bu, ailesi Mescid-i Harâm civarında oturmayanlar içindir...”⁸⁵ ayetidir. Şâfi’î Allah’ın “tam on gün” şeklindeki ifadesinin üç ve yedinin toplamının on olduğunu daha çok açıklamak amacıyla olabileceğini belirtmektedir. Şâfi’î buna benzer örnekleri birinci tür beyânda zikretmektedir.⁸⁶ Buradan anlaşıldığı kadarıyla Şâfi’î’nin zikrettiği birinci tür beyân, Allah’ın Kitâb’da nass olarak açık bir şekilde zikrettiği ve Kitâb’ın kendi bağlamındaki beyânını te’kid etmek, güçlendirmek amacıyla zikrettiği hususlardır. Şâfi’î’nin beyân sistemini aktaran Cuveynî, birinci tür beyânın en üst düzeydeki beyân olduğunu, bunun maksadının tereddütsüz bir şekilde nass olarak gösteren lafız olduğunu ve bazen de manayı güçlendirici ve te’kid edici olduğunu belirtmektedir.⁸⁷ Aşağıda göreceğimiz üzere Melşûti de, aynı şekilde birinci tür

⁸² Şâfi’î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 51.

⁸³ Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 51.

⁸⁴ Şâfi’î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 11.

⁸⁵ *Kur’an Yolu* (31 Mart 2023), el-Bakarâ’ 2/196.

⁸⁶ Şâfi’î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 14-15.

⁸⁷ İmâmu’l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân fi uşûli’l-fıkıh*, thk. ‘Abdul’azîm Maḥmûd ed-Dîb (Mısır: Dâru’l-Vefâ’, 2012), 1/116-117.

beyân mertebesinde güçlü yani kuvvetlendirilmiş olan beyâna yer vermektedir.⁸⁸

- b. Allah'ın Kitâb'da farz olarak zikrettiği ancak namazların sayısı, zekâtın verilme zamanı gibi keyfiyetinin Hz. Peygamber'in sünneti ile ortaya konulan beyân, ikinci türü oluşturmaktadır.⁸⁹ Şâfi'î'nin bu konuda zikrettiği örneklerden biri "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin..." ayetidir⁹⁰. O, Allah'ın abdesti açıkladığını ancak abdest uzuvlarının kaç defa yıkanacağını, taş ile istincânın yeterli olduğunu sünnet ile beyân edildiğini belirtmektedir. O, mirâs⁹¹ ve vasiyet⁹² ile ilgili ayetleri zikrettikten sonra vasiyetin malın üçte birini geçemeyeceğinin Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberle ortaya konulduğunu belirtmektedir.⁹³ Bu örneklere bakıldığı zaman ikinci maddenin abdest örneği ile Kitâb'da mücmel olan hususların sünnet ile beyân edilmesinin, mirâs-vasiyet örnekleri ile Kitâb'ın umum lafızlarının sünnet ile tahsis edilmesinin kastedilmiş olması muhtemeldir. Çünkü Şâfi'î mucmel kavramını, bazen 'âmm lafız ile eş anlamlı bazen de 'âmm lafza da şamil olacak şekilde kullanmaktadır.⁹⁴ Nitekim Cuveynî, Şâfi'î'nin ikinci tür beyân mertebesini yorumlarken, kelâm ile kastedilenin açık olduğunu ancak bunun manalarının anlaşılmasının havâsa özgü olduğunu belirtmektedir. O, Şâfi'î'nin verdiği abdest ayetinin açık olduğunu ancak Arapça uzmanlarının anlayabileceği bazı inceliklerin olduğunu belirtmektedir.⁹⁵ Anlaşıldığı kadarıyla burada, Kitâb'da da geçen ve Arapların dili kullanım şekillerinden olan 'umûm-husûs vb. lafız türlerinin kastedilmiş olması mümkündür. Öyle

⁸⁸ Melşûî, *el-Edille ve'l-beyân*, 48.

⁸⁹ Şâfi'î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 11.

⁹⁰ el-Mâide' 5/6.

⁹¹ en-Nisâ' 4/11.

⁹² en-Nisâ' 412.

⁹³ Şâfi'î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 16-17.

⁹⁴ Bu değerlendirme için bk. Erol Erdem, *Şâfi'î Usûlcülerin İmâm Şâfi'î'nin Usûlünü Temsil Sorunu (Beyân, Âmm-Hâss, Nesh, Haberi Vahid)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 13-14.

⁹⁵ İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, 117.

ki aşağıda göreceğimiz üzere Melşûtı, ikinci tür beyânı açık bir şekilde umumun tahsis edilmesi olarak zikretmektedir.⁹⁶

- c. Allah'ın Kur'an'da farz kıldığı ancak Hz. Peygamber'in sünneti ile bunların yapılarını açıkladığı beyân, üçüncü kısmı oluşturmaktadır.⁹⁷ Şâfi'î, bu kısma namaz, zekât ve hac ile ilgili farzlara ilişkin ayetlerin sünnet ile beyân edilmesini örnek vermektedir.⁹⁸ Cuveynî'nin ifadesi ile bu tür beyân Kitâb'da zikri geçen ancak tafsilatı Hz. Peygamber'e havale edilmiş olan hususlardır.⁹⁹ Yani mucmelin sünnet ile beyânıdır.
- d. Kitâb'da nass olarak bulunmayan ve Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu hükümlerin tamamı, dördüncü tür beyâna girmektedir.¹⁰⁰
- e. İctihad,¹⁰¹ Şâfi'î'nin sisteminde beşinci tür beyândır.¹⁰² Cuveynî, Şâfi'î'nin beşinci tür beyânının kıyâs olduğunu tespit etmektedir.¹⁰³

Melşûtı, Şâfi'î alimlerinden Ebû Bekr es-Şayrafî'ye (ö. 354/965) nispet edilen "kapalı olan (işkâl) bir şeyi açığa (vuzuh) çıkarma" şeklindeki tanımı¹⁰⁴ zikrederek Şâfi'î ve Cuveynî gibi beyânı müstakil bir başlık altında, toplamda¹⁰⁵ beş kısma ayırmaktadır.¹⁰⁶

- a. Te'kid edilmiş, güçlü beyân: Yukarıda değindiğimiz üzere bu beyân Şâfi'î'nin birinci tür beyânda yer verdiği kısımdandır. Melşûtı'nin birinci tür beyâna verdiği örnek, Şâfi'î'nin de bu kısma verdiği örneklerden olan "...üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır..." ayetinin¹⁰⁷ olması iki metin arasındaki benzerliği göstermesi bakımından önemlidir.
- b. 'Âmm lafzın tahsisi: Yukarıda değindiğimiz üzere bu kısım, Şâfi'î'nin sisteminde mucmelin beyânı ile beraber 'âmm lafzın tahsisi gibi dil kurallarını içermesi

⁹⁶ Melşûtı, *el-Edille ve'l-beyân*, 48.

⁹⁷ Şâfi'î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 11.

⁹⁸ Şâfi'î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 17-18.

⁹⁹ İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, 117.

¹⁰⁰ Şâfi'î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 11; 18-19.

¹⁰¹ Şâfi'î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 12.

¹⁰² Şâfi'î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 19-23.

¹⁰³ İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, 117.

¹⁰⁴ Bu tanım ile ilgili değerlendirmeler için bk. İhsan Akay, *Şâfi'î Usûl Geleneğinde İmam Şâfi'î'ye Muhalif Usûlî Görüşler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, İstanbul 2018), 35-36; Şîrâzî, bu tanımı isim vermeksizin "bazı ashabımız" diyerek Şâfi'î'iusûlçülere nispet etmektedir. Bk. Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf, *el-Luma' fi uşûli'l-fıkḥ*, thk. Muḥyiddîn Dîb Misto, Yûsuf 'Alî Budeyvî (Dimeşq: Dâru İbn Kesîr, Beyrût 2008), 116.

¹⁰⁵ Şâfi'î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 11-23; İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, 116-120.

¹⁰⁶ Melşûtı, *el-Edille ve'l-beyân*, 48-51.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/196.

mümkün olan beyân türüdür. Melşûfî burada sadece 'âmm lafzın tahsîsini zikretmektedir. Muhtemelen mucmelin beyânı üçüncü maddede de zikredildiği için, burada sadece 'âmm lafzın tahsîsi olarak ikinci türü tercih etmiştir. Bir anlamda Melşûfî'nin ikinci tür beyânı, Şâfi'î'nin sisteminde 'âmm lafzın tahsis edilmesini de içeren ikinci tür beyân hususunda ortaktır.

- c. Mücmelin beyânı, Şâfi'î'nin beyân sisteminde olduğu gibi üçüncü tür beyân olarak Melşûfî tarafından zikredilmektedir.
- d. Melşûfî'nin Kitâb'ın bir nassı olmaksızın Hz. Peygamber'in beyânı olarak zikrettiği kısım, Şâfi'î'nin beyân sisteminde yukarıda aktardığımız üzere dördüncü beyân türü olarak yer almaktadır. Ancak Melşûfî, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de değinmediği bir hususu aktarmakta ve bu beyânın üç şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir.
 1. Söz (kavl) [ile beyân]
 2. Fiil [ile beyân]
 3. Terk [ile beyân].

Melşûfî'nin bu üçlü sınıflaması, Haffâf'ın Hz. Peygamber tarafından gerçekleşen beyân sınıflaması ile aynı olması bakımından önemlidir. Haffâf bu tür beyânı söz (kavl), fiil ve terk olarak üç kısma ayırmaktadır.¹⁰⁸ Haffâf bu kısımları sadece kavram olarak zikretmekte ancak Melşûfî bunları açıklamaktadır.

Melşûfî, bu kısımda Şâfi'î'nin beyân teorisinde yer vermediği ve klasik literatürde de eleştiri konusu olan icmâ' beyânına da değinmekte ve icmâ'ın bazen söz, bazen fiil bazen de terk ile gerçekleştiğini belirtmektedir.¹⁰⁹ Melşûfî tarafından icmâ' beyânının Hz. Peygamber'in Kur'ân nassı dışında ortaya koyduğu beyân türünde zikredilmesi, muhtemelen söz, fiil ve terk beyânı ile ortak bağlamda yer almasından kaynaklanmaktadır.

- e. Melşûfî'nin, kıyâs ile bilinenler olarak¹¹⁰ zikrettiği son kısım, yukarıda değindiğimiz üzere Şâfi'î'nin beyân sisteminde de ictihâd ve kıyâs olarak yer almaktadır.

Cuveynî'nin de tespit ettiği üzere Şâfi'î, beyân düşüncesinde bütün delilleri Kitâb ile ilişkilendirmek niyetindedir.¹¹¹ Bu anlamda Şâfi'î, beyân sistemi ile dinî bilginin temelini

¹⁰⁸ Haffâf, *el-Aksâm ve'l-İşâil*, 364.

¹⁰⁹ Melşûfî, *el-Edille ve'l-beyân*, 50.

¹¹⁰ Melşûfî, *el-Edille ve'l-beyân*, 51.

Kitâb'a dayanan farklı asıllar ve deliller üzerinden oluşturmayı hedeflemektedir.¹¹² Şâfi'î'nin beyân çerçevesinde oluşturduğu düşüncenin, kendisinden sonra asıllar teorisi olarak Şâfi'îler tarafından sürdürüldüğünü söylemek mümkündür.¹¹³ Nitekim İbn Fûrek (ö. 406/1015), şer'î delilleri aşağıda aktardığımız sistemle şu şekilde özetlemektedir.

- Asıl: Kitâb, sünnet ve icmâ'
- Ma'kûlu'l-asl: Lahnu'l-hitâb, fahva'l-hitâb, delîlu'l-hitâb ve ma'na'l-hitâb/kıyâs
- İstishâb: İstishâbu hâli'l-'akl ve istishâbu hâli's-şer'¹¹⁴

Şîrâzî de İbn Fûrek gibi, şer'î delilleri şu üç kısma ayırmaktadır:¹¹⁵

- Asıl: Kitâb, sünnet ve icmâ'¹¹⁶
- Ma'kûlu'l-asl: Fahva'l-hitâb, delîlu'l-hitâb ve ma'na'l-hitâb/kıyâs¹¹⁷
- İstishâbu'l-hâl: İstishâbu hâli'l-'akl ve istishâbu hâli'l-icmâ'¹¹⁸

Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) ise, fakîhlerin genelinin asılları Kitâb, sünnet, icma' ve 'ibret (kıyâs) olarak dört kısma ayırdığını ancak bazılarının bunları asıl (Kitâb, sünnet, icmâ') ve ma'kûlu'l-asl (kıyâs) olmak üzere iki kısımda değerlendirdiğini tespit etmektedir.¹¹⁹

Melşûti ayrıntıda farklılık olmakla beraber, şer'î delilleri Şâfi'îler ile benzer şekilde asıllar üzerinden iki kısma ayırmaktadır:

- Asıl
- Ma'kûlu'l-asl: Fahva'l-kavl, lahnu'l-kavl, delîlu'l-hitâb ve ma'na'l-kavl¹²⁰

Melşûti'nin Şâfi'îlerden farklı olarak istishâbu'l-hâl'e yer vermediği görülmektedir. Bunun bilinçli bir tercih olup olmadığı konusunda bir yorumda bulunmak zor

¹¹¹ İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, 1/117.

¹¹² Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 46-47.

¹¹³ Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 50-51.

¹¹⁴ Ebû Bekr İbn Fûrek Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Aşbâhânî, *Muḥaddime fi nuket min uşûli'l-fıkh* (*Mecmu'u Resâil min uşûli'l-fıkh*'ın içinde) (Beyrût: el-Maḥba'âtu'l-Ehliyye, 1906), 4-10.

¹¹⁵ Şîrâzî, *el-Me'ûnefi'l-cedel*, thk. 'Alî 'Abdul'azîz el-'Umeyrînî (Kuveyt: Cem'iiyetu İhyai't-Turâsi'l-İslâmî, 1987), 26.

¹¹⁶ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, 34.

¹¹⁷ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, 35-37.

¹¹⁸ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, 39.

¹¹⁹ Ebu'l-Muzaffer Manşûr b. Muḥammed b. 'Abdillebbâr es-Sem'ânî, *Ḳavâti'u'l-edille fi uşûli'l-fıkh*, thk. 'Abdullâh Ḥâfız Aḥmed el-Ḥukmî (Riyâd: Mektebu't-Tevbe, 1998/1319), 1/13-14; Şâfi'î'nin ve Şâfi'îlerin asıllar sistemine ilişkin aktarımları ve değerlendirmeleri için bk. Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usulünün Gelişimi*, 43-51.

¹²⁰ Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 59; 65-67.

görülmektedir. Çünkü Melşûti dışındaki İbâdî fakihlerinden Vercelânî, Şâfi'îler gibi şu üç sınıflamaya yer vermektedir:

- Asıl: Kitâb, sünnet ve icmâ'
- Ma'kûlu'l-asl: Lahnu'l-kavl, fahva'l-kavl ve ma'ne'l-kavl/ibret
- İstisâhâbu'l-hâli'l-asl: Berâetu'z-zimme, şuğlu'z-zimme ve istihsân¹²¹

Vercelânî'nin delil sisteminde görüldüğü üzere Melşûti'nin yer vermediği istishâb, İbâdîler tarafından kabul edilmektedir. Melşûti'nin bunu kabul etmediği için bu kısma yer vermediği veya bunu sehven eksik bıraktığı konusunda herhangi bir tespit bulunmak zor görünmektedir. Ancak gerek Melşûti'nin zikrettiği asıl-ma'kûlu'l-asl veya Vercelânî'nin zikrettiği üçlü taksim olan asıl-ma'kûlu'l-asl-istisâhâbu'l-hâli'l-asl sistemi, İbâdî mezhebinin Şâfi'î mezhebi ile irtibatını açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim İbâdîlerin geneli istishâbı hüccet kabul ederken,¹²² İbâdî âlim Sâlimî istishâbın kendilerine ve Şâfi'îlere göre hüccet olduğunun altını çizerek bu noktada kendileri ile Şâfi'îlerin ortak paydasına vurgu yapmaktadır.¹²³

Melşûti'nin istihsân konusundaki yaklaşımı Şâfi'îlerin yaklaşımına benzerdir. O, istihsânı nefsin bir şeyi arzulaması ve hevâ (heves) ile bir şeye meyletmesi olarak tanımlamaktadır. Onun yaptığı bu tanım, istihsânın sözlük anlamını içermektedir. O, istihsâna bir delil eşlik etmesi halinde bunun makbûl (mahmûd) olduğu ancak delilsiz olması halinde ise kabul edilmediği (mezmûm) değerlendirmesinde bulunmaktadır.¹²⁴ Şâfi'î mezhebinde istihsân ile ilgili yaklaşımlara bakıldığında herhangi bir delilin desteklediği istihsânın istihsân olarak adlandırılmasa da kabul gördüğünü belirtmek gerekir. Nitekim farklı çevrelerden Şâfi'î'nin istihsânı inkar etmesine rağmen buna dayalı olarak hüküm verdiğine ilişkin eleştirilere karşı Mâverdî'nin şu tespitte bulunması herhangi bir delil ile desteklenen istihsânın meşruiyetini göstermesi bakımından önemlidir: “Şâfi'î'nin istihsânı inkar etmesine rağmen [bazı] meselelerde ona dayanarak görüş belirttiği ileri sürülürse... Bu durumda Şâfi'î'nin salt istihsâna bağlı olarak bu görüşleri benimsemediği bilakis istihsânın yanında

¹²¹ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâti el-Vercelânî, *el-'Adl ve'l-inşâf fi ma'rifeti usûli'l-fıkh ve'l-ihtilâf* (Maskat: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1984), 1/14.

¹²² Ağberî, *el-Madhal*, 614.

¹²³ Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullâh b. Hûmeyd es-Sâlimî, *Tal'atu's-şems şerhu Şemsi'l-uşûl* (Kâhire, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Misri, Dâru'l-İskenderî, Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 2012), 738.

¹²⁴ Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 43-44.

başka delillere dayanarak/başka delillerin desteği ile bu görüşleri ileri sürdüğü söylenir.”¹²⁵ Ancak Şâfi’îler delilin desteklediği istihsânın istihsân olarak adlandırılmasına gerek olmadığına bu konuda zaten delili olduğuna vurgu yapmaktadır.¹²⁶ Bu da Melşûţî’nin herhangi bir delilin desteklemediği istihsânın geçersiz, delille desteklenen istihsânın ise hüccet olduğuna ilişkin yaklaşımın Şâfi’îlerin yaklaşımına benzer olduğunu göstermektedir.

Melşûţî’nin *el-Edille ve’l-beyân*’ındaki usûl düşüncesinin özelde Haffâf’ın *el-Aksâm ve’l-hişâl*’iyle genelde de Şâfi’î fıkıh usûlüyle olan irtibatını gösteren önemli göstergelerden bir diğeri de fıkıh usûlü eserlerinde genellikle yer verilmeyen ve esasında fıkıh usûlü ile ilişkisi olmayan İslâm dininin dayanaklarını ifade eden nakildir. Haffâf, fıkıh usûlü konularını işlediği bölümde İslâm’ın üzerine bina edildiği hasletlerin beyânı başlığı altında on madde zikretmektedir.

1. Allah’tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed’in (sav.) Allah’ın resulü olduğuna şehadet etmek. Yani kelime-i şehâdet
2. Namaz
3. Zekât
4. Oruç
5. Hac
6. Cihâd
7. Emr-i ma’ruf
8. Nehy-i Münker
9. Cemaat’e [uyma]
10. Tâat (İbadet)¹²⁷ [etmek].

Melşûţî ise kitabının sonunda fıkıh usûlü meseleleri bittikten sonra, İslâm şariatının toplamda şu on hasletten oluştuğunu belirtmektedir:

1. Tevhîd
2. Namaz kılmak
3. Zekât vermek

¹²⁵ Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvî’l-kebîr fî fîkhi mezhebi’l-İmâm eş-Şâfi’î ve huve şerhu Muhtaşari’l-Muzenî*, thk. ‘Alî Muhammed Mu’avvağ, ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999),16/165-166.

¹²⁶ Bu konudaki tartışmalar için bk. Şîrâzî, *el-Luma’*, 244-245; Sem’ânî, *Qavâti’u’l-edille*, 4/522-514; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî, *el-Mustaşfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, thk. Muhammed Tâmir (Kâhire: Dâru’l-Ğadîs, 2011), 1/530-525.

¹²⁷ Haffâf, *el-Aksâm ve’l-hişâl*, 362-363.

4. Ramazan orucu tutmak
5. Hac yapmak
6. Cihâd
7. Emr-i ma'rûf
8. Nehy-i münker
9. Cemaate tabi olmak
10. Allah'a ibadet etmek, onun bütün yasaklarına ve emirlerine uymak.¹²⁸

Yukarıda aktardığımız veriler her ne kadar fıkıh usûlü ile ilişkili olmasa da Melşûti'nin metninin Haffâf'ın metni ile olan irtibatını, esasen bu metinden etkilenmesini açık bir şekilde göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç

İslam hukukunun önemli kurumsal yapılardan birini oluşturan mezhepler, tarih boyunca birbirleri ile sıkı ilişki içinde olmuştur. Bu ilişki ilmî açıdan fikhî mezheplerin hem birbirinden etkilenmelerine hem de birbirlerini etkilemelerine olanak sağlamıştır. Aynı havzada ve birbirleri ile sıkı ilişki içinde olan mezheplerin birbirleri ile etkileşimde bulunmaları mümkün ve vaki iken, uzak havzalarda ve aralarında zayıf bir iletişim olduğu tahmin edilen mezheplerin etkileşiminin ise tabii olarak sınırlı olması beklenmektedir. Zira her biri kendine özgü farklı doktrine ve özelliklere sahip olmakla beraber aynı ekolün parçalarını oluşturan mezheplerin birbirleri ile etkileşimi daha sık rastlanan bir durumdur. Söz gelimi Sünnî fıkıhını oluşturan Hanefîlik, Mâlikîlik, Şâfi'îlik ve Hanbelîlik tarih boyunca aynı coğrafyalarda birbirleri ile etkileşim içinde olmuşlardır. Ancak araştırmamız, söz konusu genel durumun aksine bir sonuç ortaya koymaktadır.

Şâfi'î fıkıh usûlünün İbâdî fıkıh usûlüne etkisi üzerine yaptığımız araştırma, birbirinden uzak havzalarda yaşayan ve aralarındaki etkileşim ağının sınırlı olduğu tahmin edilen iki farklı fikhî ekolü temsil eden (Sünnî ve İbâdî) mezhepleri merkeze almaktadır. Araştırma Şâfi'î ve İbâdî usûlcülerin ortaya koydukları metinler üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bunlardan biri esasen fıkıh usûlü eseri olmayıp, muhtasar furu' fıkıh eseri olan Haffâf'a ait olan *el-Aksâm ve'l-hişâl*'inin girişinde yer alan usûl aktarımı, diğeri ise Melşûti'ye ait olduğu tahmin edilen ve muhtasar bir fıkıh usûlü eseri olan *el-Edille ve'l-*

¹²⁸ Melşûti, *el-Edille ve'l-beyân*, 68.

beyân'dır. Mufassal eserlerde âlimlerin benzer konuları ele alarak, benzer yaklaşımlar sergileyebildiklerini tespit etmemiz gerekir. Ancak, biri muhtasar sayılabilecek bir *furû'* fıkıh eserinin girişinde yer alan sınırlı usûl aktarımına sahip; diğeri de muhtasar fıkıh usûlü eseri olan iki metin arasındaki benzerlik, birbiri ile sınırlı etkileşimde olabileceği tahmin edilen mezhepler arasındaki etkileşimin güçlü olduğunu göstermektedir. Elimizde yeterince veri olmamakla beraber her iki mezhep arasındaki etkileşimin sadece metinlerle sınırlı olmayıp farklı boyutlarının da olabileceğini hatırdta tutmak gerekir. Bu durum her iki mezhebi temsil eden fakîhlerin ilmî hareketliliğini tarihî kaynaklardan detaylı bir şekilde araştırmak ve her iki mezhebin usûl ve *furû'* metinlerini detaylı bir şekilde irdelemekle ortaya konabilecektir.

Araştırmanın sonucunda Melşûţî'nin, Haffâf başta olmak üzere Şâfi'î ve Şâfi'î mezhebini temsil eden diğeri usûlcülerden etkilendiğini söylememiz gerekir. Bu etkilenme mutlak anlamda Melşûţî'nin usûl düşüncesinde tümüyle Şâfi'îlerin etkisinde olduğu iddiasını taşımamaktadır. Melşûţî özellikle *beyân*, asıllar ve deliller teorisi, haber teorisi, lafızların taksimi, istihsân gibi fıkıh usûlünün temel konularında Şâfi'îlerden etkilenmiş olup Şâfi'îlerle benzer yaklaşımlara sahiptir. Bu noktada dikkati çeken diğeri bir husus ise Melşûţî'nin kendi mezhebinden isimler de dâhil olmak üzere Şâfi'î dışında hiçbir fakihin görüşüne isim vererek atıfta bulunmamasıdır. Bu husus Melşûţî'nin Şâfi'î'ye olan ilgisini göstermektedir. Son olarak Melşûţî'nin bazı meselelerde ve bu meselelerin aktarımında Haffâf ile aynı veya benzer lafızları kullanması, eserin bölüm başlıklarında Haffâf gibi sıklıkla "beyân" kelimesi ve türevlerine yer vermesi, Haffâf'ın fıkıh usûlü eserine hâkim olduğu ve ondan etkilendiği izlenimini vermektedir. Bu durum Haffâf'ın Irak'ta ortaya koyduğu fıkıh metninin Mağrib'de dolaşımında olduğunu ve ilmi çevrelerce bilinip tartışıldığını göstermektedir. Haffâf ve Melşûţî'yi merkeze alarak Şâfi'î fıkıh usûlü ile İbâdî fıkıh usûlü arasında ortaya koymaya çalıştığımız irtibatın ve etkileşimin farklı boyutlarının olabileceğini, bu anlamda yeni araştırmalara alan açmak adına Şâfi'î mezhebi başta olmak üzere diğeri Sünnî mezheplerin İbâdî fıkıh usûlü metinleri ile irtibatlarının irdelenmesi gerektiğini öneri mahiyetinde gündeme getirmek gerekir. Bu şekilde fıkıh usûlündeki etkileşimin İbâdîlik ile diğeri mezhepler arasındaki boyutlarının farklı açılardan görülebilmesi mümkün olacaktır.

Kaynakça / References

- 'Abbâdî, Ebû 'Âsım Muhammed b. Aḥmed. *Kitâbu Ṭabaḳâti'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*. thk. Gösta Vitestam. Leiden: E.J. Brill, 1964.
- Ağberî, İsmâ'îl b. Sâlih b. Ḥamdân. *el-Medḥal ilâ'l-fıḳhi'l-ibâdîyye*. 'Umân: Mektebetu'd-Dâmirî, 2013.
- Ahmed El-Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory" *Journal of the American Oriental Society* 137/3 (2017), 505-526.
- Akay, İhsan. *Şâfi'î Usûl Geleneğinde İmam Şâfi'î'ye Muhalif Usûlî Görüşler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.
- Bâbâ'ammî, Muhammed b. Mûsâ vd. *Mu'cemu a'lâmu'l-İbâdîyye*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.
- Boynukalın, Ertuğrul, "Usûlu Fıḳhî'l-İbâdîyye Masâdır ve Ma'âlim". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (Aralık 2021), 55-93.
- Cuveynî, İmâmu'l-Ḥaremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî uşûli'l-fıḳh*. thk. 'Abdul'azîm Maḥmûded-Dîb. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ', 2012.
- Cuveynî, İmâmu'l-Ḥaremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Metnu'l-Varakât*. Riyâd: Dâru's-Sâmi'î, 1996.
- Duman, Soner. "Modern Dönemde Şâfi'î Algısı". *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfi'î*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Duman, Soner. "Türkiye'de Şâfi'î Çalışmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/24 (2019), 359-381.
- Dönmez, M. İsmail. *İbadi Mezhebi'nin Usul-ü Fıkıh Kaynakları*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Erdem, Erol. *Şâfi'î Usûlcülerin İmâmŞâfi'î'nin Usûlünü Temsil Sorunu (Beyân, Âmm-Hâss, Nesh, Haberi Vahid)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Eşit, Davut. "Abû Bakr al-Khaffâf and His Thought of Uşûl al-Fiḳh" *Ulum* 4 / 2 (Aralık 2021), 219-243.
- Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbaziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibaziyye>
- Ğazâlî, Ebû Ḥâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Tâmir. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2011.
- Göksün, Ahmet Faruk. *İbâdî Fıḳhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Haffâf, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Ömer el-Bağdâdî. *el-Aḳsâm ve'l-ḥişâl*. thk. Ḥuzeffe b. Fahd Ka'k. Kuveyt: Esfâr, 2022.
- Ḥamad eş-Şeybânî, Sulṭân b. Mubârek. "Neşredenin Dipnotu". mlf. *el-Lum 'atu'l-muḏî'e min eşi'ati'l-İbâdîyye*. Ebû Muhammed Nûruddîn 'Abdullâh b. Ḥumeyd es-Sâlimî. Maskat: Zâkiretu 'Umân, 2014.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥuseyn el-Aşbâhânî, *Muḳaddime fî nuket min uşûli'l-fıḳh*. *Mecmu'u Resâil min uşûli'l-fıḳh*'ın içinde. Beyrût: el-Maṭba'âtu'l-Ehliyye, 1906.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebu's-Sıdk Taḳıyyuddîn Ebû Bekr b. Aḥmed b. Muhammed b. Ömer. *Ṭabaḳâtu's-Şâfi'îyye*. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1987.

- İbnu'l-Mulaqqın, Ebû Hafş Sirâcuddîn Ömer b. 'Alî b. Aḥmed. *el-'Aḳdu'l-muzḩeb fi ṭabakâti ḩameleti'l-meḩzeb*. thk. Eymen Naşr el-Ezherî, Seyyid Mehennâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.
- Mardînî, Şemsuddîn Muhammed b. Osmân b. 'Alî. *Encumu'z-zâhire 'alâ ḩalli elfâzi'l-Varakât fi uşûli'l-fıḩh*, Riyâd: y.y., 1994.
- Mâverdî, Ebu'l-ḩasen 'Alî b. Muḩammed b. ḩabîb, *el-ḩâvî'l-kebîr fi fıḩhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î ve ḩüve şerḩu Muḩtaşari'l-Muzenî*. thk. 'Alî Muḩammed Mu'avvaḩ, 'Âdil Aḩmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Melşûṭî, Tebgûrîn b. 'İsâ b. Dâvûd el-Mağribî, *Kitâbu'l-edille ve'l-beyân*, thk. el-ḩâc Suleymân b. İbrâḩîm el-Vârcelânî (Maskaṭ: Neşru Vizâreti't-Turâs ve's-Sekâfe, 2009).
- Merverrûzî, el-Kâḩî Ebû 'Alî el-ḩuseyn b. Muḩammed b. Aḩmed. *et-Ta'lîka*. thk. 'Alî Muhammed Mu'avvaḩ; 'Âdil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd. 2 Cilt. Mekketu'l-Mukerreme: Mektebetu Nezâr Muşafâ el-Bâz, ts.
- Ölmez, Sadi. *İbâzi Fıḩhı Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)*. Ankara: Astana Yayınları 2022.
- Öz, Mustafa. "Sâlimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Mart 2023.
- Özdemir, Ahmet. *Hâricî/İbâdî Gelenekte Hadis Şerḩçiliği*. Ankara: İlâhiyât, 2021.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. ḩabîb'in Müsned'i*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Şafedî, Muhammed b. Abdirrahmân el-Osmânî el-ḩureşî. *Ṭabakâtu'l-fuḩahâi'l-kubrâ'*. thk. Muḩyiddin 'Alî en-Necîb. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1983.
- Sâlimî, Ebû Muḩammed Nûruddîn Abdullâh b. ḩumeyd. *el-Lum'atü'l-muḩḩe mineşi'ati'l-İbâdiyye*. Maskaṭ: Zâkiretu 'Umân, 2014.
- Sâlimî, Ebû Muḩammed Nûruddîn Abdullâh b. ḩumeyd. *Ṭal'atu's-şems şerḩu Şemsi'l-uşûl*. Kâḩire, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Dâru'l-İskenderî, Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 2012.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Maşûr b. Muḩammed b. 'Abdilcebbâr. *ḩavâti'u'l-edille fi uşûli'l-fıḩh*. thk. 'Abdullâh ḩâfız Aḩmed el-ḩukmî. Riyâd: Mektebu't-Tevbe, 1998/1319.
- Şâfi'î, Muḩammed b. İdrîs. *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*. çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Şemmâḩî, Ebu'l-'Abbâs Aḩmed b. Sa'id b. 'Abdilvâhid *Kitâbu's-Siyer*. 'Umân: Vizâretu't-Turâşî'l-ḩavmî ve's-Sekâfe, 1987.
- Şîrâzî, Ebû İşḩâk Cemâluddîn İbrâḩîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Luma' fi uşûli'l-fıḩh*. thk. Muḩyiddîn Dîb Misto, Yûsuf 'Alî Budeyvî. Dimeşq: Dâru İbnKesîr, Beyrût 2008.
- Şîrâzî, Ebû İşḩâk Cemâluddîn İbrâḩîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Me'ûnefi'l-cedel*. thk. 'Alî 'Abdul'azîz el-'Umeyrînî. Kuveyt: Cem'iiyyetu İḩyai't-Turâşî'l-İslâmî, 1987.
- Şîrâzî, Ebû İşḩâk Cemâluddîn İbrâḩîm b. 'Alî b. Yûsuf. *Ṭabakâtu'l-fuḩahâ'*. Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1970.
- Vârcelânî, el-ḩâc Suleymân b. İbrâḩîm. "Muḩaddimetu't-Taḩḩik". *Kitâbu'l-edille ve'l-beyân* mlf. Tebgûrîn b. 'İsâ b. Dâvûd el-Malşûṭî el-Mağribî, 5-32. Maskaṭ: Neşru Vizâreti't-Turâs ve's-Sekâfe, 2009.
- Vercelânî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâḩîm es-Sedrâtî. *el-'Adl ve'l-inşâf fi ma'rifeti uşûli'l-fıḩh ve'l-iḩtilâf*. Maskaṭ: Vizâretu't-Turâşî'l-ḩavmî ve's-Sekâfe, 1984.
- Yıldız, Harun. "Berrâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/berradi>
- Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muḩammed b. Bahâdır b. 'Abdillâh. *İ'lâmu's-sâcid fi aḩkâmi'l-mesâcid*. Kâḩire: el-Meclisu'l-'Alâ li Şuuni'l-İslâmiyye, 1996.

- Kur'an Yolu* (31 Mart 2023), el-Bakarâ' 2/196. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi, "İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu VT". Erişim 31 Mart 2023. <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>
- Vizâretu'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'd-Diniyye, "el-Mektebetu'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf". Erişim 31 Mart 2023. <https://elibrary.mara.gov.om/almktbat-alamanett/mktbtt-aliemam-nwr-alden-alsalme/ktab/?id=133#book/5>
- Vizâretu'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'd-Diniyye, "el-Mektebetu'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf". Erişim 31 Mart 2023. <https://elibrary.mara.gov.om/almktbat-alamanett/mktbtt-aliemam-nwr-alden-alsalme/ktab/?id=133#book/288>
- Vizâretu'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'd-Diniyye, "el-Mektebetu'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf". Erişim 31 Mart 2023. <https://elibrary.mara.gov.om/almktbat-alamanett/mktbtt-aliemam-nwr-alden-alsalme/ktab/?id=133#book/286>
- Vizâretu'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'd-Diniyye, "el-Mektebetu'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf". Erişim 31 Mart 2023. <https://elibrary.mara.gov.om/almktbat-alamanett/mktbtt-aliemam-nwr-alden-alsalme/ktab/?id=133#book/334>
- Vizâretu'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'd-Diniyye, "el-Mektebetu'l-Elektroniyye-el-'Adl ve'l-İnsâf". Erişim 31 Mart 2023. <https://elibrary.mara.gov.om/almktbat-alamanett/mktbtt-aliemam-nwr-alden-alsalme/ktab/?id=133#book/296>

Ailede Kurtarıcı Olarak 'Banka Kredisi': Kredi Kullanımının Aile Sistemi Üzerindeki Etkileri

Bank Credit as a Savior in the Family: The Effects of Credit Utilization on the Family System

İsa YILMAZ

ORCID: 0000-0001-7388-8539

e-MAIL: isa.yilmaz@medeniyet.edu.tr

Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
Siyasal Bilgiler Fakültesi, İktisat Bölümü,
İktisat Teorisi Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Istanbul Medeniyet University,
Faculty of Political Sciences, Department of
Economics

Istanbul, Türkiye

ROR ID: 05j1qpr59

İlker AKTÜRK

ORCID: 0000-0001-9626-3275

e-MAIL: illkerakturk@gmail.com

Doktora, İstanbul Üniversitesi-
Cerrahpaşa, Sağlık Bilimleri
Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü
PHD., Istanbul University-Cerrahpaşa,
Faculty of Health Sciences, Department
of Social Work

Istanbul, Türkiye

ROR ID: 01dzn5f42

Ömer Miraç YAMAN

ORCID: 0000-0001-9989-8575

e-MAIL: omermirac@gmail.com

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa,
Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet
Bölümü, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı
Prof. Dr., Istanbul University-Cerrahpaşa,
Faculty of Health Sciences, Department of
Social Work

Istanbul, Türkiye

ROR ID: 01dzn5f42

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Yılmaz, İsa; Aktürk, İlker; Yaman, Ömer Miraç. "Ailede Kurtarıcı Olarak 'Banka Kredisi': Kredi Kullanımının Aile Sistemi Üzerindeki Etkileri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 283-305. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1324597>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	08. 07. 2023
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	07. 11. 2023
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15. 12. 2023
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Küresel piyasalar tarafından aşırı tüketimin teşvik edildiği bir dönemde borç yüklenen bir kimse borcun ifasında giderek daha fazla sorunlar yaşamakta, faiz yüküyle bu sorun daha da derinleşmekte ve bu durumun yarattığı stres doğrudan aile ilişkilerine etki etmektedir. Banka ile kurulan borç ilişkisinde kredi geri ödemelerinde yaşanan her aksama aile içinde şiddet, geçimsizlik, boşanma, intihar ve ruh sağlığı problemlerini beraberinde getirmekte ve toplum sağlığı giderek bozulmaktadır. Bu tehlike özellikle orta ve alt gelir gruplarında daha fazla kendini göstermektedir, zira refah seviyesi ve birikmiş sermayesi sınırlı olan bu grupların borç sarmalına girme olasılığı diğer üst gelir gruplarına göre daha yüksektir. Bu çalışma, orta ve alt gelir düzeyine sahip aile bireylerinin içinde buldukları maddi zorlukları aşma niyetiyle başvurdukları banka kredisinin zamanla aile sistemine olan çok boyutlu etkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda, çalışmada banka kredisi ile ilk temas öncesi ailedeki roller ve aile içi iletişimin sağlığı ile kredi kullanımı sonrası bu rollerin ve ilişkilerin değişimi mukayese edilmektedir. Çalışmada, zorlukları aşma konusunda banka kredisinin kısa vadeli çözümler getirme olanağı yaratmasına rağmen orta ve uzun vadede borçluluğun ve kredi geri ödemesinin yarattığı stres ve potansiyel geri ödeme aksamaları sebebiyle aile sisteminin bu süreçten olumsuz etkilendiği varsayımı, görüşmelerden elde edilen bulgularla mukayese edilmiştir. Araştırmaya katılan örneklem, 24 evli, boşanmış ya da ayrı yaşayan yetişkin bireyden oluşmaktadır. Katılımcıların en az bir defa banka kredisine başvurmuş olmaları, özellikle tüketim, ihtiyaç veya taşıt kredisi başvuruları, dâhil edilme kriteri olarak belirlenmiştir. Yatırım kredileri ise çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Veri toplama sürecinde, yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığı ile veriler toplanmıştır. Ses kayıtları deşifre edilerek elde edilen veriler betimsel analiz yöntemi ile analiz edilmiştir. Çalışma, 15 farklı kod ve 4 farklı tema ile sonuçları değerlendirmekte ve aktarmaktadır. Verilerin doygunluğa ulaştığı ve yeni verilerin öncekileri tekrar ettiği noktada, veri toplama süreci durdurulmuştur. Bu temalardan elde edilen sonuçlara göre katılımcıların önemli bir bölümünün mevcut borçlarını ödemek veya daha önce çekilmiş kredileri kapatmak için yeni kredilere başvurdukları gözlenmektedir. Katılımcıların pek çoğu için bu durum bir sarmal haline gelmiş ve mevcut borcu kapatmak niyetiyle çekilen bir krediyi kapatmak üzere sürekli yeni başvuru krediler birbirini takip etmiştir. İkinci temada ortaya çıkan din faktörüne göre faiz yükü ve kredi borcunun zamanında ödenememesi planlanan işin başarısızlığına ve ailenin mali durumunun daha da kötüleşmesine neden olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu, katılımcının ifade ettiği "bereketsizlik" kavramını somutlaştırmakta ve hem finansal hem de kişisel refah açısından verimlilik, huzur ve memnuniyetin azaldığı bir duruma yol açmaktadır. Sonraki temada dikkat çeken borç stresinin aile dinamiklerinde ve ilişkilerinde önemli değişikliklere yol açtığı katılımcılar tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Bu bağlamda, eşler arasındaki tartışmalar, çocuklar üzerindeki baskı ve genel aile huzurunda yaşanan kayıp finansal stres ve baskının sonuçları olarak düşünülebilir. Benzer şekilde, dördüncü tema kredi geri ödemesinde borç stresi ile birlikte sosyal ve maddi şartların aile ilişkilerini daha da kötüleştirdiğini açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İktisadi Düşünce, Sosyal Hizmet, Banka Kredisi, Aile Sistemi, Orta ve Alt Gelir Grupları, Faiz, Bereketsizlik.

Abstract

In a period where excessive consumption is encouraged by global markets, a person who is burdened with debt is exposed to more frequent problems in fulfilling the debt obligation. This problem is deepened by the burden of interest, and the stress caused by this situation directly affects family relations. In the debt relationship established with the bank, every failure in loan repayments leads to violence, incompatibility, divorce, suicide, and mental health problems within the family, and public health deteriorates gradually. This danger is particularly pronounced in middle- and lower-income groups, as these groups, with limited wealth and accumulated capital, are more likely to fall into a debt spiral compared to other higher income groups. This study aims to elaborate on the multidimensional impact of bank loans, which middle- and lower-income family members apply to overcome their financial difficulties, on the family system over time. In this sense, the study compares the roles in the family and the wellbeing of intra-family communication before the first contact with the bank loan with the change in these roles and relationships after the use of the loan. The study compares the findings from the interviews with the hypothesis that although bank loans provide short-term solutions to overcome difficulties, in the medium and long term, the family system is adversely affected by the stress of indebtedness and loan repayment. The sample consists of 24 married, divorced or separated adult individuals. The inclusion criterion was that the participants had applied for a bank loan at least once, especially for consumption, personal or vehicle loans. Investment loans were excluded from the scope of the study. During the data collection process, data were collected through semi-structured interviews. The data obtained by transcribing the audio recordings were analyzed by descriptive analysis method. The study evaluates and conveys the results with 15 different codes and 4 different themes. At the point where the data reached saturation and new data repeated the previous ones, the data collection process was stopped. According to the results obtained from these themes, it is observed that a significant portion of the participants applied for new loans in order to repay their existing debts or to pay off previously taken out loans. Based on the religion factor that emerged in the second theme, the burden of interest and the inability to pay the loan debt on time led to the failure of the planned business and further deterioration of the family's financial situation. This embodies the concept of "lack of abundance" expressed by the participant and leads to a situation of reduced productivity, peace and satisfaction. In the next theme, it was frequently mentioned by participants that debt stress leads to significant changes in family dynamics and relationships. In this context, arguments between spouses, pressure on children and loss of overall family peace can be considered as consequences of financial stress and pressure. Similarly, the fourth theme explains that the stress of debt in loan repayment, combined with social and material conditions, worsens family relationships.

Keywords: Economic Thought, Social Work, Bank Credit, Family System, Middle- and lower income groups, Interest, Unproductiveness.

Giriş

Aile, bireysel hayatı ve toplumsal ilişkileri çerçeveleyen norm ve değerlerin inşa edildiği bir alan olarak önemli bir işlev görür. Geleneksel toplumlarda aile, cemaatçi yaşamı oluşturan en temel kurum rolünü icra etmekte merkezi bir konuma sahiptir.¹ Modern döneme gelindiğinde toplum karşısında bireyin ön plana çıkmasıyla ailenin merkezi konumu giderek önemini kaybetmiş, özgürlük ve insan hakları gibi söylemler üzerinden toplumun inceleme nesnesi daralma yaşayarak aile yerine birey odaklı bir yaklaşım geliştirilmiştir.² Dönüşen aile kurumu ise, bu yaklaşım çerçevesinde yeniden kurgulanmıştır.

Bu gelişmelere bağlı olarak aile sistemini inceleyen çeşitli bilim dalları bu sistemi aynı evin fertleri arasında kurulan duygusal ve psikolojik bağlarla ve ortak bir birliktelik arzusunun yarattığı dayanışma ile açıklamışlardır.³ Aile sistemi içerisinde farklı rolleri taşıyan bireyler arasındaki ilişkinin sağlığı aynı zamanda toplum sağlığı açısından da bir işaret vermektedir.⁴ Aile içi ilişkileri etkileyen faktörler arasında duygusal, psikolojik, maddi, kültürel ve siyasi başlıklar yer almaktadır.⁵ Örneğin, hanedeki çocuk sayısı, hanenin gelir seviyesi, aile fertleri arasında düşünsel farklılıklar ve çatışmacı tutumların tamamı aile sistemi üzerinde belirleyicidir.

Modern dönemde aile sistemi oldukça kırılgan bir yapıya dönüşmüştür. Zira siyasi, sosyal ve iktisadi açıdan karşı karşıya kalınan pek çok gelişme aile sistemini tehdit etmektedir. Bu tehditler arasında ailenin yaşam kalitesini, huzurunu ve refahını doğrudan etkileyen iktisadi gelişmeler yer almaktadır.⁶ Hanehalkı borçlanması bunlardan biridir. Hanehalkı borçlanma seviyeleri son 20 yılda hem Türkiye’de hem de genel olarak dünyanın farklı yerlerinde ciddi bir artış göstermektedir.⁷ Gelir seviyesi arzu edilen yaşam standartlarında bir hayat sürdürmeyi

¹ Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*. çev. Emre Güler. (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019).

² İsa Yılmaz, “İslam İktisadı ve Metodolojik Bireycilik: Homoİslamicus Kavramının Eleştirel Bir Değerlendirmesi”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 17/1 (2022), 122.

³ Aliye Mavili Aktaş, “Aile Terapisinde Sosyal Hizmet Yaklaşımı”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 7/7 (2004).

⁴ Wilhem Stekel, *Bir Anneye Mektuplar*. çev.: Ali Çankırılı. (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997).

⁵ Barış Ergül – Veysel Yılmaz, “COVID-19 Salgını Süresince Aile İçi İlişkilerin Doğrulayıcı Faktör Analizi ile İncelenmesi”, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı* (2020).

⁶ Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, 2. Cilt*. çev.: Ebru Kılıç. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

⁷ Başak Işıl Alpar, “Türkiye’de Hanehalkı Borçluluğuna İlişkin Güncel Bir Değerlendirme ve Hanehalkı Borçluluğunun Muhtemel Sonuçları”, *Erciyes Akademi* 36/3 (2022).

zorlaştırdığı durumlarda, aile fertleri, genellikle daha fazla borçlanma yoluna başvurarak aynı refaha bu kez yüksek borçlanma ile ulaşmayı tercih etmektedir.⁸ Hâkim iktisadi yaklaşım olan neoliberal politikaların borçlanmayı daha da teşvik edici ekonomi politikaları kısa ve orta vadede iktisadi olarak hane halklarını maddi refaha kavuştururken uzun vadede bu borçların ödenmesinde yaşanabilecek sorunlar ve bu durumun yarattığı psikolojik huzursuzluk ve endişe yüzünden hem iktisadi hem de aile içi sosyal bozulmalara sebep olmaktadır.⁹ Pandemi sürecinde de gözlendiği üzere bu tarz bozulmaların önüne geçmek adına hükümetler sosyal transfer harcamaları ile dezavantajlı gruplara çeşitli destekler sağlamakla kısmi bir çözüm arayışına girerek sosyal refah politikaları uygulamışlardır.¹⁰

Kamu tarafında başta aile olmak üzere sosyal bozulmaların önüne geçmek kısmi bir önlem olarak görülse de tüketim seviyesi gelir seviyesinden çok ileride olan iktisadi davranışları tetikleyen reklamlar, pazarlama teknikleri ve görsel medya sebebiyle devasa bir borçlanma endüstrisi doğmuş¹¹ ve bu borçlanmanın aile sistemi üzerindeki yıkıcı etkileri derinden hissedilmeye başlanmıştır.¹² Kredi borcu yüzünden bankalar tarafından takibe alınan, zamanla icra takip dosyaları ve haciz durumlarıyla karşılaşan fertler bu durumu ilk zamanlar aile sistemine yansıtmadan türlü yollarla çözmeye çalışmaktadır. Eğer bu yöntemler başarısız olursa intihar, cinayet ve tefecilerin eline düşmeye varan sonuçlar kaçınılmaz olmaktadır.¹³

Kredi sürecinin doğru yönetilememesinden kaynaklanan iki yönlü bir etkileşimden bahsedilebilir. Bunlardan ilki, aile fertlerinin yanlış iktisadi karar alma süreçlerine girerek gelir durumunu gözetmeksizin aşırı tüketim davranışlarını dizginleyememesi ile alakalıdır.¹⁴ Böylesi durumlarda gelir ile tüketim seviyesi dengesizliğinde açığı kapatmanın yöntemi tüketim alışkanlıklarını gözden geçirip daha çok tasarrufa başvurmak yerine aynı yaşam standartları

⁸ Martino Comelli, "The Impact of Welfare on Household Debt", *Sociological Spectrum* 41/2 (2021).

⁹ Mustafa Demirtaş, "Neoliberalizmde Borç ve Öznellik", *Sosyoloji Dergisi* 37/1 (2018).

¹⁰ Gürdal Aslan, "Krizler Çağında Yoksulluk: Sosyal Transferlerin Önemi ve Etkinliği", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 22/54 (2022).

¹¹ Giovanni D'Alessio, "Household Over-Indebtedness and Bankruptcy: Causes and Consequences", *Journal of Economic Surveys* 3/22 (2018).

¹² Pınar Atalay Soygök, *Borçlanmanın Bireyin Gündelik Hayatına Etkisi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019).

¹³ Stephen E.G. Lea, "Debt and Overindebtedness: Psychological Evidence and its Policy Implications", *Social Issues and Policy Review*, 15/1 (2021).

¹⁴ John Gathergood, "Self-Control, Financial Literacy and Consumer Overindebtedness", *Journal of Economic Psychology* 33/3 (2012).

altında daha fazla kredi mekanizmasına başvurmak olarak neticelenir. Halbuki sağlıklı bir iktisadi karar alma sürecinin geliri arttırıcı bir alternatif bulması ya da tüketimi azaltarak yaşam standartlarını gözden geçirmesi beklenir. Aile sistemi üzerinde yıkıcı iktisadi etkiye sahip olan ikinci etkileşimde asıl unsur fertleri bu iktisadi zorluğa iten dışsal faktörlerle yakından alakalıdır. Örneğin, işsizliğin arttığı dönemlerde genel tüketim seviyesini azaltmamak için genişlemeci para politikalarına başvuran siyasi iktidarların ekonomiyi ayakta tutmak adına bu politikaların sosyal kurumlar üzerindeki yıkıcı etkisini dikkate almaması aile üyelerini yaşanan maddi zorluklar karşısında tek seçenek olarak banka kredisine başvurmaya mecbur bırakmaktadır.¹⁵ Bu durumun yarattığı risk özellikle düşük gelire sahip hane halklarında daha yüksektir. Bankalar bu gelir seviyesine sahip bireylere kredi verirken ne kadar dikkatli ve seçici olsa da kârlılığını yükseltme adına farklı zamanlarda bankaların bu hassasiyetinin zayıfladığı 2008 küresel finansal krizinde görüleceği üzere tarihsel olarak ispatlanmıştır.¹⁶

Düşük gelir seviyesine sahip aile bireylerinin banka kredisine muhtaç kalması ya da bilinçli bir tercih olarak bu bireylerin kredi mekanizması ile yaşam kalitesini artırma çabalarının aile sistemi üzerinde yol açtığı sonuçlarla ilgili literatürde doğrudan yer almasa da dolaylı olarak ilişkili olan çok az çalışma bulunmaktadır. Bahsedilen sınırlı çalışmaların temel ilgi odağında kredi kullanımına bireyi sevk eden temel motivasyonlar¹⁷ ile bazı nicel çalışmalarda görüleceği üzere¹⁸ borçluluğun bir kontrol değişkeni olarak değerlendirildiği ve bağımlı değişken üzerindeki etkisi yer almaktadır.

Bu çalışma, orta ve alt gelir gruplarına sahip aile bireylerinin içinde buldukları maddi zorlukları aşma niyetiyle başvurdukları banka kredisinin zamanla aile sistemine olan çok

¹⁵ Maurizio Lazzarato, *Borçla Yönetmek*. çev. Şule Çiltaş. (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2015).

¹⁶ Charles P. Kindleberger, *Finansal Krizler Tarihi: Çılgınlık, Panik ve Çöküş* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017).

¹⁷ Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mikail Altan - İbrahim Emre Göktürk, "Türkiye'de Kredi Kartlarının Toplam Özel Nihai Tüketim Harcamalarına Etkisi: Bir Çoklu Regresyon Analizi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/1 (2007).

Bülent Başaran vd., "Kredi Kartlarının Rasyonel Kullanımını Etkileyen Bireysel Faktörler", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 7/2 (2012).

Esna Betül Buğday vd., "Tüketicilerin Bireysel Kredi Kullanımı Davranışlarının Analizi", *İşletme Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2020).

¹⁸ Nihat Taş vd., "İşsizlik, Takibe Düşen Kredi ve Boşanma Oranı Değişkenlerinin Suç Sayısı Üzerine Etkisinin Belirlenmesi: Türkiye İçin Bölgesel Panel Veri Analizi", *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2014).

boyutlu etkisini inceleyerek mevcut literatüre özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda, çalışmada banka kredisi ile ilk temas öncesi ailedeki roller ve aile içi iletişimin sağlığı ile kredi kullanımı sonrası bu rollerin ve ilişkilerin değişimi mukayese edilmektedir. Çalışmada, zorlukları aşma konusunda banka kredisinin kısa vadeli çözümler getirme olanağı yaratmasına rağmen orta ve uzun vadede borçluluğun ve kredi geri ödemesinin yarattığı stres ve potansiyel geri ödeme aksamaları sebebiyle aile sisteminin bu süreçten olumsuz etkilendiği varsayımı, görüşmelerden elde edilen bulgularla karşılaştırılmaktadır. Bu bulgular sonucunda ortaya konacak politika önerileri düşük gelirli ailelerin yoksullukla mücadelesinde etkili çözümler sağlayacak kaynakların çeşitlendirilmesi, borçluluğun finansal içerilme anlamında olumlu etkileri ile birlikte sosyal ve psikolojik olumsuz etkilerinin yeniden gözden geçirilmesi ve düşük gelire sahip kesim için banka dışı alternatif kurumlara olan ihtiyacın ön plana çıkarılmasıdır.

1. Yöntem

Ailelerin banka kredisi kullanımından nasıl ve ne yönde etkilendiğinin incelendiği bu araştırmada nitel araştırma teknikleri kullanılmıştır. Nitel araştırmalar, olgu ve olayların yorumlayıcı ve kapsamlı bir biçimde incelenmesini içeren bir araştırma yöntemi olarak ifade edilebilir.¹⁹ Nitel araştırma yöntemleri içerisinde çeşitli modeller bulunmaktadır. Bu çalışmada, katılımcıların bir olay ile ilgili deneyimlerinin ve bu deneyimlerin arkasında yatan unsurların belirlenmesi ve bu doğrultu da yorumlanması amaçlanması sebebiyle fenomenolojik yaklaşım kullanılmıştır.²⁰

1.1. Örneklem

Bu çalışmanın örnekleminde 11 erkek ve 13 kadın olmak üzere 24 evli, boşanmış ya da ayrı yaşayan yetişkin yer almaktadır. Katılımcılara ilişkin temel sosyo demografik özellikler Tablo 1'de yer almaktadır. 2023 yılı Mart ve Haziran ayları arasını kapsayan araştırma sürecinde katılımcılara ulaşma konusunda kartopu örnekleme yöntemine başvurulmuştur. Bu bağlamda, araştırma ile ilgili duyuru yayımlanmış ve bu doğrultuda araştırmaya katılmak

¹⁹ Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2008).

²⁰ Hacer Yalçın, "Bir Araştırma Deseni Olarak Fenomenoloji", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* AÜSBD Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Özel sayısı (2022).

üzere başvuran katılımcılardan araştırmacıları farklı kişilere yönlendirmeleri talep edilmiştir. Örneklem oluşturulmasında amaçlı örnekleme yöntemi benimsenmiş ve ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Ölçüt örnekleme, araştırmaya katılımda bazı kriterlerin belirlenmesi ve bunlara göre örneklem oluşturulması olarak tanımlanabilir.²¹ Bu araştırmada, katılımcıların dâhil edilme kriteri ise katılımcıların en az bir defa geleneksel banka kredisine başvurmuş olmaları olarak belirlenmiştir. Katılım bankacılığının sunmuş olduğu faizsiz kredilere başvuran kişiler bu kriterle dahil edilmemiştir. Geleneksel ya da faizli olarak bilinen krediler içerisinde, katılımcıların tüketim kredisi, ihtiyaç kredisi ya da taşıt kredisi başvuruları esas alınarak örneklem daraltılmıştır. Zira, kredi başvuruları pek çok nedenle yapılmakta olup yatırım kredisi kapsamında olanlar bu çalışmaya dâhil edilmemiştir. Örneklem bir diğer kıstası orta ve alt gelir grubuna ait bireylerden oluşuyor olmasıdır. Orta ve alt gelir ölçütü ise alt gelir grupları için 0-20.000 TL, orta gelir grupları için 20.000-40.000 TL arası gelir sahip olmaktır. Ancak, çalışma mevcut enflasyon ve gider kalemlerini de hesaba katarak orta ve alt gelir tanımını Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) tanımına bağlı kalmaksızın geniş bırakmıştır. Örneklem sayısı ise kuramsal örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Kuramsal örnekleme yaklaşımında araştırma sonuçlarının doyum noktasına ulaşması veya elde edilen veriler birbirini tekrar etmeye başlaması durumunda yeni katılımcıların örnekleme dâhil edilmesi durdurulmaktadır.²² Nitekim bu araştırmada da 24 görüşme sonrasında verilerin üst üste 4 görüşmede de diğer veriler ile uyumlu şekilde gelmeye başlaması ve söylemlerin birbirini tekrar ettiğinin fark edilmesi üzerine yeni görüşme yapılmamış ve veri toplama süreci durdurulmuştur.

Tablo 1: Katılımcılara İlişkin Sosyo Demografik Veriler

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
K1	34	Erkek	Evli	2	Lisans	Özel sektör banka	40.000	30.000	Evlilik ve hastalık
K2	30	Erkek	Evli	1	Lise	Serbest meslek	20.000	13.000	Borç kapatma
K3	27	Erkek	Evli		Lise	Çalışmıyor	20.000	25.000	Ev ihtiyaçları
K4	36	Erkek	Evli	1	Lisans	Kamu uzman	30.000	25.000	Borç kapatma

²¹ Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*.

²² Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*.

K5	29	Kadın	Evli	2	Önlisans	Çalışmıyor	12.000	12.000	Taşıt kredisi
K6	37	Kadın	Evli ama ayrı	4	Lisans	Özel sektör yurt müdürü	8.500	12.000	Borç kapatma
K7	42	Kadın	Evli	1	Lisans	Eğitmen	18.000	18.000	İş yeri malzemesi için
K8	38	Kadın	Evli	2	Önlisans	Çalışmıyor	3.000	5.000	Taşıt kredisi
K9	44	Erkek	Evli	2	Lise	Tezgahtar	10.000	12.000	Taşıt kredisi
K10	40	Kadın	Evli	2	Lisans	Mali müşavir	50.000	25.000	Taşıt kredisi
K11	40	Kadın	Evli	2	Lise	Çalışmıyor	17.000	20.000	Borç kapatma
K12	63	Erkek	Evli	4		Çalışmıyor	7.000	7.000	Taşıt kredisi
K13	31	Kadın	Evli	1	Önlisans	Proje yöneticisi	17.000	17.000	Borç kapatma
K14	48	Kadın	Evli ama ayrı	2	İlkokul	Temizlikçi	1.000	3.000	Taşıt kredisi
K15	48	Kadın	Boşanmış		Önlisans	Hemşire	10.000	10.000	Taşıt kredisi
K16	33	Erkek	Evli	1	Önlisans	Kargo memuru	15.000	8.000	Borç kapatma
K17	29	Kadın	Evli	1	Ortaokul	Çalışmıyor	8.500	9.000	Borç kapatma
K18	57	Erkek	Evli	4	Lisans	İmam	7.500	7.500	Borç kapatma
K19	29	Erkek	Evli	0	Lisans	Mühendis	20.000	20.000	Taşıt kredisi
K20	44	Kadın	Evli	2	Lisans	Öğretmen	14.000	11.000	Ev almak
K21	32	Erkek	Evli	1	Lise	Kargocu	40.000	30.000	Ev almak
K22	31	Erkek	Evli	2	Lise	Mobilyacı	8.500	7.500	Ev almak

K23	37	Kadı n	Evli	2	Lisans	Proje yöneticisi	27.000	25.000	Borç kapatma
K24	42	Kadı n	Evli	2	Lise	Hemşire	15.000	12.000	Ev almak

(1) Katılımcı kodu; (2) Yaş; (3) Cinsiyet; (4) Medeni Durum; (5) Çocuk Sayısı; (6) Eğitim Durumu; (7) Meslek; (8) Aylık Gelir ₺; (9) Aylık Gider ₺; (10) Krediyeye Başvurma Nedeni.

1.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veriler yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığı ile toplanmıştır. Bu bağlamda araştırmaya katılmaya uygun olduğu belirlenen katılımcılar ile randevu planlanmış ve bireysel görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler sırasında katılımcıların onayı ile ses kaydı alınmıştır. Görüşmeler, daha öncesinde hazırlanmış olan yarı yapılandırılmış görüşme formu doğrultusunda yürütülmüştür. Bu formun hazırlanması sürecinde konuyla alakalı sorulardan oluşan toplamda 15 soruluk bir havuz oluşturulmuştur. Bu soru havuzu, aile ve iktisat alanında tecrübeli akademisyenlere gönderilmiş ve sorulara geri bildirim vermeleri talep edilmiştir. Verilen geri bildirimler sonucunda görüşme formunda toplamda 5 sorunun olmasına karar verilmiştir. Burada özellikle en başta belirlenen 15 sorunun, birbirini kapsayıcı, benzer cevaplara götürme ve konu ile az ilgili olma gibi özellikleri etkili olmuştur. 5 soru ile uygun koşulları sağlayan katılımcılar ile pilot görüşmeler yapılmış ve sonucunda soru sayısının aşağıda listelendiği üzere 3 olarak belirlenmesine karar verilmiştir. Bu sayıya, katılımcıların sosyodemografik bilgilerini elde etmeyi amaçlayan sorular dâhil değildir.

Katılımcılara yöneltilen sorular:

1. Banka kredisine başvurma nedeniniz nedir?
2. Banka kredisi çektikten sonra aile ilişkilerinizde olumlu ya da olumsuz değişim oldu mu?
3. Çektiğiniz kredinin hayat standartlarınızı arttırdığını düşünüyor musunuz?

1.3. Veri Analizi

Araştırmanın veri toplama sürecinin ardından elde edilen veriler, betimsel analiz yöntemi üzerinden araştırmacının öznel yorumlarıyla harmanlanarak, detaylı bir analize tabi

tutulmuştur. Bu süreçte öncelikle yapılan görüşmelerin ses kayıtları deşifre edilmiş ve toplamda 450 dakika uzunluğundaki kayıtlardan 96 sayfa deşifre metni ortaya çıkarılmıştır. Sonrasında bu metinde yer alan bilgiler üzerinde kodlama uygulanarak 15 farklı kod elde edilmiştir. Kredi kullanımına dair belirlenen kodlar 4 farklı tema ile değerlendirilmiştir. Çalışmada yer alan kodlar ve ilgili olduğu temalar şunlardır:

Krediye Götüren Süreçte Borç Sarmalı ve Zayıflayan Güven İlişkileri adlı tema için belirlenen kodlar: (1) var olan kredi borcunu yeni kredilerle ödeme, (2) zayıflayan güven ilişkileri, (3) borç altında ezilme, (4) borcundan ötürü mahcup olma.

Dini Kaygılara Rağmen Krediye Bulaşma ve "Bereketsizlik" adlı tema için belirlenen kodlar: (5) kredinin faizli olması, (6) iç huzursuzluğu ve suçlu hissetme, (7) haram ve bereketsiz para, (8) geçim zorluğu yaşama.

Borç Stresi ve Zedelenen Aile İlişkileri adlı tema için belirlenen kodlar: (9) eşler arası tartışma ve kavgalar, (10) çocuklar üzerinde psikolojik baskı ve tahammülsüzlük, (11) genel aile içi ilişkilerin bozulması ve rol kayıpları, (12) finansal stres.

Kredi Geri Ödemesi Sürecinde Sosyal ve Maddi Koşulların Kötüleşmesi adlı tema için belirlenen kodlar: (13) sosyal hayatın bozulması ve sosyalleşme sorunları, (14) maddi olarak daha kötü duruma düşme, (15) aile bütçesinin bozulması.

Çalışmanın farklı yerlerinde bulguları değerlendirmek ve aktarımı kolaylaştırmak için alıntılar aşağıdaki formatta gösterilmiştir:

(K1, 35): (Katılımcı 1, Yaşı)

1.4. Etik Uygunluk

Araştırmanın etik kurallara uygun yürütüldüğüne dair İstanbul Üniversitesi - Cerrahpaşa Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu Başkanlığı'ndan 27.12.2022 tarihli ve 576329 sayılı onay alınmıştır.

2. Bulgular

Araştırma ile elde edilen verilerin analizi sonrasında *Krediye Götüren Süreçte Borç Sarmalı ve Zayıflayan Güven İlişkileri; Dini Kaygılara Rağmen Krediye Bulaşma ve "Bereketsizlik"; Borç Stresi*

ve Zedelenen Aile İlişkileri; Kredi Geri Ödemesi Sürecinde Sosyal ve Maddi Koşulların Kötüleşmesi olmak üzere 4 tema ortaya çıkmıştır.

Temaları detaylı bir şekilde ele almadan önce katılımcıların sosyodemografik verilerinde bazı önemli hususlara değinmek yerinde olacaktır. Bu çalışmada yer alan ve hayatında en az 1 kez banka kredisine başvuran katılımcıların yaş ortalaması 38'dir. Neredeyse tamamı eşiyile birlikte yaşayan katılımcıların ortalama çocuk sayılarının 1-2 ve genelde lise ve lisans mezunu oldukları görülmektedir. Halihazırda çalışmayan çok az katılımcı vardır ve genelde özel sektörde, orta alt gelir grubuna ait oldukları gözlenmektedir. Gelir gider dengeleri açısından ortak bir eğilimden bahsetmek zor olsa da genelde kazançlarının giderlerini karşılamaya yettiği, ancak kredi ödemelerinden ötürü tasarruf yapamadıkları ve uzun süreye yayılan borç ödemeleri olduğu anlaşılmaktadır.

Çekilen kredi tutarı dikkate alındığında, kredinin çekildiği günümüz tarihinden ne kadar uzak olduğuna bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Genellikle 2000-2007 tarihleri arasında çekilen ve hala ödemesi devam eden kredi tutarları 15.000 TL ile 50.000 TL arasında değişmektedir. 2007-2015 tarihleri arasında çekilen kredi miktarları ise genelde 100.000 TL'yi aşmamaktadır. Ancak son birkaç yılda çekilen kredilerin geri ödemeleri 500.000 TL ile 1 milyon TL arasında değişmektedir. Bu miktarların zamanla giderek daha büyük rakamlara ulaşmasında özellikle pandemi ile birlikte yaşanan parasal genişleme politikaları ve bu politikaların doğurduğu enflasyon sebebiyle fiyatlar genel seviyesindeki yükselişin etkili olduğu ileri sürülebilir. Çekilen kredi tutarının büyüklüğü ile aile sisteminde yaşanan sosyal bozulmalar arasında pozitif yönlü bir korelasyondan bahsetmek mümkündür.

Araştırmanın katılımcılarının krediye başvurmaları temelde 3 ana sebebe dayanmaktadır. Bunlar arasında mevcut borçları kapatmak üzere yeni kredi çekenler %38'lik bir paya sahipken araç sahibi olmak üzere krediye başvuranlar %33 oranındadır. Ev sahibi olmak üzere kredi temin eden katılımcıların oranı %16'dır. Ancak, şunu belirtmek gerekir ki, her ne kadar kredi çekmenin özel bir sebebi varmış gibi anlaşılrsa da, yapılan görüşmelerin geneli dikkate alındığında, aslında birden fazla faktörün bir araya gelmesi sonrası krediye başvurma ihtiyacının hasıl olduğu anlaşılmaktadır.

2.1. Krediyeye Götüren Süreçte Borç Sarmalı ve Zayıflayan Güven İlişkileri

Araştırmadan elde edilen bulguların tematik incelemesi öncelikle katılımcıların kredi ile ilk temaslarına kendilerini sevk eden maddi şartlarla alakalıdır. Bu şartlar arasında mevcut borçları karşılayamamaktan ötürü yeni kredi çekerek zaman kazanma çabası en üst sırada yer almaktadır. Tablo 1'de yer alan 10. Sütun krediye başvurma nedenlerini sıralamaktadır. Araştırmada yer alan 24 katılımcıdan 9'unun (%38) yeni krediye başvurma gerekçesi mevcut borcu kapatmak üzere yeni krediye başvurmadır. Dolayısıyla, katılımcıların %38'i bu amaçla daha önce defalarca başvurdukları kredi mekanizmasına bir kurtarıcı gözüyle yeniden başvurmaktadır.

"Kartı da kullanmaya başladım. Bu sefer harcıyorsun, ödeme geldiğinde gelir yok ödemen için, pandemi devam ediyor falan gibi. Sonrasında onu da kapatmak için bu sefer hepsi tek bir yerden olsun tek bir elinden ödeyeyim, bir o banka bir o banka olmasın diye bir tane daha çekmiş oldum aynı yerden derken bunlar böyle üst üste bine bine bine. O hale gelmiş oldu." (K6, 37)

Bu ifadeden anlaşıldığı üzere, katılımcıların önemli bir bölümü mevcut borçlarını ödemek veya daha önce çekilmiş kredileri kapatmak için yeni kredilere başvurmuştur. Bu durum, borçlarını daha düzenli ve tek bir yerden ödemelerini sağlamış ve bazı katılımcılar için daha mantıklı bir yöntem olarak değerlendirilmiştir. Ancak, katılımcıların pek çoğu için bu durum bir sarmal haline gelmiş ve mevcut borcu kapatmak niyetiyle çekilen bir krediyi kapatmak üzere sürekli yeni krediler birbirini takip etmiştir.

"Yeni evlendiğim zaman bütçem yetmediği için banka kredisine başvurmuştum evlilik için. Bir de eşya alımı, düğün masrafları, nikah masrafları, diğer masraflar vs. Tabii eşimin de benimle evlendiğimiz dönemde maaşlarımız çok düşük seviyedeydi. Hane geçimini sağlayabilmek adına ek ihtiyaç duyuyorduk. Banka kredisiyle bu ihtiyacımızı o dönemde gidermiştik. Sonra o krediyi başka bir ihtiyaç çıktı, bir ameliyat durumu oldu. Mecburen tekrar o krediyi kapatıp yeni bir büyük kredi çektik derken böyle bir sarmalla birlikte bugüne kadar geldi bu borç." (K1, 34)

"İşin içerisinde çıkmadığımız durumlar oluyor. Yani ben özellikle son bir yılda çok fazla kredi kullandım. Limitleri yüksek olmayabilir. Ama kullandım yani hep işte bir şekilde sonuçta çıkmaza girdiğimizde krediye başvuruyorsunuz." (K23, 37)

Katılımcılarda, çekilen kredilerin geri ödeme süreçlerindeki sorunların, borçluluğu daha da derinleştirdiği gözlemlenmiştir. Bu durum karşısında, katılımcıların bankalardan ziyade yakınlarından borç almayı tercih etmesi, maliyeti düşürebilecek bir alternatif olarak düşünülebilir. Ancak, zedelenen güven ilişkileri yakınlardan borç almayı zorlaştırmaktadır.

“Babamın bir borcu vardı o dönem ama şöyle, çalışan birkaç tane de aracı vardı. İş değişikliğinden ötürü araçlar 2 ay çalışmayacaktı. O dönemde ama borçlar duruyordu. Ben de artık insanlardan borç aramaktan sıkılmıştım. Yani sürekli al ver al ver al ver yapmaktan. Vallahi işte bir halt edip gidip kredi çektik yani. Ben o dönemi nasıl atlatacağımızı düşünürken hani bu süreç çok yıpratıcı 3-5 yıllık bir süreçti. Ben artık sıkılmıştım hani Ali’yi ara para iste Veli’yi ara para iste. Hani Ali Veli de kalmadı yani etrafımızdaki herkesten iki üç sefer istediğimiz için artık şey. Hani belki aynı kişiden dördüncüyü istesem gene verecekti ama. Şey ben artık isteyecek yüzüm kalmamıştı yani.” (K4, 36)

“Kardeşlerimden işte çok yakın bildiklerimden aslında toplamda bir 10 bin lira bulabilmiş olsaydım hiç krediye ulaşmayacaktım. ... ve olmayacağını düşünmediğim insanlardan istemedim. Bu noktada nefsimle çok mücadele ettim. Bir tarafım hiç kimseye belli etme yapacak bir şey yok, git kredini çek dedi. Bir tarafım hayır. Şartları zorla, gurur bu konuda devreye girmez, vebali alma diye. Ben o tarafını dinlemiş oldum.” (K6, 37)

“Yani bir de şunu da sevmiyorum. Kimseye ben muhtaç olmayı yani hep kendi ayaklarım üstünde durmuşumdur. İnsanların da böyle verdiği zaman kafama kakmasını istemem. Hani atıyorum o dönem borç alırsınız ama o senede eşinle tatile gitmişsinizdir. Örnek veriyorum ya da hafta sonu çocuklarına pikniğe gidiyorsun. X bir yere gidiyorsun. Aa bak ben ona para verdim. O bana borcunu ödeyeceğine hayır borcunu zaten ödeyecektir. Hani belli bir sürü istemişimdir. Ama o dönemde onlara yaptığım için onların gözüne batar. Konuşurlar.” (K11, 40)

“İnsanlar daha pratik yollardan, eşinden, dostundan yardım alamayınca, borç alamayınca bankaya düştüler.” (K18, 57).

Yukarıda K11 ve K18 katılımcılarının ifade ettiği üzere insanların tüzel bir kişilik olan banka yerine gerçek kişilerden borç alma konusunda isteksizliklerinin arkasında yatan en temel sebepler arasında verilen borcun başa kakılması, borcun altında ezilme, borç veren kişiye minnet duyma ve borçlu olmaktan utanma yer almaktadır. Bu gibi sebeplerden ötürü katılımcılar daha mekanik ilişkiler içeren ve en azından kredi çekme süreç ve sonuçlarında

karşılaşılabilecek riskleri önceden tahmin edebildikleri kurumlar olan bankalarla borçlu-alacaklı ilişkisi kurmayı tercih etmişlerdir.

2.2. Dini Kaygılara Rağmen Krediye Bulaşma ve “Bereketsizlik”

Araştırmada yer alan katılımcı profilinin ekseriyeti, yoğun bir şekilde çektikleri kredinin faizli olmasından yakınmakta ve bu durumu bir tür iç huzursuzluğu olarak ifade etmektedir; ancak bu hassasiyete rağmen ekonominin reel durumu ve özellikle pandeminin yarattığı gelir kayıplarının bir şekilde telafi edilmesi ve eski refah seviyesine kavuşma isteği ağır basmaktadır. Bu durum bir taraftan çekilen kredinin maddi rahatlama sağlaması beklentisini getirirken diğer taraftan günah işlemiş olmanın verdiği bir kaygıyı ve dolayısıyla aile ilişkilerinde genel bir bereketsizliği ön plana çıkarmaktadır.

“Yani zaten haram olduğu için hani zaten sorunlar olmaya başladı. Bizim ailemiz olumsuz etkiledi yani. Zaten kat kat faiz de ödediğimiz için onunla ilgili yapmak istediğimiz iş de olmadı falan. Baştan sorunlu başlayınca sonra sorunlu gitti yani çok zor ödedik. ... Olumsuz etkiledi, kavga ettik yani bununla ilgili. Ondan sonra evimizde hani bence bereketsizlik de oldu. Hani onunla alakalı sorunlar yaşamaya başladık falan.” (K5, 29)

“Yani söyleyeyim açıkçası eşim bu tarz şeyleri fazla sevmeyiz. Özellikle faiz olduğu için sevmeyiz. Çünkü öyle bir ailede yetiştiği için sevmiyordu. ... Hatta bazen buna bulaştığımızdan beri kendimizi doğrultamıyoruz. Hani böyle bir bereketsizlik gibi. Sanki önceden diyor bankalara borcumuz olmadan önce daha rahat kenarda paramız oluyordu. Daha bir toparlayabiliyorduk. Şimdi sanki diyor 100 lira borcumuz var gibi hissediyorum falan. Maalesef ama şey olduğu durumlarda o noktalara başvuruyoruz açıkçası.” (K11, 40)

“Tekrar ediyorum yani biz evlendiğimizde belki daha lüks yaşıyorduk. Eşimle tatile çıkabiliyorduk, kıyafetlerimizi daha kısa sürelerde değiştiriyorduk yıprandığını görüp. Şimdi mesela daha da idare etmek zorunda kalıyoruz. Bunu tekrar ediyorum, bilimsel olarak ekonomik gerçekler ortada ama biz geçmişten daha alım seviyesi olarak daha aşağıyız ve bunda hakikaten de bereketin olmadığını düşünmeye başladık eşimle. Manevi bir şey yani aslında.” (K1, 34)

“Yani bu faiz ve kredi yani faiz kredi belası yani toplumda bence yani fuhşiyat kadar açık saçıklık kadar harama meyiletmek kadar çok çok kötü bir şey yani. Toplumları ifsad ediyor, farkında olmuyor,

bereket gidiyor. Çok korkunç bir şey yani ama kimse bunun bu korkusunun farkında olmadığı için hani bire bir zarar görürse ancak bu kadar hani bence de bu kadar farkındalık yoktu.” (K6, 37)

Yukarıda verilen bu dört görüş, katılımcıların faizli kredi kullanma ve bunun aile ve kişisel refah üzerindeki etkileri üzerine deneyimlerini yansıtırken, bu deneyimlerin dinamiklerini ve yaşanan çatışmaları öne çıkarmaktadır.

K5 ailesinin kredi kullanımına olan tepkisini dile getirirken faizli kredi kullanmanın eşinde dini açıdan bir suçluluk duygusu yarattığından bahsetmektedir. Bu durum, eşler arasında anlaşmazlıklara yol açma ve genel aile dinamiklerini olumsuz yönde etkileme konusunda oldukça önemli bir faktördür. Örneğin, faiz yükü ve kredi borcunun zamanında ödenememesi, planlanan işin başarısızlığına ve ailenin mali durumunun daha da kötüleşmesine neden olur. Bu, katılımcının ifade ettiği "bereketsizlik" kavramını somutlaştırır ve hem finansal hem de kişisel refah açısından verimlilik, huzur ve memnuniyetin azaldığı bir durumu ifade eder.

K11'in deneyimi, çaresizlik ve zorlu yaşam koşullarının faizli kredi kullanma kararını nasıl etkileyebileceğini gösterir. Ekonomik sıkıntıların ağırlaştığı bir dönemde, katılımcı ve eşi, küçük çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamak için kredi kullanma kararı alır. Bu durum, eşinin genel olarak faizli kredi kullanmaya karşı olan tavırla çelişir, bu da aile içinde bir gerilim ve suçluluk duygusu yaratır. Katılımcı, kredi ödemeleri nedeniyle eskiden var olan birikimlerinin azaldığını ve bu durumun genel bir "bereketsizlik" hissi yarattığını ifade eder.

K1 faizli kredi kullanmanın etkilerini daha geniş bir ekonomik perspektiften inceler. Katılımcı, gelirlerinin artmasına rağmen yaşam standartlarının düştüğünü belirtir. Bu durum, katılımcının "bereketsizlik" kavramına ilişkin algısını derinleştirir ve genel bir manevi rahatsızlık hissi yaratır. Katılımcı, bu durumun hem mali hem de manevi bir etkiye sahip olduğunu belirtir.

Son olarak, K6, faizli kredi kullanmanın toplum üzerindeki genel etkisine dikkat çeker. Bu katılımcı, faizli kredi kullanmanın, fuhuş ve açık saçıklık gibi toplumda kabul görmeyen diğer eylemler kadar haram ve yıkıcı olduğunu ifade eder. Katılımcı, bu durumun toplumu ifsat ettiğini ve genel bir "bereketsizlik" hissi yarattığını belirtir.

Sonuç olarak, bu alıntılar faizli kredi kullanmanın hem aile hem de toplum üzerindeki karmaşık etkilerini ve bu etkilerin dini ve sosyo ekonomik çerçevelerle nasıl iç içe geçtiğini gösterir. Bu karmaşık dinamikler, dini inançlarla ekonomik gerçekler arasındaki çatışmayı ve bunun bireylerin ve ailelerin yaşamları üzerindeki etkisini 'bereketsizlik' başlığı altında daha iyi anlamamıza yardımcı olur.

2.3. Borç Stresi ve Zedelenen Aile İlişkileri

Katılımcılar, kredi çektikten sonra aile ilişkilerinde yaşadıkları olumsuzlukları bir dizi dile getirmişlerdir. Bu olumsuzluklar, genellikle borç stresi, maddi zorluklar ve finansal endişeler nedeniyle ortaya çıkmıştır.

1. *Eşler Arasında Tartışmalar*: Kredi çekme ve borçlanma süreci, çoğu katılımcının eşi ile ilişkilerini etkilemiştir. Bazı katılımcılar, kredi borcu nedeniyle eşleriyle daha fazla tartışıklarını ifade etmişlerdir.

"Eşimle tartışıyoruz. Çünkü bir de borçlar var. Onun da benim de aklıma geliyor, sürekli bir borç var." (K2, 30)

Bu durum, genellikle mali konularla ilgili çiftler arasındaki fikir ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Özellikle kredi çekilmesi konusunda farklı görüşlere sahip olan çiftler arasında, kredinin geri ödeme planı ve ödemelerin bütçeye nasıl dâhil edileceği konusunda tartışmalar yaşanmasına sebep olmaktadır. Ayrıca, kredi çekilmesinin ev halkı üzerindeki mali yükü artırması ve bu durumun tüketime ve yaşam standartlarına yansımaları da eşler arasında çatışmalara yol açabilir. Bu çatışmalar, genellikle taraflardan birinin ya da her ikisinin çekilen kredinin yönetimi ve geri ödemesi konusunda yaşadığı stres ve endişelerden kaynaklanabilir.

2. *Çocuklar Üzerinde Baskı*: Katılımcıların bir kısmı, kredi yükünün çocuklarına olan etkileri konusunda endişelerini belirtmiş, borçların ve maddi zorlukların çocuklar üzerinde gereksiz baskı oluşturduğunu ifade etmişlerdir.

"Çocuklarımın üzerine çok gittim. Yani maddi olarak değil de manevi olarak. Yani kredi çektiğim zaman, borç altına girdiğim zaman." (K10, 40)

Bu durum, ailenin mali durumunun çocuklar tarafından da hissedilmesine neden olabilir. Ebeveynler, mali zorlukları çocuklarından saklamak isterken, bu durumun genellikle

çocuklar üzerinde bahsedildiği üzere bilinçli veya bilinçsiz bir baskı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, aile bütçesi daha sıkı hale geldiğinde çocukların tüketim alışkanlıkları değişmekte veya çocuklardan bazı mali konularda daha fazla sorumluluk alması istenmiştir. Ayrıca, ebeveynlerin mali stresi çocuklarına da yansımış ve bu durum çocuklar üzerinde duygusal bir yük oluşturmuştur.

3. *Genel Aile İlişkileri:* Borçlar ve maddi zorluklar, genel olarak aile içi ilişkileri olumsuz yönde etkilemiştir. Bu durum, aile içinde gerginliklere ve huzursuzluğa yol açmıştır.

“Borçlar arttı ve bu durum aile içindeki ilişkileri olumsuz etkiledi. Özellikle çocuklar üzerinde büyük bir baskı oluşturdu.” (K15, 48)

Finansal stres, aile bireyleri arasındaki ilişkileri olumsuz etkilemekte ve bu durum, aile içi anlaşmazlıkların ve çatışmaların artmasına neden olmaktadır. Kısacası, kredi çekilmesi sonucunda artan mali yük, aile bireylerinin birbirlerine olan tutumlarını ve ilişkilerini değiştirmiştir.

Sonuç olarak, banka kredisi çekilmesi, aile dinamiklerinde ve ilişkilerinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Eşler arasındaki tartışmalar, çocuklar üzerindeki baskı ve genel aile huzurunda yaşanan kayıp, finansal stres ve baskının sonuçları olarak düşünülebilir. Bu nedenle, kredi çekilmesi gibi büyük finansal kararlar alınırken, bu kararların aile üzerindeki potansiyel etkileri bu örneklem grubunda doğrudan hissedilmektedir. Özellikle uzun vadeli ve büyük miktarda krediler, geri ödeme sürecinin aile bireyleri üzerinde mali ve duygusal bir yük oluşturmuştur. Ayrıca, aile bireyleri arasında bu tür kararlar alınırken açık ve şeffaf bir iletişim sürecinin yürütülmesi, kredinin getirebileceği olası zorluklar ve çözüm yolları hakkında ortak bir anlayışa varmak hususunda yardımcı olabilecekken bu tarz iletişim kanallarının kapalı olduğu gözlenmektedir. Bu sebeple, aile içi çatışmalar giderek artmaktadır.

2.4. Kredi Geri Ödemesi Sürecinde Sosyal ve Maddi Koşulların Kötüleşmesi

Katılımcıların kredi geri ödemelerinde yaşadıkları zorluklar hem sosyal hayatlarında hem de maddi şartlarında belirgin değişiklikler meydana getirmiştir. Bu zorlukların ana başlıkları ve etkileri şu şekilde sıralanabilir:

Sosyal Hayatta Değişimler:

Bazı katılımcılar, kredi geri ödemeleri nedeniyle maddi sıkıntı yaşadıklarını ve lüks harcamaları kısıtlamak zorunda kaldıklarını belirtmiştir.

“Biz evlendiğimizde belki daha lüks yaşıyorduk. Eşimle tatile çıkabiliyorduk, kıyafetlerimizi daha kısa sürelerde değiştiriyorduk yıprandığını görüp. Şimdi mesela daha da idare etmek zorunda kalıyoruz. Bunu tekrar ediyorum, bilimsel olarak ekonomik gerçekler ortada ama biz geçmişten daha alım seviyesi olarak daha aşağı indik” (K1, 34).

Bu durum, katılımcıların sosyal aktivitelere katılımı ve seyahatlerini sınırlandıran, ailece yapılan etkinliklere harcanan bütçeyi azaltan ve genel olarak yaşam standartlarını olumsuz etkileyen bir etki yaratmıştır.

Maddi Şartlarda Değişimler:

Kredi geri ödemeleri, katılımcıların maddi şartlarında belirgin etkilere neden olmuştur. Kredi taksitleri, aile bütçesinden düzenli olarak kesildiği için harcamaların planlanması ve kontrolü artık daha fazla önem arz etmektedir. Bazı katılımcılar, kredi geri ödemelerinin düşük gelirleri üzerinde ağırlık yarattığını ifade etmiştir. Bu durum, ay sonlarında sıkıntı yaşanmasına ve bazı temel ihtiyaçların karşılanmasında zorluklar yaşanmasına neden olmaktadır.

“Yani şöyle evde harcamamız gereken miktarı öncesinde daha fazla hesaplayarak harcıyorduk. Ya da çocuğun eğitimiyle alakalı servis gideri, yemek gideri gibi şeyleri daha düşük planlıyorduk, daha düşük hesaplıyorduk geçtiğimiz sene krediyi çekerken. Ama şu an bunlar iki katına çıkmış durumda. O yüzden vermiş olduğu stres var. ...” (K7, 42).

Sonuç olarak, katılımcıların kredi geri ödemelerinde yaşadıkları zorluklar hem sosyal hayatlarında hem de maddi şartlarında değişimlere neden olmuştur. Bazı katılımcılar maddi sıkıntılar yaşarken diğerleri ise belirli fedakârlıklar yapmak zorunda kalmıştır. Kredi geri ödemeleri, aile bütçesinin düzenlenmesini ve harcamaların kontrolünü gerektirerek katılımcıların yaşam standartlarını olumsuz etkilemiştir. Kredi faizleri de bazı katılımcılar için ilave maddi yük oluşturmuştur.

Tartışma ve Sonuç

Kredi mekanizması insanlık tarihinden beri var olagelen ve toplumsal ilişkilere yön veren önemli uygulamalardan biridir.²³ Eski dönemlerde bireylerin kendi arasında geliştirdiği bu mekanizma gerçek kişiler arasında ahlaki bir sorumluluk ve güven ilişkisi tesis ederken ihtiyaçları karşılama dayanaşmayı arttıran önemli toplumsal bir rol icra etmiştir.²⁴ Özellikle İslam toplumlarına bakıldığında kredi ihtiyacı duyan gerçek kişiler ve kurumlar yardımlaşma esaslı ya da ortaklıklar üzerinden bu ihtiyacı temin etmiştir.²⁵ Bu bağlamda esnaf ve lonca teşkilatları, karz-ı hasen, sadaka, zekât ve para vakıfları gibi çeşitli kurumsal yapılar ortaya çıkmıştır.²⁶ Burada iki husus ön plana çıkmaktadır. Birincisi, modern öncesi dönemde kredi bireysel bir sorumluluk olmaktan öte içinde yaşanan toplumda kişinin statüsünü de aynı zamanda etkileyen toplumsal bir etkiye sahiptir.²⁷ Yani, krediye başvurmak beraberinde ahlaki bir sorumluluk yüklenmek anlamına gelir ve kredi geri ödemesi keyfi olarak zamanında yerine getirilmediğinde modern dönemdeki faiz gibi maddi bir yaptırımdan çok toplumsal olarak dışlanma ve borçluluyla ilişkilerin buna göre yeniden gözden geçirilmesi gibi müeyyideler yaratmaktadır. Zira, modern öncesi dönemde toplumsal ilişkileri şekillendiren din faktörü dikkate alındığında semavi dinlerin tamamında borcun yeniden yapılandırılmasında faiz işletilmesi yasaklanmış, bunun yerine toplumsal müeyyideler uygulanmıştır.

Modern döneme gelindiğinde borç ilişkisi ahlaki bir kaygı olmaktan çıkmış ve bireysel bir alana hapsedilmiştir.²⁸ Borçlunun borcunu bilinçli şekilde ötelemesi en fazla faiziyle kat kat ödeme cezası anlamına gelmektedir. Bu açıdan günümüzde borcunu ödemeyen kişi toplumsal statü olarak herhangi bir ciddi kayıp yaşamaktan öte 'borç yiğidin kamçısıdır' gibi övgüleri de hak edecek iş yapmış olarak görülmektedir. Oysa, yine İslam tarihinden görüldüğü üzere, Hz.

²³ James Heffernan, "The Credibility of the Credit Hour: The History, Use, and Shortcomings of the Credit System", *The Journal of Higher Education* 44/1 (1973).

²⁴ David Graeber, "Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations", *Market and Society: The Great Transformation Today*, ed. Chris Hann - Keith Hart (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

²⁵ Harun Şencal – İsa Yılmaz, "Morality of Finance: An Islamic Economics Approach", *The Islamic Finance Industry: Issues and Challenges*, ed. Burak Çıkıryel - Tawfik Azrak (New York: Routledge, 2023), 118.

²⁶ Murat Çizakça, *A Comparative Evolution of Business Partnerships: The Islamic World and Europe, with Specific Reference to the Ottoman Archives*, (London: Brill Publications, 1996).

²⁷ Bloch Maurice - Parry Jonathan (ed.), *Money and the Morality of Exchange*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

²⁸ Richard Dienst, *The Bonds of Debt: Borrowing Against the Common Good* (London: Verso Books, 2017).

Peygamber borçlu duruma düşmekten Allah'a sığınmaktadır.²⁹ Öyle ki, borçlu kişinin borcu yakınları ödeyene dek cenazesi bekletilmektedir.³⁰

Günümüzde kredi mekanizmasının ortaya çıkardığı ikinci önemli husus borcun gerçek kişi ve tüzel kişi arasında gerçekleşmesinin kaynaklanan ahlaki bozulma ile yakından alakalıdır.³¹ Borçlu kimse çağdaş dönemde genellikle banka aracılığıyla krediye erişme imkanına sahiptir. Zira, en yaygın borçlanma biçimi budur. Bu borç ilişkisi tüzel kişi olan bankanın borç veren tarafta borçlunun öznel şartlarını gözetmeksizin yaşadığı zor duruma karşı standart bir refleks geliştirmesine yol açmıştır.³² Bankalar, örneğin, borcunu çeşitli sebeplerden ötürü tehir etmek isteyen müşterilerine daha yüksek bir faiz oranıyla yeniden borç yapılandırması ya da hukuki yollara başvurarak haciz uygulama seçeneklerini sunmaktadır. Ancak, borç ilişkisi gerçek kişiler üzerine kurulu olsaydı borçlunun içinde bulunduğu şartları gözeterak borcun faiz işletmeksizin bir süre daha tehiri mümkün olabilirdi. Gerçek kişilerle tüzel kişiler arasında gerçekleşen bu duygusuz ve mekanik borç ilişkinin tercih edilmesi³³ bu çalışmada katılımcıların borç ihtiyacı hissettiklerinde önce yakınlarından borç istemeyi akıllarına getirmesi örneğinde açıkça görülmektedir. Ancak, zedelene güven ilişkileri borçluların yakınlarından borç isteme cesaretlerini kırmakta ve mahcup edilmeyecekleri duygusuz bir mekanizma olan bankaya yönelmelerine ve faiz sarmalına girerek daha yüksek bir borçla karşılaşmalarına sebebiyet vermiştir.

Borcun toplumsal bir ahlaki sorumluluktan yoksun olması bu çalışmada görüldüğü üzere bireylerin ve hane halklarının borçla yalnız başına bırakılması ve faizli kredi mekanizması dışında bir alternatifte yönelmede çaresiz kalması anlamına gelmektedir. Katılımcıların bazılarının belirttiği üzere ileride rahatlıkla ödeyebilecekleri ihtiyaç duydukları miktarın yakın çevrelerinden temin edilmesi durumunda kendilerinde maddi olumsuzluk yaratmayacağı bilinirken bu kimseler yakınlarından borç alamadıkları için faizli borç veren

²⁹ Harun Şencal – İsa Yılmaz, "Morality of Finance: An Islamic Economics Approach", 121.

³⁰ Müslim, Ferâiz, 14; Nesâî, Cenâiz, 67.

³¹ Tekin Akdemir – Şahin Yeşilyurt, "Borç Etiği ve Borç Etiği Perspektifinden Osmanlı Devleti'nde Dış Borçlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22/2 (2017).

³² Harun Şencal, "Ticari İşletmelerin Tüzel Kişiliğe Sahip Olmasının Sonuçları: İslam Ekonomisi Açısından Bir Değerlendirme", *İstanbul İktisat Dergisi* 71/2 (2021).

³³ Valentino Cattelan, "Property (Mâl) and Credit Relations in Islamic Law: An Explanation of Dayn and the Function of Legal Personality (Dhimma)", *Arab Law Quarterly* 27/2 (2013).

banka çözümüne başvurmak zorunda kalmışlar ve uzun süre faiz borcu ile yükselen toplam maliyetler altında ezilmişlerdir. Bu zorluk, aile içinde sadece maddi zorluk olarak kendini göstermemiş, aynı zamanda aile içi ilişkilerin bozulduğu, stresi, psikolojik ve ruhsal çöküntüleri de beraberinde getirmiştir.

Küresel piyasaya egemen olan kredi sisteminin yarattığı eşitsizlikler göz önüne alındığında bu sisteme alternatif oluşturmak kolay gözükmemektedir.³⁴ Ancak, yine de, sivil ve kamu alanında bazı yenilikler sayesinde lokal de olsa iyileştirmeler mümkündür. Kamu politikaları arasında öncelikle borçlunun sürekli faizli kredi ile ayakta durmasını ve borç sarmalına girmesini engelleyecek bir refah seviyesi yakalamak oldukça önemlidir. Bunun için öncelikle ülkelerin milli gelir ve büyümeye odaklanmak yerine servetin adil bölüşümünü temel gündemine alması gerekmektedir.³⁵ Bu sayede, servet alt, orta ve üst sınıflar arasında dengeli bir dağılım gösterir ve borç ve kredi mekanizmasına daha az ihtiyaç duyulabilir. Aynı durum, işletmelerin kredi ile büyüme stratejileri yerine ortaklıklar kurarak ticareti sürdürme tercihlerine yönelmelerini gerektirmektedir.

Arzu edilen refah seviyesi ve gelirin adil bölüşümü ile beraber kamu politikaları finansal okuryazarlığı arttırarak kredi ihtiyacı duyan grupların doğru finansal enstrümanlara yönelmelerini sağlayabilir.³⁶ Örneğin, bir yatırım projesi için kredi arayan yatırımcının kitle fonlaması, karz-ı hasen sandıkları ve melek yatırımcılık gibi fon bulma çözümlerinden haberdar olması ekonomide yatırım maliyetlerini yukarılara taşıyan faizli krediler yerine daha düşük maliyetli ortaklıklara yönelmesini ve riski paylaşarak daha yüksek ve adil gelir sağlamasını kolaylaştırabilir.³⁷ Bu sayede, borç ile büyümek anlayışı yerine ortaklıklar tesis ederek refahın paylaşıldığı bir planlama yapılması mümkün olabilir.

Kredi sisteminin aile sistemi üzerinde yarattığı baskıyı azaltacak faktörlerden daha önemlisi kamu politikaları yanında sivil toplum ayağı ile mümkündür. Bu anlamda, örneğin,

³⁴ Steffen Murau – Jens van't Klooster, "Rethinking Monetary Sovereignty: The Global Credit Money System and the State", *Perspectives on Politics* (ed.) Michael Bernhard - Daniel I. O'Neill (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

³⁵ Mustafa Özel, "Modern İktisat, Din ve Ahlâk", IV. Ahlâk Şûrası: İnsan, Ahlâk ve İktisat: Prof. Dr. Sabahattin Zaim Hocanın Aziz Hatırasına 15-17 Eylül 2017 Hatay.

³⁶ Serpil Sumer – Tuncer Gövdeli, "Finansal Okuryazarlık ve Finansal Davranış Üzerine Bir Çalışma", *Oltu Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi* 1(1) (2020).

³⁷ Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum* (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 161.

faizsiz kredilerin yaygınlaştırılması³⁸, kooperatif gibi dayanışma usulü ile ihtiyaçların karşılanması ve mikrofinans gibi uygulamalarla dezavantajlı gruplara dönük hizmetler verme anlayışının yaygınlaştırılması hedeflenmelidir.³⁹ Ayrıca, aile ve akrabalık ilişkileri ne kadar güçlü olursa banka çözümüne başvurmadan zorda kalanı yakın çevre üzerinden finansal olarak rahatlatma o kadar mümkün olabilir.

Son olarak, faiz sisteminin aile ilişkilerinde yıpratıcı bir role sahip olduğu unutulmamalıdır. Araştırmaya katılan kişilerin önemli bir kısmının hayatlarına faiz girdikten sonra yaşadıkları memnuniyetsizlikleri ve bereketsizliği dile getirdikleri dikkate alınırsa faizsiz kredi yöntemlerine başvurmanın aile kurumunu korumada, evin maddi idaresinin kolaylaştırılmasında önemli olduğu söylenebilir.

Kaynakça / References

- Akdemir, Tekin –Yeşilyurt, Şahin. “Borç Etiği ve Borç Etiği Perspektifinden Osmanlı Devleti’nde Dış Borçlar”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22/2 (2017), 379-405.
- Aktaş, Aliye Mavili. “Aile Terapisinde Sosyal Hizmet Yaklaşımı”. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 7/7 (2004), 1-10.
- Alpar, Başak Işıl. “Türkiye’de Hanehalkı Borçluluğuna İlişkin Güncel Bir Değerlendirme ve Hanehalkı Borçluluğunun Muhtemel Sonuçları”. *Erciyes Akademi* 36/3 (2022), 1314-1346.
- Altan, Mikail - Göktürk, İbrahim Emre. “Türkiye’de Kredi Kartlarının Toplam Özel Nihai Tüketim Harcamalarına Etkisi: Bir Çoklu Regresyon Analizi”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/1 (2007), 25-47.
- Aslan, Gürdal. “Krizler Çağında Yoksulluk: Sosyal Transferlerin Önemi ve Etkinliği”. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 22/54 (2022), 169-195.
- Başaran, Bülent. vd. “Kredi Kartlarının Rasyonel Kullanımını Etkileyen Bireysel Faktörler”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 7/2 (2012), 67-93.
- Buğday, Esna Betül. vd. “Tüketicilerin Bireysel Kredi Kullanımı Davranışlarının Analizi”. *İşletme Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2020), 1130-1148.
- Castells, Manuel. *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 2. Cilt. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Cattelan, Valentino. “Property (Māl) and Credit Relations in Islamic Law: An Explanation of Dayn and the Function of Legal Personality (Dhimma)”. *Arab Law Quarterly* 27/2 (2013), 189-202.
- Comelli, Martino. “The Impact of Welfare on Household Debt”. *Sociological Spectrum* 41/2 (2021), 154-176.

³⁸ Mücahit Özdemir, *40 Soruda Karz-ı Hasen* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020).

³⁹ Salih Ülev, “İslami Mikrofinans: Bir Literatür İncelemesi”, *ADAM AKADEMİ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2022).

- Çizakça, Murat. *A Comparative Evolution of Business Partnerships: The Islamic World and Europe, with Specific Reference to the Ottoman Archives*. London: Brill Publications, 1996.
- D'Alessio, Giovanni. "Household Over-Indebtedness and Bankruptcy: Causes and Consequences". *Journal of Economic Surveys* 3/22 (2018), 518-535.
- Demirtaş, Mustafa. "Neoliberalizmde Borç ve Öznellik". *Sosyoloji Dergisi* 37/1 (2018), 41-52.
- Dienst, Richard. *The Bonds of Debt: Borrowing Against the Common Good*. London: Verso Books, 2017.
- Ergül, Barış –Yılmaz, Veysel. "COVID-19 Salgını Süresince Aile İçi İlişkilerin Doğrulayıcı Faktör Analizi ile İncelenmesi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı* (2020), 38-51.
- Gathergood, John. "Self-Control, Financial Literacy and Consumer OverIndebtedness". *Journal of Economic Psychology* 33/3 (2012), 590-602.
- Graeber, David. "Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations". *Market and Society: The Great Transformation Today*. ed. Chris Hann - Keith Hart 106-132. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Heffernan, James. "The Credibility of the Credit Hour: The History, Use, and Shortcomings of the Credit System". *The Journal of Higher Education* 44/1 (1973), 61-72.
- Kindleberger, Charles P. *Finansal Krizler Tarihi: Çılgınlık, Panik ve Çöküş*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Lazzarato, Maurizio. *Borçla Yönetmek*. çev. Şule Çiltaş. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2015.
- Lea, Stephen E.G. "Debt and Overindebtedness: Psychological Evidence and its Policy Implications". *Social Issues and Policy Review*, 15/1 (2021), 146-179.
- Maurice, Bloch – Jonathan, Parry (ed.). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Murau, Steffen –Klooster, Jens van't. "Rethinking Monetary Sovereignty: The Global Credit Money System and the State". *Perspectives on Politics*. ed. Michael Bernhard - Daniel I. O'Neill 1-18. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Müslim, Ferâiz, 14; Nesâî, Cenâiz, 67.
- Orman, Sabri. *İktisat, Tarih ve Toplum*. İstanbul: Küre Yayınları, 2010).
- Özdemir, Mücahit. *40 Soruda Karz-ı Hasen*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2020.
- Özel, Mustafa. "Modern İktisat, Din ve Ahlâk". IV. *Ahlâk Şûrası: İnsan, Ahlâk ve İktisat: Prof. Dr. Sabahattin Zaim Hocanın Aziz Hatrasına*. 15-17 Eylül 2017 Hatay.
- Soygök, Pınar Atalay. *Borçlanmanın Bireyin Gündelik Hayatına Etkisi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Stekel, Wilhem. *Bir Anneye Mektuplar*. çev.: Ali Çankırılı. İstanbul: Timaş Yayınları, 1997.
- Sumer, Serpil –Gövdeli, Tuncer. "Finansal Okuryazarlık ve Finansal Davranış Üzerine Bir Çalışma". *Oltu Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi* 1(1) (2020), 86-98.
- Şencal, Harun –Yılmaz, İsa. "Morality of Finance: An Islamic Economics Approach". *The Islamic Finance Industry: Issues and Challenges*. ed. Burak Çıkıryel - Tawfik Azrak 117-133. New York: Routledge, 2023.
- Şencal, Harun. "Ticari İşletmelerin Tüzel Kişiliğe Sahip Olmasının Sonuçları: İslam Ekonomisi Açısından Bir Değerlendirme". *İstanbul İktisat Dergisi* 71/2 (2021), 367-394.

- Taş, Nihat. vd. "İşsizlik, Takibe Düşen Kredi ve Boşanma Oranı Değişkenlerinin Suç Sayısı Üzerine Etkisinin Belirlenmesi: Türkiye İçin Bölgesel Panel Veri Analizi". *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2014), 13-35.
- Tönnies, Ferdinand. *Cemaat ve Cemiyet*. çev. Emre Güler. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- Ülev, Salih. "İslami Mikrofinans: Bir Literatür İncelemesi". *ADAM AKADEMİ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2022), 169-210.
- Yalçın, Hacer. "Bir Araştırma Deseni Olarak Fenomenoloji". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* AÜSBD Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Özel sayısı (2022), 213-232.
- Yıldırım, Ali -Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2008.
- Yılmaz, İsa. "İslam İktisadı ve Metodolojik Bireycilik: Homoİslamicus Kavramının Eleştirel Bir Değerlendirmesi". *Akademik İncelemeler Dergisi* 17/1 (2022), 118-137.

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi



Şırnak University
Journal of Divinity Faculty

ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

YAZAR KATKI ORANI BEYANI (AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): Ailede Kurtarıcı Olarak 'Banka Kredisi': Kredi Kullanımının Aile Sistemi Üzerindeki Etkileri

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)	3. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%30	%40	%30
Veri Toplanması	Data Collection	%50	%40	%10
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%30	%20
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%30	%20
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%30	%20

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the article system/process archive*).

Alevî-Bektâşî Klasikleri Adlı Yazılı Kaynaklar Üzerine Bir İnceleme

An Examination of Written Sources on Alawî-Bektâshî Classics

Yunus İBRAHİMOĞLU

ORCID: [0000-0001-5949-615X](https://orcid.org/0000-0001-5949-615X) | E-Posta: yunus.ibrahimoglu@sirnak.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı
Assistant Professor. Dr., Sırnak University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Sect

Şırnak, Türkiye

ROR ID: [01fcvk23](https://ror.org/01fcvk23)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: İbrahimoglu, Yunus. "Alevî-Bektâşî Klasikleri Adlı Yazılı Kaynaklar Üzerine Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 309-328. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1322989>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	05. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	15. 11. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized – At Least Two External (<i>Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Bir milletin geçmiş, günümüz ve gelecek ile olan tarihsel bağını temsil eden ve topluma ait edebî olsun veya olmasın bütün değer, gelenek, norm ve inançları kapsayan kültürel mirasın, canlılığını ve kuşaklar arası sürekliliğini devam ettirebilmesi büyük oranda yazılı kaynakların varlığı ile mümkündür. Nitekim birincil sözlü kültür olarak isimlendirilen dönemde insanlar, bilgi ve deneyimlerini şifahi olarak kuşaktan kuşağa aktarmışsa da ancak kolektif bilince hitap eden ürünler akılda tutulmuş ve aktarımı sağlanmıştır. Yazılı kültüre geçişle birlikte kitleleri bir arada tutan kodları barındıran metinlerin hem etki alanları genişlemiş hem bunların benimsenişi ve kabullenışı daha kolay olmuştur. Çünkü yazılı kaynaklar olmaksızın kültürel belleğin korunması, eksiksiz olarak aktarımı ve bünyesinde yetişmekte olan kuşağın ihtiyaçlarını karşılayabilmesi oldukça güçtür. İslam kültürü içerisinde yeşermiş olan ve tarih boyunca devamlılıklarını çoğunlukla şifahi kültürle devam ettiren Alevîlik de günümüzde buna benzer zorluklarla karşı karşıya kalan oluşumlardan biridir. Ancak burada önemli problemlerden bir tanesi, Alevîliğin gerçekten yazılı kaynaklarının olmaması değil, konuyla alakalı ciddî araştırmalar ile ortaya konulabilecek kaynakların yayımlanması noktasında gerekli hassasiyetin gösterilmemiş olmasıdır. Bu kaygıdan hareketle Türkiye Diyanet Vakfı'nın tarihî bir sorumluluk üstlenerek başlattığı ve devamını sağladığı "Alevî-Bektâşî Klasikleri" projesi, Alevî-Bektâşî geleneğine ait yazılı edebiyatın gün yüzüne çıkartılarak İslam kültürüne kazandırılması açısından atılmış oldukça önemli ve isabetli bir adımdır. Ancak orijinal ve Latinize halinin yanı sıra günümüz Türkçesine uygun olarak sadeleştirilerek yayımlanan söz konusu yazılı kaynaklar, Alevîlik-Bektâşîlik terminolojisinin, imgelerinin, öğretilerinin, dil ve üslubunun öğrenilmesi açısından büyük ehemmiyete sahipse de içerik olarak incelendiğinde birtakım sorunların var olduğu saptanmıştır. Bu problemlerin başında ise tüm eserlerin “Alevî-Bektâşî Klasikleri” çatısı altında toplanması gelmektedir. Böylesi bir durum ise beraberinde Alevî-Bektâşî geleneğine ait olmadığı bilindiği halde bazı eserlerin bu geleneğe aitmiş gibi bir algının oluşmasına sebebiyet vermektedir. Nitekim söz konusu bazı eserlerin bütün tasavvufî gruplarca benimsendiği bilinmektedir. Yine “Alevî-Bektâşî Klasikleri” bünyesinde yayımlanan bazı eserlerin isimlendirilmesindeki hatalar dikkat çekmektedir. Söz konusu eserlerin içerikleri dikkate alınmadan basılmış olması ise beraberinde isim-içerik çelişmesini doğurmuştur. Bunun yanı sıra eserlerin detaylı bir şekilde araştırılmayıp tahkiki olarak yayımlanmaması da böylesi kapsamlı bir çalışmanın keyfiyetini olumsuz etkilemektedir. Nitekim burada yapılması gereken çalışmanın istinsah edilmiş eserler üzerinden değil de muhtelif kütüphanelerde ve şahıslarda bulunan el yazması nüshalarının toplanıp karşılaştırılması yapılarak araştırmanın tamamlanmasıdır. Söz konusu çalışma ile alakalı göze çarpan bir diğer problem, tercüme esnasında yapılan çeviri hataları olmuştur. Öyle ki Alevîliğin temel taşlarından biri olan Ali isminin kullanımı ile alakalı birtakım yazım yanlışlarının olduğu tespit edilmiştir. Bu tarz kullanımların ise Müslüman toplumlarındaki birlikte yaşama kültürüne bir katkı sağlamaktan ziyade kitleler arası derin çatlakların oluşmasına sebebiyet verebilmektedir. “Alevî-Bektâşî Klasikleri” adlı yayınlar özelinde gerçekleştirdiğimiz araştırmada söz konusu literatür ile ilgili olası hataların tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda söz konusu problemler sırasıyla mercek altına alınarak irdelenmiş ve örneklerle izah edilmeye gayret gösterilmiştir. Bunun yanı sıra destekleyici argümanlarla problemlerin çözümüne yönelik çözüm önerileri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Alevîlik, Bektâşîlik, Diyanet Vakfı Yayınları, Alevî-Bektâşî Klasikleri.

Abstract

The vitality and intergenerational continuity of a nation's cultural heritage, encompassing all aspects of culture, values, traditions, norms, and beliefs, representing its historical connection to the past, present, and future, can only be sustained through the presence of written sources. While during the period referred to as the primary oral culture, people passed on their knowledge and experiences orally from generation to generation, only products that appealed to collective consciousness were retained in memory and transmitted. With the transition to written culture, texts containing the codes that bind communities together have not only expanded their spheres of influence but have also been more readily embraced and accepted. This is because preserving cultural memory, ensuring its complete transmission, and meeting the needs of the emerging generation within it without written sources for research is quite challenging. Alevism, which has emerged within Islamic culture and historically maintained its continuity through oral tradition, is one of the formations facing similar challenges today. However, the main problem here is not the lack of written sources for Alevism, but rather the absence of serious research on the subject, or if available, the lack of sensitivity in their publication. With this concern in mind, the " Alevi-Bektâshî Classics" project initiated and continued by the Turkish Religious Foundation represents a significant and well-founded step in bringing written literature related to the Alevi-Bektâshî tradition to light and incorporating it into Islamic culture. However, the written sources published in a simplified form to fit modern Turkish, while of great importance for learning the terminology, imagery, metaphorical teachings, language, and style of Alevism-Bektashism, have been found to have certain issues in terms of authenticity when examined in terms of content. At the forefront of these problems is the gathering of all works under the umbrella of " Alevi-Bektâshî Classics." Such a situation has led to the perception that some works belong to this tradition even though it is known that they do not. In fact, it is known that some of these works are embraced by various Sufi groups. Furthermore, errors in the naming of some works published within the framework of the " Alevi-Bektâshî Classics" project are also noteworthy. The publication of these works without considering their content has resulted in a discrepancy between their titles and content. In addition, the failure to thoroughly research and publish these works with scholarly scrutiny has adversely affected the objectivity of such a comprehensive project. Indeed, what should be done here is to complete the research by gathering and comparing manuscript copies found in various libraries and with individuals, rather than relying solely on transcribed works. Another noticeable issue related to the mentioned study is the translation errors made during the translation process. In fact, it has been identified that there are certain spelling errors related to the usage of the name Ali, which is one of the cornerstones of Alevism. Such uses can potentially lead to the formation of deep rifts between communities rather than contributing to the culture of coexistence in Muslim societies. Our research, conducted in the context of the publications titled " Alevi-Bektâshî Classics," aims to identify potential errors related to this literature. In this regard, we have examined and analyzed the aforementioned issues in our study, providing explanations with examples. Additionally, we have presented solutions to these problems with supporting arguments.

Keywords: History of Islamic Sects, Alevism, Bektâshîsm, Religious Foundation Publications, Alevi-Bektâshî Classics

Giriş

Her toplum, sahip olduğu kültür ve geleneği, kültür değişmesine uğramadan devam ettirip sonraki nesillere aktarabilmek adına yazılı kaynaklara ihtiyaç duymaktadır. Nitekim kültürel mirasın, nesiller arası devamlılığını büyük oranda yazılı kaynakların varlığına borçlu olduğu bilinmektedir. Öyle ki okunmayan, araştırma konusu yapılmayan ve üzerinde düşünülmeyen kültür ve gelenekler, bünyesinde barındırdığı dinî, insanî ve ahlâkî değer yargılarını, yetişmekte olan kuşağın ihtiyaç ve problemlerine yeteri düzeyde cevap veremeyip kendilerini yenileyebilme noktasında zayıf kalabilirler. Bununla beraber yazılı olmasına rağmen sadece teoride kalan değerler ve kültürel birikimler de pratikte canlılıklarını ve faaliyetlerini sürdüremediklerinden ötürü ya yeni kuşak tarafından içselleştirilmemiş ya da farklı kültür ve geleneklerin tesirinde kalarak kaybolmaya mahkûm olmuşlardır.¹

Günümüzde Alevîlik adı altında varlığını sürdüren ocaklar veya topluluklar da bu gerçeğe karşı karşıya kalan oluşumlardandır.² İslâm medeniyeti içerisinde daha çok tasavvuf düşüncesi ve hayatı bağlamında dini ve sosyokültürel topluluklar olarak varlığını devam ettiren Alevî geleneğe mensup ocaklar, tarih boyunca sürekliliğini büyük oranda sözlü kültürle sağlamış olsalar da bunda sahip oldukları yazılı kaynakların rolü de göz ardı edilmemelidir. Alevîliğin yazılı kaynaklara sahip olmadığını savunan bazı çağdaş araştırmacı ve yazarlar bulunsalar da bu iddialar,³ Alevîliğin gerçekten yazılı kaynaklarının olmamasından değil, şu zamana kadar yazılı kaynaklar üzerlerinde ciddî araştırmaların

¹ Geniş bilgi için bk. Orhan Türkdoğan, *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme*, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 65-73; Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 215-231.

² Bu gruplarla alakalı detaylı bilgi için bk. Hamza Aksüt, *Aleviler : Türkiye - İran - Irak - Bulgaristan*. (Ankara : Yurt Kitap Yayın, 2009); Ali Yaman, *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar : Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik* (İstanbul : Karacaahmet Sultan Derneği, 2004); Mehmet Ersal, *Alevilik Kavramları ve Ocak Sistemi-Çocuk Havzası Örneği-* (Ankara: Hacı Bektaş Veli Araştırmaları, 2016); Cenksu Üçer, *Anadolu'da Alevi Ocakları ve Grupları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019); Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali aşkı : "Adıyaman Alevileri"*. (Ankara : Gece Kitaplığı, 2014); Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği : Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara : Araştırma Yayınları, 2004); Gıyasettin Aytaş (ed.), *Bingöl, Muş/Varto yörelerinde ocaklar, oymaklar ve boylarla ilgili araştırma sonuçları*. (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010).

³ Banu Mustan Dönmez, "Alevi Müziğinin Geleceği: Sözlü Kültür Ürünlerinin Modern Dünyadaki Konumu ve Dönüşümü", *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu (03-05 Ekim 2013)*, ed. Mehmet Yazıcı, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014), 2/189.

yapılmamasından veya olsa bile yayımlanması noktasında gerek gelenek mensupları gerek araştırmacılar tarafından gerekli hassasiyetin gösterilmemiş olmasından ötürüdür.⁴

Alevîlik konusu, salt bilimsel bir konu olmaktan öte Anadolu topraklarında var olan ve farklı dinî motiflere sahip toplulukların bir arada yaşama kültürünün geliştirilmesi açısından hayati bir önem arz etmektedir. Meselenin önemine ve hassasiyetine binaen Türkiye Diyanet Vakfı, tarihi bir sorumluluk üstlenerek "Alevî-Bektâşî Klasikleri" adlı projeyi başlatmış ve devam etmesini sağlamıştır.⁵ Bu projesi ise Alevî-Bektâşî geleneğine ait yazılı kaynakların gün yüzüne çıkartılması ve gelecek kuşaklara aktarımının sağlanması açısından atılmış isabetli bir adımdır. Ayrıca Alevîliği, tarihsel bağlarından koparmak gibi dışarıdan yapılmak istenen müdahalelerin etkisiz hale getirilmesi konusunda çok önemli boşlukları doldurma potansiyeline sahip olan bu eserler, konuyla alakalı yapılabilecek yeni çalışmalara örnek teşkil edebilecek nitelik taşımaktadır.

Bu çalışmada, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından neşredilen “Alevî-Bektâşî Klasikleri” adlı eserler, Alevî gelenek mensubu ocakların kendi gerçeklikleri ve yayın kriterleri açısından mercek altına alınmıştır. Ancak birçok yönüyle inceleme kapsamına alınan bu kaynakların yayımlanması hususunda güvenilirliğine ve objektifliğine gölge düşürebilecek bazı problemlerin olduğu tespit edilmiştir. Bu problemlerin başında yayımlanan eserlerin “Alevî-Bektâşî Klasikleri” adı altında toplanması gelmektedir. Öyle ki bu proje kapsamında yayımlanan bazı eserlerin sadece Alevî-Bektâşî geleneğine ait olmadığı bilindiği halde söz konusu eserler, bu geleneğe aitmiş gibi yayımlanmış ve bütün tasavvufî gruplarca sahiplenilmelerine rağmen sadece Alevî-Bektâşî geleneğine aitmiş gibi gösterilmiştir. Bu seri içerisinde yayımlanan ve *Muhammed b. Hanefiyye Cengi* olarak isimlendirilen *Cenknâme* bu örneklerin başında gelmektedir. Efsanevi bir üslupla kaleme alınmış olan bu eser, Anadolu halkının Ehl-i Beyt sevgisini gösteren önemli eserlerden olup sadece Alevî-Bektâşî geleneğinde değil bütün Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmış olan cenknâmelerdir. Nitekim Alevî-Bektâşî nitelemeli gruplara özgü olan yazılı kaynakların Cönkler veya Cönknâmeler olarak isimlendirildikleri bilinmektedir. Benzer durum *Dâstân-ı*

⁴ Alevî-Bektâşî yazılı kaynaklarının tespit ve tenkidi için bk. Ömer Faruk Teber, *Bektaşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar* (Ankara : Aktif Yayınevi, 2008), 10-19.

⁵ Konuyla alakalı dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu ile DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi ve TDV Yayın Kurulu Başkanı M. Saim Yeprem’in açıklamaları için bk. *Erkânâme-I*, haz. Doğan Kaplan, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 4-6.

İbrahim Ethem, *Dâstân-ı Fâtıma*, *Dâstân-ı Hâtun*, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu* adlı eserler için de söz konusudur.⁶

Bununla beraber genel olarak eserlerin, Alevî-Bektâşî gelenekteki ocak sistemini dikkate almadan bütün grupların ortak eseriymiş gibi yayımlanması da dikkat çeken problemler arasında zikredilebilir. Bu bağlamda Alevî gelenek içerisinde kaleme alınan her bir eserin, ait olduğu grubun rengini, hassasiyetini ve karakteristik özelliklerini yansıttığı bilinmektedir.⁷ Her bir ocağın bulunduğu coğrafyaya göre şekillenmesi ve kendine özgü ritüellerinin olması da bunu destekler niteliktedir.⁸ Dolayısıyla eserlerin detaylı bir şekilde araştırılmayıp ocağa mensup olduğu tespit edilen eser nüshalarının esas alınarak ocak merkezli tahkiklerinin yapılmaması ve bu haliyle yayımlanmaması⁹ da karşımıza çıkan önemli bir problemlerden sayılabilir. Buradan hareketle de böylesi kapsamlı bir çalışmada ocağa ait farklı nüshaların karşılaştırılarak ele alınması metoduna başvurulmadığı anlaşılmıştır.

Yine “Alevî-Bektâşî Klasikleri” bünyesinde yayımlanan bazı eserlerin isimlendirmelerindeki hatalar, karşımıza çıkan bir diğer problemdir. Bunun en açık örneğini ise Alevî-Bektâşî yazma kaynaklarından biri olarak kabul edilen ve *Erkânnâme-I* başlığıyla yayınlanan eserin isimlendirmesinde görmekteyiz.¹⁰ Burada esasında birbirinden farklı içeriklere sahip olan *Erkânnâmeler* ile *Buyruk* nüshaları birbiriyle karıştırılmış ve nihayetinde *Buyruk* nüshası olduğu anlaşıldığı halde yayıma hazırlanırken *Erkânnâme* ismiyle basılmıştır. Buna benzer aynı sorun, *Hızırnâme* adlı eserin isimlendirmesinde de görülmektedir.¹¹

“Alevî-Bektâşî Klasikleri” serisiyle alakalı olarak işaret etmek istediğimiz son problem, eserlerin tercüme edilmesi esnasında yapılan çeviri hatalarıdır. Bu önemli sorun ile

⁶ Detaylı bilgi için bk. Sönmez Kutlu, “Alevî-Bektaşî Yazılı (Arap Harfli) Kaynaklarının Neşri ve Ortaya Çıkan Sorunlar” *Alevî ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*, ed. Gıyasettin Aytaş – Derya Sümer, (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, Aralık 2010), 42-47.

⁷ Cenksu Üçer, “Alevî Nitelemeli Gelenek Ya Da Ocak Ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, *e-Makâlât* 12/2 (2019), 386-387.

⁸ Ali Yaman, “Alevîlerde Dedelik ve Dede Ocakları”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, (2009), 182.

⁹ Detaylı bilgi için bk. Cenksu Üçer, “Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine”, *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu, Sakarya Üniversitesi, 8-9 Kasım 2014*, (2016), 400.

¹⁰ Erkânnâme isminin hatalı kullanımı ile alakalı benzer örnek için bk. Şule Sezer Cenksu Üçer, “‘Erkânnâme 1’ Adıyla Yayımlanan ‘Tasavvuf Risâlesi’ Adlı Eserde Kur’ân ve Hz. Muhammed Tasavvuru”, *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 17 (2023), 31-32.

¹¹ Hızırnâme isminin hatalı kullanımı ile alakalı benzer örnek için bk. Cenksu Üçer, “İslam Mezhepleri Tarihi’nde İsimlendirme Sorunu ve Bir Mezhep, Ekol, Gelenek ya da Grubun Kendi Sistematiği İçerisinde Ele Alınmasının Önemi -Alevî Nitelemeli Gelenek Örneğinde”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* XVI/1 (2023), 164-165.

alakalı örnek vermek gerekirse proje dâhilinde olan ve *Hızırnâme* adıyla yayımlanan eserin içerisindeki hatalara işaret etmek yeterli olacaktır. Örneğin Osmanlıca metinde “âli Muhammed” olarak geçen ifade “Ali Muhammed” olarak sadeleştirildiği tespit edilmiştir.¹² Yine “ardından gelen, takip eden” manasında kullanılan “ârdımâğî” kelimesinin “ortak” olarak tercüme edildiği ve Osmanlıca nüshasında var olmayan kelimelerin transkripsiyon kısmına eklendiği saptanmıştır.¹³

Dolayısıyla ele aldığımız konu özelinde bahsedilen sorunlardan bir kısmına işaret eden çalışmalar olsa da bu çalışma kapsamında işaret edilen problemleri ele alan başka çalışma olmaması bu meselenin araştırılmasını elzem kılmıştır. Bu bağlamda söz konusu çalışmamızda yukarı ifade ettiğimiz noktalardan hareketle toplumda var olan Alevîlik ile Sünnîlik arasında derin uçurumların olduğu algısını yıkmak üzere Diyanet Vakfı Yayınları tarafından neşredilip basılan eserlerin bu algıyı yıkmaya olumlu/olumsuz etkisi ele alınmıştır. Ayrıca araştırmamızda özellikle yayımlanan eserlerin, Alevî yazılı kaynaklarına ne derecede katkı sağladığı hususu üzerinde durulmuş ve ilgili eserlerdeki çeviri hatalarının irdelenmesine gayret gösterilmiştir.

1. Alevî Yazılı Kaynaklarına Genel Bir Bakış

Alevîler ile ilgili çalışmalara baktığımızda Alevî geleneğinin zengin ve canlı bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Ancak tarihsel ve toplumsal şartların doğal bir neticesi olarak Alevîliğin, yerleşik topluluklar içerisinde gelişme fırsatı bulamadığından ve önemli derecede de göçebe veya yarı göçebe halk kültüründen beslendiğinden yazılı/kitabî olmaktan çok şifahî/sözlü bir kültüre dayandığını söylemek mümkündür.¹⁴ Dolayısıyla Alevî topluluklarda dinî kültür, asırlar boyunca yazılı kaynaklar üzerinden değil de şifahî rivayetlerle devamlılığını sürdürdüğü için zengin bir literatür (yazılı kaynak) oluşturulamamıştır. Bu durum ise tarihsel süreçte dinî inanç, fikir ve duygularını, sözlü olarak aktaran güçlü bir yapının ortaya çıkmasıyla ve şifahî kültürle şekillenen bir toplumsal belleğin meydana gelmesiyle neticelenmiştir.¹⁵ Şifahî kültüre dayanan bu geleneğin, XV. ve

¹² Örnekler için bk. *Hızırnâme*, haz. Baki Yaşa Altınok, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 37, 40, 45, 50, 54, 58, 61, 63, 73, 79, 87, 88, 91, 92, 96 vd.

¹³ *Şeyh Safî Buyruğu*, haz. Doğan Kaplan, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 258-259.

¹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, “Alevîliğin Tarihsel Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler*, (1999), 394.

¹⁵ Detaylı bilgi için bk. Rıza Yıldırım, “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62 (2012), 135-162.

XVI. yüzyıllardan itibaren yazılı bir kültürü oluşmaya ve bir takım yazılı metinleri ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁶ Sonradan oluşan bu Alevî edebiyatında, *Buyruklar*¹⁷ ve *Erkannâmeler* haricinde Bektâşî Baba ve Dedelerine ait *Velâyetnameler*;¹⁸ Hz Ali ve Ehl-i Beyt'in faziletlerini aktaran *Faziletname*;¹⁹ Kızılbaş veya Bektâşî geleneğindeki adab ve erkânı derleyen *Fütüvvetnameler* (*Kisvetname* ve *Taçnameler*);²⁰ Dedelerin nefes ve deyişlerinden oluşan *Cönkler*;²¹ Hz. Ali, Muhammed el-Hanefiyye gibi zatların kahramanlıklarını masal halinde aktaran mezhepler ve meşrepler üstü *Cenknâmeler*;²² Alevî şairlerinin şiir, nefes ve deyişlerini derleyen *Divanlar*²³ ve Ocaklar için verilmiş *Şecerenameler*²⁴ adıyla meşhur olan tasavvufî edebiyatının farklı türlerinden eserler bulunmaktadır.²⁵ Ancak bunların dışında belli bir edebî türe dâhil olmayan ve herhangi bir şahsa ait veya anonimleşmiş pek çok yazılı eser de vardır. Yine bunların yanı sıra Anadolu yaşayan Alevî çevrelerini Şiileştirmek amacıyla kaleme alınıp Anadolu'ya gönderilen *Kenzü'l-Mesâib* (*Kumru*) ve *Hüsniye* gibi doğrudan Şiilik propagandası üzerine inşa edilmiş eserler de mevcuttur.²⁶

¹⁶ Harun Yıldız, "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bakış", *Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi* 9/30 (2004), 325.

¹⁷ Buyrukların isimlendirilmesi ve mahiyeti ile alakalı detaylı bilgi için bk. Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektâşilik Yazıları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 160-162; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 99-100; Cenksu Üçer, "Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine", 385-386.

¹⁸ Detaylı bilgi için bk. Hacı Bektaş-ı Velî, haz. Hamiye Duran, *Velâyetnâme*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014).

¹⁹ Detaylı bilgi için bk. Derviş Muhammed Yemînî, haz. Yusuf Tepeli, *Faziletname*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002).

²⁰ Detaylı bilgi için bk. *Fütüvvetnâme-i Tarikat*, haz. Osman Aydın, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

²¹ Cönklerle alakalı detaylı bilgi için bk. Ozan Yılmaz-Bülent Akın, "Kutsal Sözü Belleği Olarak Cönkler: Alevî Erkânına Ait Bir Cönk Üzerinde Ritüel ve Edebi Bir İnceleme", *Alevilik-Bektâşilik Araştırmaları Dergisi* 13 (2016), 60-110; Hamiye Duran, "Alevilik- Bektâşilik Muhtevalı Bir Cönk", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 61 (2012), 77-108.

²² Cenknâmeler ile alakalı detaylı bilgi için bk. Mehmet Atalan, "Türk Kültüründe Hz. Ali Cenknâmeleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2008), 7-27

²³ Divanda geçen Alevî şairlerinin şiir, nefes ve deyişlerinin örnekleri için bk. Mevlüt Gülmez, "Âşık Ömer Divanı'nda Alevi Bektaşî İzleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 37 (2015), 285-307

²⁴ Şecerename örnekleri ile alakalı detaylı bilgi için bk. Selahattin Bekki - Enis Yalçın, "Bazı Fütüvvetnameler ve Şecerenameler Işığında Hz. Ali", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 90 (2019), 40-43.

²⁵ Bu eserlerin mahiyeti ile alakalı detaylı bilgi için bk. İlyas Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*, (İstanbul: Horasan Yayınları, 2003); Yıldız, "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış", 323-359; Mehmet Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002); Sönmez Kutlu, "Alevi-Bektaşî Yazılı (Arap Harfli) Kaynaklarının Neşri ve Ortaya Çıkan Sorunlar", 46.

²⁶ Detaylı bilgi için bk. Murat Han Aksoy, *Şii Paradigmanın Oluşum Sürecinde "Hüsniye"nin Yeri ve Önemi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010); Harun Yıldız, "Hüsniye'de Mezhebî Motifler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2014), 5-30; Sıdıka Demirsöz Fatih Usluer, "Risâle-i Hüsniye", *Alevilik Araştırmaları Dergisi = The Journal of Alevi Studies* 4 (ts.), 67-121; Ömer Faruk Teber,

Söz konusu eserlerin önemli bir kısmının, sözlü kültüre dayandığından yazılı değil de şifahî bir niteliğe sahip, belli bir düzenden yoksun gelişigüzel bir tarzda hazırlandıkları, daha çok manzum veya çoğu kez eski Türk inançları ile mitolojik bazı öğelerin de karıştığı masalımsı, destansı ve menakıp türü yapıtlar olduğu anlaşılmaktadır. Kapsam olarak ise genellikle inanç ve ibadet anlayışları, önder bazı tarihsel zatlar ile Alevî-Bektâşî erenlerinin yaşam serüvenleri ile alakalı bu eserlerin, tarih boyunca hitap ettikleri kesimler üzerinde çok önemli tesire sahip oldukları, hatta yarı kutsal metin gibi kabul edildiklerini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bununla beraber bu eserlerin bir kısmının yazarı ve kaleme alınış tarihi bilinmediği için anonimleşmişse de içlerinden bazılarının müellifleri bilinmektedir. Fakat bu eserlerin çoğunun, Kızılbaş ve Bektâşîler tarafından telif edildiği, bir kısmının ise Safevîler tarafından Anadolu coğrafyasında Şiîliği yaymak üzere özellikle yazdırılmış yapıtlar olduğu aktarılmıştır.²⁷

Erdebil Tekkesi ve Bektâşî Ocağı mensupları ya da bu iki ana ocağa bağlı olmayan müstakil ocaklara mensup olan kişiler tarafından kaleme alınan eserler, Alevîlik (Kızılbaşlık) ve Bektâşîliğin temel yazılı kaynakları olarak kabul edilmektedir. Ancak başlangıçta *Menâkıb* veya *Makâlât* olarak bilinen ve Kızılbaş Alevîlerinin intisap ettiği Erdebil Ocağı Kültür Havzası'nın dinî ve tasavvufî görüşlerinin derlendiği bu eserler, zaman içerisinde kapsam olarak birtakım değişikliklere uğramıştır. Özellikle Safevî Devleti'nin Osmanlı Devleti'ne karşı politikasının sonucu olarak Anadolu coğrafyasında yaşayan Kızılbaşların Erdebil Ocağı'na bağlılıklarını devam ettirebilmek ve onları kademeli olarak Şiîleştirebilmek için söz konusu eserlere Şiî unsurlar eklenmiştir.²⁸ Sonraki süreçte ise *Makâlât* ve *Menâkıb* geleneği, İran'da *Kara Mecmua*, Türkiye'de ise dedeler arasında *Kara Deniz* olarak isimlendirilmiştir. Öyle ki Safevîler tarafından Şiî propaganda aracı haline getirilen bu yapıtlar, *Buyruklar* adıyla Anadolu'da Kızılbaş Ocaklarına gönderilmiş ve sonrasında Anadolu'da *Buyruklar* olarak ünlenmişlerdir.²⁹ Bu metinler ise daha çok ya Şeyh Safî'nin bizzat kendi yazdıklarından ya da oğlu Şeyh Sadreddin'in sorduğu sorulara aldığı cevapları kaleme

“Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması”, *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2017), 197-198.

²⁷ Yıldız, “Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bakış”, 4-5.

²⁸ Şiî unsurlarla alakalı örnekler için bk. *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), 7, 15, 19, 27, 36 vb.; *Şeyh Bebreddin Menâkıbı*, haz., Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: Eti Yayınevi, 1967), 8.

²⁹ Ali Yaman, “Tarihsel Süreç İçinde Kızılbaşlık ve Bektaşilik: Genel Bir Karşılaştırma Denemesi”, *Demokrasi Platformu* II/7 (2006), 24; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 99-100; Cenksu Üçer, “Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine”, 385-386.

aldığı metinlerden oluşmaktadır. Ancak zamanla Şeyh Safî ile oğlu Şeyh Sadreddin'in isimlerinin olmadığı *Cafer Sadık Buyrukları* veya ikisinin derlemesi şeklinde oluşturulan ve *Buyruk/Buyruklar* adı verilen metinlere dönüşmüşlerdir. Dolayısıyla *Buyruk* adıyla bilinen tek bir metnin olmadığını aksine *Buyruklar* adını verebileceğimiz metinlerin var olduğunu ve bunun hem *Şeyh Safî Buyrukları* ile *Cafer Sadık Buyrukları* hem de ikisinin derlemesi olan *Buyruklar* için de geçerli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.³⁰

Netice itibarıyla sınırlı sayıda ve çeşitli sebeplerden dolayı genellikle Alevî Dedelerinin himayesinde veya bazı yazma eser kütüphanelerinde oldukları bilinen bu yazılı kaynakların daha çok, tasavvufi/mistik nitelikli eserler olduğu anlaşılmaktadır.³¹ Esasında bu eserlerin, tarikat mensuplarından kabul etmeleri beklenen ve ifa etmeleri hedeflenen, daha çok tasavvufî yönü ağır basan birtakım usul ve erkânlarla alakalı kaide ve anlayışları içerdiği görülmektedir.

2. Diyanet Vakfı Yayınları Tarafından Yayımlanan Alevî-Bektâşî Klasikleri Adlı Eserler

Türkiye Diyanet Vakfı'nın tarihi bir sorumluluk üstlenerek başlattığı ve devam ettirdiği "Alevî-Bektâşî Klasikleri" projesi, bu geleneğe ait yazılı edebiyatın gün yüzüne çıkartılarak İslam kültürüne kazandırılması açısından atılmış çok önemli ve isabetli bir adım olmuştur. Orijinal metin, Latinize ve günümüz Türkçesi formunda yayımlanan söz konusu yazılı kaynaklar, Alevîlik-Bektâşîlik terminolojisinin, imgelerinin, öğretilerinin, dil ve üslubunun öğrenilmesi açısından büyük ehemmiyete sahiptir. Daha da önemlisi Alevîlik-Bektâşîlik edebiyatı ile ilgili yapılan bu tarz çalışmalar sayesinde geleneğin kendi renk ve deseni belirginleşecektir. Böylece Alevîliği tarihsel bağlarından koparmak gibi dışarıdan yapılmak istenen müdahaleler etkisiz hale getirilecektir. Ancak bu değerli çalışmalar, ileride yapılabilecek yeni çalışmalara örnek olabilecek nitelikte olsalar da birtakım problemleri de barındırmaktadır.

"Alevî-Bektâşî Klasikleri" olarak yayımlanan eserler, içerik olarak incelendiğinde bazı sorunların var olduğu saptanmıştır. Bunlardan göze çarpan en önemli hususların başında ise bu eserlerin "Alevî-Bektâşî Klasikleri" çatısı altında toplanmasıdır. Nitekim

³⁰ Detaylı bilgi için bk. Kutlu, *Alevi-Bektaşî Yazılı (Arap Harfli) Kaynaklarının Neşri ve Ortaya Çıkan Sorunlar*, 45.

³¹ Tasavvufun bir ilim olarak ilimler tasnifinde ilk geçtiği yer için bk. Ali Kürşat Turgut, "Ebû Hayyân Tevhîdî'nin İlimler Tasvirî: Risâle Fî'l-Ulûm", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisiği Yıllığı LV/2 (2019)]*, 525-551.

Alevî-Bektâşî geleneği dışındaki bazı eserler, bu geleneğe aitmiş gibi yayımlanmış ve bütün tasavvufî gruplarca sahiplenilmiş olmalarına rağmen sadece Alevî-Bektâşî geleneğine özgüymüş gibi gösterilmiştir. Ancak “Alevî-Bektâşî Klasikleri” içerisinde yayımlanan bazı eserlerin sadece Alevî-Bektâşî geleneğine ait olmadığı bilinmektedir.³²

Örneğin bu seri içerisinde yayımlanan ve *Muhammed bin Hanefiyye Cengi* olarak isimlendirilen *Cenknâme*'de Hz. Ali'nin Havle bint Cafer el-Hanefiyye ile olan izdivacı ve bu birliktelikten doğan oğlu Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700)'nin cengi anlatılmaktadır.³³ Söz konusu eser, her ne kadar efsanevi bir üslupla yazılmışsa da Anadolu halkının Ehl-i Beyt sevgisini ve onlara vermiş olduğu değeri göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir. Fakat Muhammed b. Hanefiyye ile ilgili olan bu cenknâmeler, sadece Alevî-Bektâşî geleneğinde değil; herhangi bir grup taassubu olmadan İslam kültüründe yer almış ve bütün Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmış olan cenknâmelerdir.³⁴ Diğer bir ifade ile geçmişte köy odalarında yapılan sohbet meclislerinde okunarak Ehl-i beyt'in anıldığı ve halka tarih bilgisi ve şuuru verilmesinin hedeflendiği bu eserin sadece söz konusu geleneğe aitmiş gibi gösterilmesi gerçeği yansıtmamaktadır. Öyle ki Alevî-Bektâşî nitelemeli gruplara özgü olan yazılı kaynakların *Cönkler* veya *Cönknâmeler* olarak isimlendirildikleri bilinmektedir.³⁵

“Alevî-Bektâşî Klasikleri” serisi bünyesinde yayımlanan *Dâstân-ı İbrahim Edhem*, *Dâstân-ı Fâtıma*, *Dâstân-ı Hâtun* adlı eserler de aynı mahiyettedir. Özellikle İbrahim b. Edhem (ö. 161/778 [?]), bütün sufi geleneklerin ortaklaşa sembolleştirdiği bir isim olmanın³⁶ yanı sıra sadece Alevî-Bektâşî nitelemeli grupların oluşturduğu geleneğe ait gibi gösterilmesi gerçeği yansıtmamaktadır.

Yine “Alevî-Bektâşî Klasikleri” içerisinde yayımlanan *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*³⁷ adlı eserde de benzer bir problem bulunmaktadır. *Cabbâr Kulu*'na nispet edilen söz konusu eserde onun

³² Konuyla alakalı detaylı bilgi için bk. Cenksu Üçer, “Alevî Nitelemeli Gelenek Ya Da Ocak Ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, 386-389.

³³ Detaylı bilgi için bk. *Muhammed bin Hanefiyye Cengi*, haz. Ceyhun Ünlüer, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

³⁴ Mehmet Atalan, *Muhammed b. El-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007), 203.

³⁵ Detaylı bilgi için bk. Kutlu, *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları*, 160.

³⁶ İbrahim b. Edhem'in tasavvuf tarihindeki yeri için bk. Halime Gül, *İbrahim Bin Edhem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008).

³⁷ Bk. *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, haz. Osman Eğri, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007).

kimliği, mezhebi ve meşrebi ile ilgili bilgiler paylaşılmaktadır.³⁸ Ancak *Kitab-ı Cabbâr Kulu* adıyla telif edilen bu eser haricinde diğer kaynaklarda kendisiyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hayatı ve ilmî kişiliği ile alakalı bu kadar az bilgiye rağmen *Kitâb-ı Cabbâr Kulu* adlı eser, sadece Alevî-Bektâşî nitelemeli grupların oluşturduğu geleneğe aitmiş gibi gösterilmiştir.³⁹ Burada aslında vurgulanması gereken bir diğer önemli husus, rağmen *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*'nun bazı nüshalarında Kızılbaşlar hakkında oldukça olumsuz bilgiler ve kanaatler dile getirilmektedir. Buna rağmen aslında Üveysîliğe ait olan eserin⁴⁰ hem diğer Üveysîleri dikkate almadan hem de eserin Kızılbaş/Alevî/Erdebil Sufiyan süreği karşıtlığını dikkate almadan bütün Alevî ve Bektâşîlere ait ortak bir kitapmış gibi yayımlanması son derece sorunludur.

Göze çarpan diğer bir husus, “Alevî-Bektâşî Klasikleri” bünyesinde yayımlanan bazı eserlerin isimlendirme problemidir. Bunun en açık örneğini ise Alevî-Bektâşî yazma kaynaklarından biri olarak kabul edilen ve *Erkânnâme-I* başlığıyla yayınlanan eserin isimlendirmesinde görmekteyiz. Çünkü Bektâşîliğin kurumsallaşma sürecini tamamlamasıyla beraber Bektâşî ocağının adâb ve erkânını derleyen eserlere *Erkannâmeler* adı verilirken⁴¹ Erdebil Ocağı Kültür Havzası'na bağlı gruplar tarafından yazılmış ve genellikle geleneğe ait kaide ve davranışların İmam Ca'fer'e dayandırıldığı eserler, daha çok *Buyruk* olarak isimlendirilmiştir.⁴² Nitekim Menâkıb-ı Şeyh Safî, Risale-i Şeyh Safiyyüddîn, Fütüvvetname-i İmam Cafer Sadık, Vasiyetnâme (Şeyh Safî Vasiyetnâmesi)⁴³ gibi asıl adlarıyla bilinen muhtelif eserlerin *Buyruk* adı ile isimlendirilmesi yakın döneme ait bir gelişmedir. Öyle ki bu eserleri 1958 yılında el yazmasından yayıma hazırlayan Sefer Aytekin ile Hasan Ayyıldız'ın çalışmalarını *Buyruk* olarak isimlendirmesiyle Dedeler ve halk tarafından da kabullenip kullanılmasıyla yaygınlaştığı ifade edilmiştir.⁴⁴

³⁸ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 16-18.

³⁹ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 17.

⁴⁰ Saim Savaş, “Orta Anadolu Alevîliği'nin Temel Kitaplarından Kitab-ı Cebbar Kulu'nun Din ve Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Bakımından Önemi”, *Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu Bildirileri (8-10 Nisan 1999)*, (2000), 383.

⁴¹ Detaylı bilgi için bk. Ömer Faruk Teber, “Bektaşî Dervişinin Yol Haritası: Bektaşî Erkannâmeleri”, *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, 17-18 Ağustos 2009*, (2009), 359-371.

⁴² Detaylı bilgi için bk. Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003), 86; Kutlu, *Alevî-Bektaşî Yazılı (Arap Harfli) Kaynaklarının Neşri ve Ortaya Çıkan Sorunlar*, 45-46; Cenksu Üçer, “‘Erkânnâme 1’ Adıyla Yayımlanan ‘Tasavvuf Risâlesi’ Adlı Eserde Kur’ân ve Hz. Muhammed Tasavvuru”.

⁴³ Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 42-58.

⁴⁴ Cenksu Üçer, “Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine”, 385.

Hatta *Menâkıb-ı İmam Cafer*, *Menâkıb-ı Şeyh Safî* ya da *Fütüvvetnâme* gibi isimlerle anılan eserler, zaman içerisinde Buyruk diye adlandırılmaya başlanmıştır.⁴⁵ Bu noktadan hareketle *Erkânnâme-I* adlı eser mercek altına alındığında içerik olarak *Buyruk* nüshası olduğu anlaşıldığı halde yayıma hazırlanırken *Erkânnâme* ismiyle basıldığı görülmektedir. Öyle ki *Erkânnâme-I* adı altında toplanan risalelerin genellikle Şeyh Safiyüddin Erdebilî’ye ait olmaları ve bu risalelerden birinin *Menâkıb-ı Şeyh Safî* adında olması, bir diğ erinin de İmam Ca’fer ile Hz. Ali arasında talip-mürebbi ilişkisini konu alan bir diyalogu içermesi de bunu destekler niteliktedir.⁴⁶

Buna benzer diğ er bir örneği yine *Hızırnâme* adlı eserin isimlendirmesinde görmekteyiz. Bu eser de aynı şekilde Buyruk türü eserlerin özelliklerini taşımasına rağmen yayıma hazırlayan müellif tarafından *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*⁴⁷ ile *Şeyh Safî Buyruğu*⁴⁸ bir araya getirilerek Hızır motifleri eklenmiş ve *Hızırnâme* olarak isimlendirilmiştir.⁴⁹ Söz konusu durumun eserin giriş kısmında ifade edilmiş olması bu eserlerin her birinin müstakil birer yazılı kaynak oldukları gerçeğini değiştirmeyecektir.⁵⁰

Neşredilen “Alevî-Bektâşî Klasikleri” ile ilgili dikkat çeken bir başka problem, eserlerin detaylı bir şekilde araştırılıp tahkikli olarak yayımlanmamasıdır. Nitekim bu eserlerin farklı kütüphanelerde ve kişilerde birçok farklı nüshası bulunduğu halde yayımlanan eserlerin tamamının asıl nüshalar değil de istinsah edilmiş nüshalar olduğu görülmektedir. Öyle ki eserlerin giriş kısmında bu eserlerin istinsah edilmiş nüshalar olduğu belirtilmiştir.⁵¹ Ancak istinsah edilmiş eserlerde, müstensihler tarafından esere ekleme veya çıkarmalar yapılabileceği ve bu durumun da eseri saihlikten uzaklaştırdığı bilinmektedir.

İstinsah edilmiş eserlere müstensihler tarafından ekleme veya çıkarma yapıldığına *Makâlât* adlı eseri hazırlayanlar da dikkat çekmiş ve kırk makamın Arapça aslıyla aynı olduğunu fakat diğ er yerlerde müstensihin ekleme ya da çıkarmalarının olduğunu

⁴⁵ *Buyruk*, drl. Sefer Aytekin, (Ankara: Emek Basım-Yayımevi, 1958), 3; Doğan Kaplan, “Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları Üzerine”, *Uluslar Arası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu 1(28-30 Eylül 2005)*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005) 20/234.

⁴⁶ *Erkânnâme-I*, 25-70, 97-209.

⁴⁷ Bk. *İmam Ca’fer-i Sadık Buyruğu*, haz. Fuat Bozkurt, (İstanbul: Salon Yayınları, 2018).

⁴⁸ Bk. *Şeyh Safî Buyruğu*.

⁴⁹ *Hızırnâme*, 23.

⁵⁰ *Hızırnâme*, 23.

⁵¹ Bunun için bk. *Fütüvvetnâme-i Tarikat*, 23; *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz, vd., (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 37; *Velayetnâme*, haz. Hamidiye Duran, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 18-19.

belirtmişlerdir.⁵² Dolayısıyla bu metinlerin güvenilirliklerinin arttırılması için mevcut olan diğer nüshalarla karşılaştırılarak yayımlanması gerekmektedir. Fakat “Alevî-Bektâşî Klasikleri” adlı çalışmada böyle bir metoda başvurulmamış, eserler olduğu şekliyle tekrar istinsah edilerek yayımlanmıştır. Karşılaştırmalı olarak ele alınmadan derlenen bu tür çalışmalarda ortaya çıkabilecek en dikkat çekici problemlerden birini örnek vermek gerekirse tarikat makamlarının sayılarındaki tutarsızlığa işaret etmek yeterli olacaktır. Öyle ki “Alevî-Bektâşî Klasikleri” serisinde yayımlanan *Makâlât* adlı eserde, tarikat makamları on bir makam şeklinde verilirken⁵³ Esat Coşan’ın *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât* adlı tahkikli çalışmasında tarikat makamları on makam olarak sıralanmıştır.⁵⁴

Son olarak “Alevî-Bektâşî Klasikleri” serisiyle alakalı olarak işaret etmek istediğimiz bir diğer problem, eserlerin Latinize ve günümüz Türkçesi formunda yayımlanması esnasında yapılan hatalarıdır. Nitekim bu proje kapsamında yayımlanmış olan *Hızırnâme* adlı eserin giriş kısmında da bu hususa işaret edilmiş ve metnin sade bir Türkçe ve günlük konuşma diliyle kaleme alındığı belirtilmiştir. Bununla beraber müstensihinin Türkçe haricinde bir dil bilmediği, Arapça ve Farsça sözcüklerinin yazımında kurallara uyulmadığı ve kelimelerin daha çok Türkçe telaffuz edildiği haliyle yazıya geçirildiği açık bir şekilde ifade edilmiştir.⁵⁵ Bu bağlamda göze çarpan noktaların başında ise “Ali” ismi ile ilgili yapılan çeviri hataları gelmektedir. Öyle ki Osmanlıca metinde “âli Muhammed” olarak geçen ifadelerin tamamı “Ali-Muhammed” olarak sadeleştirilmiştir.

Bu durum *Hızırnâme*’nin 174. sayfasında açık bir şekilde görülmektedir. Asıl nüshanın belirtilen sayfasında yazılış itibariyle “Ali” ismi dört defa geçmektedir. Bunlardan özel isim olarak kullanılan “Ali” ismi (علي) sonunda noktalı “y” (ي) harfi ile biterken “Ali-Muhammed” ifadesindeki “Ali” (على) kelimesi noktasız “y” (ى) ile bitmektedir.⁵⁶ Ancak eserin birçok yerinde yazar, bununla alakalı bir karışıklığın olabileceği ihtimalini vermemiş olmalı ki böyle bir detaya dikkat etmeden “Ali” ismini noktalı veya noktasız “y” (ى) harfi ile gelişigüzel bir şekilde kaleme almıştır.⁵⁷

⁵² *Makâlât*, 32.

⁵³ *Makâlât*, 75-78.

⁵⁴ Esat Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 15-18

⁵⁵ *Hızırnâme*, 13.

⁵⁶ *Hızırnâme*, 174, 178.

⁵⁷ *Hızırnâme*, 37, 40, 45, 50, 54, 58, 61, 63, 73, 79, 87, 88, 91, 92, 96 vd.

Dolayısıyla “Ali” ismi ile “âl-i” ifadesi birbirine karışmış ve birçok yerde “âl-i Muhammed” ibaresinin, “Ali-Muhammed” şeklinde sadeleştirilmesi yapılmıştır. Nitekim eserin muhtelif yerlerinde “âli” kelimesi de “Ali” ismiyle birebir aynı şekilde (على) yazılmıştır.⁵⁸ Buna karşılık “Hak-Muhammed-Ali” tabirinde özel isim olarak kullanılan “Ali” isminin belirttiğimiz şekilde kaleme alındığı eserin farklı yerlerinde görülmektedir.⁵⁹ Yine müstensihin kendi adını yazarken aynı yöntemi kullanarak “Ali” ismini noktalı “y” (ي) harfiyle yazmış olması da bunu destekler mahiyettedir.⁶⁰

Yine buna benzer bir örneği Şeyh Safî Buyruğu’nun 63a varlığında “ortak” olarak çevrilen “ârdimâğı” kelimesinde görmekteyiz. Söz konusu sözcüğün olduğu pasaj Osmanlıca, “Muhammed ârdimâğı Ali halîfenün irşâdı buyurmak kisvet giydirmek” olarak yazıldığı halde “Muhammed ârdimâğı Ali halîfenün irşâdı buyur yeni kisvet giydirmek” şeklinde transkripsiyonu yapılmıştır.⁶¹ Söz konusu cümlede yapılan iki önemli hatadan birincisi, Osmanlıca nüshada “yeni” kelimesi olmadığı halde transkripsiyonu esnasında bu kelime eklenmiş ve cümlenin çevirisi buna göre yapılmıştır. İkinci ehemmiyetli husus ise “ârdimâğı” kelimesinin “ortak” olarak Türkçeye çevrilmiş olmasıdır. Dolayısıyla ilgili bölüm, “Muhammed ortağı Ali halifenin görevi irşad buyurmak yeni kisvet giydirmektir.” şeklinde Türkçeye tercüme edilmiştir. Böyle bir tercüme hatalı olmasının yanı sıra Ali’nin, Hz. Muhammed’in ortağıymış gibi bir mananın ortaya çıkmasına da neden olmaktadır. Nitekim araştırmalarımız neticesinde “ârdimâğı” kelimesinin daha çok İç Anadolu yöresinde “ardından gelen, takip eden” anlamında kullanıldığı anlaşılmıştır. Bu bağlamda cümlenin, “Muhammed’i takip eden Ali halifenin görevi irşad buyurmak kisvet giydirmektir.” şeklinde yeniden düzenlenmesinin daha isabetli olacağı fikri hâsıl olmuştur. Öyle ki “Alevî-Bektâşî Klasikleri” projesi kapsamında yayımlanan Alevî yazılı kaynakları detaylı bir şekilde incelendiğinde bunlara benzer örneklerin var olduğu görülecektir.

⁵⁸ *Hızırnâme*, 238.

⁵⁹ *Hızırnâme*, 462.

⁶⁰ *Hızırnâme*, 585. Ayrıca “Ali” ifadesinin özel isim olarak yazıldığı kullanımları için bk. *Hızırnâme*, 45, 51, 60, 185, 213, 215, 226, 261, 281, 283, 321 vd.

⁶¹ *Şeyh Safî Buyruğu*, 258-259.

Sonuç

Araştırmalarımız neticesinde Alevî-Bektâşî geleneğine ait yazılı edebiyatın gün yüzüne çıkartılarak İslam kültürüne kazandırılması açısından büyük bir öneme sahip olan “Alevî-Bektâşî Klasikleri” adlı yazılı kaynakların önemine binaen yeniden elden geçirilmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu tür eserlerin istinsahtan kaynaklı hatalarının olabileceği gerçekliğinden hareketle hataların tekrar edilmemesi veya hataların minimize edilmesi için gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen, kütüphanelerde ve bazı şahısların elinde bulunan el yazması *Velayetnâme*, *Menâkıbnâme*, *Fazîletnâme*, *Erkânnâme*, *Salavatnâme*, *Nasihatâme*, *Cönk*, *İcazetnâme*, *Şecere*, *Ferman* gibi belgelerin, mevcut tüm farklı nüshalarının karşılaştırılıp günümüz Türkçesine aktarılarak yayımlanması gerektiği kanaati hâsıl olmuştur. Çünkü böyle bir çalışma, ilgili eserlerdeki inanç, ibadet ve ahlâkla alakalı öğelerin araştırmacılar ve toplum tarafından doğru bir şekilde öğrenilmesini sağlayacaktır. Bununla beraber Alevîlik-Bektâşîlik konusundaki zihin karışıklığının giderilmesi ve kavram kargaşasının da önüne geçilmesi açısından son derece önemli bir adım atılmış olacaktır.

Genel olarak Alevî kaynaklarının neşredilmesinde dikkat edilmesi gereken hususların yanında özellikle Erdebil Süreği ve Bektâşî tasavvuf edebiyatını, neşrecek araştırmacıların dikkat etmesi gereken birtakım hususlar bulunmaktadır. Öncelikle eseri neşrecek kimseler, eseri doğru bir şekilde anlayabilecek Arapça ve Farsça bilgisine sahip olmalıdır. Bunun yanında, yazma eserleri okumaya ve tahkikli neşirlerini yapabilmeye yönelik ilmi bir eğitim almış olmalıdır.

Kızılbaş Kültür Havzası ve Bektâşî Kültür Havzası'na ait eserlerde, Türklerin İslam'dan önce sahip oldukları ve İslamiyet'in kabulünden sonra da devam ettirdikleri diğer dinî inançlara ait dinî, tarihî ve kültürel motifler bulunmaktadır. Buradan hareketle konuyla alakalı çalışmalarda bulunacak olan araştırmacı Dinler Tarihi, Türk Tarihi ve Türk kültürü ile ilgili yeterli donanıma sahip olmalıdır. Yine araştırmacı, söz konusu eserlerde, tasavvufî unsurların dışında İslam mezheplerinin görüş ve yorumları da yer aldığı için İslam Mezhepleri Tarihi sahasında da yeterli bilgiye sahip olmalıdır. Ayrıca söz konusu eserler İslam tasavvuf edebiyatı ve Türk tasavvuf edebiyatının güzide eserlerinden oldukları için bunların evvela doğru anlaşılabilmesi adına araştırmacı tasavvuf tarihi, tasavvufa ait klasik eserler ve tasavvufa özgü dil ile muhtevasına hâkim olmalıdır.

Yine araştırmacı bu eserlere yaklaşımında objektiflikten taviz vermeden, İslam aleyhtarlığı ve Sünnilik karşıtlığı üzerinden bir Alevîlik tasavvuru oluşturma amacı ile yaklaşmamalıdır. Özellikle bu tarz çalışmalarda kavramların içini boşaltarak yerine araştırmacı kendi kültürünü ifade eden değerleri yüklememelidir. Bu çalışmalara önyargısız bir bilimsel hazırlıkla yola çıkılmalı ve araştırma, ideolojik, siyasî ve mezhebî propagandaların etkisinden arındırılarak mutlaka bilimsel yöntemlerle sürdürülmelidir.

Birden fazla nüshası bulunan bu tür çalışmalarda araştırmacı, tek bir nüsha ile yetinmemelidir. Söz konusu çalışmalar, Arap harflerinden Latin harflerine aktarımı şeklinde değil de ilmî tenkit kriterlerinin gerektirdiği üzere mevcut bir eserin bütün yazmaları tespit edilerek tamamının karşılaştırılması neticesinde tahkikli neşirlerinin yapılması yoluna gidilmelidir. Bunun için de mümkün oldukça birinci el kaynaklara başvurulmalıdır. Nitekim herhangi bir mezhebi, dinî hareketi veya cemaati doğru anlayabilmenin ve tanımlayabilmenin en etkili yolu, ilgili ekolün birinci el kaynaklarına ulaşip bunları olduğu haliyle ortaya koymaktan geçtiği açıktır.

Kaynakça / References

- Aksoy, Murat Han. *Şii Paradigmanın Oluşum Sürecinde “Hüsniye”nin Yeri ve Önemi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010.
- Aksüt, Hamza. *Aleviler : Türkiye - İran - Irak - Bulgaristan*. Ankara : Yurt Kitap Yayın, 2009.
- Ali Yaman. “Alevîlerde Dedelik ve Dede Ocakları”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektâşî Kültürü*, 178-202.
- Atalan, Mehmet. *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu’daki Tezahürleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Atalan, Mehmet. “Türk Kültüründe Hz. Ali Cenknâmeleri”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2008), 7-27.
- Aytaş, Gıyasettin (ed.). *Bingöl, Muş/Varto yörelerinde ocaklar, oymaklar ve boylarla ilgili araştırma sonuçları*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010.
- Bekki, Selahattin - Yalçın, Enis. “Bazı Fütüvvetnameler ve Şecerenameler Işığında Hz. Ali”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 90 (2019), 25-46.
- Buyruk*. Haz. AYTEKİN, SEFER. Ankara: Emek Basım-Yayınevi. 1958.
- Coşan, Esad. *Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Dönmez, Banu Mustan. “Alevi Müziğinin Geleceği: Sözlü Kültür Ürünlerinin Modern Dünyadaki Konumu ve Dönüşümü”. *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu (03-05 Ekim 2013)*, Ed. Mehmet Yazıcı. 2/189-203. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014.

- Duran, Hamiye. "Alevilik- Bektaşilik Muhtevalı Bir Cönk". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 61 (2012), 77-108.
- Engin, İsmail. "Alevilik ve Bektaşilik Araştırmalarında Yöntem, Yaklaşım Sorunu". *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (22-24 Ekim 1998)*. 121-123. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 1999.
- Erkânnâme-I*. Haz. Doğan Kaplan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Ersal, Mehmet. *Alevilik Kavramları ve Ocak Sistemi-Çocuk Havzası Örneği-*. Ankara: Hacı Bektaş Veli Araştırmaları, 2016.
- Fütüvvetnâme-i Tarikat*. Haz. Osman Aydın. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Gül, Halime. *İbrahim Bin Edhem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008.
- Gülmez, Mevlüt. "Âşık Ömer Divanı'nda Alevi Bektaşî İzleri". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 37 (2015), 285-307.
- Hâcî Bektâş-ı Velî. *Velâyetnâme*. Haz. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Hızırnâme*. Haz. Baki Yaşa ALTINOK. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- İmam Ca'fer-i Sadık Buyruğu*. Haz. Fuat BOZKURT. İstanbul: Salon Yayınları, 2018.
- Kaplan, Doğan. "Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları Üzerine". *Uluslar Arası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu 1(28-30 Eylül 2005)*. 20/234. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kitâb-ı Cabbâr Kulu*. Haz. Osman Eğri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.
- Kutlu, Sönmez. *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Kutlu, Sönmez. "Alevi-Bektaşî Yazılı (Arap Harfli) Kaynaklarının Neşri ve Ortaya Çıkan Sorunlar". *Alevi ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*. Ed. Gıyasettin Aytaş – Derya Sümer. 42-73. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, Aralık 2010.
- Kutlu, Sönmez. "Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifatı: Safvetu's-Safâ'nın Türkçe Çevirileri Örnekleme Üzerinden". *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/20 (2007), (Mevlana'ya Armağan Sayısı), 21-32.
- Makâlât*. Haz. Ali Yılmaz vd, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, , 2013.
- Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*. Haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Muhammed bin Hanefiyye Cengi*. Haz. Ceyhun Ünlüer. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Aleviliğin Tarihsel Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair". *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler* (1999), 385-398.

- Ocak, Ahmet Yaşar. “Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik Araştırmalarında Tarihi Bozma, Yaklaşım ve Tarihsel Perspektif Yanlıları”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 2/7 (2006), 127-136.
- Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali aşkı : “Adıyaman Alevileri”*. Ankara : Gece Kitaplığı, 2014.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Savaş, Saim. “Orta Anadolu Alevîliği’nin Temel Kitaplarından Kitab-ı Cebbar Kulu’nun Din ve Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Bakımından Önemi”. *Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu Bildirileri (8-10 Nisan 1999)*, 377-385.
- Şeyh Bebreddin Menâkıbı. Haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Eti Yayınevi, 1967.
- Şeyh Safî Buyruğu. Haz. Doğan Kaplan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Teber, Ömer Faruk. Bektaşî Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar. Ankara : Aktif Yayınevi, 2008.
- Teber, Ömer Faruk. “Bektaşî Dervişinin Yol Haritası: Bektaşî Erkannâmeleri”. Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, 17-18 Ağustos 2009, 359-371.
- Teber, Ömer Faruk. “Mezhebî Ayırışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması”. İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi 5 (2017), 193-200.
- Turgut, Ali Kürşat. “Ebû Hayyân Tevhîdî’nin İlimler Tasviri: Risâle Fi’l-Ulûm”. Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı LV/2 (2019)], 525-551.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- Türkdoğan, Orhan. *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Usluer, Fatih-Demirsöz, Sıdika. “Risâle-i Hüsnîye”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi = The Journal of Alevi Studies* 4 (ts.), 67-121.
- Üçer, Cenksu. “Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine”. *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu, Sakarya Üniversitesi, 8-9 Kasım 2014*, 383-403.
- Üçer, Cenksu. *Anadolu’da Alevi Ocakları ve Grupları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Üçer, Cenksu. “Alevî Nitelemeli Gelenek Ya Da Ocak Ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”. *e-Makâlât* 12/2 (2019), 353-402.
- Üçer, Cenksu, Şule Sezer. “‘Erkânnâme 1’ Adıyla Yayımlanan ‘Tasavvuf Risâlesi’ Adlı Eserde Kur’ân ve Hz. Muhammed Tasavvuru”. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 17 (2023), 23-56.
- Üçer, Cenksu. “İslam Mezhepleri Tarihi’nde İsimlendirme Sorunu ve Bir Mezhep, Ekol, Gelenek ya da Grubun Kendi Sistematiği İçerisinde Ele Alınmasının Önemi -Alevî Nitelemeli Gelenek Örneğinde”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* XVI/1 (2023), 143-181.
- Üzüm, İlyas. *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*, İstanbul. Horasan Yayınları, 2003.
- Velayetnâme*. Haz. Hamidiye Duran. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

- Yaman, Ali. *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar : Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*. İstanbul : Karacaahmet Sultan Derneği, 2004.
- Yaman, Ali. "Tarihsel Süreç İçinde Kızılbaşlık ve Bektaşilik: Genel Bir Karşılaştırma Denemesi". *Demokrasi Platformu* II/7 (2006), 1-33.
- Yemînî, Derviş Muhammed. *Faziletname*. Haz. Yusuf Tepeli. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.
- Yıldırım, Rıza. "Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62 (2012), 135-162.
- Yıldız, Harun. "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bakış". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004), 323-359.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği : Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara : Araştırma Yayınları, 2004.
- Yıldız, Harun. "Hüsniye'de Mezhebî Motifler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2014), 5-30.
- Yılmaz, Ozan – Akın, Bülent. "Kutsal Sözü Belleği Olarak Cönkler: Alevî Erkânına Ait Bir Cönk Üzerinde Ritüelik ve Edebi Bir İnceleme". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 13 (2016), 60-110.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Tasavvuf Tarihine Dair Bir Kaynak: Hizan ve Norşin Şeyhlerinin Menâkıbnâmesi

A Source on Turkey's East and Southeastern History of Sufism: The Manâqib of the Sufis of Hizân and Nurshîn

Mehmet Saki ÇAKIR

ORCID: 0000-0003-1216-7249 | E-Posta: mehmet.cakir@usak.edu.tr

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tasawwuf
Uşak, Türkiye

ROR ID: 05es91y67

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Çakır, Mehmet Saki. "Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Tasavvuf Tarihine Dair Bir Kaynak: Hizan ve Norşin Şeyhlerinin Menâkıbnâmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 432-454. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1324769>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	09. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	19. 11. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Günümüzde Türkiye'de aktif bir biçimde faaliyette bulunan Nakşibendiyye tasavvuf hareketinin önemli bir kısmının silsilesi, Bitlis'teki tekkelere dayanmaktadır. XIX. yüzyılın sonlarında kurulan Hizan ve Norşin tekkeleri, Nakşî-Hâlidîliğin merkezlerinden olmuştur. Bölgede Hâlidî tasavvuf meşrebinin öğretilerini yaygınlaştıran ve derin izler bırakan bu merkezleri tanımadan, toplumun dinî ve sosyal değerlerini anlamak mümkün değildir. Osmanlı'nın son çeyreğinde, toplumun dinî ve sosyal yapısında güçlü bir biçimde etkili olmuş bu tekkelere dair birincil kaynak niteliğindeki eserler sınırlıdır. Çalışmada, bu tür birincil kaynaklardan sayılan ve "Hazret" lakaplı Şeyh Muhammed Diyâuddin Norşinî'ye (ö. 1924) nispet edilen bir risâle ele alınmıştır. Müstensih eserin kapağında; " هذه رسالة ألفها مولانا حضرة الشيخ محمد ضياء الدين في ترجمة آباءه ومناقبهم (bu risâleyi Mevlânâ Hazreti eş-Şeyh Muhammed Diyâuddin telif etmiştir. Atalarının hayatları ve menkıbeleri hakkındadır.)" ifadelerine yer vermiştir. Hazret, eserine bir isim vermese de dîbâcede ve bölüm başlarında sıklıkla "menâkıb" ifadesini kullanmıştır. Bu da eserin bir menkıbe türü olduğunu göstermektedir. Hazret eserinin ilk bölümünde, Norşin tekkesinin kurucusu babası Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin (ö. 1886) hayatını menkıbeleriyle birlikte aktarmaktadır. Bu bağlamda Şeyh Abdurrahman'ın atalarına, hayatına ve tasavvufa yönelmesine dair mühim malumat vermektedir. Sonraki bölüm de ise Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin mürişidi ve Hizan dergahının kurucusu Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'yi (ö. 1870) anlatmaktadır. Bu kapsamda Arvâsî'nin şeyhleri, çocukları, halifeleri ve irşadıyla ilgili bilgi vermektedir. Bu iki sūfînin halife ve müridlerinden bahsederken birçok ulemâ ve meşâyihî zikretmektedir. Bu zatlar, Doğu ve Güneydoğu tasavvufuna yön verdiklerinden, eser bölgenin yakın tasavvuf tarihi açısından son derece önemlidir. Eseri diğer kaynaklardan ayıran en belirgin özelliği ise bizzat bu bölgede şeyhlik yapmış Norşin tekkesinin postnişîni Şeyh Muhammed Diyâuddin tarafından yazılmasıdır. Hazret, eserinde ailesine değinirken öncelikle kökeni üzerinde durur. Bununla ilgili, Siirt'in Şirvan ilçesinden Bitlis'in İspahirt nahiyesine göç ettiklerine, burada Mirânete Hanımın aileye bir medrese inşa ettiğine ve Şeyh Abdurrahman'ın burada ders verdiği temas eder. Yine ailenin öteden beri tasavvufla hemhal olduğunu ve bu münasebetle mâlâ sofiyân (sūfîlerin evi) diye şöhret bulduğuna değinir. Daha sonra ağırlıkla babası Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin ilim tahsili aldığı yerlerden ve hocalardan bahseder. Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin tasavvufa yönelik serüvenini anlatırken bir bölüm de Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'ye ayırır. Hazret'in Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin şeyhine olan muhabbetine dair notları ilgi çekicidir. Bu zatlardan bahsederken de bölgedeki birçok âlime dair önemli hatıraları kaydeder. Dönemle ilgili aktarılan olay ve olguları incelediğimizde, Norşin ve Hizan merkezlerinin güçlü olmasının arka planındaki etkenleri görebilmekteyiz. Bu durum iki husus ile açıklanabilir: Birincisi; tekkeleri kuran şeyhlerin aldıkları tasavvufî eğitimidir. Bu şeyhler, farklı meşreplere sahip değişik kişilerden derin ve kâmil bir tasavvufî eğitim almışlardır. Manevî eğitimde bir yerde karar kılmamış, sürekli kendilerini geliştirmişlerdir. Bundan ötürü insanları etrafında toplayabilen kâmil u mükemmil birer mürişid olmuşlardır. İkinci husus; tasavvufî eğitimi zâhir-bâtın ekseninde muhabbet ile tatbik etmeleridir. Menkıbelere göre bu tekkelerdeki sūfîler, manevi hallerin zevkini elde ettiklerinde, tamamen bu âleme yönelmiş ve dünya işlerini ikinci planda bırakmışlardır. Onların hallerinden etkilenen insanlar, onlara güvenmiş ve muhabbetle yönelmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Diyâuddin Norşinî, Hâlidîlik, Norşin, Hizan, Menâkıb.

Abstract

Today, a significant part of the Naqshbandiyya representatives active in Türkiye is based on the dervish lodges (takka) in Bitlis. The Hizān and Nu-rshīn, which were established in the late nineteenth century, became the centers of Naqshī-Khālidiyya school. It is not possible to understand the religious and social values of the society without recognizing these centers that spread the teachings of the Khālidi sūfism and left deep traces in the region. In the last quarter of the Ottoman Empire, the primary sources of these dervish lodges, which had a strong influence on the religious and social structure of the society, are limited. In this study, a treatise attributed to Sheikh Mohammed Dīyāuddīn Nu-rshīnī (d. 1924), nicknamed "Hazret" and considered as such primary sources, is discussed. Although Hazrat did not give a name to his work, he often used the term "Manāqib" in the dībāja and at the beginning of the chapters. This shows that the work is a type of biographies of holy people (Manāqib). In the first part of his work, Hazrat narrates the life of Sheikh 'Abd al-Raḥmān al-Tāghī (d. 1886), the founder of the Nu-rshīn dervish lodge, together with his Manāqib. In this context, it gives important information about Sheikh 'Abd al-Raḥmān's ancestors, his life and his orientation to sūfism. In the next section, he talks about Sayyid Sibghatullāh al-Ārwāsī (d.1870), the *murshid* (spiritual guide) of 'Abd al-Raḥmān al-Tāghī and the founder of the Hizān dervish lodge. In this context, it gives information about Ārwāsī's sheikhs, children, caliphs and his *irshad*. While talking about the caliphs and disciples of these two sūfis, he mentions many *Ulamā'* and sheikhs. As a result, the work introduces the dervish lodges in Hizān and Nu-rshīn and the tens of *Ulamā'* and sheikhs representing these lodges. The work is extremely important in terms of the recent sufi history of the region, as these individuals gave direction to Turkey's Eastern and Southeastern sūfism. The most distinctive feature of the work, which distinguishes it from other sources, is that it was written by Sheikh Mohammed Dīyāuddīn, the sheikh of the Nu-rshīn dervish lodge. When we examine the events and facts about the period, we can see the factors behind the strength of the Nu-rshīn and Hizān centers. It is concluded that situation can be explained by two aspects: The first; It is the sūfism education received by the sheikhs who founded the dervish lodges. These sheikhs received a deep and perfect sufi education from different people with different dispositions. They did not settle on a place in spiritual education, they constantly improved themselves. For this reason, they have become perfect murshids who can gather people around them. The second point is that they practiced sūfism education on the axis of the *zāhir* and the *bātin*, with affection. According to the Manāqib, when the sūfis in these dervish lodges attained the pleasure of spiritual states, they completely turned to spirituality and left worldly affairs in the background. People affected by their condition trusted them and turned to them with affection.

Keywords: Sufism, Dīyāuddīn Nu-rshīnī, Khālidiyya, Nu-rshīn, Hizān, Manāqib.

Giriş

Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin yakın tarihini konu edinen birincil kaynaklar sınırlıdır. Bu durumun birkaç nedeni bulunmaktadır. Bunlardan biri, âlimlerin bölgeyle ilgili bilgileri yeteri kadar kayıt altına almamasıdır. Başka bir neden, âlimler ve şeyhler kendi hayat serüvenlerini yazmayı gereksiz görmüşlerdir. Bir diğeri ise kayda alınan ve telif edilen eserlerin, dönemin olumsuz koşulları nedeniyle muhafaza edilemeyip kaybolmasıdır. Mevcutta olanların bir kısmını ise temin etmek oldukça güçtür. Âlimler ve yazarlar arasında otobiyografi ve biyografi niteliğinde eser yazmanın yaygın olmaması da bir neden olarak sayılabilir.

Bölgenin yakın tarihinden bahseden mevcut eserlerin, yine bölgedeki belli başlı merkezlerde muhafaza edildiğini görmekteyiz. Bu merkezler genelde tekke ve medreselerdir. Bunlar arasında, Bitlis'in Mutki ilçesine bağlı Ohin medresesindeki kütüphane ön plana çıkmaktadır. Bu kütüphanede bölgedeki ulemânın yazdığı nadir yazma eserlere rastlanabilmektedir.¹ Yine Siirt'in Kurtalan ilçesinde bulunan Zokayd medresesi ve Siirt'in Tillo ilçesinde bulunan Tillo medresesi, bölgeye dair eserlerin muhafaza edildiği yerlerdendir. Bu merkezler kuruluşlarından itibaren Bitlis'in Norşin (Güroymak) ilçesinde bulunan medrese ve tekkeye bağlı hareket etmişlerdir. Zaten buradaki tekkelerde postnişîn olmuş şeyhler, Norşin'deki şeyhlerden el almışlardır. Nitekim Norşin'deki medrese ve tekkede bölgenin saygı gösterdiği büyük sūfî âlimler yetişmiştir.²

Çalışmada, bölgenin yakın dönem tasavvuf tarihine ışık tutacak birincil kaynaklardan Şeyh Muhammed Diyâuddin Norşinî'nin (ö. 1924) *Menâkıb* adlı risâlesi konu edilmiştir. Şeyh Muhammed Diyâuddin'in telif ettiği risale, dönemin ulemâ ve meşâyih hakkında kıymetli bilgiler vermektedir. Araştırmalar neticesinde eserin yazma bir nüshasına ulaşılmıştır.³ Bu nüsha Ahmed Hilmi Koğî'nin (ö. 1996) istinsah ettiği risaleler mecmuasında yer almaktadır. Eser, bu nüsha esas alınarak Sonçağ yayınevinden neşredilmiştir.

¹ Ohin medresesi ve buradaki bir kısım nadir eserler için bk. Ali Bağcı, "Ohin Kütüphanesi Sarf/Nahiv Konulu Yazmalar", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2017), 84-112.

² Norşin medrese ve tekkesine hakkında detaylı bilgi almak için bk. İbrahim Baz, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 34/2 (2014), 73-108. Baz, Norşin'e dair hazırladığı bu nitelikli çalışmasında konu edindiğimiz eseri referans göstermemiştir.

³ Araştırmalara rağmen ikinci bir nüshaya ulaşamadık. Dönemin en önemli merkezlerinden Norşin'de telif edilen bu esere ulaşamamak, bölgedeki nadir eserleri temin etmede yaşanan sorun hakkında fikir vermektedir.

Bitlis ve çevresindeki âlim ve meşâyihe dair irili ufaklı bazı eserlere ulaşabilmekteyiz.⁴ Ancak çalışmamızda konu edindiğimiz eserin Norşin'in postnişin şeyhi tarafından yazılması, birincil kaynak açısından önem arz etmektedir. Tespitimize göre eser, daha önce bir çalışmaya konu olmadığı gibi literatürde de yeteri kadar atıf almamıştır. Bu açıdan baktığımızda eserin literatürdeki boşluğunun giderilmesi hedeflenmektedir.

1. Hizan ve Norşin Tasavvuf Merkezleri

XIX. yüzyılda Bitlis'in iki ilçesi olan Hizan ve Norşin'de kurulan tekkelerin etkisi günümüze kadar devam etmektedir. Hizan'daki Gayda tekkesi, Hizan'ın güney batısında 11 km uzaklıktaki Gayda köyünde yer almaktadır. Norşin (Güroymak) ise Bitlis'in bir ilçesi olup 30 km uzaklıkta kuzeyinde yer almaktadır.

Nakşî-Hâlidî tasavvuf ekolunun temsil edildiği bu merkezlerde, aynı zamanda tedris faaliyetleriyle âlimler de yetişmiştir. Bu ekolun kurucusu Mevlânâ Hâlid Bağdâdî'dir (ö. 1827). Mevlânâ Hâlid, XIX. yüzyılın başlarından itibaren irşada başlamış ve yetiştirdiği yüzü aşkın halifesiyle Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren tasavvuf alanında iz bırakmıştır. Öyle ki günümüzde Anadolu'daki Nakşibendiyye silsilelerinin çoğu onun halifelerine dayanmaktadır.⁵

Hizan'daki Gayda tekkesinin kurucusu Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'dir (ö. 1870). Arvâsî, bölgedeki birçok şeyhten tasavvufî eğitim aldıktan sonra, Şemdinli ilçesindeki Nehrî kasabasında bulunan Seyyid Taha Hakkarî'den (ö. 1853) hilafet almış ve şeyhinin talimatıyla irşadını yaymak için Hizan bölgesine gönderilmiştir. Seyyid Taha ise ismi geçen Mevlânâ Hâlid'in önde gelen halifelerindendir.⁶ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, Bitlis ve çevresindeki irşâd gezileri neticesinde bölge halkının muhabbetini kazanmış ve avam tabakanın yanı sıra âlimler de kendisine intisâb etmiştir. Arvâsî, kendisinden sonra dört halife bırakmıştır.⁷

Halifeleri arasında onun irşadını daha da etkin bir biçimde yayan kişi, Şeyh Abdurrahman Tâğî (ö. 1886) olmuştur. Şeyh Abdurrahman Tâğî, Norşin medrese ve

⁴ Bunlar arasında en çok ön plana çıkan birincil kaynak, Şeyh Âsım Ohinî'nin *Bir ketül-kelimât* adlı eseridir. Eser, İbrahim Baz tarafından hazırlanıp neşredilmiştir. Bk. İbrahim Baz, *Şeyh Âsım Ohinî ve Bir ketü'l-kelimât fi menâkıbı ba'di's-sâdât İsimli Eseri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018).

⁵ Hâlidîlik hakkında detaylı bilgi için bkz. Sean Foley, "The Naqshbandiyya-Khalidiyya, Islamic Sainthood, and Religion in Modern Times", *Journal of World History* 19/4 (December 2008), 521-545; Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016).

⁶ Seyyid Taha ve Nehrî Dergâhu hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhu: 19. Yüzyılda Nakşibendî- Hâlidîlik* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017).

⁷ Detaylı bilgi için bk. Hâlid Oreki, *el-Minahu'l-kudsiyye*, thk. Mehmet Saki Çakır (İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2020), 12-21.

tekkesini kurmuş ve bölgede yüzlerce sâlikin yetişmesini sağlamıştır. Şeyh Abdurrahman, yetiştirdiği on dokuz halife ile irşâdını Bitlis'in dışında Van, Muş, Siirt, Diyarbakır, Bingöl, Erzurum ve Erzincan bölgelerine de ulaştırmıştır.⁸

Bölgenin günümüze kadar uzanan bu tasavvuf merkezlerine dair muhtelif çalışmalara literatürde rastlamaktayız. Fakat bu çalışmaların çoğunda Norşin tekkesinin kurucusu Şeyh Abdurrahman'ın oğlu Şeyh Muhammed Diyâuddin'e nispet edilen "Menâkıb" risâlesi yer almamaktadır. Dolayısıyla birincil kaynak niteliğindeki bu eser ile bölgenin tasavvuf tarihine dair daha sağlıklı bilgi edinmesini amaçlamaktayız.

2. Eserin Müellifi: Şeyh Muhammed Diyâuddin Norşinî

2.1. Hayatı

1858 senesinde Hizan'ın Doğrular (Üsb) köyünde doğan Şeyh Muhammed Diyâuddin, bölgede "Hazret" lakabıyla meşhur olmuştur. İlim tahsiline müderris olan babası Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin nezdinde başlamıştır. Daha sonra babasının halifelerinden Şeyh Fethullah Verkânisî'de (ö. 1899) devam etmiş ve ondan ilmî icazet almıştır. Tasavvuf eğitimini de ilk olarak babasından alan Norşinî, babasının vefatından sonra onun yönlendirmesiyle yine Şeyh Fethullah Verkânisî'de devam etmiş ve ondan hilafet almıştır. Norşin tekkesini Şeyh Abdurrahman'dan sonra, halifesi Şeyh Fethullah Verkânisî kısa bir süreliğine idare etmişse de Şeyh Muhammed Diyâuddin hilafet alınca tekkede postnişîn olmuş ve otuz dört yıl irşâd faaliyetlerinde bulunmuştur. Hazret, tasavvufî eğitimin yanı sıra medrese işleyişiyle ilgilenmiş ve aynı zamanda I. Dünya savaşında müridleriyle birlikte Osmanlı cenahında cihâd etmiştir. 1342/1924 yılında vefat eden Hazret, Norşin'de babasının bulunduğu merkâda defnedilmiştir.⁹

2.2. Halifeleri

Şeyh Diyâuddin Norşinî, binlerce sâlike tasavvufî eğitim vermiş ve on üç halife yetiştirmiştir. Kendisinden sonra Norşin'deki tekkenin idaresini, halifesi Molla Muhammed Emin Kursincî'ye (ö. 1933) tevdi etmiştir. Halifelerinden Şeyh Ahmed Haznevî (ö. 1950) ayrı

⁸ Şeyh Abdurrahman Tâğî, halifelerini Bitlis'in dışında adı geçen şehirlere irşâda göndermiştir. Baz, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî", 90-98.

⁹ Âsım Ohinî, *Bir ketü'l-kelimât fi menâkıbı ba'di's-sâdât* (Bitlis: Ohin Medresesi Kütüphanesi), 103-133; Alâeddin Haznevî, *Hazret ve Şah-ı Hazne Hayat ve Menkıbeleri*. çev. Abdullah Demiray (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2012).

bir kol oluşturacak kadar etkili olmuştur.¹⁰ Haznevî kolundan ise Şeyh Ahmed Haznevî'nin halifesi Seyyid Abdulhakim Hüseyinî (ö. 1972), Menzil ekolunu kurmuştur.¹¹ Görüldüğü gibi Hizan ve devamındaki Norşin tekkeleri, esasında günümüzde tesiri devam eden birçok Nakşî-Hâlidî merkezlerin kökenini oluşturmaktadır. Norşinî'nin Doğu ve Güneydoğu'nun birçok ilinde Norşin tekkesini temsil eden halifeleri şunlardır:

- Şeyh Şihabeddin Tîlî (ö. 1908)
- Şeyh Abdülkerim İspahertî (ö. 1914)
- Şeyh Yusuf Tekmanî (ö. 1917)
- Şeyh Ubeydullah Tîlî (ö. 1925)
- Şeyh Abdurrahman Çokreşî (ö. 1929)
- Şeyh Selim Hezânî (ö. 1931)
- Şeyh Muhammed Emin Kursincî (ö. 1933)
- Şeyh Mahmud Zokaydî (ö. 1945)
- Şeyh Alâeddin Ohinî (ö. 1949)
- Şeyh Ahmed el-Haznevî (ö. 1950)
- Şeyh Mahmud Karakoyî (ö. 1952)
- Şeyh İbrahim Abirî
- Şeyh Abbas Şûşarî
- Şeyh Halil Tîlî
- Şeyh Hâlid Poğevî
- Şeyh Mustafa Zokî¹²

2.3. Eserleri

2.3.1. Mektûbât

Tasavvuftaki mektuplaşma geleneği Hz. Peygamber'e dayandırılmaktadır. O, İslam'a davet etmek için birçok yere mektup göndermiştir. Sûfîler de haberleşmenin ötesinde, irşâd maksadıyla mektuplaşmaya özen göstermişlerdir. Erken dönem tasavvufunu temsil eden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ömer b. Abdülaziz'e (ö. 101/720) mektup yazmış ve nasihatlerde

¹⁰ Ahmet Az, *Nakşibendî-Hâlidîliğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022).

¹¹ Menzil dergâhı, günümüzde en çok ön plana çıkan ve üzerinde konuşulan tasavvufî ekollerin başında gelmektedir. Bu merkezle ilgili yapılmış güncel bir araştırma için bk. Abdülkerim Gül, *Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Tasavvufî Eğitim (Menzil Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹² Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhı*, 144.

bulunmuştur. Yine İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111), yöneticilere gönderdiği mektuplarında tavsiyelerde bulunmuştur.¹³

Nakşibendîlikte ise mektuplaşma geleneği daha çok İmâm-ı Rabbânî ile yaygınlaşmıştır. İmâm-ı Rabbânî mektuplarında tasavvufun yanı sıra, kelim konularını işlemiştir. Onun üç ciltlik *Mektûbât* adlı eseri, sonraki Nakşibendîler tarafından başucu kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu geleneği takip eden Mevlânâ Hâlid de kendi müridlerine mektup göndermiş ve mektup yazmanın “edeb” olduğunu belirterek onların da mektup yazmalarını istemiştir.¹⁴

Nakşî-Hâlidî bir sûfî olan Şeyh Diyâuddin Norşinî de seleflerine tabi olmuş ve çeşitli vesilelerle müridleriyle mektuplaşmıştır. Bu mektupların çoğu tasavvufî konuları içermekte, bazı da kendisine sorulan fikhî meselelere cevap niteliğindedir. Mektup gönderdiği kişiler arasında Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin halifesi Molla Mustafa Bitlisî ve kendi halifelerinden Şeyh Alaeddin Ohinî (ö. 1949) ile Şeyh Ahmed Haznevî yer almaktadır. Mektuplarda, Sünnete tabi olma, sohbet, ihlas, muhabbet, teslimiyet ve râbîta gibi tasavvufî konular yer almaktadır. Mektupları toplayıp kitap haline getiren kişi, halifesi Şeyh Alaeddin Ohinî'dir. Eserin dili Arapça olup toplamda 113 mektuptan ibarettir. Mektubun yazma nüshasının kopyası arşivimizde bulunmaktadır. Eseri ilk defa, 1977'de Hasip Seven (ö. 1994) tercüme etmiştir. Tercümede önce Şeyh Diyâuddin Norşinî'nin, daha sonra ise halifesi Şeyh Ahmed Haznevî'nin mektupları yer almaktadır.¹⁵

2.3.2. Menâkıb Eseri

Eser literatürde pek bilinmemektedir. Ancak içerdiği konular itibariyle bölgenin önemli tasavvuf merkezlerinin tarihine dair birincil kaynak niteliğindedir. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde eser hakkındaki tahlilimiz yer alacaktır.

¹³ Reşat Öngören, “Mektup”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/21-23.

¹⁴ Esad Sahib, *Buğyetü'l-vâcid fi Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid* (Dımaşk: Terakki Matbaası, 1334/1916), 200-201 (26. Mektup).

¹⁵ Şeyh Muhammed Diyâuddin Norşinî, *Mektûbât*, çev. Hasip Seven (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1977). Eserle ilgili tasavvuf alanında yapılmış bir çalışma için bk. Yeliz Başar, *Nakşibendî-Hâlidî Şeyhi Muhammed Ziyâeddîn Nurşinî'nin Hayatı ve Mektûbât'ındaki Tasavvufî Görüşleri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

3. Menâkıb Eserinin Tanıtımı

3.1. Eserin İsmi ve Yazılış Tarihi

Diyâuddin Norşinî eserine herhangi bir isim vermemiştir. Müstensih ise eseri fihriste: “*Risâletü Hazreti’ş-Şeyh Muhammed Diyâuddin fi tercemeti âbâihi*” ifadesiyle tanıtmıştır. Ancak gerek müstensih kapaktaki notlarında gerekse de müellif eserin bölüm başlarında sıklıkla “menâkıb” ifadesini kullanmıştır. Eserin türüne de baktığımızda, menkıbe ve tarihî bilgiler ihtiva eden bir biyografi eseri olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre eserin bu isimle tanıtılması uygun görülmüştür.

Müellifin eseri ne zaman yazdığı bilinmemekle birlikte, telif tarihinin XX. yüzyılın başları olduğu tahmin edilmektedir. Zira müellif, Şeyh Abdurrahman’ın hayatını doğumundan vefatına kadar ele aldığını belirtmiştir.¹⁶ Şeyh Abdurrahman Tâğî 1886’da, Diyâuddin Norşinî de 1924’te vefat ettiğine göre, eserin 1900’lü yılların hemen öncesinde ya da başlarında yazıldığı tahmin edilmektedir.

3.2. Eserin Yazma Nüshası ve Telif Sebebi

Ahmed Hilmi Koğî’nin derlediği *el-Kelimâtu’l-kudsiyye li’s-sâdâdi’n-nakşbendiyye* adlı mecmuada, şark meşâyihinin birçok eseri bulunmaktadır.¹⁷ Çalışmamızda konu edindiğimiz risâle ise 293-318 sayfa aralığındadır. Risâle bahsi geçen istinsahta toplamda 24 sayfadır. Sayfa 20, 23 ve 24’ün büyük çoğunluğu eksiktir. Müstensih eserin kapağında, istinsah ettiği nüshada bu sayfaların eksik olduğunu belirtip boş bırakmış ve başka nüshada bulunduğu takdirde bu yerlerin doldurulmasını istemiştir.¹⁸ Müstensih, eseri 29 Şevval 1393/12 Teşrinisani 1389/25 Kasım 1973 Pazar günü istinsah ettiğini belirtmiştir. Eser incelendiğinde, son kısmının da eksik olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim eserin bir yerinde müellif, Şeyh

¹⁶ Şeyh Muhammed Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, nşr. Mehmet Saki Çakır (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 4.

¹⁷ Mecmuadaki eserler sırasıyla şöyledir: Seyyid Sıbgatullah Arvâsî’nin sohbetlerinden oluşan *Minahu’l-kudsiyye*, Şeyh İbrahim Çokreşî’nin telif ettiği *el-İşârât*, Şeyh Abdurrahman Tâğî’ye nispet edilen dört risale, Şeyh Muhammed Şerif Arabkendî’nin (ö. 1987) sohbetlerinden ibaret olan *eş-Şezerât*, Şeyh Abdurrahman Tâğî’nin vefatına işaret eden sözleri, Şeyh Fethullah Verkânîsî’nin vefatına işaret eden sözleri, Şeyh Fethullah Verkânîsî’nin tarikat âdâbı risalesi (*Âdâb-ı Şeyh Fethullah*), Şeyh Muhammed Diyâuddin’in Seyyid Sıbgatullah Arvâsî ile Şeyh Abdurrahman Tâğî’nin hayatına dair risalesi, Şeyh Alâeddin Ohinî’nin telif ettiği Şeyh Muhammed Diyâuddin’in vefatına işaret eden sözleri konu edinen risale, Şeyh Alâeddin Haznevî’nin (ö. 1969) telif ettiği babası Şeyh Ahmed Haznevî’nin (ö. 1950) hayatını konu edinen risale, Şeyh Muhammed Şerif Arabkendî’nin tarikat adabına dair risalesi. Bu eserler mecmuasının sonunda ise manzum Nakşibendiyye tarikat silsilesi yer almaktadır. Bk. Ahmed Hilmi Koğî, *el-Kelimâtu’l-kudsiyye li’s-Sâdât-i’n-Nakşbendiyye* (Siirt: Tillo Medresesi Kütüphanesi, 1979), 10.

¹⁸ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 53.

Abdurrahman Tâğî'nin hayatını, "Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'ye intisabı, irşâdı ve vefatı" diye üç fasla ayırdığını belirtmiştir.¹⁹ Ancak mevcut nüshada eser, Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin çocuklarından bahsettiği bir yerde bitmiştir. Müstensih eserin kapağında şu ifadelere yer vermiştir:

هذه رسالة ألفتها جامع كمالات المتقدمين، ومجمع الآداب وفيوضات المتأخرين، عمدة الإسلام والمسلمين،
نور السموات والأرضين، كهف الضعفاء والمساكين، موصل المريدين والسالكين، مولانا حضرة محمد ضياء
الدين المشتهر بحضرة نورشين، في ترجمة آباءه ومنابهم، لاسيما مناقب أبيه قطب العارفين الشيخ عبد الرحمن
التاغوي رضي الله عنه، وفي ترجمة الغوث الاعظم الآرقاسي، وأولاده وخلفائه.

"Bu risâleyi, öncekilerin kemâlâtını toplayan, sonrakilerin âdâb ve feyzlerinin birleştiği, İslam ve Müslümanların dayanağı, semâ ve yerlerin aydınlığı, zayıf ve miskinlerin sığınağı, mürid ve sâlikleri yetiştiren, Norşin Hazreti olarak meşhur olan Mevlânâ Hazreti Şeyh Muhammed Diyâuddin telif etmiştir."

Kapağın ikinci paragrafında, müstensih eserin konusunu açıklamıştır. Buna göre eserin konusu; Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin soyu, ailesi, hayatı ve menkıbelerini aktarmaktır. Devamında Seyyid Sıbgatullah Arvâsî ile halifeleri ve çocuklarına da dair bilgiler verileceği belirtilmiştir.²⁰ Eser, her ne kadar genel olarak yukarıdaki iki şahsı konu edinse de içeriğinde, pek bilinmeyen birçok ulemâ ve meşâyihe dair malumat bulunmaktadır.

Müellif, girişte telif sebebini özetle şöyle izah eder: "İlhamla teyid edilmiş, hakkânî bir vecihle feyiz neşreden, Rabbânî sırların kaynağı Şeyh Abdurrahman Tâğî Şîrvânî'nin şöhreti her tarafa yayılınca; müridleri onun hayatına ve menkıbelerine dair bilgi edinmek istediler." Onun ifadesine göre müridler, "susuz kişinin soğuk suya olan iştiyakı misali", bu menkıbeleri şevkle beklediler. Bunun üzerine Şeyh Muhammed Diyâuddin, müridlerin manevi istifadesine yönelik bu eseri yazma gereği duyduğunu belirtmiştir.²¹

3.3. Eserin Kaynakları

Hazret, eseri yazarken çoğu zaman Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin kâtibi Molla Mustafa Bitlisî'yi kasıtlı "kâtibin hattıyla gördüm" diyerek, eserin bir kısmını yazılı kaynaktan oluşturduğunu ifade etmiştir. Eserin bir diğer kaynağı, babasıdır ki ondan duyduklarını bizzat nakletmiştir. Başka bir kaynak ise kendi gözlemleri ve bildiklerini aktarmasıdır. Hazret, mürşidi Şeyh Fethullah Verkânîsî'den de nakiller yapar. Bilgileri aktarırken bazen

¹⁹ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 34.

²⁰ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 1.

²¹ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 4.

kaynak belirtmeden “وجدت بخط كاتبه (yazarının hattıyla gördüm)” ifadesini kullanır. Yazılı kaynaktan naklettiği bölüm bittiğinde ise “إنتهى (bitti)” ifadesiyle sonlandığını belirtir.

4. Eserde Ele Alınan Ana Konular

4.1. Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin Soyu ve Tasavvuf Sergüzeşti

Eserin esas telif maksadının Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin hayatı ve menkıbeleri olduğunu belirtmiştik. Buradaki bilgiler başka kaynak eserlerde bulunmadığından, önemli bir kısmını işlemekte fayda mülâhaza ediyoruz. Bu kapsamda müellif, öncelikle Şeyh Abdurrahman'ın soyu hakkında bilgi verir. Buna göre ailesinin “sofiler evi/mâlâ sofiyân” diye meşhur olduğundan söz eder. Aile, Şirvan'ın Mavit köyünde sakin olan Hesâmân kabilesine mensuptur. Hazret, babası Şeyh Abdurrahman'dan naklettiğine göre; aile aslen bu kabileden olmayıp Arabistan yarımadasından bu bölgeye göç etmiştir. Uzun bir müddet Hesâmân kabilesiyle yaşadıklarından onlardan sayıldılar. Ancak ailenin yaşantısı bu kabileden farklı olmuştur. Yine aile, kabilenin bulunduğu bölgede bir dönem yaşamış olan Şeyh Muhammed Gerzevîlî diye veli bir zata da nispet edilmektedir.²²

Müellif, ailenin soyundan bahsederken, onlar hakkında anlatılan faziletleri ve tasavvufî intisaplarından da söz etmiştir. Bu minvalde belirli bir yere kadar Şeyh Abdurrahman'ın atalarını özellikleriyle nakletmiştir. Bu isimler şöyledir:

Şeyh Abdurrahman Tâğî

Molla Mahmud

Sûfî Zeyneddin

Sûfî Yusuf

Sûfî Mahmud

Molla Suvar

Molla Derviş el-Mâhir

Ailenin soyu aktarıldıktan sonra, Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin babası Molla Mahmud ve annesi Meyasîn hanıma dair bilgiler verilmiştir. Bu kapsamda, Molla Mahmud'un ilim tahsili, tasavvufî eğitimi ve menkıbeleri anlatılmıştır. Aynı şekilde Meyasîn hanımın kâmile bir kadın olduğu ve kendisinden kerametler zuhur ettiğinden söz edilmiştir.²³

²² Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 4-5.

²³ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 8-9.

Sonraki bölümlerde, Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin çocukluğu, klasik medrese eğitimi aldığı hocalar ve okuduğu kitaplar, müellif tarafından etraflıca kaydedilmiştir. Detaylarında mürettep medrese kitaplarını tahsil ettiği hocalar hakkında bilgi verilmiştir. Ders aldığı hocalar arasında başta babası Molla Mahmud olmak üzere, Molla Abdussamed Îrûnî, Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin birâderzâdesi Molla Diyâuddin Arvâsî, Molla Abdulkahhar en-Nemirî el-Hizanî ve Molla Abdurrahman Hîzanî Tîlî Mellekendî (ö. 1873) bulunmaktadır.²⁴

Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin tasavvufa yönelik serüveni muhabbetle olmuştur. Şeyh Muhammed Diyâuddin'in aktardığına göre; Şeyh Abdurrahman Tâğî, ilim tahsilinde mürettep ders kitaplarının üst sıralarına geldiğinde, gönlü tasavvufa meyletmiş ve bu münasebetle civardaki sûfileri ziyaret etmeye başlamıştır. Medrese tahsilinden sonra Bitlis'in İspahirt²⁵ nahiyesinde bulunan medresesinde müderrislik yapmaya başlayan Şeyh Abdurrahman Tâğî, gönlündeki şevk ve *cezbe* hallerinin taşmasıyla, kasideler terennüm eder ve semâ²⁶ ile meşgul olurdu. Bu hallerinin bir tezahürü olarak, talebeleriyle dersleri genelde nehir kenarlarında ve bağ bahçe gibi yerlerde işlerdi. Ders esnasında müşkül bir mesele olduğunda bir talebeye kaside veya şiir okutur, muhabbetli bir ders ortamı sağlardı.²⁷

Müellifin belirttiğine göre, Şeyh Abdurrahman Tâğî, müderrislik, kâdılık gibi görevler yapmış servet sahibi biriydi. Ancak bunlar onu tatmin etmemiş ve bundan dolayı mürşid arayışına koyulmuştu. Araştırmaları neticesinde önce Kâdiriyye tarikatından Şeyh Abdurrahman Halis Talebânî'nin (ö. 1858) halifesi Hacı Emin Şirvî'ye intisâb etmiştir. Bu esnada Şeyh Memduh Tillovî'nin (ö. 1847) bir halifesini de teberrüken ziyaret etmektedir. Yine Molla Abdurrahman Mellekendî'de okurken Şeyh Ali Palovî'den manevi eğitim almıştır. Bunların dışında sohbet mürşidi olarak istifade ettiği zatlar bulunmaktadır. Nerede karşılaştığı ve kimler olduğu belirtilmeyen Buharalı üç derviş, Şeyh Hasan Yenbûî Şâzelî ve

²⁴ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 13-16.

²⁵ 1310 (1893) Bitlis salnâmesinde, Hizan'a bağlı bir nahiyeye olarak geçmektedir. *1310 (1893) Salnâme-i Vilayet-i Bitlis* (Bitlis: Vilayet Matbaası, 1308 h.), 189-190.

²⁶ Buradaki semâ' ile halk arasında yaygın olarak bilinen, mevlevî dervişlerin âyini kast edilmemiştir. İşitmek manasına gelen semâ', sûfilerin âleme kulak kesilip ilahi tecelliyi gönüllerine aktarmalarından ibarettir. Kelâbâzî, sema' hakkında şunları söyler: "Semâ, vaktin sebep olduğu yorgunluktan uzak durup, hoş zaman geçirmek, hal ehli için bir nevi nefes almak ve meşgalesi olanları dünyadan uzak tutup manevi sırlara hazırlama gayesiyle uygulanır. Ebubekir Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 178.

²⁷ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 17-18.

1290h. senesinde hicaza gittiğinde İmâm Rabbanî'nin soyundan gelen Şeyh Muhammed Mazhar görüştüğü kişilerden bazısıdır.²⁸

Tasavvufî eğitim aldığı kişiler arasında, yine Kâdiriyye tarikatından Şeyh Nureddin Brifkânî'nin (ö. 1851) halifelerinden Şeyh Abdalbâri Çerçâhî de yer almaktadır. Şeyh Abdurrahman Tâğî, buradaki tasavvufî eğitim hakkında müellife şunları söylemiştir:

“Şeyh Abdulbari nezdinde meşakkatli *riyâzet*ler geçirdim. Uzun süre oruç tutmak ve zifiri karanlıkta kabir çukurunda geceleme bunlardan bazısıdır. Uzun müddet cehri zikirler yaptım. Kırk gün boyunca tek ayak üstüne bin defa kelime-i tevhîd zikrini icra ettim. Bu kırk günlük *çile* neticesinde Şeyh Nureddin, halifesi Abdulbari Çerçâhî'ye haber gönderip bana hilafet vermesi talimatında bulundu.”²⁹

Hilafet mertebesine ulaşan Şeyh Abdurrahman Tâğî, tasavvufî eğitimin yeterliliği hususunda ilgi çekici bir ölçüden şöyle bahsetmiştir:

“Kırk günlük *çile* hayatım bittiğinde, nefsimi imtihan etmeye karar verdim. Eğer nefsim boyun eğmişse, şeyhin emrine itaat edeceğim. Şayet boyun eğmemişse; saçımı kazıtacağım, sakalımı uzatmaktan vazgeçeceğim ve kalbî *fütûhâtı*ma vesile olacak başka bir şeyh arayışına koyulacağım. *Çile* çıkardıktan sonra nefsimi imtihan ettiğimde, sanki *riyâzet* geçirmemiş bir durumdaydı. Bu da *الأشياء مرهونة بأوقاتها* (her şey zamanını bekler) sözüyle açıklanabilir. Müridin manevi *fütûhâtı* sadece *riyâzetle* olmaz; kimin eline takdir edilmişse onunla birlikte olur. *Riyâzetin* tam faydası, ancak Allah'ın ilminde kişi için takdir edilmiş mürşide kavuşma ile gerçekleşir.”³⁰

Şeyh Abdurrahman Tâğî, tasavvufî eğitim için arayışlarına devam ederken en nihayetinde Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'ye intisap eder. Bundan sonraki kısımda şeyhi ve ona olan sevgisinden bahsedilecektir.

4.2. Hizan Dergâhının Kurucusu: Seyyid Sıbgatullah Arvâsî

Müellif, Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin tasavvuf arayışı serüvenini anlatırken Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'ye geldiğinde, o ve dergâhı hakkında bilgiler vermeye başlar. Bu bağlamda öncelikle Arvâsî'nin soyunu, dolayısıyla Arvâsîlerden bahseder. Arvâsîler, farklı silsilelerde yakın dönem tasavvuf tarihinde etkili olmuş bir ailedir. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî dışında Seyyid Fehim Arvâsî (ö. 1895) ve Seyyid Abdülhakim Arvâsî (ö. 1943) bunlar içerisinde en çok ön plana çıkan şahıslardır.³¹ Şeyh Muhammed Diyâuddin, kendinden

²⁸ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 19-20.

²⁹ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 21.

³⁰ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 21.

³¹ Arvasiler hakkında bk. Nimetullah Arvâs, “Arvâs Medresesi ve Türkiye’de Entelektüel Çevre Üzerindeki Etkisi (Seyyid Abdülhakim Arvâsî Örneği)”, *Uluslararası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslamî İlimler Sempozyumu*, ed. İsmail Narin (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 1/214-219. İsmail Kıran, “Aristokrat Kürt Aileler: Arvasiler”, *Kurdiyat* 3 (2021), 119-144.

önceki dönemlerde yaşamış olan Arvâsî ailesi hakkında yazılı bir kaynaktan şunları nakleder:

“Arvâsî ailesinin köyünde çalgı aletleri bulunmazdı. Sakal bırakmak köyün genel âdetiydi. Ailenin çoğu atlara binmez ve tütün kullanmazdı. Hatta meclislerinde tütün kullanılmasına izin verilmezdi. Geneli süslü elbise giymekten kaçınır, vakit geçirdikleri yerler mescit, kütüphane ve medreselerdi. Ailenin reisi en bilgin kişiden seçilirdi. Aileye mensup kişilerin bulunduğu makber “kıl-i spî (beyaz toprak)” diye bilinip ziyaret edilmektedir.”³²

Müellif, Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin kardeşleri ve çocukları hakkında yazılı kaynaktan bilgiler aktarır. Kısaca isimlerini verdikten sonra, irşâd görevinde bulunmuş çocuklarının tasavvufî yönlerini, meziyetleriyle birlikte anlatır.³³ Arvâsî'nin tasavvufî eğitimine dair detaylı bilgiler aktaran müellif, şeyhleri ve sohbet müridlerinden bahseder. “Bunlardan biri, Şeyh Abdullah Dihlevî'nin halifelerinden Derviş Muhammed'in (Mirza Rahimullah) (ö. 1260/1844-45) halifesi olan Şeyh Muhyiddin Suhrî/Sahranî'dir. Kaynaklarda intisap ettiği ya da manevî feyz aldığı diğer şeyhler, Şeyh Musa Bitlisî, Şeyh Abdülkadir-i Lêrdî Bitlisî, Mevlânâ Hâlid'in halifelerinden Şeyh Hâlid el-Cezerî (ö. 1839) ve Şeyh Hâlid Cezerî'nin halifesi Şeyh Salih Sıpkî (ö. 1852) olarak geçmektedir. Şeyh Salih Sıpkî'ye tabi olduğu dönemde Seyyid Taha, Molla Ömer Horosî'yi göndererek, “yuvana dön” çağrısında bulunur. Bunun üzerine Seyyid Sıbgatullah, Nehrî'ye gider ve Seyyid Taha'ya intisap eder.”³⁴

Dört kişiye hilafet veren Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, yüzlerce salık yetiştirmiştir. Halifeleri; oğlu Seyyid Bahaeddin Arvâsî, Şeyh Abdurrahman Tâğî, Şeyh Hâlid Oreki Şirvânî ve Şeyh Abdurrahman Meczûb Buhtî'dir. Müellif, Şeyh Abdurrahman Tâğî'den naklettiğine göre; Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin *seyr u sülûk*ta ileri derecelere ulaşan kadın ve erkeklerden dört yüz sâlikî bulunmaktaydı.³⁵ Bunların bir kısmı Arvâsî'nin vefatından sonra Şeyh Abdurrahman Tâğî'ye intisâb edip ondan hilafet alacaktır.³⁶ Eserde Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin müridleri şöyle tasvir edilmiştir:

“Arvâsî'nin müridler üzerindeki tasarrufu belirgindi. Onları gören, *muhabbet-i zâtî*³⁷ ateşini fark eder ve onları manevi hallerden dolayı sarhoş zannederdi. Bütün bu

³² Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 23-24.

³³ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 25-28.

³⁴ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 29-30; Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhı*, 117-118.

³⁵ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 31-33.

³⁶ Baz, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî”, 90-98.

³⁷ İmam-ı Rabbânî 35. mektubunda, *seyr u sülûk*u anlatırken *ebrâr* mertebesi ile *mukarrebûn* mertebesinin farklılığına temas eder. Ona göre *mukarrebûn* mertebesindekiler *muhabbet-i zâtîye* erişmiş kişilerdir. Bu sevgiye kavuşanlar için Allah'tan gelen nimetler ve musibetler eşittir. Bunlar, cenneti nimetlerinden dolayı değil;

muhabbete rağmen müridler, şeriata son derece riayet ederlerdi. Onun müridlerine bakıldığında, Nakşibendiyye tarikatının *nisbet* kokusu hissedilirdi. Hatta onlardan diğer kişilere bu manada bir yansıma ve etkileme görülürdü.”³⁸

4.3. Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'ye Muhabbeti

Norşinî'nin aktardığına göre, Şeyh Abdurrahman Tâğî, Abdülbari Çerçâhî'ye müntesibken, Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin münkirlerindedir. Ancak meşakkatli *riyâzet*lerden sonra kendi ifadesiyle “nefsi mutmain olmayınca”, bir vesileyle Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'yi ziyaret etme kararı almıştır. Diyaüddin Norşinî, bu intisâbın ya Çemihâni (Tatvan'a bağlı Yorgalar mezarı) ya da Hizan'a bağlı Kulat köyünde gerçekleştiğini ifade eder. Kaydedildiğine göre, Şeyh Abdurrahman Tâğî, ziyaretten sonra Arvâsî'ye intisap edip birkaç gece orda kalır. Aldığı tasavvufî eğitimle *fenâ* mertebelerine ulaşır. Şeyh Abdurrahman Tâğî, diğer şeyhlerde manevi eğitim görmesine rağmen, manevi fethinin Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin nezdinde gerçekleşmesini, Allah'ın hükmüne bağlayıp “bir nasip” olarak değerlendirir. O, bu duruma Mevlânâ Hâlid'in tasavvufî gelişimini örnek gösterir. Mevlânâ Hâlid, birçok şeyhe intisap etmesine rağmen, ilahi fetihlere Şeyh Abdullah Dihlevî'ye (ö. 1824) intisap edince ulaşır.³⁹ Bu meyanda müellif, Mevlânâ Hâlid'in şu beytini paylaşır:

نَشُدُّ بَا طُولِ صَحْبَتِ زِ أَوْلِيَاءِ يَثْرُبُ وَ بَطْحَا
مِيسِرَ ٤٠ أَنْجَهَ أَزْ وَئِ شُدُّ مَرَا نَا دِيدَهٗ أَرْزَانِي ٤١

“Ondan (Abdullah Dehlevî) görülmemiş rahatlıkla aldığım feyzi, Medine ve Mekke'de sohbetine katıldığım evliyadan alamadım.”

Şeyh Abdurrahman Tâğî şeyhinden ayrı kaldığında, ona aşırı özlem duyduğundan, ailesinden ve işlerinden uzakta, uzun müddet şeyhinin dergahında kalıp hizmet etmeye başladı. Şeyh Muhammed Diyâüddin, onun tekkedeki dervişâne hayatını şöyle tasvir eder:

“Bu sürede muhabbetinin tezahürü olarak şiirler ve kasideler meşk ediyordu. Dergâhta hizmet ederken bir derviş gibi bazen yalın ayak, bazen de (kış mevsiminde)

Allah'ın razı olduğu yer olduğu için sever ve isterler. Cehennemden sakınmaları da azaptan dolayı değil, Allah'ın gazap ettiği yer olduğu içindir. İmam-ı Rabbânî, *muhabbet-i zâtî* mertebesinde, gerçek manada tevhidin hâsil olduğunu ve kâmil ihlasın da ancak burada gerçekleştiğini söyler. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, trc. Şeyh Muhammed Murâd el-Minzelevî (Mekke: el-Matbaatü'l-Miriyye, 1317/1899), 1/83 (35. Mektup).

³⁸ Diyâüddin Norşinî, *Menâkıb*, 31-32.

³⁹ Diyâüddin Norşinî, *Menâkıb*, 35-37.

⁴⁰ Eserin mevcut nüshasında bu kelime yer almamaktadır. Ancak Mevlânâ Hâlid'in *Dîvân*'ında mevcut olduğundan eklenmesi uygun görülmüştür.

⁴¹ Mevlânâ Hâlid Bağdâdî, *Dîvân* (İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2014), 63; Diyâüddin Norşinî, *Menâkıb*, 38.

kışlık kıyafet olmadan dolaşırdı. Aşırı hizmetinden ayaklarından kan aktığı görülürdü. Yattığı belli bir yer yoktu. Uyku nerede bastırırsa rastgele uygun bir yerde uyurdu. Bütün çabası mürşidini razı edip muhabbetini kazanmaktı. Daima sohbetine katılıp ona hizmet etmeye odaklanmıştı.”⁴²

Yine Arvâsî'ye olan aşırı muhabbetini göstermesi açısından eserde şu menkıbe geçmektedir:

“Şeyh Abdurrahman Tâğî şeyhine aşırı muhabbetinden odasının penceresi karşısında bulunan bir taş üzerinde oturur, yaz kış demeden onu beklerdi. Hatta birçok zaman üzerine kar yağsa da oradan ayrılmazdı. Öyle ki nakledilene göre, bir gün Seyyid Sıbgatullah Arvâsî evden çıktığında, müridleri etrafta yığılmış karları temizliyordu. Bir mürid, birikmiş yüksek bir kar yığınına temizlemeye yeltenirken, Arvâsî oraya yaklaşmaması gerektiğini söyler. Mürid: ‘Efendim bu birikmiş karı temizleyeceğim’ dediğinde, Arvâsî: ‘O, kar değildir; altındaki Molla Abdurrahman’dır’ deyip onu çağırır ve Şeyh Abdurrahman Tâğî kar birikintisinden ayağa kalkmıştır.”⁴³

Serçe parmağının donup kopmasına sebep olan buna benzer bir olayı Şeyh Abdurrahman Tâğî, Şeyh Muhammed Diyâuddin'e şöyle anlatır: “Bir kış gecesi gönlüm muhabbet ateşiyle tutuştu. Mürşidimi görme iştiağım arttı fakat buna müyesser olamadım. Evinin karşısındaki bir taşın üzerine oturup bütün gece bekledim. Üzerime kar yağdı ve hava soğuktu. Kendimden geçip hiçbir şey hissetmemeye başladım ta ki biri beni dürtüp sabah namazı vaktinin girdiğini haber verene kadar.”⁴⁴

5. Menâkıb Eserinde İşlenen Konu Başlıkları

Mevcut nüshada konuları tasnif eden herhangi bir başlık veya fihrist bulunmamaktadır. Eseri incelediğimizde, muhtevasını genel olarak üç bölüme ayırabiliriz. Müellif birinci bölümde, atalarından ve babası Şeyh Abdurrahman Tâğî'den bahsetmektedir. Bundan sonraki bölümde, Tâğî'nin şeyhi Arvâsî'nin hayatını aktarır. Son bölümde ise kaldığı yerden Tâğî'nin menkıbeleriyle devam etmiştir. Burada, daha önce de değindiğimiz gibi eserin elimizdeki nüshası nâtamam olduğundan, Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin halifelerinin eksik olduğu dikkat çekmektedir. Eserde ele alınan konu başlıkları kronolojik olarak tablo şeklinde şöyledir:

Ana Bölümler	Alt Bölümler
Mukaddime	

⁴² Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 40.

⁴³ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 41.

⁴⁴ Diyâuddin Norşinî, *Menâkıb*, 42.

Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin Hayatı	
	Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin Nesebi
	Babası Molla Mahmud
	Annesi Meyasîn Hanım
	Büyük Dedeleri
	Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin Doğumu ve Çocukluğu
	İlmî Tahsili
	Tasavvufa Meyletmesi ve İntisap Ettiği Şeyhler
Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin Hayatı	
	Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin Nesebi
	Kardeşleri
	Çocukları
	Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin İntisap Ettiği Şeyhler
	Halifeleri
Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin Hayatının Devamı	
	Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin Seyyid Sıbgatullah

	Arvâsî'yi Ziyareti ve Müşahede Ettiği Bazı Haller
	Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'ye Olan Muhabbeti
	Ailesi ve Memleketinden Uzak Durması
	Şeyhine ve Pîrdâşlarına Olan Muhabbeti
	İrşad Faaliyetler
	Hacca Gitmesi, Kâbe ve Ravza'yı Ziyareti
	Abdurahman Tâğî'nin Çocukları

6. Eserde Zikredilen Ulema ve Meşâyih

Eserde ismi zikredilen ulemâ, meşâyih ve sûfnin çoğu literatürde bulunmamaktadır. Bu bakımdan bu kişilerin kaydedilmesinin faydalı olduğunu düşünüyoruz. Bilgilere pratik olarak erişilmesi için tablo şeklinde hazırlanması tercih edilmiştir. Bu tabloda; sırasıyla kişinin ismi ve unvanı, vefat tarihi ve kısaca şahsi bilgileri verilecektir.

	İsmi ve Unvanı	Vefatı	Hakkında Verilen Bilgiler
1.	Şeyh Muhammed Gerzevilî	19.yy'dan önce	Rivayete göre, Norşin Şeyhlerinin soyunun nispet edildiği zat.
2.	Şeyh Muhammd Verkânîsî	19.yy'dan önce	Şeyh Fethullah Verkânîsî'nin dedelerindedir.
3.	Molla Mahmud Şîrvânî	19. yy	Şeyh Muhammed Diyaudî'nin dedesi, Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin babasıdır. Önceleri Şeyh Memduh Tillovî'ye bağlanarak Kâdiriyye tarikatına, sonra Nakşibendiyye Şeyhi Şeyh Salih Sipkî'ye intisâb etmiştir. Daha sonra Şeyh Salih'in izni ile Seyyid Sıbatullah Arvâsî'ye intisâb etmiştir.
4.	Molla Abdulgafur en-Nivinî	19. yy	Molla Mahmud Şîrvânî'nin medrese hocası
5.	Molla İshak Hizanî	19.yy	Hınıs kalesinde müderris, Molla Mahmud Şîrvânî'nin medrese hocası
6.	Abdi Bey	19.yy	Müks emirlerinden olup İspahirt nahiyesinde ikamet etmiştir. Şeyh

			Abdurrahman Tâğî'nin babası Molla Mahmud'un medresesini himayecisidir.
7.	Mirân/Mirânete Hanım	19.yy	Müks emirlerinden Abdi Bey'in eşidir. Sâlihe bir kadın olup ilahi muhabbete sahip olduğu kaydedilir. Molla Mahmud Şirvanî'ye kendi malından medrese bina etmiş ve Şeyh ile evlatlarına vakfetmiştir. Kabri İspahirt'te Tâğ'daki medresenin bahçesindedir.
8.	Meniş Hanım	19.yy	Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin halasıdır. Saliha bir kadın olup keramet ehli olduğundan bahsedilmiştir. Kâdiriyye tarikatından Şeyh Memduh Tillovî'nin oğlu Şeyh Hamza'ya intisâb etmiştir.
9.	Meyasîn binti Molla Şeyh Muhammed	19.yy	Molla Muhammed'in kızı olup Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin Annesidir. Saliha bir kadındır. Keramet ve güzel hasletleri zikredilmektedir.
10	Molla Muhammed b. Molla Mahmud Şirvanî	19.yy	Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin annesinin babasıdır. Büyük bir âlim olup Molla Yusuf Bâyezidî'den icazet almıştır.
11	Pîroze binti Molla Abdurrahman Muksî	19.yy	Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin anne annesidir.
12	Sûfî Zeynuddin	19.yy	Molla Mahmud'un babası Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin dedesidir. Molla Haydar Herâtî diye birinden tarikat dersi almıştır.
13	Mâver Hanım	19.yy	Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin dayısının eşidir. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin sadık müridelerindedir.
14	Molla Abdussamed İronî İspahirtî	19.yy	Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin Medrese hocasıdır.
15	Molla Muhammed Emin İronî	19.yy	Molla Abdussamed İronî İspahirtî'nin oğludur. Şeyh Abdurrahman'ın damadıdır.
16	Molla Ziyauddin Arvâsî	19.yy	Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin kardeşi olup Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin medrese hocasıdır.
17	Mevlânâ Abdulkahhar en-Nimirî Hizânî	19.yy	Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin medrese hocasıdır.

18	Molla Mustafa Bitlisî	19.yy	Şeyh Abdurrahman'ın kâtibi, sırdâşı ve halifesidir.
19	el-Hac Emin eş-Şîrvî	19.yy	Şeyh Abdurrahman Halis Talebânî'nin halifesidir. Şeyh Abdurrahman'ın intisâb ettiği ilk sûfilerdendir.
20	Şeyh Abdulbari Çerçâhî	19.yy	Kâdiriyye tarikatı şeyhlerinden Nureddin Birifkanî'nin halifesidir. Şeyh Abdurrahman bir müddet onun nezdinde tasavvufî eğitim almıştır.
21	Molla Abdurrahman Tîlî Mellekendî	1873	Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin medrese hocasıdır.
22	Seyyid Sıbgatullah Arvâsî	1870	Şeyh Abdurrahman'ın mürşididir. Müellif eserde, babasından sonra en çok ondan bahsetmiş ve önemli bilgiler kaydetmiştir.
23	Şeyh Hâlid Orekî Şirvanî	1877-78	Seyyid Sıbgatullah'ın halifesi ve <i>Minah</i> adlı eserin müellifidir. Hayatı hakkında nadir bilgilerin bir kısmı menâkıb eserindedir.
24	Şeyh Bahaeddin Arvâsî	1870	Seyyid Sıbgatullah'ın oğludur. Müellif babasından nakille kendisi hakkında önemli bilgiler derlemiştir.
25	Şeyh Celaleddin Arvâsî	1877-78	Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin oğludur. Müellif kendisi hakkında önemli bilgiler derlemiştir.
26	Şeyh Muhyiddin Vanî	19.yy	Şah Abdullah Dehlevî'nin halifesi olan halife Derviş'in halifelerindedir. Seyyid Sıbgatullah kendisinden tasavvufî eğitim almıştır.
27	Şeyh Musa Bitlisî	19.yy	Seyyid Sıbgatullah, kendisinden tasavvufî eğitim almıştır.
28	Şeyh Abdülkadir el-Lêrdî	19.yy	Seyyid Sıbgatullah kendisinden tasavvufî eğitim almıştır.
29	Şeyh Salih Sipkî	19.yy	Seyyid Sıbgatullah kendisinden tasavvufî eğitim almıştır.
30	Molla İbrahim Kûlatî	19.yy	Seyyid Sıbgatullah'ın Müridlerindedir.
31	Şeyh Abdurrahman Buhtânî/Butî	19.yy	Seyyid Sıbgatullah'ın halifesidir. Hayatı hakkında nadir bilgilerin bir kısmı bu eserde dir.

32	Sûfî Mustafa Kûlatî	19.yy	Seyyid Sıbgatullah'ın sadık müridlerindedir.
33	Ali Can Kulpikî	19.yy	Seyyid Sıbgatullah'ın sadık müridlerindedir.
34	Molla Muhammed Nüveynî	19.yy	Şeyh Abdurrahman'ın medresede hocasıdır. Küfra'da yani Şirvan'da müderrislik yapmıştır.
35	Molla Hüseyin el-Usbî	19.yy	Şeyh Abdurrahman ile birlikte Kulat'a Seyyid Sıbgatullah'a intisâb etmeye gitmiştir.
36	Şeyh Abdurrahman Hâlpûrî	20.yy	Şeyh Abdurrahman'ın talebelerindedir.
37	Seyyid Bahri, Sultan Veled, Burhaneddin Arvâsî	20. yy	Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin oğlu oldukları ve küçük yaşta vefat ettikleri kaydedilmiştir.
38	Şeyh Hamza Arvâsî	20. yy	Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin oğludur. Çemihâni (Tatvan'a bağlı Yorgalar mezarası) diye bir köydeki tekkede şeyhlik yapmıştır.
39	Seyyid Nur Muhammed Arvâsî	20. yy	Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin oğludur.
40	Seyyid Hasan Arvâsî	20. yy	Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin oğludur. Kendisi hakkında <i>mecânîni'l-ukalâ</i> sıfatı kullanılmıştır.

Sonuç

Nakşibendiyyenin Hâlidîlik kolu, XIX. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı'da ve Anadolu'da hızlıca yayılmıştır. Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki Hizan ve Norşin tasavvuf merkezleri ise XIX. yüzyılın son çeyreğinde kurulmuş ve etkisi günümüze kadar devam etmektedir. Nakşî-Hâlidî tasavvufî ekolün temsil edildiği bu merkezlerden bölgenin hemen her yerine halife ya da müridler gönderilmiştir. Tarihi süreçte bu merkezlerde Hazne ve Menzil gibi başka kollar oluşmuş ve etkisi daha da artmıştır.

Anadolu'nun yakın dönem tasavvuf tarihi açısından bahsi geçen merkezlerin önemi yadsınamaz. Ne var ki bu merkezlerin erken dönemi hakkında birincil kaynaklar nadirdir. Çalışmamızda bu merkezlerin erken dönemine ışık tutan tarihi bir kaynak ele alınmıştır.

Kaynak eser, bu merkezlerden Norşin'de şeyhlik yapmış Hazret lakaplı Şeyh Muhammed Diyâuddin tarafından yazılmıştır.

Şeyh Muhammed Diyâuddin, eserin içeriğinde ana hatlarıyla babası Şeyh Abdurrahman Tâğî ve onun şeyhi Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin biyografilerini aktarır. Bu kapsamda, bölgenin tasavvuf tarihinde önemli izleri olan bazı şahıslardan da bahseder. Aktardığı bilgiler, tanık rivayetlerine ve bizzat onun gözlemlerine dayanır. Bu manada, başka eserlerde bulunmayan bilgileri birinci ağızdan öğrendiğimizi söyleyebiliriz.

Eseri incelediğimizde, bu merkezlerin tasavvufî ve sosyal yapısı hakkında önemli bilgiler edinmekteyiz. Bu husus iki mesele üzerinden irdelenebilir: Birincisi, şeyhlerin aldığı tasavvuf eğitimidir. Hem Seyyid Sıbgatullah Arvâsî hem de Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin farklı kişilerden derûnî ve kâmil bir tasavvufî eğitim alma çabaları dikkat çekmiştir. Onlar aldıkları manevi eğitimlerle yetinmemiş ve arayışlarını, mutmain olana dek sürdürmüşlerdir. Bu da onların kâmil mükemmil bir mürşid olmalarında önemli tesirde bulunmuştur.

İkinci husus, müridlerin ve halifelerin şeyhlerine olan muhabbetleridir. Muhabbete dair hatıraları okuduğumuzda, o dönemin sûfîlerinin tasavvufun zevkini elde ettiklerinde büsbütün buna yöneldiklerini ve dünyevi işlerini arka plana bıraktıklarını öğrenmekteyiz. Bu hâl, onları tasavvufî anlamda olgunlaştırdığı gibi; insanların onlara yönelmesinde de büyük pay sahibi olmuştur.

Kaynakça/ References

- 1310 (1893) *Salnâme-i Vilayet-i Bitlis*. Bitlis: Vilayet Matbaası, 1308 h.
- Arvâs, Nimetullah. "Arvâs Medresesi ve Türkiye'de Entelektüel Çevre Üzerindeki Etkisi (Seyyid Abdülhakim Arvâsî Örneği)". *Uluslararası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslamî İlimler Sempozyumu*. ed. İsmail Narin. 1/214-219. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Az, Ahmet. *Nakşebendî-Hâlidîliğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Bağcı, Ali. "Ohin Kütüphanesi Sarf/Nahiv Konulu Yazmalar". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2017), 84-112.
- Bağdâdî, Mevlânâ Hâlid. *Dîvân*. İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2014.
- Başar, Yeliz. *Nakşebendî-Hâlidî Şeyhi Muhammed Ziyâeddîn Nurşînî'nin Hayatı ve Mektûbât'ındaki Tasavvufî Görüşleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Baz, İbrahim. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 34/2 (2014), 73-108.
- Baz, İbrahim. *Şeyh Âsım Ohinî ve Birketü'l-kelimât fi menâkıb-ı ba'dî's-sâdât İsimli Eseri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018.

- Çakır, Mehmet Saki. *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhu: 19. Yüzyılda Nakşibendî- Hâlidîlik*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.
- Esad Sahib. *Buğyetü'l-vâcid fi Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid*. Dımaşk: Terakki Matbaası, 1334/1916.
- Foley, Sean. "The Naqshbandiyya-Khalidiyya, Islamic Sainthood, and Religion in Modern Times". *Journal of World History* 19/4 (December 2008), 521-545.
- Gül, Abdülkerim. *Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Tasavvufî Eğitim (Menzil Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Haznevî, Alâeddin. *Hazret ve Şah-ı Hazne Hayat ve Menkıbeleri*. çev. Abdullah Demiray. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2012.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Kelâbâzî, Ebubekir. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1993.
- Kıran, İsmail. "Aristokrat Kürt Aileler: Arvasiler", *Kurdiyat* 3 (2021), 119-144.
- Koğî, Ahmed Hilmi. *el-Kelimâtu'l-kudsiyye li's-Sâdât-i'n-Nakşibendiyye*. Siirt: Tillo Medresesi Kütüphanesi, 1979.
- Norşinî, Muhamd Diyâuddin. *Mektûbât*. çev. Hasip Seven. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1977.
- Norşinî, Şeyh Muhammed Diyâuddin. *Menâkıb*. nşr. Mehmet Saki Çakır. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Ohinî, Âsım. *Birketü'l-kelimât fi menâkıb-ı ba'di's-sâdât*. Bitlis: Ohin Medresesi Kütüphanesi.
- Orekî, Hâlid. *el-Minahu'l-kudsiyye*. thk. Mehmet Saki Çakır. İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2020.
- Öngören, Reşat. "Mektup". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/21-23. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Sirhindî Ahmed, İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbât*, Farsçadan Arapçaya trc. Muhammed Murâd el-Minzelevî. Mekke: el-Matbaatü'l-Miriyye, 1317/1899.

**Arap Edebiyatında Bedîhenin Kavramsallaşma Süreci ve Müstakilleşme Sorunu-
Ali b. Zâfir'in Bedâi'u'l-Bedâih İsimli Eseri Örneği**
*Conceptualization Process of Badîhah in Arabic Literature and Its Individualization Problem- The
Example of Ali b. Zâfir's Work Titled Bada'i al-Bada'ih*

Abdullah Esat BAĞCI

ORCID: 0000-0001-7543-6800 | E-Posta: ebagci@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Research Ass. Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Konya, Türkiye
ROR ID: 013s3zh21

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Bağcı, Abdullah Esat. "Arap Edebiyatında Bedîhenin Kavramsallaşma Süreci ve Müstakilleşme Sorunu – Ali b. Zâfir'in Bedâi'u'l-bedâih İsimli Eseri Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 352-379. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1324840>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	09. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	24. 09. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized – At Least Two External (<i>Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Arap edebiyatında şiir, toplumun ve şairin dış dünyaya açılan kapısı olmuştur. Şiir, cahiliye döneminden itibaren Arap toplumunun kendini ifade etmesinin en önemli unsurlarından birisidir. Şöyle ki hayatın her alanına dair farklı muhtevalarda kaleme alınan şiirler dile aktarılarak sunulmuştur. Temelde belli amaçlar için kaleme alınan şiirlerin muhtevaları ve yazılış biçimleri zamanla gelişmiş, bu alanda kendisini yetiştiren edebiyat eleştirmenleri vasıtasıyla şiirin kavramsal dünyası genişletilmiş ve şiir âlemi kurumsal hale dönüştürülmüştür. Şiirin yazılma biçimlerinden olan *bedîhe* ve *irticâl* kavramları edebiyat dünyasında yerini almıştır. Bu iki kavram bazı eleştirmenler tarafından şairin, şiir yazma hızını ifade eden terimler olarak birbirinin yerine kullanılmıştır. İbn Reşîk'in öncülük ettiği bir grup bu kavramların birbirinden farklı olduğunu ortaya koymuştur. Bedîhe şiirinde biraz düşünme ve ardından şiirini söyleme veya yazma söz konusuyken irticâlde bu düşünme söz konusu değildir. Çalışmanın örneklemini oluşturan *Bedâi`u'l-bedâih* müellifi Ali b. Zâfir, söz konusu grup içerisinde yer almış olup küçük yaşından itibaren edebiyata merak duymuş ve bu alanda eğitimler almıştır. Bu merakını ve sevgisini ifade açısından onun gençlik yıllarında cahiliye şairlerinin bedîhî ve irticâlî şiir ve sözlerini ezberlemesi önemli bir detaydır. Bu birikim ve sevginin sonucu olarak asrının önemli ediplerinden olan müellif, eserinde her iki terimi kavramsal olarak birbirinden ayırmıştır. Bir sonraki aşama olarak bedîhenin türlerini de ortaya koymuş ve bu kavramı bir tasnife tabi tutmuştur. Eser bu konuyla ilgili sistematik bilgileri ortaya koyması ve bunun yanında içerisinde sunulan örneklerin önemli Arap şairler tarafından kaleme alınmış olması nedeniyle Arap edebiyatı açısından önem arz etmektedir. Söz konusu kavramsal ayrıma rağmen örnek olarak verilen şiirler bazen bedîhî bazen de irticâlî olarak nitelenmektedir. Bu durum tanım olarak birbirinden ayrılan şiirlerin yazılış esnasında yazarının durumunun net olarak bilinmemesinden kaynaklı olarak bu iki türden hangisine dâhil edileceklerinin tespitine pek imkân vermemektedir. İlgili eser özelinde bedîhe kavramına ve dolaylı olarak irticâl kavramına yönelik yapılan bu çalışma ise söz konusu kavramsal ayrımın uygulama noktasına ne derece yansıdığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu doğrultuda Ali b. Zâfir'in bu ayrıma örnekler üzerinden nasıl yaklaştığını tespit etmek önemli görülmüştür. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden döküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Müelliften önceki dönemde yaşayan edebiyat eleştirmenlerinin eserlerinde ele aldıkları veriler incelenerek bedîhe ve irticâl kavramlarının benzer ve ayrı yönleri, bu türlerde şiir yazarları etkileyen ve bu türe yönlendiren etkenlere dair bilgiler verilmiştir. Eserde Ali b. Zâfir'in, İbn Reşîk'in görüşlerine dayalı olarak bedîhe ve irticâl kavramlarını birbirinden ayırdığı tespit edilmiştir. Bu doğrultuda bedîhe türü şiirleri belli esaslara göre tasnif ettiği görülmüştür. Bu türe dair önemli şairlerin şiirlerini örnek olarak sunmuş, bu şiirlerin yazılma serüvenine dair önemli bilgiler paylaşmıştır. Sonuç olarak verilen örnekler incelendiğinde kavramsal düzeyde yaptığı ayrımı söz konusu örneklerde yapmadığı görülmüştür. Esasında her iki kavram arasında bariz bir farkın bulunmaması hatta bazı eleştirmenlere göre her ikisinin de aynı şeyi ifade etmesi bu ayrımı pek mümkün kılmamıştır. Kısacası Ali b. Zâfir'in kavramsal olarak bedîheyi, müstakil bir şiir söyleme biçimi olarak tarif etmesine ve türlerini ortaya koymasına rağmen irticâl türü şiirden tam olarak ayrı olduğunu ispat edecek uygulama örneklerini sunamadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Edebiyatı, Bedîhe, İrticâl, Ali b. Zâfir, Bedâi`u'l-bedâih.

Abstract

In Arabic literature, poetry has served as the gateway for society and the poet to connect with the external world. Poetry has been one of the most significant elements for the self-expression of the Arab society since the pre-Islamic era. It has been conveyed and presented by reciting poems with various contents that relate to all aspects of life. Over time, the content and forms of poetry written for specific purposes have evolved. Through literary critics who have cultivated this field, the conceptual realm of poetry has expanded, and the world of poetry has become institutionalized. The concepts of *badīhah* and *irtijāl*, two forms of poetic composition, have also emerged in the process in the literary world. Some critics have used these terms interchangeably as expressions of a poet's composing speed. However, a group led by Ibn Rashīk has demonstrated that these concepts are distinct from each other. In *badīhah* poetry, there is a process of short reflection before reciting or writing the poem, while in "*irtijāl*," this process of reflection is absent. Ali b. Zāfir, the author of the exemplary work *Bada'i al-bada'ih*, was a member of the mentioned group, demonstrating an interest in literature from a young age and receiving education in this field. As an important detail in expressing his curiosity and love for literature, he memorized the *badīhī* and *irtijālī* poems and sayings of pre-Islamic poets during his youth. Through his accumulation of knowledge and his passion, he became a significant literary figure. Later on he conceptually distinguished these two terms in his work. Furthermore, he presented the types of *badīhah* poetry and subjected this concept to classification, making his work significant in providing systematic information on this subject. Moreover, the inclusion of examples composed by the most important poets of Arabic literature enhances the value of the work. Despite the conceptual distinction, example poems in the work are sometimes classified as *badīhī* and sometimes as *irtijālī*. This ambiguity in classifying the poems is due to the uncertainty about the poet's state during the composition of the poems, which hinders the definitive determination of their genre. This study, focusing on the concept of *badīhah* and indirectly on the concept of *irtijāl* through the mentioned work, aims to reveal the extent of this conceptual distinction is reflected in practice. Additionally, it is deemed important to determine how Ali b. Zāfir approached this distinction through examples. The document analysis method, a qualitative research approach, was employed in the study. By examining the data addressed in the works of literary critics who lived before the author, similarities and distinctions between the concepts of *badīhah* and *irtijāl* have been elucidated. Information has been provided regarding the factors that influence and guide those who write poetry in these genres, which also impact and direct the practitioners of this art form. It is observed in the work that Ali ben Zāfir differentiates the concepts of *badīhah* and *irtijāl* based on Ibn Rashīk's views. Accordingly, he classifies *badīhah* poetry according to specific principles and presents poems by significant poets in this genre, offering important insights into the process of writing these poems. However, it is evident from the given examples, he does not consistently apply the conceptual distinction he established at the theoretical level. In fact, the lack of a clear distinction between these two concepts, and the argument of some critics that they may express the same thing, makes this distinction challenging. In conclusion, although Ali b. Zāfir conceptually defines *badīhah* as an independent form of poetic expression and presents its types, he fails to provide concrete examples that definitively prove its complete separation from *irtijāl* poetry.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Literature, *Badīhah*, *Irtijāl*, Ali b. Zāfir, *Bada'i al-bada'ih*.

Giriş

Şiir, Arap edebiyatının temel unsurlarından birisi olup Arap medeniyetinin hâkim olduğu bölgelerde, yerine göre şairin ya da toplumunun dış dünyaya açılan kapısı olmuştur. Şiirler yazılış amaçlarına, barındırdıkları muhtevaya ve yazılış şekillerine göre farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Bedîhe ve irticâl kavramları şiirlerin hangi durumda ve ne şekilde yazıldığını gösteren sınıflandırma sonucu ortaya çıkmıştır. Bu kavramlar başka bir ifadeyle şairin düşünsel dünyasının yansıma şekillerinden birisini ifade etmişlerdir. Başlangıçta edebî açıdan değerli görülmeyen bu tür şiirler¹ Arap edebiyatı kavramlarının gelişmesi sonucu, derlenmeye başlanmıştır.² Bu iki kavram, bazı edîpler tarafından aynı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Başta İbn Reşîk el-Kayravânî (ö. 456/1064) ve Ali b. Zâfir (ö. 613/1216) olmak üzere diğer bir grup edebiyatçı ise bu kavramların birbirinden farklı yönleri olduğunu vurgulamış ve farklılıklarını beyan etmiştir. Bu bağlamda Arap edebiyatı ve edebiyatçıları açısından bedîhe kavramının ne ifade ettiği hususu önem arz etmiştir.

Çeşitli alanlarda eserler kaleme alan Ali b. Zâfir'in günümüze kadar ulaşan kitaplarının sayısı azdır.³ Müellifin kaleme aldığı eserler tarih ve edebiyata dair son derece kıymetli bilgiler taşımaktadır. Kitaplarından Arap edebiyatı açısından en önemlilerinden birisi çalışmada incelenen *Bedâi`u'l-bedâih* isimli eserdir. Eserin içerisinde aktarılan bedîhe ve irticâl türündeki şiirlerin önemli bir kısmı Arap edebiyatı açısından son derece önemli olan ediplerden ve onların günümüze kadar ulaşmamış bazı eserlerinden alınmıştır.⁴ Ayrıca eser, bu alanda kaleme alınmış ilk müstakil çalışma olması bakımından önem arz etmektedir.⁵ Bedîhe ve irticâl kavramlarına *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinde değinen Câhîz bu kavramları nazım ve nesrin vazgeçilmez unsuru olarak ele almaktadır.⁶ İbn Reşîk el-Kayravânî, bu kavramları birbirinden ayıran ilk isim olduğu düşünülmektedir.⁷ Eserinde bu

¹ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 49; İsmail Durmuş, "Şiir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/147.

² Muđar Nuri Şakir el-Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şîri'l-Abbâsî hattâ nihâyeti'l-karni's-sâlisil-hicriyyi* (Ürdün: Dâru ğıda li'n-neşr ve't-tevzî', 2014), 25.

³ Abdülkerim Özaydın, "Ali b. Zâfir", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/459.

⁴ Bk. Cemaleddin Ebi'l-Hasen Ali b. Zâfir b. Hüseyin el-Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, nşr. Mustafa Abdulkadir 'Atâ (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2007).

⁵ Özaydın, "Ali b. Zâfir", 2/459.

⁶ Amr b. Bahr b. Maĥbûb el-Kinânî el-Leysî Ebu Osman el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, 1423), 3/20.

⁷ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şîri'l-Abbâsî*, 41.

kavramlara dair tanımlamalar yapmıştır.⁸ İbnu'l-Esîr ve el-Ķartâcennî ise irticâl ve bedîhe kavramlarını incelemiş ve onları tek bir mefhum olarak düşünmüş ve ele almıştır.⁹ Söz konusu eserlerde bedîhe ve irticâl kavramları, alt başlıklar olarak irdelenmiş, dolayısıyla bu konular müstakil olarak ele alınmamıştır. Ali b. Zâfir ise bu iki mefhumu ele aldığı müstakil eserinde bedîhe kavramını tanımlamış ve irticâlden farklı hususiyetlerini ortaya koymuştur.¹⁰ Ayrıca bedîhe kavramını türleri bakımından başlıklar halinde kategorize ederek ilgili bölümlerde yer alan şiirlerden örnekler verilmiştir.¹¹

Eserde yer alan tanımlamalar bu farklılığın tespiti açısından önem arz etmektedir. Çalışmada bu kavramların arasındaki farklılıklar ve benzer yönler de ele alınmış ve edebiyatçılar nezdindeki yerleri araştırılmıştır.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden döküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu kapsamda literatür taraması yapılmış ve bu kavramlarla ilgili temel eserler ve güncel çalışmalar tespit edilmiştir. Çalışmada temel kaynak olarak *Bedâi`u'l-bedâih* isimli eser kullanılmıştır. Bu eserde müellifin kendi hayatına ve ilim yolculuğuna dair verdiği bilgiler yanında bu eseri kaleme alma süreci aktarılmaktadır.¹² Bedîhe ve irticâl kavramları bu eserde verilen şekliyle sistemli bir hale dönüşmüştür. Araştırma, bedîhe kavramını Ali b. Zâfir'in eseri üzerinde incelemeyi ve irticâl türünden ne derece ayrıldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu noktada bedîhe kavramını tanımlamak ve irticâl ile benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak yerinde olacaktır.

1. Bedîhe Kavramı

Bedîhe kavramı ب د ه harflerinden yani بده fiilinden türemiştir. Bu fiil, “bir insanı şaşırtacak bir işle karşılaşmak, ansızın olmak, sürpriz yapmak” demektir.¹³ بده الرجل cümlesini “itiraza yer vermeyecek şekilde, ani ve düşünmeden cevap verdi”¹⁴ şeklinde tercüme etmek

⁸ Ebû Ali el-Hasen b. Reşîk el-Ķayravânî, *el-'Umde' fi meĥâsini's-ş-ş'ri ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamid (by: Dâru'l-cîl, 1981),1/192

⁹ Ebu'l-Hasen Muhammed b. Hasan İbn Hâzim el-Ķartâcennî, *Menhecu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ* (Beyrut: Dâru Ķarbi'l-İslâmî, 1986), 213; Ebü'l-Feth Ziyâüddîn İbnu'l-Esîr Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Kifâyetu't-tâlib fi naĥdi kelâmi's-ş-şâir ve'l-kâtib*, thk. Nuri el-Kaysî, Hâşim Salih ed-Dâmin, Hilal Naci (Musul: Musul Üniversitesi Yayınları, ts.), 47.

¹⁰ Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 8.

¹¹ Bk. Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*.

¹² Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 5-7.

¹³ Ebû Abdîrrahman el-Halil b. Ahmed b. 'Amr. b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitabu'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Dâru ve Mektebetu'l-Hilal, IV, 30; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Heravî, *Tehzîbu'l-luğâ*, thk. Muhammed 'Ivad Mer'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 6/122.

¹⁴ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğâ*, 6/122.

mümkündür. بديهية kelimesi ise bu ansızın yapılan işin adı olmakla birlikte “atın ilk yürüyüşü” anlamına gelmektedir.¹⁵

Hiz. Ali (r.a.), Peygamber (sav)'i anlatırken ¹⁶ مَنْ رَأَى بَدِيهَةً هَابَهُ وَمَنْ خَالَطَهُ مَعْرِفَةً أَحَبَّهُ ¹⁶ “Onu aniden gören heybetine kapılırdı. Onunla sohbet edip tanıyan ise onu hemen severdi.” demiş ve bu sözdeki بديهية kelimesini ani anlamında kullanmıştır.

Istilah olarak bedîhe ise “yavaş olmamak şartıyla, kalem kâğıdın hazır olması ve şairin az bir süre düşünmesi ve sonra yazmasıdır.” şeklinde tarif edilmiştir. Eğer söz aşırıya kaçacak kadar uzarsa yahut söyleyen yerinden ayrılırsa bu bedîhe olmaktan çıkar.¹⁷

1. 2. Bedîhe ve İrticâl Arasındaki Benzerlik ve Farklılıklar

İrticâl kelimesi sözlükte birisinin ayakları üstünde yürümesi, ihtiyacının üzerine basıp geçmesi gibi anlamlara gelmektedir. Düz ve karmaşık olmayan saç anlamı da vardır.¹⁸ Sözde ya da şiirde ise hazırlık yapmaksızın konuşmaya başlamak anlamını taşımaktadır.¹⁹ Söyleyenin düşünmeden ya da fikrini olgunlaştırmadan söylediği söz anlamına gelmektedir. Şiiri ya da bir sözü bulunduğu yerden hareket etmeden veya bir yere oturmadan ayaküstü söylemek manalarını da ifade etmektedir.²⁰

Bazı Arap edebiyatı eleştirmenleri ve şairler tarafından irticâl ve bedîhe kavramları birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Temel benzerlikleri her ikisinde de şairin herhangi bir zorlama olmadan şiirini yazması ve her ikisini de söyleyen şaire matbu` denilmesidir.²¹ Her ikisi de aniden ve hazırlık yapmaksızın söylenmeleri bakımından ortak özelliklere sahiptir.²² Bir diğer ortak özellikleri ise şiirlerin kısa tarzda olmasıdır. Genellikle irticâl ve bedîhe türü şiirler, mukatta`alardan oluşmaktadır.²³

Bu iki kavramın ayrıldığı temel nokta irticâlî şiirin hemen söylenmesi, bedîhenin ise kısa bir süre düşünülerek söylenmesidir.²⁴ “İrticâlî şiirin şairi, şimşegin çakmasından, hirsızın

¹⁵ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, 4/ 30.

¹⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve es-Sülemî et-Tirmîzî, *Câmiu't-Tirmizî*, thk. Salih b. Abdî'l-Azîz b. Muhammed (Riyad: Dâru's-selâm, 1999), “Menâkıb”, 19 (No. 3638).

¹⁷ İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde'*, 1/192; Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 8.

¹⁸ Kayravânî, *el-'Umde'*, 1/192.

¹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, VI, 103; Zeynuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdulkadir el-Hanefî er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1999), 1/119.

²⁰ İsmail Durmuş, “İrticâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/460.

²¹ Mustafa Dirvâş, *Hitabu't-tab` ve's-san`a* (Dimaşk: İttihâdu kuttâbi'l-Arab, 2005), 46.

²² Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi's-şi'ri'l-Abbâsî*, 24.

²³ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi's-şi'ri'l-Abbâsî*, 24.

²⁴ Durmuş, “İrticâl”, 22/460.

malı kapıp kaçmasından esinlendiğinde şiir söylemektedir. İrticâl, aşığın bakışından ve yayından çıkmış okun hedefine saplanmasından daha hızlıdır.”²⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Bir diğer ayrım noktası ise bedîhenin, irticâlin ön hazırlığı olmasıdır. Bedîhe, şairin zihninde oluşan ilk kıvılcımdır. İrticâlin olması için bu kıvılcım şarttır. Her irticâl bedîhedir. Ancak her bedîhe irticâle dönüşmez.²⁶ İki kavramı birbirinden ayıran üçüncü özellik ise bedîhenin kalem kâğıdın hazır olduğu durumlarda şairin biraz düşünerek hızlıca yazması²⁷ olarak tanımlanmasıdır. Bedîhenin bu türü görselken diğer türü ise kalem kâğıdın olmadığı yani yazıya aktarılmadığı türdür ki buna mesmu` yani işitsel adı verilir.²⁸

1. 3. Tarihsel Süreçte Bedîhe Kavramı

Arap Edebiyatı tenkitçiliği hicrî üçüncü asırda gelişmeye başlamıştır. O zamana kadarki süreçte, olgunlaşmış ve ilmi tahlile dayanan görüşler pek yer almamaktadır. Bu döneme kadarki tenkitçilik daha çok şairin hoşlandığı ya da hoşlanmadığı bir durum üzerine fitrî olarak kişisel hazdan kaynaklanmaktadır. Hicrî ikinci asırdan sonra insanlar şiirler üzerine konuşmaya, eleştiriler yapmaya, beyan ve belağat ilimleri, üslup özellikleri açısından daha sistematik bir şekilde değerlendirmelerde bulunmaya başlamışlardır. Ancak bu başlangıcın hemen sonrasında bedîhe ve irticâl kavramları literatüre girmemiştir.²⁹

Bedîhe ve irticâl kavramlarına bazı Arap edebiyatçı ve tenkitçileri eserlerinde alt başlık olarak yer vermişlerdir. Bu isimlerin en önemlilerinden el-Câhız (ö. 255/869), Araplar'ın nazım ya da nesre dair yazdıkları her şeyde bedîhe ve irticâlin yer aldığını ifade etmektedir.³⁰ Ancak Cahiliyye ve sonraki dönemde söylenen şiirlerin tamamında irticâl ve bedîhenin olması mümkün değildir. İbn Kuteybe (ö. 255/869) ise şairin, matbu` yani herhangi bir zorlamaya gerek duymadan şiir söyleyen şair olmasının temel şartlarından birisi olarak bu iki kavramı zikretmektedir.³¹ Ebû Süleyman el-Mantıkî'nin talebesi olan Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö. 414/1073) eserinde hocasının şu görüşlerine yer vermektedir;

²⁵ Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 8.

²⁶ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi`ri'l-Abbâsî*, 24-25.

²⁷ Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 8.

²⁸ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi`ri'l-Abbâsî*, 19.

²⁹ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi`ri'l-Abbâsî*, 19-20.

³⁰ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/20.

³¹ Ebû Muhammed Abdillâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-suara* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1423), 1/91.

“Söz temelde ya bedîhenin kendiliğinden gelişme özelliğinden ya da reviyenin³² zorlamasından doğar. Ya da her ikisinin bir arada olmasıyla doğar. Bedîhenin olması sözü daha berrak kılar. Reviyenin olması ise kelamı daha sağlıklı kılar. Her ikisi bir arada olursa kelam en iyi halini alır. Bedîhenin kusuru akıl unsurunun az olmasıdır. Reviyenin kusuru ise hislerin az olmasıdır. Her ikisinin oluşturduğu mürekkebin ayıbı ise bu ikisinden azlık ve çokluk bakımından aldığı kadardır. Eğer mürekkebe zorlamanın şüphesinden ve tahakkümünden kurtulursa o zaman belîğ, makbul, harika ve çok hoş olur.”³³

Müellif bunları zikrettikten sonra bedîhede aklın daha geniş, reviyede ise hislerin daha fazla olmasının caiz olduğunu belirtmektedir. Yine Ebû Süleyman bedîhenin belağatı olarak adlandırdığı bir durumdan bahsetmektedir. Bunun bir mananın daralması ve başka bir manaya gelmesi ya da bir lafzın daralarak başka bir lafza dönüşmesiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir.³⁴ Ayrıca bedîheyi, beşerî yaratılışta ruhâni bir güç olarak tanımlamaktadır.³⁵

İbn Reşîk el-Ğayravânî, bedîhe ve irticâl kavramlarını *el-'Umde* isimli eserinde müstakil başlıklar altında ele almıştır. Eserinde bu iki ıstılahı tanımlamış ve arasındaki farkları ortaya koymuştur.³⁶ Ziyâüddin İbnu'l-Esîr el-Cezerî (637/1239), *Kifâyetu't-tâlib fi nakdi kelâmi's-şâir ve'l-kâtib* isimli eserinde irticâl ve bedîhe kavramlarının önce sözlük anlamlarını vermekte ardından her iki kavramın yaygın tanımını yapmaktadır. Sonrasında ise Emevî ve Abbâsî dönemlerinden şiiirleri örnek olarak getirmektedir.³⁷ Hâzim el-Ğartâcennî (ö. 684/1285) ise *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ* isimli eserinde felsefî bir yöntemle bu kavramları ele almakta ve her iki kavramı birbirinin yerine kullanmaktadır.³⁸

Bu kavramları eserinde konu edinen ilk isim Ali b. Muhammed b. Abdillâh Ebu'l-Hasen el-Medaîni (ö. 228/843)'dir. Günümüze ulaşmamış olan eserinin adı ise *Men kâle Şi'ran ale'l-Bedîhe'* dir.³⁹ Ondan sonra gelen isim ise *Bedâihu'l-fikr fi bedai'ı'n-nazm ve'n-nesr* isimli eseri ile Şumeym el-Ğillî (ö. 601/1204)'dir. Müellifin bu eseri de günümüze ulaşmamıştır.⁴⁰ Bu

³² Reviye; düşünerek, tasarlayarak şiiir söylemektir. Bk. Durmuş, “İrtical”, 22/460.

³³ Ali b. Muhammed b. El-Abbas Ebû Hâyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'u ve'l-muânese* (Beyrut: el-Mektebetu'l-unşuriyye, 1424), 249.

³⁴ Tevhîdî, *el-İmtâ'u ve'l-muânese*, 255.

³⁵ Tevhîdî, *el-İmtâ'u ve'l-muânese*, 255.

³⁶ İbn Reşîk el-Ğayravânî, *el-'Umde'*, 1/192.

³⁷ İbnu'l-Esîr, *Kifâyetu't-tâlib fi nakdi kelâmi's-şâir ve'l-kâtib*, 47.

³⁸ Ğartâcennî, *Menhecu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ*, 213.

³⁹ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi's-şî'ri'l-Abbâsî*, 25.

⁴⁰ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi's-şî'ri'l-Abbâsî*, 25.

alandaki yazılan ve günümüze ulaşan en eski eser ise çalışmanın konusunu oluşturan Ali b. Zâfir el-Ezdî'ye ait olan *Bedâi'u'l-bedâih* isimli eserdir.⁴¹

Özetle bedîhe ve irticâl arasında kavramsal olarak farklılıkları sistemli şekilde ortaya koyan isim İbn Reşîk el-Ğayravâni olmuş ve kendisinden sonra gelen edebiyatçılar onun koyduğu esaslara dayanmışlardır. Ali b. Zâfir bu konuları en geniş şekliyle eserinde irdelemiştir. İbnu'l-Esîr ve el-Ğartâcennî ise irticâl ve bedîheyi tek bir mefhum olarak düşünmüş ve ele almıştır.⁴²

1. 4. Bedîhe Şiirlerinin Yazılmasında Etkin Olan Unsurlar

Bedîhe ve irticâl şiirlerinin yazılmasında doğrudan ve dolaylı unsurlar etkili olmuştur. Dolaylı olanlar mevhibe ve kültür olarak değerlendirilmiş, doğrudan olanlar ise halife meclisleri, şair meclisleri ve cariyeye meclisleri gösterilmiştir.⁴³

Dolaylı unsurların ilki olan mevhibe, şairde Allah vergisi yeteneklerin olmasını tanımlamakta ve şairin zekâsı, yaşadığı anıları hatırlamakta güçlük çekmemesi gibi durumlar onun şiirini etkilemektedir. Bedîhe ve irticâl şiirlerinde şairin meclisten ayrılmadan şiirini söylemesinin zekâ ürünü olduğu düşünülmektedir. Yine bedîhenin "beşerî yaratılıştaki ruhânî bir güç" olarak tanımlanması, onun Allah vergisi bir yetenekle ilgili olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁴ Dolaylı unsurlardan bir diğeri de şairin kendisinin ve içerisinde yetiştiği toplumun kültürüdür.⁴⁵ İslam öncesi Arap toplumunda bir kimsenin iyi şair sayılmasının nedenlerinden birisi, başkalarının şiirlerini ezberleyip aktarma gücünün bulunmasıdır. Bu şiirler kendi kabilesinin şairlerinden olabileceği gibi komşu kabilelerdeki şairlerin şiiri de olabilmektedir. İslam'ın ilk önce Arap toplumuna gelmesiyle Kur'an-ı Kerîm, şiirleri etkileyen unsurların en önemlilerinden olmuştur. Kur'an-ı Kerîm'in dışında önceki zamanlarda yazılmış şiirler, nahiv, gramer kaideleri, belağat, aruz ilmi vb. etkenler belli bir dönemden sonra şiir geleneğini etkilemiştir. Ayrıca hadis literatürüne hâkim olmak irticâl ve bedîhe türü şiirlerin söylenmesinde etkili olmuştur. Bazı edebiyat tenkitçileri Müslüman olmanın bedîhe ve irticâl türü şiir söyleyebilmek için önemli bir üstünlük

⁴¹ Bk. Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*.

⁴² Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şî'ri'l-Abbâsî*, 21.

⁴³ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şî'ri'l-Abbâsî*, 47; Ahmed Ali İbrahim el-Fellâhî, "Sunâiyyetu'l-Bedîhe ve'l-İrticâl fi'ş-şî'ri'l-Arabî fi'l-karnî's-sâbi'i'l-hicrî", *Mecelletu'l-Mevrûs* 14 (2014), 105.

⁴⁴ Ahmed Ali İbrahim el-Fellâhî, "Sunâiyyetu'l-Bedîhe ve'l-İrticâl fi'ş-şî'ri'l-Arabî fi'l-karnî's-sâbi'i'l-hicrî", *Mecelletu'l-Mevrûs*, 105.

⁴⁵ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şî'ri'l-Abbâsî*, 62; Fellâhî, *Sunâiyyetu'l-Bedîhe ve'l-İrticâl*, *Mecelletu'l-Mevrûs*, 105, 107.

olduğunu düşünmektedir. Allah vergisi yeteneği olan şairin bu özelliğini kültürel öğelerle de desteklemesi gerekmektedir.⁴⁶

Bedîhe ve irticâl türü şiirlerin yazılmasını etkileyen doğrudan unsurların ilki halife meclisleri⁴⁷ bir başka ifadeyle melik ve emirlerin meclisleridir.⁴⁸ Emevî halifelerinin çoğu ise edîb ve şairdir. Bu yüzden meclislerinde irticâl ve bedîhe türü şiirler sürekli teşvik edilmiş ve söylenmiştir. Rasulullah (sav) döneminde şiir, İslam'a aykırı olmamak koşuluyla beğenilmiş hatta teşvik edilmiştir.⁴⁹ Söz konusu tutum Abbâsîler döneminde de gösterilmiş, Abbâsî halifeleri, şiiri İslam'a davette bir yöntem olarak kullanmış, dînî farizalara engel olacak şekilde şiirle uğraşmayı yasaklamışlardır.⁵⁰ Bu dönemde şiir toplumdaki yerini muhafaza ederken saraylarda kendine yer bulmaya devam etmiştir. Öyle ki Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın kızı ve Hârûnurreşîd'in üvey kız kardeşi olan 'Uleyye bint el-Mehdî sarayda şiir geleneğini sürdüren kadın şairlerden birisidir.⁵¹ Bu dönemde şairler, halife meclislerinde bedîhe konusunda imtihana tabi tutulmuş ve başarılı olanlarına ödüller verilmiştir.⁵² Bazı şairler ise içinde buldukları zor durumdan ya da ölümden kurtulmak için bu tür şiirler söylemişlerdir.⁵³

Bedîhî ve irticâlî şiir yazılmasını etkileyen doğrudan unsurların ikincisi şair meclisleridir.⁵⁴ Câhiliye toplumunda Araplar muhtelif işlerini görüşmek için ya da ticaret yapmak için bir araya gelirlerdi. Bu toplantılarında şiirler eksik olmazdı. Panayırlarda şairler yarışır ve şiir konusunda birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı. Bu durum, şairin şiiri hızlı ve rakibini susturacak şekilde söyleyebilmesi yeteneğini geliştirmektedir. Kısacası şairler birbirleriyle yarışmak, birbirine meydan okumak, şiirsel olarak atışmak vb. amaçlar için bu tür şiirleri yazmışlardır.⁵⁵ Emevîler döneminde Cerîr, Ferazdak ve Ahtal arasındaki rekabette söylenen şiirlerin çoğunluğu bedîhe ya da irticâl türünde idi. Bu üç şairin

⁴⁶ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi'ri'l-Abbâsî*, 63.

⁴⁷ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi'ri'l-Abbâsî*, 66.

⁴⁸ Fellâhî, "Sunâyyetu'l-Bedîhe ve'l-İrticâl", 108.

⁴⁹ Çetin, "Eski Arap Şiiri", 15-16.

⁵⁰ Fellâhî, "Sunâyyetu'l-Bedîhe ve'l-İrticâl", 109; Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi'ri'l-Abbâsî*, 68.

⁵¹ Esat Ayyıldız, "'Uleyye bt. el-Mehdî ve Aşka Dair Şiirleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 108-133.

⁵² Fellâhî, "Sunâyyetu'l-Bedîhe ve'l-İrticâl", 109; Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi'ri'l-Abbâsî*, 68.

⁵³ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi'ri'l-Abbâsî*, 72.

⁵⁴ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi'ri'l-Abbâsî*, 73.

⁵⁵ Abdulhamîd Muhammed Şuayp Muhammed, "el-Bedîhe ve'l-irticâl fi't-turâsî'n-nakdî ve'ş-şi'rî", *Mecelletu külliyeti'l-luğati'l-Arabîyye* 28/4 (2009), 275-290.

yazdıkları şiirlerden örnekler *Bedâ'i'ul-bedâih* isimli eserin içerisinde yer almaktadır.⁵⁶ Abbâsîler döneminde şair meclisleri biraz daha kapsamlı hale gelmiş, şairlerin şiir söylemeleri yanında önceden yazılmış şiirleri paylaştıkları, onlar üzerine eleştiri ve açıklama yaptıkları, beraber yiyip içtikleri ortamlar haline dönüşmüştür.⁵⁷

Bedîhe ve irticâl şiirleri söyleyebilen cariyeler halifeler tarafından imtihana tabi tutulmuş ve bu konuda kabiliyeti olan cariyeler seçilmiştir. Halife Mu'temed'in bu yöntemle bir cariye satın aldığı rivayet edilmektedir.⁵⁸ Bedîhe ve irticâl türü şiirler, bahsi geçen dolaylı ya da doğrudan sebeplerle söylenmiş ve zamanla geliştirilmiştir.

1. 5. Bedîhe Türü Şiirlerde Muhtevâ, Şekil ve Üslup Özellikleri

Bedîhe ve irticâl türü şiirlerin kapsamına muhtevâ açısından Arap edebiyatındaki şiir türlerinin neredeyse tamamı girmektedir. Gazel, hicâ, vasıf, medih, şekvâ, ihvâniyat, hikmet, hamriyât türü şiirler bedihî ve irticâlî olarak söylenmiştir. Medih türü şiirler özellikle Emevî ve Abbâsî dönemlerinde halifelerden bahşiş alabilmek için en yaygın olarak kullanılan şiirler olmuştur. *Bedâ'i'ul-bedâih* isimli eser özelinde bakıldığında medih, hiciv, vasıf vd. gibi konuların şiirlerde sıklıkla işlendiği görülmektedir.

Cahiliye döneminden itibaren elimize sağlam ifadeli ve kasîde yapısı tam olarak oturmuş pek çok şiir ulaşmıştır.⁵⁹ Bu şiirlerde nadir kullanılan kelimeler tercih edilebilmişken bedîhe ve irticâl türü şiirlerde gündelik dile ait kelimeler sıklıkla kullanılmıştır. Arap toplumunda muhtelif kabilelerin olması nedeniyle farklı dil dünyasından yetişmiş olan şairler daha önceden zihninde yer etmiş kelimeleri kullanmaktan çekinmemiştir. Özellikle Abbâsî döneminde yazılan bu tür şiirlerin dili kolay ve anlaşılır olmuştur.⁶⁰

Bedîhe ve irticâl şiirlerinde üslup özelliklerinden bir tanesi itiraziye cümlelerinin sıklıkla kullanılmasıdır. Kasem, nida, isim cümlesi gibi öğeler itiraziye cümlesi olarak şiirlerde kullanılmıştır.⁶¹ Bu şiir türünde tekrarların, sadece manayı güçlendirmek için yapıldığı ifade edilmektedir. Cinâs, tıbâk, teşbîh, istiâre gibi sanatların kullanılmasında cimrilik yapılmaması bu tür şiirin üslup bakımından diğer bir özelliğidir. Bu şiir türünde

⁵⁶ Örnek için bk. el-Ezdî, *Bedâ'i'ul-bedâih*, 16.

⁵⁷ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi'ri'l-Abbâsî*, 66.

⁵⁸ Ezdî, *Bedâ'i'ul-bedâih*, 82-83.

⁵⁹ Ali Eminoğlu, "Şekil ve Muhteva Yönünden Muallakât Kasîdeleri" (Konya: Aybil Yayınları, 2017), 13.

⁶⁰ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi'ri'l-Abbâsî*, 117.

⁶¹ Âlûsî, *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şi'ri'l-Abbâsî*, 120.

teşbîh sanatı kullanım bakımından ön plana çıkmaktadır. Bedîhî ve irticâli şiirlerde yaygın olan medihlerde, hicivde ve mersiye de teşbîh sanatı oldukça fazla kullanılmaktadır.⁶²

Bedîhe türünün anlam dünyası, şairin sahip olduğu yetenek ve kültürel birikimine bağlı olarak farklılık göstermiştir. Cahiliye dönemindeki şiirlere hâkim olan sonraki dönem şairleri, bu birikimlerini yazdıklarına yansıtmuş ve cahiliye döneminden yaptıkları iktibaslarla anlatımlarını daha güçlü hale getirmişlerdir. Bunun yanında İslamiyet'in gelişi ile ayet ve hadislerden iktibaslar yapılarak şiirlere anlamca derinlik kazandırılmıştır.

Bedîhe ve irticâl türü şiirlerde kullanılan bahirler diğer tür şiirlerdeki kadar farklılık arz etmektedir. Bu açıdan şiirlerde bir sabitlik ya da aynılık söz konusu değildir.

2. Ali b. Zâfir ve Bedâi'u'l-bedâih İsimli Eserin Tanıtımı

Çalışmanın bu bölümünde Ali b. Zâfir'in hayatı ana hatlarıyla aktarılacak, *Bedâi'u'l-bedâih* isimli eseri özelinde Bedîhe kavramına yaklaşımı ele alınacaktır.

2.1. Ali b. Zâfir'in Hayatı

Tam adı Ebu'l-Hasen Cemaleddîn Ali b. Zâfir b. Hüseyin el-Ezdî el-Mısırî el-Malikî,⁶³ bir künyesi de el-Hazrecî'dir.⁶⁴ 567/1171 yılında Kahire'de doğan⁶⁵ Ali b. Zâfir'in babası Kumhiye medresesinde müderrislik yapan ve çeşitli alanlarda kendisinden ilim aldığı ilk hocası olan Zâfir b. Hüseyin'dir.⁶⁶ Kaynaklarda usul, fıkıh ve kelam ilimlerini babasından öğrendiği aktarılmaktadır.⁶⁷ Ayrıca hadis, Arap dili ve Arap edebiyatı alanında tahsil gören

⁶² Fellâhî, *Sunâiyyetu'l-Bedîhe ve'l-İrticâl, Mecelletu'l-Mevrûs*, 120.

⁶³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udeba irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (by: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993), 4/1778; Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut yönetiminde Tahkik Komisyonu (by: Muessesetu'r-risâle, 1985), 22/60; Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1993), 44/155; Abdulazim b. Abdilkavî el-Munzirî Zekiyyuddin Ebû Muhammed, *et-Tekmile li vefeyâti'n-naqâle*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (by: Muessesetu'r-Risâle, 1985) 2/376; Muhammed b. Şakir b. Ahmed b. Abdurrahman b. Şakir b. Harun b. Şakir el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru şâdir, 1974), 3/26; Salahuddin Halil b. Aybek b. Abdillâh eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut, Turkî Mustafa (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, 2000), 11/106; Şemsuddin Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdurrahman, b. el-Ğazzî, *Dîvânü'l-İslâm bi hâşiyetihî esmâi Kutubi'l-a'lâm*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1990), 3/257; Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (by: Dâru'l-İlmi'l-melâyîn, 2002), 4/296; İsmail b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'arifîn esmâu'l-muellifîn ve âşâru'l-muşannifîn* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, tsz.), 1/706; Özaydın, "Ali b. Zâfir", 2/459.

⁶⁴ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 3.

⁶⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/155.

⁶⁶ Özaydın, "Ali b. Zâfir", 2/459.

⁶⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/155; *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 22/60; el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 3/26.

Ali b. Zâfir, sultanların haberleriyle ilgilenmiş ve bu konuda çok sayıda metin ezberlemiştir.⁶⁸ Bazı şairlerin şiirleri ve kitaplarıyla meşgul olmuş bunun yanında devrin gerektirdiği ve İslam kültürüne dair diğer bilgileri de öğrenmiştir.⁶⁹

Fıkıh, kelim ve mantık gibi alanlarda öne çıkan Ali b. Zâfir'e el-Mâlikî, el-Usûlî, el-Mutekellim, el-Ah̄bârî⁷⁰ gibi künyeler nisbet edilmiştir. Ali b. Zâfir kendisini anlatan kaynaklarda son derece zeki birisi olarak ifade edilmiştir.⁷¹ Zekâsı yanında tarihe ve edebiyata dair yaptığı çalışmalarla Eyyûbî hükümdarlarının dikkatini çekmiş⁷² ve o, farklı siyasi görevlerde bulunarak vezirlik makamına kadar yükselmiştir.⁷³ Daha sonra bu görevden ayrılarak babasının kurduğu medresede hocalık görevine dönmüştür.⁷⁴ eş-Şîhâb el-Kûsî ve başka ediplerin, hayatının son döneminde şiirler kaleme alan müellifin şairliğinden etkilendikleri söylenmektedir.⁷⁵

Ali b. Zâfir, tarih ve edebiyata dair eserler kaleme almıştır. Bunların bir kısmı ise tarih ve edebiyatın bir arada olduğu eserlerdir. Müellifin kitaplarından bazılarının tamamı, birkaç kitabının ise belli bölümleri günümüze ulaşmıştır.⁷⁶

el-Ezdî'nin ölüm tarihiyle ilgili genel görüş 613/1216 yılı⁷⁷ olsa da bazı kaynaklar onun 623 yılında vefat ettiğini kaydetmektedir.⁷⁸ Kahire'de, Şaban ayının ortalarında vefat ettiği konusunda ise görüş birliği vardır.

2. 2. Bedâi'ü'l-bedâih İsimli Eserin Tanıtımı

Arap Edebiyatının kaynaklarından olan bu eser, Ali b. Zâfir tarafından Selahaddin Eyyûbî'nin veziri Kâdî Fâdıl'ın tavsiye ve teşviğiyle yazılmıştır. Eser, el-Meliku'l-Eşref'e ithaf edilmiştir.⁷⁹ el-Ezdî, 1210 yılında Eyyûbî hükümdarı el-Meliku'l-Eşref'in (ö. 635/1237) veziri olduğu dönemde, *Bedâi'ü'l-bedâih* isimli eserini yeniden ele almış ve bazı eklemeler

⁶⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/155; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 22/60; el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 3/26; eş-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/106.

⁶⁹ Ezdî, *Ġarâibu't-tenbihât 'alâ 'acâibi't-teşbihât*, thk. Muhammed Zağlûl Selâm, Mustafa eş-Şâvî el-Cuveynî (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 2009), 8.

⁷⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, 22/60.

⁷¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, 22/60; Munzirî, *et-Tekmile li vefeyâti'n-naqale*, 2/377.

⁷² Ezdî, *Ġarâibu't-tenbihât*, 8.

⁷³ Ezdî, *Ġarâibu't-tenbihât*, 8.

⁷⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/ 155; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 22/60.

⁷⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/157.

⁷⁶ Eserleri için bkz: Ezdî, *Ġarâibu't-tenbihât*, 8-11; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/156; Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 3/27. Özeydin; "Ali b. Zâfir", 2/458-460.

⁷⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, 22/60; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 21/106.

⁷⁸ Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 3/26; Şemsuddîn Ebu'l-Meâlî, *Dîvânu'l-İslâm bi hâşiyetihî esmâi kutubî'l-a'lâm*, 3/257.

⁷⁹ Ezdî, *Bedâi'ü'l-bedâih*, 5-6.

yaparak olgunlaştırmıştır.⁸⁰ Eser, Arap şair ve ediplerin irticâlen söyledikleri şiirleri, edebî sözleri, nükteleri ve kendi hayatlarına dair anılarını ihtiva etmektedir.

Allah'a hamd ile başlayan⁸¹ *Bedâi`u'l-bedâih* isimli eserin mukaddime bölümünde müellif, oldukça süslü bir dil kullanmaktadır. Ali b. Zâfir, bu bölümde eseri kaleme almasındaki süreci, şu cümlelerle ifade etmektedir;

"Hayatımın ilk kısmında, yolun başında biraz da aceleci davranarak şairlerin bedîhe ve irticâl konusundaki sözlerini ve şiirlerinin güzelliklerini toplamak için çabaladım. Hiçbir ustanın beyaz kâğıtlarda kalem oynatmadığı ve benden önce hiç bir insan ve cinin ele almadığı kafiyeli rivayetler topladım. Bu eseri zamanın sadrazamı, devrin önde gelenlerinin efendisi es-Seyyidu'l-Ecel el-Fâdil Ebû Ali Abdurrahim b. Hasan el-Bîsenî'ye adadım. O da beni bu yazıları artırmaya, bu hususta özen göstermeye ve araştırma yapmaya teşvik etti. Sonra da düzenlemesini yapıp bablara ayırdığım bir bölüm oluştu ve onu *Bedâi`u'l-bedâih* olarak isimlendirdim. Her baktaki haberleri zaman sırasına göre düzenledim. Toplanan şeyleri görünce sevindi, hoşnut oldu. Sofrasında ikramda bulundu. Beni, küçük yaşında, gençliğimin baharında kütüphanesinde yazıcılıkla ve kitapları koruyup bakımını yapmakla görevlendirerek şereflendirdi."⁸²

Eserin mukaddimesinden sonra irticâl ve bedîhe kavramlarının tanımı yapılmaktadır. Bu kelimelerin sözlük ve ıstılah anlamları verilmektedir. Tanımlar yapılırken İbn Reşîk'in *el-Umde* isimli eserinde yaptığı tanımlara sadık kalındığı görülmektedir. Tanımların ardından bedîhe ve irticâl türleri arasındaki farklar ana hatlarıyla ortaya konulmaktadır. Ardından eserin esas bölümü olan bedîhe türlerinin sıralanması ve örneklerin verilmesi gelmektedir.⁸³

Eser ilk defa Bulak matbaasında Muhammed el-Adevî tarafından 1278 yılında neşredilmiştir. Daha sonra Abdurrahman Ahmed el-Abbâsî'nin *Ma'âhidu't-tensîs* isimli kitabının sayfa kenarında basılmıştır. Muhammed Ebu'l-Faḍl ise bu eseri 1970 yılında Kâhire'de neşretmiştir. Eser, Zeynuddîn el-Halebî tarafından ihtisâr edilmiştir.⁸⁴

2. 2. 1. Eserin Hazırlanmasında Esas Alınan Kaynaklar

Eserde yer bulan şiirler ya da sözlerin çoğunluğu, çeşitli ediplerin günümüze kadar ulaşmayan eserlerinden alınmıştır. Bunlar arasında Ebu'l-Ferec'in *el-Kıyân ve'l-muğannîn*, İbn

⁸⁰ Ezdî, *Ġarâibu't-tenbîhât*, 8.

⁸¹ Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 5.

⁸² Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 5.

⁸³ Bk. Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*.

⁸⁴ Selahaddin el-Muncid, "Nazarât fi Bedâi`u'l-bedâih li'bni Zâfir el-Ezdî", *Mecelletu mecmau'l-luğati'l-Arabiyye* 47/3 (1972), 672; Özaydın, "Ali b. Zâfir", 2/459.

Reşîk'in *el-Enmûzec*, Kadi et-Tenûhi'nin *Nişvâru'l-muhağara*, el-Gırnatînin *Ferhâtu'l-enfus fi alhbâri ehli'l-Endelüs*, Ubeydullah b. Ahmed'in *Târîhu Bağdad*, Ebu's-Salt Ümeyye b. Abdilaziz'in *el-Hadıka* adlı eserleri zikredilebilir.⁸⁵ Müellif sadece eserlerden alıntı yapmakla yetinmemiştir. Eserde daha önceden ezberlediği ya da bir şekilde kendisine ulaşan beyitlere ve hikâyelerine de yer vermiştir.

2. 2. 2. Eserde Takip Edilen Metot

Eserde bedîhe ve irticâl üzere söylenmiş şiirler, özlü sözler, nükteler, anılar derlenmiştir. Bu türlerin başlıkları verilmiş ve bu başlıklardan bazıları açıklanmıştır. Örneğin temlitle ilgili bedîhî ve irticâli şiirler aktarılırken, temlît kavramının ne anlama geldiği ve bu türün nasıl ortaya çıktığı açıklanmaktadır.⁸⁶ Bazı başlıklarda ise açıklama cihetine gidilmemiş ve başlığın hemen ardından türe ait olan şiirler toplanmıştır.⁸⁷ Müellif kitabında şiirlerin yazılma hikâyesinden ya da şiirlerin karşılıklı olarak yazılması sürecinden bahsetmekte ve bu süreci yaşayan isimleri de zikretmektedir. Şiirlerin kendisine ulaşmasını sağlayan rivayet zincirini de genellikle söylemektedir. Eğer şiiri bir eserden almışsa o eseri zikretmektedir. Örneğin eserde yer alan altıncı örnekteki beyitleri İbn Sellâm'ın (ö. 231/846) *Tabakâtu's-Şuarâ* isimli eserinden aldığını ifade etmektedir.⁸⁸

2. 2. 3. Eserin Muhtevâ Yönünden Tahlili

Eser üzerinde muhtevâ yönünden tahlil yapılırken eserde yer alan tanımlar aktarılmıştır. Yine bedîhe şiirlerinin türleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Bu türlerle ilgili örnek beyitler aktarılmış, bu beyitlerin anlamları verilmiş ve bahirleri tespit edilmiştir.

2. 3. Esere Göre Bedîhe Kavramı

Çalışmanın birinci başlığı altında bedîhe kavramına dair edebiyat eleştirmenlerinin görüşleri verilmişti. Bu başlık altında ise Ali b. Zâfir'in eserinde bedîhe kavramına yaklaşımı ele alınacaktır.

el-Ezdî *بد* fiilinin *بدأ* fiilinde olduğu gibi başlama anlamı bildirdiğini ifade etmektedir. Kelimenin sonundaki hemzenin yakın bir harf olan "he" harfine

⁸⁵ Muncid, "Nazarât fi Bedâi'u'l-bedâih li'bni Zâfir el-Ezdî, *Mecelletu mecmau'l-luğati'l-Arabiyye*, 47/3, 671; Özeydın, "Ali b. Zâfir", 2/459.

⁸⁶ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 112.

⁸⁷ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 11.

⁸⁸ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 16.

dönüştürüldüğünü belirtmekte ve bu durumun لَهْنَك yerine لَأَنَّك yerine kullanılmasına benzediğini ifade etmektedir.⁸⁹

Eserde ıstılah anlamı olarak bedîhe, irticâli şiirin biraz daha düşünerek söylenmesi olarak değerlendirilmektedir. Eğer bu düşünme işi uzatılırsa bunun bedîhenin sınırından çıkarak reviyeye kayacağı ifade edilmektedir. Ayrıca bedîhe ve irticâl türü şiirlerin kolay ve kısa olmasına dikkat çekilmekte ve şairin, çok ve kaliteli olan yerine kötü de olsa kısa olanla yetindiği belirtilmektedir.⁹⁰

Ali b. Zâfir'in yaptığı tanımında bedîhenin irticâle olan yakınlığı görülmektedir. Ancak bedîhe, ona göre bazı özellikleri gereği irticâl ve reviyeye türlerinin ortasında kendine yer bulmaktadır. Şâir az bir süre de olsa düşünmez ve hemen şiirini söylerse irticâle, düşünme işini uzatırsa reviyeye türüne geçmiş olur.

2. 4. Eserde Yer Alan Bedîhe Türleri

Eserde, bedîhe türleri beş ana başlık altında toplanırken bu ana başlıkların bazıları alt başlıklara ayrılmıştır. Müellif, bu başlıklar altında bazen konu ile ilgili bilgiler vermekte ve söz konusu bedîhe türünü açıklamaktadır. İlk başlıkla ilgili müphem bir durum olmadığından bu türle ilgili bilgi verilmemiş doğrudan konuya dair şiirlere geçilmiştir. Bazı örneklerde, şiirlerin müellife kadar ulaşmasını sağlayan rivayet zinciri aktarılmış bazılarında ise hangi eserden alındığına dair bilgi verilmiştir. Bunun yanında bazen şiirlerin söylenmesine sebep olan kişiler ya da olaylara değinilmekte ve bazen de şiirlerin bedîhe ya da irticâl türünden olduğuna dair bilgiler verilmektedir. Örneklerin önemli bir kısmında ise şiirlerin hangi türden olduğu ifade edilmeksizin “şöyle dedi” diyerek doğrudan örnekler aktarılmıştır.

2. 4. 1. Cevap Olarak Yazılan Şiirlerde Bedîheler

Müellif eserinin bu bölümünde konu ile ilgili açıklama yapmaksızın doğrudan bu türün örneklerine geçmiştir. İlk başlık altında elli tane örnek şiir verilmiştir. Örnekler bazen sadece iki beyitten oluşmakta bazen de şairler arası atışmanın devam etmesinden dolayı oldukça uzun kasideler halinde zikredilmektedir. Daha çok iki şairin atışmasını andırmaktadır. Bu tür, şairlerin çekişmesi esnasında birbirlerine verdikleri cevaplardan

⁸⁹ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 8.

⁹⁰ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 8.

oluşan şiirleri içermektedir. Bu başlık altında yer alan örneklerden bazılarına değinmek yararlı olacaktır.

Müellif ilk bölümün altıncı şiirinde İbn Sellâm'ın *Tabakâtu's-Şuarâ* isimli eserinden alıntı yapar.⁹¹ Cerîr, Ferazdak ve Ahtal, Halife Abdulmelik'in meclisinde toplanır ve Abdulmelik elinde beş yüz dirhemlik bir keseyle gelir. Onlardan her birinin kendisini öven bir şiir söylemelerini ister ve bu parayı kazanana vereceğini söyler. Ortaya çıkan beyitler şu şekildedir.⁹² Ferazdak: [Vafir]

أَنَا الْقَطْرَانُ وَالشُّعْرَاءُ جَرِي وَيَا الْقَطْرَانَ لِلْجَرِي شِفَاء

Ben katranım ve şairler uyuz hastalığıma tutulmuştur. Katranda uyuz hastalığının şifası vardır.

Ahtal; [Vafir]

فَإِنْ تَكَ زَقَّ زَامِلَةً فَإِيَّيَ أَنَا الطَّاعُونَ لَيْسَ لَهُ دَوَاء

Sen hayvanlara su verilen tulum isen ben de devası olmayan salgın hastalığım.

Cerîr; [Vafir]

أَنَا الْمَوْتُ الَّذِي آتَى عَلَيْكُمْ فَلَيْسَ لَهُارِبٍ مِنِّي نَجَاء

Ben size gelen ölümüm ki benden kaçanın kurtuluşu yoktur.

Bu beyitler üzerine ödülü kazanan Cerîr olur ve Abdulmelik “Yemin olsun ki ölüm her şeyi bulur.” der. Bu beyitlerin bedîhe mi yoksa irticâl mi olduğuna dair açıklama yapmayan müellif şiirleri aktarırken قَالَ “dedi, söyledi” fiilini kullanmaktadır.

Bir kişinin yazdığına cevap olarak yazılan bir başka şiir, Halife Me'mun ile bir cariyesi tarafından yazılmıştır. Halife ölüm döşeginde iken cariyesi bu duruma üzülenek şu beyti söyler:⁹³ [Serî']

يَا مَلِكًا لَسْتُ بِنَاسِيهِ وَلِيَتَنِي بِالنَّفْسِ أَفَدِيهِ

Ey kendisini unutmadığım efendi! Keşke canımı sana feda edebilsem.

Cariyenin söylediğini işiten Me'mun bir süre düşünür ve cevap olarak şu beyti inşâ eder: [Serî']

⁹¹ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 16.

⁹² Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 16.

⁹³ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 35.

بَاكِتِي مِنْ جَزَعٍ أَقْصَرِي قَدْ غَلَقَ الرَّهْنُ بِمَا فِيهِ

Benim için duyduğu endişeden ağlayan kadın biraz sakinleş! Rehin malı bütünüyle geri almamaz haldedir.

Söz konusu şiirsel yazışmaların ilk örneğinde müellif yazılan beyitlerin irticâl ya da bedîhe olduğuna dair bilgi vermemektedir. İkinci örnekte ise Me'mun'un bir süre düşündüğünü ifade ederek beyti, bedîhe olarak değerlendirdiğini hissettirmektedir.

Bölüm içerisinde yer alan şiirlerin bir kısmını hiciv ya da hezel türü şiirler oluşturmaktadır. Bu başlık altında yer alan az sayıda şiirin irticâlen söylendiğini belirten ifadeler yer almaktadır. Şiirlerin bedîhe mi yoksa irticâl mi olduğunu yukarıdaki örnekte olduğu gibi şiirler arasında verilen kısa ibarelerden tahmin etmek mümkün olsa da bu bilgileri taşıyan örnekler son derece azdır.

2. 4. 2. İcâze Şiirlerindeki Bedîheler

Bu tür şiirlerde, şair başka birisinin bir mısralık şiirini tamamlar. Ya da birkaç beyit ekleyerek şiiri tamamlayabilir.⁹⁴ İcâze türü şiirde kafiye ve vezin başkası tarafından belirlenir. Bu sayede şairin hazırlık yapması engellenmiş olur.⁹⁵

Müellif, bu tür şiiri iki gruba ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, şairin muasırı olan başka bir şaire icâze yapmasıdır. İkincisi ise şairin muasırı olmayan bir şairin şiirini icâze yöntemiyle tamamlamasıdır.⁹⁶ İcâze türündeki bedîhe şiirlerine örnek olarak muasır olan Ömer b. Ebî Rebîa ve İbn Abbâs'ın birer mısraını yazdıkları şu beyit verilebilir:⁹⁷ [Mutekârib].

تشط غداً دارَ جِيرَانِنَا وَلِلدَّارِ بَعْدَ عَدِّ أْبَعْدُ

Yarın komşumuzun yurdundan uzaklaşacaksın!

Yarından sonra (o) yurda daha uzak olmak vardır.

Bu beytin ilk mısraı Ömer b. Ebî Rebîa, ikinci mısraı ise İbn Abbâs tarafından söylenmiştir. Bu şiirlerin ardından Ömer, İbn Abbas'a "Allah iyiliğini versin! Onu daha önce duydun mu?" der. O ise "hayır duymadım ama öyle olması gerekiyordu" diye cevap verir. Söz konusu şiirde beytin ikinci mısraı hazırlık yapmaksızın ilk mısraa uyumlu olarak söylenmiştir.

⁹⁴ Muhammed 'Azzâm, *el-Muštalahu'n-naqdî fi't-turâzi'l-edebî* (Beyrut: Dâru's-şarkı'l-'Arabî, 2010), 14.

⁹⁵ Durmuş, "İrtical", 22/460.

⁹⁶ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 42.

⁹⁷ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 42.

İcâze türü şiirlerden bir diğeri Harun er-Reşîd ve Cemmaz isimli bir şair tarafından yazılmıştır. Harun er-Reşîd aşağıdaki beytin ilk mısraını, Cemmâz ise ikinci mısraını inşâd eder:⁹⁸ [Muctes]

أَلْمُلْكُ لِلَّهِ وَحْدَهُ وَلِلْخَلِيفَةِ بَعْدَهُ

Mülk tek olan Allah'ındır. Ondan sonra halifenindir.

Harun er-Reşîd bu beyit üzerine Cemmaz'dan şiiri tamamlamasını ister ve o şu beyti yazar: [Muctes]

وَلِلْمُحِبِّ إِذَا مَا حَبِيبُهُ بَاتَ عِنْدَهُ

Ve sevdiği yanında akşamlayan sevenindir.

Harun er-Reşîd bu beyti beğenir ve şairi on bin dirhemle ödüllendirir. Söz konusu beyitler iki muasır kimse tarafından yazılan icâze şiirine örnektir.

İcâze türünün aynı dönemde yaşamayan iki şair tarafından yazılan şiir örneği olarak el-Kıtâl el-Kilâbî adındaki birinin yazdığı bir beyte, Ebu'l-Mucîb'in başka bir beyitle şu şekilde icâzede bulunmuştur. el-Kilâbî'nin yazdığı beyit şu şekildedir:⁹⁹ [Tavîl]

فَإِنَّ أَبَا سُفْيَانَ لَيْسَ بِمَوْلٍ فَعُومِي فَهَاتِي فِقْرَةً مِنْ حَوَارِكِ

Ebu Süfyân ziyafet vermez, kalk ve bir şeyler söyle.

Ebu'l-Mucib: [Tavîl]

فَبَيْتِكَ خَيْرٌ مِنْ بُيُوتِ كَثِيرَةٍ وَقَدْرُكَ خَيْرٌ مِنْ وَلِيمَةِ جَارِكَ

Senin evin pek çok evden hayırlıdır ve saygınlığın komşunun ziyafetinden hayırlıdır.

Bahsi geçen şiirin ilk beytinin devamı sonraki bir dönemde başka bir şair tarafından yazılmıştır. Şiirin hikâyesinde, ilk beyte cevap verilmediği ve bu beyti duyan Ebu'l-Mucib tarafından icâzede bulunulduğu anlatılmaktadır.¹⁰⁰

İcâze türü şiirler hazır cevaplık gerektirdiğinden şairin şiir yazma hızını ölçen özgün çalışmalar olarak görülmüştür. Bu yüzden bu başlık altında toplanan şiirler edebiyatçılar tarafından orijinal bulunmuştur.¹⁰¹ İcâze türündeki şiirlerde aynı ortamda yazılanların irticâl şiirine daha uygun olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü düşünmeye pek vakit kalmaması muhtemeldir. Bunun yanında bu türdeki şiirlerin hem konuları hem de vezin ve

⁹⁸ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 53.

⁹⁹ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 99.

¹⁰⁰ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 99.

¹⁰¹ Durmuş, "İrtical", 22/460.

kâfiyeleri uyumludur. Çünkü icâze şiirinde ya bir mısra ikinci mısra ile tamamlanmakta ya da bir beyit başka bir beyitle tam hale gelmektedir. Müellif bazı örnekler dışında bu başlıkta yer alan şiirlerin bedîhe ya da irticâl türüne aitliklerini belirtmemiştir.

2. 4. 3. Temlît Şiirlerindeki Bedîheler

Temlît, kelime anlamı olarak “binada iki parçayı bir arada tutan harç” demektir. İstilah olarak ise iki mısradan birini bir şairin diğerini başka bir şairin söylemesidir.¹⁰² Ali b. Zâfir, bu tür şiirleri icâze türünden ayırmaktadır. Zira bu türde, şairlerin yapılacak iş üzerinde anlaştığını ya da birbirlerini davet ettiklerini ve bu durumun icâze türü şiirlerde olmadığını ifade etmektedir.¹⁰³ Temlît şiirine örnek olarak Mu'temed b. 'İbâd ve Ebû Bekir b. Ammar arasındaki şu hadiseyi ve onların söyledikleri şiirleri getirir.¹⁰⁴ Mu'temed bir gün camiye gitmektedir. Ebû Bekir de onunla birlikte. Ezânı duyan Mu'temed ve Ebû Bekir birlikte aşağıdaki beyitleri söylerler: [Kâmil]

هَذَا الْمُؤَدُّنُ قَدْ بَدَا بِأَدَانِهِ يَزْجُو بِدَاكَ الْعَمُو مِنْ رَحْمَانِهِ
طَوْبَى لَهْ مِنْ شَاهِدٍ بِحَقِيقَةٍ إِنْ كَانَ عَقْدُ ضَمِيرِهِ كَلِيسَانِهِ

Bu müezzîn ezanından bellidir. Bu [ezanla] Rahmânından affı ister.

Hakikati görene müjdeler olsun. Vicdânının sözü dili[nin söylediği] gibiyse

Bu beyitlerin ilk mısraları, Mu'temed tarafından ikinci mısraları ise Ebû Bekir tarafından söylenmiştir. Temlît şiiri, tıpkı icâze şiirinde olduğu gibi ilk beyti bir şair, diğerinise ikinci bir kişi tarafından yazılmasıyla oluşmaktadır.¹⁰⁵ Bu duruma örnek olarak vezir Ebubekir el-Kubturne ve Ebu'l-Abbas b. Sâra tarafından bahar mevsimini tavsîf etmek amacıyla yazılan beyitler verilebilir.¹⁰⁶ Bu minvalde İbu'l-Kubturne: [Kâmil]

هَذِي الْبَسِيطَةُ كَاعِبٌ أَبْرَادُهَا حُلُّ الرِّبِيعِ وَحُلِّيَّهَا النَّوَّازِ

Bu yeryüzü, kıyafetleri baharın elbiseleri ve takıları çiçekler olan ipekten elbiseli genç bir kızdır.

demiş, bunun üzerine İbn Sâra: [Recez]

¹⁰² Kayravânî, *el-'Umde*, 2/92; Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*,112; Mücahit Küçüksarı, “Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Taşîr”, *Mârife* 15/1 (Yaz 2015), 204.

¹⁰³ Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 112.

¹⁰⁴ Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 112.

¹⁰⁵ Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 128.

¹⁰⁶ Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 133.

كَأَنَّ هَذَا الْجَوَّ فِيهَا عَاشِقٌ قَدْ شَعَهُ التَّعْذِيبُ وَالْإِضْرَارُ

Ondaki hava sanki acı ve kötülüğün kendisine dokunduğu bir âşık gibidir.

ifadelerini kullanmıştır. Yine İbu'l-Kubturne: [Kâmil]

فَإِذَا شَكَا فَالْبَرْقُ قَلْبٌ حَافِقٌ وَإِذَا بَكَى فَدُمُوعُهُ الْأَمْطَارُ

O şikâyet ettiğinde, şimşek çarpan kalptir ve ağladığında onun gözyaşları yağmurlardır.

şeklinde beyit söylemiştir. Söz konusu beyitlerde teşbih sanatı kullanılarak tabiat tasviri yapılmakta ve şairler değişmesine rağmen muhtevâ değişmemektedir. Ancak burada dikkat çeken husus, birinci ve üçüncü beyit kâmil vezninde yazılmışken ikinci beytin recez vezninde yazılmış olmasıdır.

Müellif, bu başlık altında temlît şiirine dair pek çok örnek sunmuştur. Örnekleri ele alırken şiirlerin bedîhe ya da irticâl olduklarına dair bilgi vermemiştir. Ancak bu şiirlerin, şairlerin söz söylemeye birbirlerini davet etmeleri ya da bir konuda yazmaya ortak karar vermelerinin, onlara şiiri yazacak zamanı kazandırması nedeniyle bedîhe türüne daha yakın olduklarını söylemek mümkündür. Bununla birlikte müellif, bu şiirlerin bedîhe ya da irticâl türlerinden hangisine ait olduğuna dair fikrini belirtmemiştir.

2. 4. 4. Üzerinde Anlaşılan Bir Konu Hakkında Söylenen Şiirlerdeki Bedîheler

Şâirlerin ortak bir konuda buluşmalarının iki amaç için olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan birincisi, bir melikin veya vezirin emriyle, bir büyük ya da önderin önerisiyle, bir dostun ya da yoldaşın sorusuyla gerçekleşir. İkinci tür ise iki şairin, bir amaç üzerinde anlaşması ve o konudaki üstünlüklerini ifade etmek ya da birbirlerini aciz bırakmak üzere şiir söylemeleri ile olur.¹⁰⁷

Bu başlık altındaki şiirler, müellif tarafından iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi ve yaygın olan tür, şairlerin birbirinden uzak olan iki amaç uğruna şiir yazmalarıdır. Daha az kullanılan ikinci tür ise şairlerin, tek bir mana üzerine anlaşıp lafızda, kafiye ve daha pek çok özellikte ortaklık eden şiirler yazmasıyla ortaya çıkar. Müellif ikinci türün hafızada, düşüncede, yaşantıda ortaklık gerektirdiği için gerçekleşmesinin zor olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 162.

¹⁰⁸ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 162.

Müellif, üzerinde ittifak edilen bedîhe türüne el-'Imad Ebî Hamid'den aldığı bir rivayeti örnek verir. Şerafuddin Ebu'l-Manzûr b. el-Vezîr bir gece, bazen ortaya çıkan bazen de bulutların arasına gizlenen aya bakar. Orada bulunanlara bu durumla ilgili bir şeyler söylemelerini ister. Bir şair, şu beyitleri söyler:¹⁰⁹ [Meczûu'l-basît]

كَأَمَّا الْبَدْرُ حِينَ يَبْدُو لَنَا وَيَسْتَحِجِبُ السَّحَابَا
حَرِيدَةً مِنْ بَنِي هِلَالٍ لَأَثَّ عَلَى وَجْهَهَا نِقَابَا

*Dolunay bize görüldüğünde ve bulutla kendisini perdelediğinde,
Hilal'in çocuklarından yüzünü peçe ile kapatmış utangaç bir kız gibidir.*

Bunun üzerine Şerafuddîn: [Basît]

إِذَا تَطَّلَعَ بَدْرُ التَّمِّ مِنْ فَرْجِ دُونَ السَّحَابِ وَحَالَتْ دُونَهُ سَحْبُ
تَحَالَهُ فِي رَيْثٍ مِنْ مُلَاءِئِهِ خُرَفَاءَ تَسْفُرُ أَحْيَانًا وَتَتَّقِبُ

*Dolunay, bulutun aşağısından bir aralıktan doğduğunda ve bulutlar ona perde olduğunda,
Onu, eskimiş elbiseleri içerisinde bazen ışıldayan bazen de peçeyle yüzünü kapatan bir şaşkın sanırsın.*

beyitlerini inşâd eder ve Şerafuddîn'in amcası el-Ekrem Ebû'l-Abbas da aşağıdaki beyitleri söyler: [Kâmil]

وَكَأَنَّ هَذَا الْبَدْرُ حِينَ تَظْلِمُهُ سَحْبٌ فَيَحْفَى تَارَةً وَيَتُوبُ
حَسَنَاءَ تَبْدُو مِنْ خِلَالِ سَجْوَفِهَا طَوْرًا فَتَنْظُرُ نَحْوَنَا وَتَغِيبُ

*Bu dolunay, bulutlar kendisini karanlığa boğduğunda ve bir kaybolup bir açığa çıktığında,
Perdeleri arasından bazen görünüp bize bakan, sonra da kaybolan bir güzel gibidir.*

Söz konusu örnekte konu, şairlere başka birisi tarafından verilmekte fakat onlardan kafiye ve vezne dair bir istek bulunmamaktadır. Buna rağmen ilk iki şiir arasında vezin uyumu, iki ve üçüncü şiirler arasında ise vezin farklı olsa da kafiye uyumu dikkat çekmektedir. Müellif şiirlerin bedîhe mi yoksa irticâl mi olduğuna dair bilgi vermemiştir.

Müellif, bir konu üzerinde ittifakın olmadığı bedîhe türüne ise el-Bâherzî ve Ebû Asım el-Fađl b. Muhammed el-Fađîlî'nin İmam Abdullah el-Ensârî'nin meclisinde söyledikleri şiirleri örnek olarak verir.¹¹⁰ el-Fađîlî: [Hezec]

¹⁰⁹ Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 165.

¹¹⁰ Ezdî, *Bedâi`u'l-bedâih*, 173.

عِيُونَ النَّاسِ لَا تَلْقَى
مِنَ النَّاسِ كَعَبْدِ اللَّهِ
وَلَا يُنْكِرُ هَذَا عَيْنِ
رُ مِنْ مَالٍ عَنِ الْمِلَّةِ

İnsanların gözleri Abdullah gibi insanları görmez.

Bunu ancak dinden yüz çeviren kimse inkâr eder.

şeklinde söylediği beyitlere el-Bâherzî şöyle karşılık vermiştir: [Meczûu'r-remel]

مَجْلِسُ الْأُسْتَاذِ عَبْدِ اللَّهِ
أَلْحَقَّ الْفَخْرَ بِنَا بَعْدَ
رَوْضُ الْعَارِفِينَ هـ
اِخْتِگَامَ الْعَارِفِينَ د

Abdullah hocanın meclisi Ariflerin bahçesidir.

Ariflerin hükmünden sonra bize övünç katmıştır.

Bu örnekte, şairlere bir konu verilmeksizin şiir inşâd etmeleri istenmiştir. el-Fađfîli şiirini söylemiş, el-Bâherzî ise aynı konu üzerinden devam etmiştir. Şiirlerde vezin ve kafiye uyumu yoktur.

Bu başlık altında ele alınan şiirler şairin düşünce gücü ve yazma hızını ortaya koyması açısından önemlidir. Şairler, kendilerine verilen bir konu üzerinden bazen vezin ve kafiye uyumunu yakalamak suretiyle şiirlerini ortaya koymuşlar ya da ikinci şair birincinin açtığı konuya hızlıca uyum sağlayarak şiirlerini yazmışlardır. Müellif bu başlık altında nadiren de olsa şiirin irticâl ya da bedîhe olduğunu belirtmektedir.

2. 4. 5. Diğer Bedîheler

Eserde yer alan son bölümde ise şiirler *diğer bedîheler* başlığı altında iki kısma ayrılarak verilmiştir. Bunlardan birincisi, öneri veren bir kişinin bu önerisi ile şiir söylemektir. İkincisi ise böyle bir öneriye dayanmayan bedîhe türü şiirlerdir. Birinci türden olan şiirlere örnek olarak şu olayı ve ardından söylenen şiiri dile getirmektedir. “eş-Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Abdurrahman es-Sikillî, toplumun önde gelenlerinin olduğu bir ortama girer. Onların önünde beyaz ve kırmızı güllerle dolu bir tabak vardır. Ondan bu durumu vafeden bir şiir yazmasını talep ederler ve o, bedîhe türünde şu şiiri söyler”:¹¹¹ [Meczûu'l-Basît]

كَأَمَّا الْوَرْدُ الَّذِي نَشْرُهُ
مِنَ طِيبِ مَعَانِيكَ

¹¹¹ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 209.

دَمَاءُ أَعْدَائِكَ مَسْفُوكَةٌ قَدْ فَارَنْتَ بِيضَ أَيَادِيكَ

Senin özünün güzelliğiyle, mis kokusu yayılan gül,
Ellerinin aklığına bulaşmış, düşmanlarının dökülmüş kanı gibidir.

İkinci başlık olan ve öneri veren bir kişinin önerisine bağlı olmayan türe örnek olarak Ebû Dulâme'nin şu şiiri getirilmektedir:¹¹² [Meczûu'r-Remel]

قَدْ رَمَى الْمَهْدِيَّ ظَنِبًا شَكَّ بِالْسَّهْمِ فُوَادَةً
وَعَلَى بِنُ سُلَيْمًا نَ رَمَى كَلْبًا فَصَادَةً
فَهَيِّنًا هُمَا كُنْ لُ فَتَى يَا كَلَّ زَادَةً

Mehdî, bir ceylana ok attı ve onu kalbinden okla vurdu.
Ali b. Süleyman da bir köpeğe ok attı ve onu avladı.
İkisine de afiyet olsun. Herkes kendi ağızından yesin.

Bu şiir üzerine Ali b. Süleyman utanırken Mehdi bu duruma güler ve Ebû Dulâme'yi ödüllendirir.

Diğer bedîheler başlığı altında verilen şiirlerin bir kısmında, bedîhe veya irticâl olduklarına dair bilgilerin diğer başlıklardaki örneklerden fazla olması dikkat çekmektedir. Söz konusu bölümde yer alan şiirler, tek bir şairin bir öneriyle ya da öneri olmaksızın yazdığı şiirlerin derlenmesiyle oluşmuştur.

Bedîhe türünün alt başlıklarını örnekleriyle birlikte ele alan müellif, eserin sonunda kitabı kaleme alırken gösterdiği ihtimama değinmekte ve kitabını hamd ve salât ile sonlandırmaktadır.¹¹³

Bu noktada eserde yer alan bölümlendirmeye dair genel bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. Müellifin yaptığı tasnîfdeki bazı başlıkların edebiyatçılar tarafından irticâlin alt başlıkları olarak tavsif edilmiş olması dikkat çekmektedir. Örneğin İbnu'l-Esîr "icâze ve temlît" türlerini irticâl şiirlerinin alt başlığı olarak ele almıştır.¹¹⁴ Diğer bir husus ise Ali b. Zâfir'in başlıklara dair örnekleri verirken nadiren bedîhe ve irticâl olduğunu belirtmesidir. Buradan hareketle aslında müellifin esas gayesinin bu iki mefhumu

¹¹² Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 226.

¹¹³ Ezdî, *Bedâi'u'l-bedâih*, 278.

¹¹⁴ İbnu'l-Esîr, *Kifâyetu't-tâlib fi nakdi kelâmi's-şâir ve'l-kâtib*, 49.

birbirinden ayrı olarak değerlendirmek değil, birbirine olan yakınlıkları hatta iç içe geçmiş olmaları nedeniyle her iki türe dair seçkin örnekleri bir araya getirmek olduğu söylenebilir.

Sonuç

Bedîhe ve irticâl kavramları Arap edebiyatı eleştirisinin gelişmesi sonucu ortaya çıkmış iki kavramdır. Bu kavramlar, edebî bir sözün ya da şiirin söylenme şekliyle alakalıdır. Bu kavramların benzer ve farklı yönleri bulunmaktadır. Bedîhe “yavaş olmamak şartıyla, kalem kâğıdın hazır olması ve şairin az bir süre düşünmesi ve sonra yazmasıdır”. İrticâlde ise bu düşünme söz konusu değildir. Kavramsal olarak yapılan bu ayrım İbn Reşîk’in öncülük ettiği bir grup eleştirmen tarafından kabul görmektedir. Diğer bazı Arap edebiyatı eleştirmenleri ise bu iki kavramı birbirinin aynısı olarak görmektedir. Bunun yanında, ikisini iç içe geçmiş iki kavram olarak değerlendirenler de olmuştur.

Ali b. Zâfir el-Ezdî, İbn Reşîk’in görüşünü destekleyen ve hatta bu alanda ilk müstakil eser ortaya koyan kimse olduğu düşünülmektedir. Gençlik yıllarında bedîhe ve irticâl türü söylenmiş söz ve şiirleri ezberleyen müellif, *Bedâi`u'l-bedâih* isimli eserde bu seçkilere yer vermiştir. Eser iki bakımdan özgünlük taşımaktadır. Bunlardan birincisi, kaybolmaya yüz tutmuş ve günümüze kadar ulaşmamış bazı eserlerden bilgiler alması ve aktarmasıdır. Diğer bir özelliği ise bedîhe ve irticâl alanında yazılan ilk müstakil eser olmasıdır.

Eserde, bedîhe ve irticâl kavramları tanımlanırken birbirinden ayrı olarak değerlendirilmiştir. Bu tutum itibariyle bu iki ıstılahı farklı değerlendiren İbn Reşîk’in metodu takip edilmiştir. Ancak eserin başlığı bedîhe türüne çağrışım yapsa da eser içerisinde hem bedîhî hem de irticâli şiirler yer almıştır. Bu durumda Ali b. Zâfir’in iki kavramı birbirinden ayırmasına rağmen yazılan şiirleri tam olarak birbirinden ayırmamıştır. Eserde bazı şiirlerin irticâlen söylendiği bazılarının ise bedîhe üzere söylendiği, şiirlerle ilgili açıklama kısmında verilmiştir. Bazı şiirlerinse söyleniş şeklini belirtmeden aktarıldığı görülmektedir. Eserde bu iki türe ait şiirler tam ayrılmamışsa da beş başlık altında yapılan bölümler bu çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymasından önemlidir. Bu beş başlıktan bazıları kendi arasında alt başlıklara ayrılmış ve yapılan sınıflandırma işlemi biraz daha detaylandırılmıştır.

Bedâi`u'l-bedâih isimli eserde müellif, şiirleri aktarırken kendisine kadar uzanan rivayet zincirini ya da bu şiiri aldığı eseri zikretmektedir. Şiirlerin yazılma sürecine dair bilgiler aktaran müellif, şiirler üzerine yorum, eleştiri ve değerlendirme yapmamaktadır.

Eserin konusu ve özellikleri dikkate alındığında Arap edebiyatı açısından değeri ortaya çıkmaktadır. Bedîhe ve irticâl türlerindeki şiirlerin derlenerek aktarılması bu iki kavramın edebiyat dünyasındaki yerinin sağlanması açısından önem arz etmiştir. Müellifin de gayesinin bedîhe ve irticâl türüne dair özgün ve kadîm şiirlerin bir araya getirilmesi olduğunu söylemek mümkündür.

Özetle ifade etmek gerekirse bedîhe ve irticâl kavramları belli aşamalardan ve değerlendirmelerden geçerek kavramsal düzeyde müstakil hale gelmiştir. Ancak şiirler düzeyinde ise bu iki kavram son derece iç içe geçmiş durumdadır. Ali b. Zâfir, İbn Reşîk'in görüşünü desteklemiş ve daha sistematik hale getirmiş ne var ki ele aldığı şiirlerin birçoğunun tasnifinde bu ayrımı gözetememiş ve bu iki kavramı birbiri yerine kullanan edebiyatçılarla aynı refleksi göstermiştir. Buradan hareketle bedîhe ve irticâlî, bazen birbirinden ayrılıp müstakil olarak görülseler de asılları ve benzerlikleri itibariyle birbirinin tamamlayıcısı olarak değerlendirmek daha isabetli bir yorum olacaktır. Zaman içerisinde irticâlî olarak söylenen şiirlerin bedîhe türüne ve hatta reviyeye dönüştüğünü ifade eden görüşlerden hareketle bu üç kavramın dönüşümsel bir süreç yaşadığını ifade etmek mümkün olmaktadır.

Kaynakça / References

- Âlûsî, Muḍar Nuri Şakir. *el-Bedîhe ve'l-irticâl fi'ş-şîri'l-Abbâsî hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâlisî'l-hicriyyi*. Ürdün: Dâru ğıda li'n-neşr ve't-tevzî, 2014.
- Ayyıldız, Esat. "Uleyye bt. el-Mehdî ve Aşka Dair Şiirleri". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (Haziran 2023), 108-133. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1234234>
- 'Azzâm, Muhammed. *el-Muštalahü'n-naḳdî fi't-turâsi'l-edebî*. Beyrut: Dâru'ş-şarkî'l-'Arabî, 2010.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî. *Hediyyetu'l-'arifîn esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabi, tsz.
- Câhız, Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî el-Leysî Ebu Osman. *el-Beyan ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, 1423.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Durmuş, İsmail. "İrticâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/459-460. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/144-154. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Dirvâş, Mustafa. *Hıtabu't-Tab` ve's-san`a*. Dimeşk: İttihâdu kuttâbi'l-Arab, 2005.
- Ezdî, Cemaleddin Ebî'l-Hasen Ali b. Zâfir b. Hüseyin. *Bedâi'u'l-bedâih*. nşr; Mustafa Abdulkadir `Atâ, Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2007.

- Ezdî, Cemaleddin Ebi'l-Hasen Ali b. Zâfir b. Hüseyin. *Ġarâibi't-tenbîhât `alâ `acâibi't-teşbîhât*. thk. Muhammed Zağlûl Selâm, Mustafa eş-Şâvî el-Cuveynî. Kâhire: Dâru'l-Me`ârif, 2009.
- Eminoğlu, Ali. *Şekil ve Muhteva Yönünden Muallakât Kasîdeleri*. Konya: Aybil Yayınları, 2017.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitabu'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. by: Dâru ve mektebetu'l-hilal.
- Fellâhî, Ahmed Ali İbrahim. "Sunâiyyetu'l-Bedîhe ve'l-İrticâl fî'ş-şî'ri'l-Arabî fî'l-karnî's-sâbi'î'l-hicrî", *Mecelletu'l-Mevrûs*, 14, (2014). 103-142.
- Ġazzî, Şemsuddin Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdurrahman. *Dîvânu'l-İslam bi hâşiyetihî esmâi kutubi'l-a'lâm*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Ġamevî, Yâkût. *Mu`cemu'l-udeba irşâdu'l-erîb İlâ ma`rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. bsy.: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Heravî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed İvad Mer`b. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâşi'l-Arabî, 2001.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muslim Dîneverî. *eş-Şî'r ve'ş-şuara*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1423.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Kifâyetu't-tâlib fî nakdi kelâmi'ş-şâir ve'l-kâtib*. thk. Nuri el-Kaysî, Hâşim Salih ed-Dâmin, Hilal Naci. Musul: Musul Üniversitesi Yayınları, ts.
- Ġartâcennî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Hasan İbn Hâzim. *Menhecû'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ*. thk. Muhammed el-Habîb b. el-Hûce. Beyrut: Dâru Ġarbi'l-İslâmî, 1986.
- Ġayravânî, Ebû Ali el-Hasen b. Reşîk. *el-'Umde' fî mehâsini'ş-şî'ri ve âdâbihî*. thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamid. by: Dâru'l-cîl, 1981.
- Kutubî, Muhammed b. Şakir b. Ahmed b. Abdurrahman b. Şakir b. Harun b. Şakir. *Fevâtu'l-vefeyât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru şâdir, 1974.
- Küçüksarı, Mücahit. "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Taşîr", *Marife*, 15/1, (Haziran 2015), 189-206.
- Muhammed, Abdulhamîd Muhammed Şuayp. "el-Bedîhe ve'l-irticâl fî't-turâsi'n-nakdî ve'ş-şî'rî", *Mecelletu külliyyeti'l-luğati'l-Arabiyye*, 28/4, (2009), 253-351.
- Muncid, Selahaddin. "Nazarât fi Bedâi'u'l-bedâih li'bni Zâfir el-Ezdî", *Mecelletu mecmau'l-luğati'l-Arabiyye* 47/3 (1972), 671-679.
- Munzirî, Abdulazim b. Abdilkavî Zekiyyuddin Ebû Muhammed. *et-Tekmile li vefeyâti'n-nakale*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. by: Muessesetu'r-risâle, 1985.
- Özaydın, Abdülkerim, "Ali b. Zâfir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/459-460. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Râzî, Zeynuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdulkadir el-Hanefî. *Muhtâru's-şihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1999.
- Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut. Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâş, 2000.
- Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. El-Abbas Ebû Ġayyân. *el-İmtâ'u ve'l-Muânese*. Beyrut: el-Mektebetu'l-unşuriyye, 1424.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve es-Sülemî. *Câmiu't-Tirmizî*. thk. Salih b. Abdi'l-Azîz b. Muhammed. Riyad: Dâru's-selâm, 1999.
- Zehabî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Ġaymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut yönetiminde Tahkik Komisyonu. by: Muessesetu'r-risâle, 1985.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1993.

Zirikî, Hayreddin b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. by: Dâru'l-'İlmi'l-melâyîn, 2002.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Bedî' İlminde Tıbâk Sanatı: Sebe' Sûresi Örneği

The Art of Tıbaq (Contrast) in the Ilm al-Badi: The Example of Sûrat Sabâ'

Mustafa KESKİN

ORCID: [0000-0002-8508-3479](https://orcid.org/0000-0002-8508-3479) | E-Posta: mustafakeskinhoca@hotmail.com

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Arabic

Language and Rhetoric

Konya, Türkiye

ROR ID: [020vvc407](https://orcid.org/020vvc407)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Keskin, Mustafa. "Bedî' İlminde Tıbâk Sanatı: Sebe' Sûresi Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 380-405.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1322125>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	03. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	24. 09. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized – At Least Two External (<i>Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûl dönemi dikkate alındığında muhataplarının edebi üsluba büyük değer attetikleri bir gerçektir. Bu itibarla Kur'ân-ı Kerîm muhataplarının kullandıkları argümanları en üst düzeyde kullanarak onları acze götürmüştür. Kur'ân-ı Kerîm Arapça indirilmiş bir kitap olması hasebiyle onun sahih bir şekilde kavranması, özellikle edebi ve balagata dair üslubunun iyi tahli edilmesine bağlı olup yer verilen edebî sanatlarını anlamakla mümkündür. Bu çalışma, bedî' ilminin *muhasinat-ı manevi* kapsamında önemli bir yere sahip olan *tıbâk* sanatının araştırılması ve bu sanatın Kur'ân'daki tezahürü kapsamında Sebe' sûresinin incelemeye dairdir. Bu hususta adı geçen sûreye ilişkin herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması, bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Çalışma metin okuma ve değerlendirme yöntemi ile gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede konu bağlamında Arap belagatinin önemli kaynakları taranmış *tıbâk* sanatına ilişkin genel kabul görmüş kısımları ve Arap edebiyatındaki uygulamalarından örnekler verilmiştir. Bununla beraber Sebe' sûresinde yer alan *tıbâk* sanatının uygulamaları için tefsir kaynaklarına başvurulmuş ve müfessirlerin konuya dair görüşleri aktarılmıştır. Tefsirlerdeki bu görüşler çerçevesinde *tıbâk* sanatının manaya yansımaları değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu kapsamda çalışma, Arap edebiyatına ilişkin genel bilgilerin verildiği bir giriş ile başlanmış sonrasında *tıbâk* 'ın lügat anlamı ve kavramsal tanımı verilmiştir. Daha sonra söz konusu bu bedî' sanatının kısımları belirlenmiş ve bu kısımların yer aldığı şiirlerden örnekler verilerek izah edilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber belagat ilminin temeli esas sayılan Arap şiirinde de bu edebî sanatın nasıl bir ustalıklarla yer aldığı örnekler üzerinde açıklanmaya gayret edilmiştir. Çalışmanın ana konusu olan Sebe' sûresinde yer alan *tıbâk* sanatına dair uygulamalar tespit edilmeye gayret edilmiştir. Bu söz sanatının yer aldığı düşünülen ayetler mealleriyle birlikte verilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Âyetlerde yer alan söz konusu bu bedî' sanatının *tıbâk*'ın hangi kısmına dâhil olduğu belirlenerek bu sanatın âyetin muhtevasına olan yansımaları ele alınmıştır. Böylece nüzul dönemindeki Arapların çok önem verdikleri bu edebî sanatın şiir ve nesirdeki örnekleriyle beraber, Arapça bir kitap olan Kur'ân'ı Kerim'de de söz konusu bu edebî sanata yer verildiğini ortaya konularak, bu durumun Kur'ân'ın tahaddi ayetleri kapsamında muhataplarına meydan okuma kanıtlarından biri olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu araştırma sonucunda, Arap belagatinde önemli bir yere sahip olan *tıbâk* sanatının Arap edebiyatında kullanıldığı gibi, Sebe' sûresinde de farklı kısımlarıyla yirmi sekiz defa zikredildiği tespit edilmiştir. Sûrede yer alan *tıbâk* uygulamalarının yirmi ikisi lafzi *tıbâk* altısı ise *manevi tıbâk* kapsamına dâhil olduğu belirlenmiştir. *Tıbâk*'ın manaya yansımaları ve bulunduğu âyetin mana boyutunu güçlendirmesi hususunda ise şu sonuca varılmıştır: *Tıbâk* sanatında yer alan anlamca karşıt iki sözcüğün birlikte zikredilmesi muhatap karşıtlık ilkesi üzerinden her bir kelimenin anlamını daha yoğun ve derin düşünmeye sevk etmektedir. Bu yoğun ve derin düşünme süreci sonunda muhatapın her bir sözcüğün anlam çerçevesine dair ulaştığı mefhum, daha muhkem bir şekilde zihnine kazınmış olmasına vesile olur. Bu itibarla *tıbâk sanatı*, esas olarak kelamın mana boyutunu pekiştirdiği gibi, birbirine karşıt anlam taşıyan kelimelerin birlikte zikredilmesiyle lafzın güzelleşmesine katkı sağladığı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Bedi, Tıbâk, Tezat, Sebe'.

Abstract

Considering the period of revelation of the Holy Qur'ān, it is a fact that its addressees attributed great value to the literary style. In this respect, the Holy Qur'ān used the arguments used by its addressees at the highest level, leading them to impotence. Since the Holy Qur'ān is a book revealed in Arabic, its accurate understanding depends on a good analysis of its literary and rhetorical style and is possible by understanding the literary arts included. This study is about the investigation of the art of Tibaq, which has an important place within the scope of Muhassinat-i Ma'nawiyya of the Ilm al-Badi, and the examination of the Sūrat Sabā' within the scope of the manifestation of this art in the Qur'ān. The fact that no study has been done on the mentioned surah in this regard makes this study important. The study was carried out by text reading and evaluation method. In this context, important sources of Arabic rhetoric have been scanned and examples of generally accepted parts of the art of Tibaq and its applications in Arabic literature have been given. In addition, tafsir sources were consulted for the applications of the art of Tibaq in the Sūrat Sabā' and the opinions of the commentators on the subject were conveyed. Within the framework of these views in the commentaries, the reflection of the art of Tibaq on the meaning was evaluated. In this context, the study started with an introduction in which general information about Arabic literature was given, and then the dictionary meaning and conceptual definition of Tibaq were given. Then, the parts of Ilm al-Badi were determined and tried to be explained by giving examples from the poems containing these parts. In addition, an effort has been made to explain with examples how masterfully this literary art is included in Arabic poetry, which is considered the basis of the science of rhetoric. An effort has been made to identify the practices related to the art of Tibaq in the Sūrat Sabā', which is the main subject of the study. By determining what sort of Tibaq is included in the verses, the reflection of this art on the content of the verse is discussed. Thus, it has been revealed that this literary art, which the Arabs of the period of revelation gave great importance to, is included in the Holy Qur'ān, an Arabic book, along with its examples in poetry and prose. In this way, it was pointed out that this situation was one of the pieces of evidence of challenging its addressees within the scope of the Al-Taḥaddī verses of the Qur'ān. As a result of this research, it was determined that the art of Tibaq, which has an important place in Arabic rhetoric, is used in Arabic literature and is mentioned twenty-eight times in different parts in the Sūrat Sabā'. It has been determined that twenty-two of the medical practices in the surah are within the scope of literal Tibaq and six of them are within the scope of spiritual Tibaq. The following conclusion was reached regarding the reflection of Tibaq on the meaning and strengthening the meaning dimension of the verse in which it is found: Mentioning two words that are opposite in meaning in the art of Tibaq encourages the addressee to think more intensely and deeply about the meaning of each word through the principle of opposition. At the end of this intense and deep-thinking process, the concept that the interlocutor reaches about the meaning of each word becomes engraved in his mind more firmly. In this respect, it has been concluded that the art of Tibaq not only reinforces the meaning of the word, but also contributes to the beautification of the wording by mentioning these two words with opposite meanings together.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ilm al-Badi, Tibaq, Contrast, Sūrah al-Sabā'.

Giriş

Yeryüzünde konuşulan her bir dilin mutlaka kendine mahsus bir belâgat yönü vardır. Bu çerçevede lafzi veya manevî bakımından dilin süslenmesini sağlayan edebî sanatlar ortaya çıkmıştır. Arap dilinin belagat boyutu da Câhiliye döneminden itibaren uygulama düzeyinde var olmuş düzenlenen panayırlarla şiir ve nesirlerde bu edebi sanatlara yer verilmiştir. Kur'ân'ın nüzülüyle bu belagat uygulamaları, zirveye çıkmış, beşer üstü üslubu ve olağan üstü güzelliğiyle vahiy dönemindeki muhataplarının gönüllerinde iz bırakmıştır.¹ Daha sonra hicri üçüncü asırda temelleri atılan Kurân ilimlerinin çalışmaları kapsamında belagat, belli merhaleleri kat ederek bir ilmi disiplin haline gelmiştir. Bu çalışmalar kapsamında kat edilen merhaleleri şöyle sıralamak mümkündür;

Birinci merhale: Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?])'nin *Mecâzü'l-Kur'ân* ve el-Câhiz (ö. 255/869)'in *el-Beyan ve tebyin* gibi Kurân'ın i'câzına dair çalışmalarla ortaya çıkmış ve sonraki merhalelerde kavramsallaşan bazı ifadelerle belagat konularına değinilmiştir.

İkinci merhale: Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), belagat ilminin genel kaidelerini ve temel fikriyatını bir araya getirmiştir. Bu aşamada diğer önemli bir şahsiyet ise *el-Keşşâf* adlı belagat ağırlıklı tefsiriyle *el-Cürcânî'nin* ortaya koyduğu esasları tatbik eden *ez-Zemahşerî* dir (ö. 538/1144). Bununla beraber, Abdullah b. Muhammed el-Mu'tezz'in (ö. 296/908) *el-Bedî'* adlı eseri de, bu dönemde Arap belagatine ve edebî sanatlara dair kaleme alınmış ilk müstakil eser olması hasebiyle döneme damgasını vurmuş önemli bir eserdir.

Üçüncü merhale: Belagat ilmi, kaide ve kurallarının düzenlenerek üç alt disiplin haline geldiği aşamadır. Bu aşamada Ebû Ya'küb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) Hâtip el-Kazvinî (ö. 739/1338) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi âlimler belagatin sınırlarını ve çerçevesini ortaya koyma bakımından önemli simalardır.²

¹ Şevki Dayf, *el-Belâga Tatavvurun ve tarih* (Kahire: Daru'l mearif, ts.), 9-14.

² Ali Aşrî Zayid, *el-Belagatu'l Arabiyye tarihuhu mesadiruha menahicuha* (Kahire: Mektebetu's-şebab, 1982),9-10; Bin İsa Batahir, *el-Belagatu'l Arabiyye mukaddimatun ve tatbikat* (Beyrut: Daru'l-kütubi'l cedide, 2016), 15; Mebruke bu 'Affan-Cuma Mesudî, *el-Bedî'ü'l-ma'nevî fi divân eş-Şâfi'î*, Külliyyetü'l-Adab vel-lügat ve'l-ulûm el-ictimaiyye ve'l insaniyye, Müzekkire Mükemmile li Neyli Şehadeti Macestir. el-Cumhuriyetü'l-Cezairiyye, Cami'etü'l Arabî b. Mehdî, (2.013), s.5; Ahmed 'Umerî Cemâl, *el-Mebâhisu'l-belâgiyye fi dev'i kadîyyeti'l- i'câzi'l-Kur'ânî* (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1410/1990), 16.

Kur'ân'ın i'cazını ortaya koyma bağlamında ortaya çıkan belagat çalışmaları, yukarıda ifade edilen merhalelerden geçerek üç alt disiplin haline gelmiştir. Bu disiplinleri şöyle sıralamak mümkündür.

1. Meanî İlmi; “*Kelamın muktezâ-yı hâle uygun olduğuna dair kaide ve kuralları belirleyen ilim*” olarak tanımlanmıştır.³
2. Beyan ilmi; “*Bir manayı farklı ifade biçimleriyle dile getirmeyi konu edinen ilimdir.*” şeklinde tanımlanmıştır.⁴
3. Bedi ilmi; *Kelamı lafız ve mana bakımından güzelleştirmeyi konu edine ve buna dair kaideleri ihtiva eden ilim.*”⁵ olarak tanımlanmıştır.

Böylece İslam öncesi Arapların Câhilîye döneminde kullandıkları bir takım edebî ifade biçimleri, Kurân merkezli çalışmalarla tesis edilen belagat ilminin konularına dönüştürülmüştür.⁶ Bu ifade biçimlerinden biri de *tıbâk* sanatıdır. Bu sanat, manayı güzelleştirip güçlendirmesi bakımından belagatte önem arz etmektedir.⁷ Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerimin *tıbâk* sanatına sıkça başvurmuş olması söz konusu sanatın önemini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Bununla beraber *tıbâka* dair yapılmış birçok akademik çalışmalar söz konusu edebi sanatın ehemmiyetine işaret etmektedir.⁸ Bu çalışma, *tıbâk* sanatının literatür boyutuna ve Arap belagatinin tarihi sürecine kısaca değinmekle beraber, özellikle **Sebe'** sûresinde *tıbâk* sanatının tespitine odaklanmıştır. Bu itibarla sûrede yer alan *tıbâk* uygulamalarına dair örnekler tespit edilerek buldukları âyetlere kattığı güzelliklere işaret

³ Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424/2003),23; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*,29; es-Seyyid Ahmed el-Haşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa* (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.)46.

⁴ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârîzmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987),162; Kazvîni, *el-İzâh*, 163; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 273; Haşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 216.

⁵ Kazvîni, *el-İzâh*, 255; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 385; Haşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 298.

⁶ Şevki Dayf, *el-Belâğa Tatavvurun ve tarih*, 918.

⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî* (İstanbul: Üçler Matbaası,1977),385; Abdülfettah Laşin, *Esalibü'l-bedi fi devi âyati'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-fikr el-Arabi,1999), 23.

⁸ Tıbak konusuna dair yapılan başlıca çalışmalar; İsa Kocakaplan, *Açıklamalı Edebî Sanatlar* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), 7; Mustafa Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî' İlmi ve Sanatlar* (İstanbul: İşâret Yayınları, 2018), 45; Süleyman Cesur, *Arap Dili ve Belagatinde Tıbak Sanatı*, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı (basılmamış yüksek lisans tezi),Sivas 2015; Yunus Çakır, *Arap Dili ve Belâgatı'nda Tıbak ve Manaya Yansımaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2017; Esmâ Tutar, Bakara ve Âl-İ İmrân Sûreleri Bağlamında Tıbak ve Mukabele Sanatı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Arapça) Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı (basılmamış yüksek lisans tezi)2021; Şerif Ahmet Çelik ve Hüseyin Yaşar, *Belâgat İlminde Tıbak (Tezat) Sanatı: Mâide Sûresi Örneği*, İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, Haziran 2021 Cilt 6 Sayı 1 ss 66-97.

edilmiş ve mana üzerindeki etkisine ışık tutulmuştur. Bu yönüyle araştırma, tıbâk konulu çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

Kur'ân'ın nüzul döneminde Araplar, nesir ve şiirlerinde bu edebi uygulamaları oldukça önemseyip onlarla iftihar ediyorlardı. Bu çerçevede Kur'ân'ı Kerim o günkü muhataplarını bu anlamda ikna etmek ve onları susturmak için önemli ölçüde bu edebi unsurlara başvurmuştur. Kurân'ın bu bağlamda ortaya koyduğu ifade biçimiyle, insanları onun benzerini yerine getirme konusunda aceze düşürmüştür.⁹

Arapların önemsedikleri söz konusu edebi üsluplardan biri de söz sanatlarıydı. Arap şiirinde söz sanatlarına büyük önem verilmiş ve çeşitli ifade biçimleri geliştirilerek söylem düzeyinde ortaya konulmuştur. Yukarıda verilen merhaleler sonucunda tesis bedi' ilminde bu iki temel kısma ayrılmıştır. Bunlar, "muhassinât-i lafziyye" ve "muhassinât-i ma'neviyye" dir.¹⁰ Mana ile ilgili olmasından dolayı "muhassinât-i ma'neviyye" daha büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla burada bu mevzunun alt başlıklarından biri olan tıbâk sanatının Arap belagatindeki yeri ve Kurân'daki tezahürü ele alınacaktır.

1. Tıbâk'ın Sözlük ve Kavramsal Anlamı

Tıbâk /طباق kelimesi, طبق/t-b-k kök harflerinden türemiş ismi mastar olup üstünü örtmek, kapamak, kat kat yapmak, uygulamak, yayılmak, kaplamak, tabak, tabaka, iki şeyi eşitlemek ve atın arka ayaklarını ön ayaklarının izine basması" gibi anlamlara gelmektedir. Tıbâk, tedât(tezat), mutabakat ve tetâbuk isimleriyle de anılmaktadır.¹¹ Bedî' ilminin istilâhında ise "cümle içinde iki zıt manayı ifade eden sözcüklerin birlikte zikredilmesi."¹² şeklinde tanımlanmıştır. Birbirine zıt manayı ifade eden kelimelerin oluşturduğu tıbâk sanatı iki temel kısma ayrılmaktadır.¹³

⁹ el-Bakara 2/23; Hûd,11/13; el-İsra 17/88.

¹⁰ Kazvinî, *el-İzâh*, 255; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 385; Haşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 298.

¹¹ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn* (Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1988), 5/108-109; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mu'cemu-mekayisil-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 3/439-440; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.),10/211; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lügati ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1979), s. 1512.

¹² İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâuddîn, *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir* (Kahire: Daru'n Nahda, ts.), 3/143; Kazvinî, *el-İzâh*, 255; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 385; Bedevî Tabane, *Mucemü'l-belâğa* (Cidde: Dâru'l-menâre, 1988), 363; Haşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 298.

¹³ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 385; Haşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 298. Abdülaziz Atik, *İlmi'l-bedi'* (Beyrut: Daru'n-nahda, ts.),79.

2. Tıbâk'ın Çeşitleri

Belagat âlimlerinin *tıbâk sanatının* farklı yönlerinden hareketle değişik *tıbâk* çeşitlerini ortaya koymuşlardır. Ancak *tıbâk*'ın kelime yapısı veya mana yapısı bakımından taksime tabi turlması birçok belagatçı tarafından kabul görmüştür.¹⁴

2.1. Öğelerinin Müsbet-Menfi Oluşuna Göre

Başında herhangi bir olumsuzluk edatı olmadan iki kelimenin birbirinin zıddı olan unsurlardan meydana gelmesi, yani “iki farklı lafzın birbirine edat olmaksızın birbirine karşıt olmasıdır”¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre *tıbâk* şöyle tasnif edilmiştir.

2.1.1. Tıbâku'l-îcâb (الإيجاب طباق)

Bir cümlede birbirine zıt mana ifade eden iki olumlu kelimenin kullanılmasıdır. Zıtlık ifade eden her iki sözcüğün, kelimenin isim, fiil, harf veya her bir sözcüğün farklı kelime gruplarından olması mümkündür.¹⁶

a. Her iki sözcüğün isim olması

Bu kısım, *tıbâk*'ı meydana getiren tarflardan her ikisinin isim grubundan olmasıdır. Buna örnek olarak şu ayet verilebilir: *وَتَحْسَبُهُمْ آيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ* Onlar uyuyan kimseler iken, sen onları uyanık zannederdin.¹⁷ Bu âyette yer alan altı çizili آيْقَاطًا ve رُقُود sözcükleri her ikisi de isim grubundan olup başında herhangi bir olumsuzluk edatı olmadığı halde anlam bakımından birbirlerine zıtlık teşkil etmekte dolayısıyla *tıbâk ü'l icâb* kapsamına girmektedir. Züheyr b. Ebi Sülma'nın (ö. 609 [?]) şiirinde de söz konusu edebi sanat şöyle dile getirilmiştir.¹⁸

فَظَلَّ قَصِيرًا عَلَى قَوْمِهِ وَظَلَّ عَلَى النَّاسِ يَوْمًا طَوِيلًا

İnsanlar için uzun bir günken(savaş günü) (onun)kavmi için gayet kısa bir gündü.¹⁹ Şiirde yer alan altı çizili her iki isim, *tıbâkü'l icâbın* örneği olarak kabul edilmektedir.

¹⁴ Kazvinî, *el-İzâh*, 255; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 385; Haşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 298.

¹⁵ Ebü'l Abbas Abdüllah b. el-Mutezz, *Kitabü'l-bedî'* (Beyrut: Müessesetü'l-kutub es-sekâfiyye, 1433-2012),58; Kazvinî, *el-İzâh*, 255; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 385; Haşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 298.

¹⁶ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 386; İlmü'l-bedî', 77.

¹⁷ el-Kehf 18/18.

¹⁸ Ebü Sülma Züheyr b. Ebî Sülma b. Riyâh el-Müzenî, *Divânu Züheyr* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988), 97.

¹⁹ Hatip et-Tebrizî, *Kitabü'l-kâfi fi'l-'arud ve'l-kavâfi*, thk. Hassan Hasan Abdullah (Kahire: Mektebetü'l-hancı,1415-1994),170.

b. Her iki sözcüğün fiil olması

Bu kısım, tıbâk'ı meydana getiren tarflardan her ikisinin fiil grubundan olmasıdır. Örneğin Kurân'ı-Kerim'de: **وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا** "Öldüren de dirilten de O'dur."²⁰ Âyette zikredilen altı çizili her iki sözcük fiil olup edattan bağımsız birbirine tezat durumundadır. Bu bakımdan tıbâk ü'l icâb kapsamına girmektedir.²¹ Bu edebi sanat, Huzeyfe el-Fezârî'nin (ö. 30/650 [?])şiirinde de şöyle dile getirilmiştir.

تَأَخَّرْتُ أَسْتَبْقِي الْحَيَاةَ فَلَمْ أُجِدْ لِنَفْسِي حَيَاةً مِثْلَ أَنْ أَتَقَدَّمَ

Yaşamak için (savaşa) geride kaldım, (anladım ki) benim için ideal hayat öne atılmaktır.²² Şiirde altı çizili sözcüklerin ikisi fiildir. Bu bakımdan tıbâk ü'l icâb'tır.

c. Her iki sözcüğün harf olması

Bu kısım, tıbâk'ı meydana getiren tarflardan her ikisinin harf grubundan olmasıdır. Buna örnek olarak şu âyeti vermek mümkündür: **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ** Allah her kesi, ancak gücünün yettiği kadar mükellef kılar. Kim ne kazanırsa (hayır) kendinedir, ne şer işlese de kendinedir.²³ Âyetteki altı çizili ل harf-i cer, kullanıldığı cümlede leh'te anlamını vermekte, على harf-i cer ise, aleyh'te anlamını vermektedir. Bu bakımdan birbirine zıt mana ifade etmektedir. Dolayısıyla bu iki harfin aynı bağlamda zikredilmesi tıbâk ü'l icâb'ın kapsamına dâhil olmaktadır.

d. Her bir sözcüğün farklı kelime gruplarından olması

Bu kısım, tıbâk'ı meydana getiren tarflardan her ikisinin isim grubundan olmasıdır. Buna örnek olarak şu âyeti vermek mümkündür; **رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ نُحْيِي الْمَوْتَى** "Rabbim bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster."²⁴ Âyette yer alan altı çizili birinci sözcük fiil, ikinci sözcük ise isimdir. Böylece yaşamı ve ölümü ifade eden bu iki sözcük, farklı kelime gruplarından meydana gelmiştir.Şiirde de farklı kelime grupları arasında tıbâk sanatı gerçekleşmiştir.

²⁰ en-Necm 53/44.

²¹ el-İsra 17/111.

²² İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve Gâyetü'l-ereb*, thk, Kevkeb Deyâb (Beirut: Daru Sadır,1425-2005), 2/74.

²³ el-Bakara 2/286.

²⁴ el-Bakara 2/260.

2.1. 2. Tıbâku's-Selb (السلب طباق)

Tıbâku's-selb, lumsuzluk edatı sebebiyle zıt mana ifade eden iki kelimenin bir arada zikredilmesidir.²⁵ Olumsuzluk edatından dolayı meydana gelen bu karşıtlığın meydana geldiği her iki tarafın isim, fiil veya harf olması mümkündür. Her ikisinin fiil olduğu örnek; فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاحْتَشِنُوا “İnsanlardan korkmayın, benden korkun!”²⁶ Bu âyette iki defa zikredilen “خشى/h-ş-y” kökünden türeyen fiilde karşıtlık mevcuttur. Zira cümlelerin başında zikredilen فَلا تَخْشَوُا fiili, olumsuzluk edatından dolayı olumsuzluk ifade etmektedir. Ancak akabindeki وَاحْتَشِنُوا fiili olumlu anlam taşımaktadır. Böylece her iki fiil mana bakımından tezat duruma gelmiştir. Bu itibarla tıbâku's-selb kapsamına girmiştir. Arap şiirindeki de tıbâku's-selb sanatına örnek olarak el-Buhtürî'nin (ö. 284/897) şu şiirini vermek mümkündür;

بِقَيْضِ لِي مِنْ حَيْثُ لَا أَعْلَمُ النَّوَى وَيَسْرِي إِلَيَّ الشَّوْقُ مِنْ حَيْثُ أَعْلَمُ

Aşkın yansımasının sebebini biliyorum. (fakat) bilmediğim sebeplerden dolayı (sevgilinin) firak (ayrılık) gerçekleşmektedir.²⁷ Kök itibarıyla aynı manayı ifade eden şiirin birinci mısrasındaki فَلا تَخْشَوُا ifadesi ile ikinci mısrasındaki وَاحْتَشِنُوا ifadesi arasında nefiy edatından dolayı karşıtlık meydana gelmiştir. Bu nedenle şiirdeki bu uygulama tıbâku's-selb kapsamına girmektedir.

2.2. Kelimelerin Manasına Göre Tasnifi

Tezat oluşturan her iki sözcüğün kullanıldıkları manaların tezat olup olmaması ve söz konusu lafızların manaya delaletlerinin açık veya gizli oluşuna göre tıbâk sanatı, hakiki, mecazi ve manevi olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.²⁸ Bazı belagat kaynaklarında tıbâk sanatının tanımı verilerek hakiki kısma işaret edilmiş, tıbâk sanatının mülhekatı veya ihamü't tedat başlığı altında ise bu sanatın mecazi ve manevi tasnifine yer verilmiştir.²⁹ Buna göre tıbâk sanatının tasnifi şu şekilde vermek mümkündür.

²⁵ Besyûnî, *İlmü'l-bedi'*, 144.

²⁶ el-Mâide 5/44.

²⁷ Tebrizî, *Kitabü'l-kâfi fi'l 'arud ve'l-kavâfi*, 171.

²⁸ Seyyid Ali Sadrüddin b. Masum el-Medenî, *Envâri'r-rebi' fi envâ'il-bedi'*, thk. Şakir Hadi (Necf/İrak: Mabaatu Numan, 1388-1968), 3/33; Abdülfettâh Laşin, *el-Bedi' fi devî esâlibi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-fikr el-Arabî, 1419-1999), 26-27.

²⁹ Kazvînî, *Telhisü'l-Miftâh* (Kahire: Dâru'l-fikr el-Arabî, 1904), 352; Kazvînî, *el-İzâh*, 258; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 387; Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 2/85.

2.2.1. Hakîkî Tıbâk

Hakîkî *tıbâk*, karşıtlığı meydana getiren her iki tarafın mana bakımından birbirine gerçek anlamda karşıt olduğu kısımdır. Örneğin; *أَيَقَاطُ رُقُودٌ وَتَحْسُبُهُمُ أَيَقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ* ayetinde yer alan altı çizili sözcüklerinin her ikisi de hakiki manalarında kullanılıp ifade ettikleri anlamlar gerçek manada birbirine tezattır.³⁰ Zira uyku ve uyanıklık halı bir arada olması mümkün olmayan durumlardır. Bu bakımdan buradaki ifade biçimi hakiki *tıbâk* kapsamına girmektedir. *Hakiki tıbâk'ın* Arap edebiyatında kullanıldığı örnek için İbnü'd-Dümejne'nin (ö. II./VIII. yüzyılın sonları) şu şiirini vermek mümkündür.

لَئِنْ سَاءَ نِي أَنْ نَلْتَنِي بِمَسَاءٍ لَقَدْ سَرَّنِي أَنْي خَطْرُتْ بِبَالِكِ

*Hakkımda kötü konuşman beni üzmüşse de, beni hatırlaman kuşkusuz beni sevindirmiştir.*³¹ Üzüntü ve sevinç manasında olan şiirdeki altı çizili ifadeler birbirine hakiki manada zıt kelimelerdir. Bu bakımdan şiirde *hakiki tıbâk* uygulamasının olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.2. Mecâzî Tıbâk

Mecâzî Tıbâk, *tıbâk* meydana getiren iki sözcüğün kullanıldıkları mecazi anlamlarıyla tezat oluşturmalarıdır.³² Örneğin:

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّنًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ

*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?*³³ Bu âyette yer alan altı çizili sözcüklerden *فَأَحْيَيْنَاهُ* ifadesinden dalâlete (sapkınlık) düşenler kast edilirken, *فَأَحْيَيْنَاهُ* fiilinden ise hidâyete erdirilenler kast edilmektedir. Böylece *فَأَحْيَيْنَاهُ* ve *مَيِّنًا* sözcükleri hakiki anlamda ölüm ve hayat anlamında değil, bilakis mecazi olarak kullanıldıkları dalâlet ve hidâyet anlamında kullanılmıştır.³⁴ Bu bakımdan iki ifadenin mecazi anlamdaki kullanımları bakımından bir arada zikredilmesi, *mecaz-i tıbâk* kapsamına girmektedir. *Mecâzî tıbâk'ın* Arap edebiyatında örneği için bu şiiri vermek mümkündür:

لَقَدْ أَحْيَا الْمَكَارِمَ بَعْدَ مَوْتٍ وَشَادَ بِنَاءَهَا بَعْدَ الْإِهْدَامِ

³⁰ Kazvînî, *Telhisü'l-Miftâh*, 348; Kazvînî, *el-İzâh*, 258; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 387; Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 2/85.

³¹ Besyûnî, *İlmü'l-bed'*, 139.

³² Medenî, *Envârü'r-rebi' fi envâ'l-bedi'*, 3/37; Laşin, *el-Bedi' fi devi esâlibi'l-Kur'ân*, 140.

³³ el-En'âm 6/122.

³⁴ Medenî, *Envârü'r-rebi' fi envâ'l-bedi'*, 3/37; Laşin, *el-Bedi' fi devi esâlibi'l-Kur'ân*, 141.

Cömertliğin ölüp, duvarları yıkıldıktan sonra, onu diriltmiş ve duvarlarını sağlamlaştırmıştır.³⁵ Şiirde mecazi anlamlarında kullanılan altı çizili ifadelerden kast edilen mana şudur; Cömertliğin unutulup yok olduğu bir zamanda muhatabının cömert davranarak onu var/ihya ettiğini ve yıkılan duvarın sağlam yapıldığı gibi muhatabın cömertliğin unutulduğu bir dönemde, onu hakkıyla yerine getirerek/muhkem bir şekilde bina ettiğidir. Bu itibarla şiirde mecazi anlamlarında kullanılan altı çizili ifadeler arasında tezat mevcuttur.

2.2.3. Manevî Tıbâk/İhamü't Tedât

Kelimeler arasında zıtlık olmadığı halde içinde bulunduğu bağlam gereği mana bakımından zıtlığın meydana geldiği *tıbâk* türüdür. Belagat kaynaklarında bu *tıbâk* çeşidine, *mülhakât et-tıbâk*(*tıbâk kapsamına giren*) ve *et-tıbâkü'l hafî* (gizli *tıbâk*) ismi de verilmiştir.³⁶ Buna örnek olarak şu ayeti vermek mümkündür.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً

O Rab ki, yeri sizin için bir döşek, göğü de (kubbemsi) bir tavan yaptı.³⁷ Bu âyette Allah(c.c.)insanlara olan nimetlerini hatırlatma kapsamında onlara yeryüzünü yaşanabilir bir biçimde sererek döşek haline getirdiğini, gökleri de yüksek tutarak tavan yaptığını buyurmuştur. Âyette yer alan altı çizili *فِرَاشًا* ile *بِنَاءً* arasında doğrudan bir zıtlık mevcut değildir. Ancak *فِرَاشًا*/serginin alçalmayı gerektirdiği gibi, *بِنَاءً*/bina(tavan) yüksekliği gerektirmektedir. Bu bakımdan iki sözcük arasında *manevi tıbâk/ihâmü't tedât*(tezatı çağrıştıran) veya gizli *tıbâk* meydana gelmiştir. Şiirde de bu söz sanatının uygulamasına rastlanmaktadır. Buna örnek olarak Da'bil el-Huzâ'i'nin (ö.208/823) şu beyitini vermek mümkündür;

لَا تَعَجَّبِي يَا سَلْمُ مِنْ رَجُلٍ ضَحِكَ الْمَشِيبُ بِرَأْسِهِ فَبِكِي

Başına ak saçların gülüşüyle(düşmesi) ağlayan birini yadırgama ey Selma!³⁸ Şiirin ikinci mısrasında yer alan altı çizili *ضَحِكَ* sözcüğü, gerçek anlamındaki gülmek manasında değil, bilakis ak saçların başta çoğalması ve belirgin hale gelmesi anlamında kullanılmıştır. Bu bakımdan *فَبِكِي* sözcüne tezat değildir. Ancak ilk bakışta tezatmış gibi bir izlenim ve algı vermesinden dolayı şiirdeki bu uygulama, *manevi tıbâk/ihâmü't tedât* sanatı kapsamına girmektedir.

³⁵ Besyûnî, *İlmü'l-bed'*,141; Laşin, *el-Bedi' fi devî esâlibi'l-Kurân*,28.

³⁶ Kazvinî, *el-İzâh*, 257-58; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 385; Besyûnî, *İlmü'l-bed'*,141; Medenî, *Envârü'r-rebi' fi envâ'l-bedî'*,3/38; Laşin, *el-Bedi' fi devî esâlibi'l-Kur'ân*,28; Feyyûd Besyûnî, *İlmü'l-bedî'*,141.

³⁷ el-Bakara 2/22.

³⁸ Kazvinî, *el-İzâh*, 258; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 387; Laşin, *el-Bedi' fi devî esâlibi'l-Kur'ân*,28.

Böylece Yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse Arap edebiyatında *tıbâk* sanatına sıklıkla yer verilmiştir. Bu da söz konusu edebi sanatın önemini ortaya koymaktadır. Bu öneme binaen adı geçen edebi sanatı Kur'ân-ı Kerim'in Sebe' sûresinde nasıl zikredildiği mercek altına alınmıştır.

3. Sebe' Sûresinde Tıbâk Uygulamaları

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi Arap edebiyatında *tıbâk*'ın, birçok örneği mevcuttur. Bu kapsamda yapılan çalışma sonucunda Sebe' sûresinde de söz konusu edebî sanata *sıklıkla* yer verildiği görülmüştür. Sebe' sûresinde *tıbâk*'ın yer aldığı âyetler mealleriyle birlikte verilerek *tıbâk* sanatının tespiti yapılmış ve manaya olan katkısı değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Sebe' Sûresi, 54 (ellidört) âyetten oluşup Medine'de inmiş olan 6. Âyet hariç, tamamı Mekke'de nâzil olmuştur. Sûrenin ismi, Yemen'de bir bölge veya Sebe' adlı kabileden almıştır.³⁹ Bu surede *tıbâk sanatının* yer aldığı âyetleri sırasıyla verelim:

Âyet: 1

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ

*Hamd, göklerde ve yerde bulunanların sahibi olan Allah'a mahsustur...*⁴⁰ Bu âyette zikredilen *السَّمَوَاتِ / الْأَرْضِ* sözcükleri başında herhangi bir olumsuzluk edatı olmadan birbirine zıt manalara gelmektedir. Bu nedenle âyette *tıbâk-ı icâb* vardır. Bununla beraber söz konusu iki sözcüğün isim olmaları *tıbâk-ı mütecânis* ve hakiki manada kullanılmış olmaları bakımından da *tıbâk-ı hakiki* adını almaktadır. Âyette zikredilen *tıbâk-ı muhassinat-ı maneviyye* olması hasebiyle manaya yansımaları ve kelamın mana boyutunu güçlendirmesi ise şöyle olduğu düşünülmektedir: Sûrenin ilk âyetinde Allah,(c.c.) yer ve göklerde var olan bütün mevcudatın sahibi olduğunu, her şeyi bilen ve her şeyi yerli yerinde yaratanın kendisi olduğunu beyan ederek Zat'ının hakkıyla övgüye sahip olduğunu ifade etmiştir.⁴¹

Bu bağlamda altı çizili iki karşıt sözcüğün zikredilmiş olması muhatabın her bir kelimenin anlamını karşıtlık ilkesi üzerinden daha derin düşünmesine sevk etmek etmektedir. Zira karşıtlık ilkesi temelinde muhatap, yakın ilişki içinde bulunduğu *الأرض/yer yüzünü* ve

³⁹ Behcet Abdüvahid eş-Şihlî, *Belagatü'l-Kur'âni'l-Kerim fi'l-i'câz* (Amman: Dendîs, 1422-2001),8/186.

⁴⁰ Sebe' 34/1.

⁴¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Daru Hacer, 1422-2001),19/207; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvet et-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kur'ân el-Kerim, 1402-1981), 2/544.

içindeki mevcudatı derin ve geniş bir biçimde düşünürken, diğer taraftan kozmik âlemi ifade eden السَّمَوَاتِ/gökler sözcüğü ile ufuklara uzanır ve hayal gücünü kullanarak bu âlemi düşünmeye başlar. Bu yoğun ve derin düşünme süreci sonunda muhatabın ulaştığı; bu iki varlığın içindikilerle beraber Allah'ın tasarrufu dâhilinde olduğuna dair âyetin ifade ettiği mefhum, Allah'ın mutlak hakimiyetidir. Bu vesileyle “Allah'ın mutlak gücü ve azametine karşılık bütün övgülere layık olduğuna” dair ifade, muhkem bir şekilde muhatabın zihnine kazınarak kalbinde yer edinir. Bununla beraber kâinattaki her şeyin yüce yaratıcıya mahsus olduğuna ilişkin bu düşünce aynı anda tevhit inancının ortaya koyduğu somut sonuçlarıyla da örtüşmektedir.⁴² Görüldüğü gibi *tibâk sanatı* kelamın mana boyutunu pekiştirdiği gibi, birbirine karşıt anlam taşıyan bu iki kelimenin birlikte zikredilmesiyle lafzın güzelleşmesine de katkı sağlamaktadır.

Âyet: 2

يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا

O, yerin içine olanları ve ondan çıkanı; gökten ineni ve oraya çıkanı biliyor...⁴³ Âyette Allah (c.c.)'in ilminin gökten yağan, yağmur ve benzeri yağışları tafsilatıyla kuşattığı gibi yeryüzünün derinliklerinde bulunan nebatat ve benzeri şeylerin bilgisine de sahip olduğunu beyan etmiştir.⁴⁴ Bu çerçevede zikredilen altı çizili يَلِجُ “yelicu(girmek) ve يَخْرُجُ “yahrucu”(çıkma) ile يَنْزِلُ “yenzilu”(inmek) ve يَعْرُجُ “ya'rucu” (çıkma)” fiilleri arasında anlam bakımından zıtlık mevcuttur. Dolayısıyla *tibâkü'l icab* kapsamına girmektedir. Aynı cins kelimelerden oldukları için de *tubâk-ı mütecanis* adı verilir. Yanı sıra âyette yer alan “yeryüzü” ve “sema” sözcüklerinin ikisinin de isim olmaları hasebiyle aralarında *tibâkü'l-icab el-mütecanis* mevcuttur. Söz konusu kelimelerin tamamı asıl manalarında kullanıldıkları bakımından da *hakiki tibâk* olarak adlandırılmaktadır.

Âyet: 3

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَأَتَايَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ

İnkârcılar: Kıyamet bize gelmeyecek, dediler. De ki: Hayır! Gaybı bilen Rabbim hakkı için o, mutlaka size gelecektir. Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile O'ndan gizli kalmaz. Bundan daha

⁴² Sâbûnî, *Safoetu't-Tefâsîr*, 2/543.

⁴³ Sebe' 34/2.

⁴⁴ Sâbûnî, *Safoetu't-Tefâsîr*, 2/544.

küçük ve daha büyüğü de şüphesiz, apaçık kitaptadır (yazılıdır)."⁴⁵ Bu âyette üç yerde *tıbâk*'a başvurulmuştur. Birinci *tıbâk*; لَأْتَيْنَا لَأْتَيْنَا biri menfi biri müspet olan bu iki fiil arasında *tıbâkü's-selb* vardır. Ayrıca her iki sözcüğün fiil olmasından dolayı *tıbâkü'l-mütecanis* adı verilir. İkinci *tıbâk*; السَّمَوَاتِ-الْأَرْضِ bu iki sözcüğün isim ve müspet olmasından dolayı *tıbâkü'l-icab el-mütecanis* olarak isimlendirilir. Üçüncü *tıbâk*; أَكْبَرُ - أَصْغَرُ sözcükleri arasında *tıbâkü'l-icab el-mütecanis* olarak gerçekleşmiştir. Bu kelimelerin *tıbâk sanatı* yoluyla zikredilmiş olması, muhatabı söz konusu her bir kelimeyi daha derin ve daha geniş düşünmesine sevk ederek manayı güçlendirdiği düşünülmektedir. Zira her bir kelimenin karşıtlık ilkesi temelinde düşünülmesi söz konusu kelimelerin anlam ağını daha derin ve daha kapsamlı anlaşılmasına vesile olmaktadır.

Âyet: 9

أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَسْأًا خَسِيفًا بِهِمُ الْأَرْضِ أَوْ نُسِيطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ

Onlar, gökte ve yerde önlerine ve arkalarına bakmıyorlar mı? Dilesek onları yere batırırız, ya da üzerlerine gökten parçalar düşürürüz...⁴⁶ Allah, (c.c.) bu âyette vahdaniyeti temelinde insanların her zaman yakın ilişki içinde buldukları yer ve göklere dikkat çekmiş ve önceki kavimlere yaptığı gibi, dilediği anda insanları yerin dibine geçirebileceğini veya gökten bir musibet indirebileceğini buyurmuştur.⁴⁷ Böylece Allah'a tövbe edecek olan bütün kullar için bu durumun ibret verici olduğuna işaret edilmiştir. Âyetteki bu ifadeler bağlamında السَّمَاءِ-الْأَرْضِ ve السَّمَاءِ-الْأَرْضِ ifadeleri iki defa *tıbâk sanatına* başvurulmuştur. Bu kelimelerin müspet ve aynı kelime grubundan olması sebebiyle *tıbâkü'l-icab el-mütecanis* adı verilmektedir.

Âyet: 12

وَلَسَلِيْمَانَ الرِّيحَ غَدُوها شَهْرٌ وَرَوَاحُها شَهْرٌ

Sabah gidişi bir aylık mesafe, akşam dönüşü yine bir aylık mesafe olan rüzgârı da Süleyman'a (onun emrine) verdik...⁴⁸ Âyette Hz. Süleyman'a sabah ve akşam vaktinde bir aylık mesafeyi kat eden rüzgârın musahhar kılındığı buyurularak kendisine verilmiş nimetlerden söz edilmiştir.⁴⁹ Bu çerçevede zikredilen غُدُو/guduvv kelimesi günün sabah vaktini رَوَاح/revah ise

⁴⁵ Sebe' 34/3.

⁴⁶ Sebe' 34/9.

⁴⁷ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 19/218-219; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücihi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed-Ali muhammed (Riyad: Mektebetü Übeykân, 1418-1998), 5/110; Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 2/547.

⁴⁸ Sebe' 34/12.

⁴⁹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 19/227; Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 2/547.

günün akşam vaktini ifade etmektedir.⁵⁰ Bu bakımdan her iki kelime arasında *tıbâk* mevcuttur. Altı çizili bu iki karşıt anlamlı kelimenin müspet ve isim olması, *tıbâkü'l-icab el-mütecânis* olarak adlandırılmaktadır.

Âyet: 15

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ

*Andolsun, Sebe' kavmi için oturduğu yerlerde büyük bir ibret vardır. Biri sağda, diğeri solda iki bahçeleri vardı.*⁵¹ Allah(c.c.) dedelerinin adına nispeten Yemen'de ikamet eden Sebe' kavmine verdiği nimetlerden söz etmiş ve onların kaldıkları yerin sağında ve solunda bir takım bahçelerin bulunduğunu buyurarak Rablerinin verdiği rızıktan yiyip şükretmelerini emretmiştir.⁵² Bu ayette yer alan يَمِين /yemin(sağ) ve شِمَال /şimal (sol) ifadeleri birbirine karşıt olup her ikisinin de müspet isim olması, *tıbâkü'l-icab el-mütecânis* olarak isimlendirilmektedir.

Âyet: 16

فَاعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرْمِ وَبَدَّلْنَا لَهُم بَجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ

*Ama onlar yüz çevirdiler. Bu yüzden üzerlerine Arim selini gönderdik. Onların iki bahçesini, iki (harap) bahçeye çevirdik.*⁵³ Bu âyette Allah (c.c.) nimete karşı şükretmeyen Sebe' kavmine verdiği cezadan bahsetmiştir. Bu çerçevede zikredilen بَجَنَّتَيْهِمْ ifadesinden maksat bundan önceki ayette, adı geçen ve vadinin sağında ve solunda olduğu meyvelerle donatılmış olduğuna işaret edilen bahçelerdir. Hemen akabinde zikredilen جَنَّتَيْنِ ifadesinde maksat ise âyette belirtildiği gibi bir kısmı buruk meyveli bir kısmı da meyvesiz bahçelerdir.⁵⁴

Bu bakımdan her iki sözcüğün işaret ettiği mefhum birbirine tezat oluşturmaktadır. Meydana gelen bu tezat kelimeler arasında olmayıp bilakis kelimelerin işaret ettikleri mana bakımından olmasından dolayı *manevi tıbâk* kapsamına girmektedir. Buradaki *tıbâk*'ın manaya etkisinin ise şöyle olduğu düşünülmektedir; Bu iki mefhumun karşıtlık üzerinden düşünülmesi ilahi kudretin daha net bir şekilde ortaya çıkmasına vesile olmaktadır.

Âyet: 17

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/118.

⁵¹ Sebe' 34/15.

⁵² Nâsirüddîn Ebû Saîd Ebû Muhammed Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Daru ihya et-turâsî'l-Arabî, ts.), 4/244.

⁵³ Sebe' 34/16.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/115; Sâbûnî, *Safvetu 't-Tefâsîr*, 2/550.

ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ

Nankörlük ettikleri için onları böyle cezalandırdık. Biz nankörden başkasını cezalandırır mıyız?⁵⁵ Bu âyette Allah, Sebe' kavminin kendisine itaat etmekten yüz çevirdikleri ve peygamberlerinin davetlerine icabet etmedikleri için bu cezayı hak ettiklerini buyurarak, nimete şükretmeyenleri cezalandırdığını buyurmuştur.⁵⁶ Bu âyette جَزَيْنَا/cezeyna fiili müspet zikredilirken sonrasında gelen نُجَازِي/nucâzi fiili ise başındaki istifam-ı inkari manasında olan هَلْ/hel edatından dolayı menfi manadadır. Bu bakımdan her iki fiil arasında tezat meydan gelmiştir. Bu itibarla ayette tıbâkü's-selb meydana gelmiştir.

Âyet: 18

سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا أُمِينِينَ

Oralarda geceleri, gündüzleri korkusuzca gezin dolaşın, dedik.⁵⁷ Âyette Sebe' kavmine verilen bahçelere dair; bu kavmin oturdukları yer ile bereketli kılınan köy arasında açıklıktan ve korkudan emin bir şekilde aylarca ve günlerce yol yürüyebildiklerini ifade edilmiştir.⁵⁸ Bu âyette zikredilen لَيَالِيَ/leyaliye (gece) ve أَيَّامًا/eyyâm (gündüz) kelimeleri arasında tıbâk sanatı mevcuttur.

Âyet: 20

فَاتَّبِعُوهُ إِلَّا قَرِيبًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

İnananlardan bir topluluk hariç hepsi ona(İblise) uymuşlardı.⁵⁹ Bu âyette İblis'in Sebe' kavmini veya genel anlamda insanı yoldan çıkaracağına ilişkin zannının tahâkuk ettiğini ve bunların şeytana tabi oldukları ifade edilmiştir. Ancak inanan bir fırkanın bundan müstesna olduğunu yani İblise tabi olmadıklarına işaret edilmiştir.⁶⁰ Âyette, Şeytanın vesveselerine kanarak فَاتَّبِعُوهُ ona tabi olanlar ile bu vesveseye kanmayan الْمُؤْمِنِينَ müminlerden söz edilmiştir. Bu bakımdan âyette manevi tıbâk olduğunu söylemek mümkündür.

⁵⁵ Sebe' 34/17.

⁵⁶ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 19/249; Beyzâvî, *Envârü't tenzil*, 2/245; Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 2/551.

⁵⁷ Sebe' 34/18.

⁵⁸ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 19/263; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/117.

⁵⁹ Sebe' 34/20.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/118; Sâbûnî, *Safvetu 't-Tefâsîr*, 2/552.

Âyet: 21

لَتَعْلَمَنَّ مِنَ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ

*biz, âhirete inananlarla ondan şüphe edenleri birbirinden ayırıp ortaya çıkaralım diye ona (İblis) bu fırsatı verdik...*⁶¹ Âyette, şeytanın vesvesenin insanı etkilemesi ancak, ahirete inananlarla kuşkuya düşenleri birbirinden ayırd etmek için fırsat verildiğine işaret edilmiştir.⁶² Bu bağlamda zikredilen *مِنْ يُؤْمِنُ* ile *سُؤْمِنُ* sözcükleri birbirine tezat olması hasebiyle, *tibâk-ı icap* mevcuttur. Ayrıca *tibâk*'ın bir tarafının fiil (*يُؤْمِنُ*) diğer tarafının isim (*سُؤْمِنُ*) olması *tibâk* gayr-ı mütecanis olarak kabul edilmektedir.

Âyet: 22

قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْفَالِ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ

(Müşriklere) *de ki: Allah'tan başka ilah bildiğiniz varlıkları çağırın! Onlar ne göklerde ne de yerde zerre kadar bir şeye sahip değiller.*⁶³ Âyette, müşriklerin Allah'a ortak koştukları ve yalvardıkları putların ve meleklerin hiç bir şeye malik olmadıkları ifade edilmiştir.⁶⁴ Bu bağlamda zikredilen gökler ve yerler anlamındaki *السَّمَوَاتِ*/semavat ve *الْأَرْضِ* /el-erd ifadeleri, isim ve müspet kelimeler olup karşıt mana ifade etmektedir. Bu nedenle âyette *tibâk-ı icap el-mütecânis* mevcuttur.

Âyet: 24

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

(Resûlüm!) *De ki: Göklerden ve yerden size rızık veren kimdir? De ki: Allah! O halde biz veya siz, ikimizden biri, ya doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindedir.*⁶⁵ Bu Âyette Allah (c.c.), Peygamber(s.a.v.)'e bütün canlıların maslahatı için göklerden indirilen yağmur ve yerden biten nebatatı rızık olarak verenin kim olduğunu müşriklere sormasını emretmiş ve bu nimetleri bahşedenin Allah(c.c.) olduğunun kendilerine bildirmesini istemiştir. Akabinde inananlar olarak bizlerin mi yoksa inanmayanlar olarak sizlerin mi hidayet veya delalet üzerinde olduğunu sormasını emretmiştir.⁶⁶

⁶¹ Sebe' 34/21.

⁶² Sâbûnî, *Safvetu 't-Tefâsîr*, 2/552.

⁶³ Sebe' 34/22.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/119.

⁶⁵ Sebe' 34/24.

⁶⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 19/283; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/121.

Bu âyette biri gizli üçü açık olmak üzere toplam dört yerde *tıbâk* sanatına yer verilmiştir. Birinci *tıbâk*; السَّمَوَاتِ-الْأَرْضِ /gökler-yer kelimeleri arasında meydana gelmiştir. Bu *tıbâk*'taki taraflar müspet isimler olması nedeniyle *tıbâkü'l-icab el-mütecânis adı verilmektedir*. Bu âyette *tıbâk*'ın manaya yansımaları ise şöyle izah etmek mümkündür; Bütün canlıların varlıklarını devam ettire bilmeleri için *tıbâk*'ta yer alan السَّمَوَاتِ-الْأَرْضِ yer ve gök, hayati öneme sahiptir. Zira âyetteki "Göklerden ve yerden size rızık veren kimdir?" ifadesinde bulunan "rızık" genel manada düşünüldüğünde canlıların yaşamak için ihtiyaç duydukları, ziraat ve nebatatı kapsadığı gibi, daha geniş anlamda hayat için gerekli olan kozmolojinin belli bir düzen dâhilinde düzenlenmesini de kapsamaktadır.⁶⁷ Bu itibarla buradaki *tıbâk sanatı* vesilesiyle muhatap gökleri ve yeryüzünü rızık kapsamında her iki boyutu ile düşünmeye başlar. Bu düşünme neticesinde muhatap göklerden yağın yağışlarla ziraat ve nebatatı yetiştirerek bütün canlıları rızıklandırmanın Allah olduğunun inancına varmakla beraber, yer ve göklerin de içinde bulunduğu kozmik âlemi yaratanın ve onu canlıların yaşayabilecekleri bir düzene tabi tutanın da Allah olduğunun sonucuna varmaktadır. Böylece *tıbâk sanatı*, kişinin başta insan olmak üzere bütün canlıların maddi varlıklarını sürdürmeleri temelinde fikir yürüterek Allah'ın tevhidi inancına sahip olmasına vesile olur. Ayetteki ikinci açık *tıbâk* ise; هُدًى-ضَلَالٍ hidâyet/delâlet kelimeleri arasında gerçekleşmiştir. Bu ayette هُدًى "hidâyet" dini literatürde, dinen istenen hedefe götüren yoldur.⁶⁸ *Tıbâk*'ın ikinci tarafı olan ضَلَالٍ /dalâl(et) ise dini bakımdan doğru olan yolun dışına çıkmaktır.⁶⁹ Anlam bakımından tezat oluşturan bu iki kelime müspet isim olması hasebiyle *tıbâkü'l-icab el-mütecânis* olarak değerlendirilmektedir.

Âyetteki üçüncü *tıbâk*; عَلَى ve فِي harfleri arasında gerçekleşmiştir. عَلَى /ala harfi, yükselme ve yücelme anlamını ifade ederken فِي/fi harfi ise, çökme ve dalmayı ifade etmektedir. Bu bakımdan her iki harf arasında tezat bulunmaktadır. *Tıbâk*'ın bu iki tarafının kelimenin "harf" grubundan olması *tıbâkü'l-icab* olarak kabul edilmektedir.⁷⁰ Buradaki *tıbâk*'ın manaya etkisi ise şöyle düşünülmektedir: iki harfin işaret ettiği ulvilik/yücelik ve süflilik/alçaklık manası karşıtlık ilkesi temelinde düşünülmesiyle her bir harfin birlikte kullanıldığı kelimelerle beraber önemli bir manaya işaret etmektedir. Zira عَلَى /ala harfi hidâyetle kullanılmış olması, hidâyet üzerine

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/283.

⁶⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, Muhammed Seyyid Keylani (Beyrut: Dâru'l-ma'rifet, ts.),538; Muhammed Ali et-Tahanevî, *Keşşâf ıstılahati'l-funûn ve'l ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2/1738.

⁶⁹ Tahanevî, *Keşşâf ıstılahati'l-funûn ve'l Ullûm*, 2/120.

⁷⁰ Besyûnî, *İlmü'l-Bed'*,135.

olanların yüceliğine ve üst mertebede olduklarına işaret etmektedir. Bununla beraber في/fi harfinin “delâl-et” ile kullanılmış olması bu duruma düşenlerin süfli bir mertebeye düştüklerini ve oraya çökerek en dipte karar kıldıklarının işaret etmektedir.

Dördüncü *tibâk* uygulaması ise manevi *tibak*'tır; وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ/biz veya siz, “biz” den maksat inananlar olması, “siz” den maksat ise inanmayanlar olması hasebiyle iki taraf arasında tezat meydana gelmektedir.⁷¹ Bu bakımdan *tibâk*'ın birinci tarafı olan “biz”den kast edilen inananlardır. İkinci tarafı “siz”den kast edilen ise inanmayanlardır. Bu iki mefhum biri müspet diğeri ise menfidir. Bu nedenle ayette manevi/gizli *tibâk* meydana gelmiştir.

Âyet: 25

قُلْ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ

*De ki: Bizim işlediğimiz suçlardan siz sorumlu tutulmazsınız. Sizin işlediklerinizden de biz sorumlu tutulmayız.*⁷² Bu âyette her insanın yaptıklarından sorumlu olduğuna dair temel yaklaşım vurgulanmıştır.⁷³ Bu kapsamda zikredilen تُسْأَلُونَ ifadesinin işaret ettiği inanmayanlar mefhumu ile نُسْأَلُ fiilinin delalet ettiği inananlar mefhumu arasında tezat mevcuttur. Bu itibarla *tibâk*'ın tarafları arasında anlam düzeyinde bir karşıtıktan dolayı âyette *manevi tibâk* gerçekleşmiştir.

Âyet: 28

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

*Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler.*⁷⁴ Âyette Allah (c.c.)Peygamber'(s.a.v.)in risaletinin evrensel olduğunu, sadece Arap ırkına değil, bilakis tüm insanlığa müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdiğini, ancak birçoğunun bu durumun farkında olmadığını buyurmuştur.⁷⁵ Bu âyette yer alan بَشِيرًا /beşir (müjdeleyici) ve وَنَذِيرًا/nezira (uyarıcı) kelimeleri arasında *manevi tibâk* mevcuttur. *Tibak*'ın her iki tarafının müspet isim olması hasebiyle *tibâkü'l-icab el-müteccânis* olarak kabul edilmektedir.

⁷¹ Kazvinî, *el-İzâh*, 258; Hamevî, *Hizânetü'l-Edeb*, 2/72; Muhammed Ahmed Kasım-Muhyeddin Dibu, *Ullümü'l-belaga* (Trablus: el-Muessesetü'l-hadise, 2003), 67.

⁷² Sebe' 34/25.

⁷³ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*2/554.

⁷⁴ Sebe' 34/28.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/288.

Burada *tıbâk*'ın manaya katkısı ise şöyle olduğu düşünülmektedir; *Tıbâk*'ın iki tarafı ayrı ayrı düşünülmesi, her birinin işaret ettiği genel mefhumun tefekkür edilmesine vesile olmaktadır.

Âyet: 30

قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ

*De ki: Size öyle bir gün vâd edilmiştir ki, ondan ne bir saat geri kalabilirsiniz, ne de ileri geçebilirsiniz.*⁷⁶ Bu âyette Allah (c.c.), müşriklerin Allah'ın onları cezalandıracağına dair vadini inkâr etmelerine karşın, Hz. Peygamber'e "O günün ne geri ne de ileriye alınacağını vakti geldiğinde cezanı vuku bulacağını." söylemesini emretmiştir.⁷⁷ Burada zikredilen *تَسْتَأْخِرُونَ* /geri *تَسْتَقْدِمُونَ* /ileri fiilleri arasında *tezat* mevcuttur. Her iki fiilin edattan bağımsız anlam bakımından birbirine karşıt olması *tıbâkü'l-icab el-mütecânis* olarak kabul edilmektedir.

Âyet: 31

... يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ

... *Zayıf sayılanlar, büyüklük taslayanlara: Siz olmasaydınız, elbette biz inanan insanlar olurduk, derler.*⁷⁸ Bu âyette Allah, (c.c.) Kur'ân'ı ve diğer semavi kitapları inkâr eden kâfirlerin kıyametteki manzaralarını tasvir ederek, teba olanların dünyada tabi oldukları reislerine; *Sizden olmasaydı kesinlikle biz inanırdık.*" diyeceklerini buyurmuştur. Bu çerçevede zikredilen *اسْتَضَعُوا* - *اسْتَكْبَرُوا* *zayıf-tebaal/büyüklelenen-liderler* kelimeleri arasında *tezat* mevcuttur. Her iki sözcüğün fiil ve müspet olması *tıbâkü'l-icab el-mütecânis* olarak değerlendirilmektedir. Burada *tıbâk*'ın iki tarafını oluşturan kelimelerden kast edilen toplumun *zayıf ve güçlü* kesimleridir. Bu açıdan anlamsal bir karşıtlık söz konusudur. Burada *tıbâk*'ın manaya katkısı ise; söz konusu ifade bicinin kişiyi bu karşıtlık ilkesi temelinde düşünmeye sevk ederek altı çizili kavramlara anlam genişliğini kazandırmaya vesile olduğu kanaatine varılmaktadır.

Âyet: 32

قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَعُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى

*Müstekbirler, müztazaflara (kıyamet gününde): Biz mi sizi hidayetten alıkoyduk?*⁷⁹ Bu âyet bir önceki ayetin bağlamın devamıdır. Burada zikredilen *اسْتَكْبَرُوا* - *اسْتَضَعُوا* /büyüklenen-liderler/zayıf-

⁷⁶ Sebe' 34/30.

⁷⁷ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 19/289.

⁷⁸ Sebe' 34/31.

⁷⁹ Sebe' 34/32.

tebaa, birbirine karşıt mana ifade etmektedir. Her iki kelimenin de fiil ve müspet olmalarından dolayı âyette *tibâkû'l-icab el-mütecânis* meydana gelmiştir. *Tibâk'ın* manaya katkısına dair bir önceki âyette yapılan değerlendirme burada da aynen geçerli olduğu düşünülmektedir.

Âyet: 33

وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

*Zayıf olanlar da büyüklük taslayanlara: Hayır! Gece gündüz (işiniz) tuzak kurmaktı...*⁸⁰ Bu ayet daha önce bahsî geçen müşriklerin Kıyametteki diyaloglarının devamıdır. Âyette iki yerde *tibâk sanatı* zikredilmiştir. Birincisi: استَكْبَرُوا – اسْتَضَعُوا daha önce de ifade edildiği gibi bu iki müspet fiil arasında tezat mevcuttur. Her iki tarafının fiil olması, *tibâkû'l-icab el-mütecânis* olarak adlandırılmaktadır. İkincisi: اللَّيْلِ-النَّهَارِ gece/gündüz kelimeleri birbirine karşıt iki zaman dilimini ifade etmesi bakımından tezat meydana gelmiştir. Bu iki sözcüğün müspet ve isim olması *tibâkû'l-icab el-mütecânis* olarak kabul edilmektedir. Ayetteki *tibâk'ın* iki tarafının karşıtlık ilkesi temelinde düşünülmesiyle bu iki kelimeye anlam genişliğini kazandırdığını düşünülmektedir.

Âyet: 36

قُلْ إِنْ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ

*De ki: Rabbim, istediğine rızık bollaştırır istediğine de daraltır.*⁸¹ Burada Allah (c. c.) önceki ayetlerde geçmiş kavimlerin ileri gelenleri ve Mekke müşriklerinin oğulları ve mallarıyla mağrur olduklarından bahsetmiş ve Peygamber'e; Rabbim imtilan amacıyla rızık bollaştırıp daralttığını söylemesini emrederek, evlat ve malın iyilik ölçüsü olarak düşünülmesinin yanlışlığını işaret etmiştir.⁸² Bu çerçevede fazlalık ve genişlik manasında zikredilen بَسَطُ/bollaştırır⁸³ ile daraltmak anlamında يَقْدِرُ/daraltır fiilleri birbirine karşıt manalar ifade etmektedir.⁸⁴ Bu iki kelimenin fiil ve müspet olmaları bakımından *tibâkû'l-icab el-mütecânis* meydana gelmiştir.

⁸⁰ Sebe' 34/33.

⁸¹ Sebe' 34/36.

⁸² Taberî, 19/294; İsfahânî, *el-Müfredât*, 59; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/126.

⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*,7/260.

⁸³ Sebe' 34/15.

⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*,5/71.

⁸⁴ Sebe' 34/15.

Âyet: 39

قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ

De ki: Rabbim, dilediğine rızıkı bollatır, (dilediğinden de) daraltır. Siz hayıra neyi infak ederseniz, Allah yerini doldurur...⁸⁵ Bu âyette, iki defa tıbâk sanatına yer verilmiştir. Birincisi; يَبْسُطُ/genişlik ve يَقْدِرُ/daraltmak manasındaki kelimeler arasında tıbâk vardır. İkincisi; أَنْفَقْتُمْ/infak ettiğiniz يَخْلِفُهُ/yerine koyar, kelimeleri arasında da tıbâk gerçekleşmiştir. Zira نفق/nfk kökünden “yok olmak ve tükenmek”⁸⁶ anlamına gelen “infak/ harcamak” ile خلف/hlf kökünden “giden bir şeyin yerine gelen” anlamındaki يَخْلِفُهُ/yerine koyar,⁸⁷ mefhumları arasında dolaylı bir tezat mevcuttur. Bu bakımdan manevi tıbâk adı verilmektedir. Ayrıca iki kelimenin fiil ve müspet olması tıbâkü'l-icab el-mütecânis olarak isimlendirilmektedir.

Âyet: 42

قَالِيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا

Bugün birbirinize ne fayda, ne de zarar vermeye gücünüz yeter...⁸⁸ Bu âyette Allah(c.c.) kıyamet gününden bahsederek, o gün her şey kendi emrinin dâhilinde olduğunu ifade etmiş ve kimsenin kimseye bir fayda veya bir zarar verecek durumda olmadığını buyurmuştur. Bu bağlamda zikredilen نَفْعًا ضَرًّا /fayda/zarar kelimeleri arasında tıbâk mevcuttur. Bu iki sözcüğün isim ve müspet olmalarından dolayı tıbâkü'l-icab el-mütecânis adı verilmektedir.

Âyet: 43

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ

Hak kendilerine geldiğinde onu inkâr edenler de: Bu, apaçık bir büyüden başka bir şey değildir, dediler.⁸⁹ Âyette, inat edip Kurân'a inanmayanların “Hâk olan Kurân'a bu ancak bir sihirdir.” dedikleri nakledilmiştir.⁹⁰ Bu çerçevede zikredilen “hâk” sözcüğünden maksat ilahi vahiydir. Kâfirler ise bunun bir “sahir” olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iki kavramın anlam analizi yapıldığında birbirine tezat oldukları anlaşılmaktadır. Zira Kurân, vahiy yoluyla indirilen varlığı kesin ilahi bir kelimedir. Dolayısıyla varlığı gerçek ve hakikattir. Kâfirlerin iddia ettikleri

⁸⁵ Sebe' 34/39.

⁸⁶ İsfahânî, el-Müfredât, 650.

⁸⁷ Ebü'l Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriya, Mu'cem makayisi'l-lüga, thk. Abdüsselam Harun (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), 2/ 211.

⁸⁸ Sebe' 34/42.

⁸⁹ Sebe' 34/46.

⁹⁰ Zemahşerî, el-Keşşâf, 5/129.

“sahir” ise hakkın dışında kalan, varlığı hakkında kesin bilgi olmayan ve mahiyeti bilinmeyen dolayısıyla hakikata dayanmayan söz ve davranışlardır.⁹¹

Âyet: 46

قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثَلِي وَفِرَادَى

(Resûlüm! Onlara) de ki: Size bir tek öğüt vereceğim: İkişerli olarak, teker teker Allah’a yönelin ve düşünün!..⁹² Bu âyette Peygamber’in(s.a.v.) müşrikleri tevhide davet etmesi emredilmektedir. Bu çerçevede Peygamber’e(s.a.v.) “Size tek öğüt vereceğim” demesi emredilmiş yani; Allah aşkına samimi olmaları, birbirlerine doğruyu göstermeleri için ikişerli veya tekli olarak Peygamber’in(s.a.v.) tebliğ ettiği vahyi düşünmeleri halinde, hakikati bulacaklarına işaret edilmiştir.⁹³ Bu bağlamda zikredilen مَثَلِي /ikişerli ve وَفِرَادَى/tekli ifadeleri arasında tezat bulunmaktadır.

Âyet: 49

قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ

De ki: Hak geldi; artık bâtil ne zuhur ededr ne de tekrar geri gelir.⁹⁴ âyette artık Hâkk’ın yani Kur’ân’ın ve İslam’ın apaçık bir şekilde ortaya çıktığını batılın ise yok olup helak olduğuna işaret edilmiştir. ⁹⁵ Bu çerçevede zikredilen الْحَقُّ/Hâk ifadesinden maksat özünde tevhit anlayışı olan İslam’dır. الْبَاطِلُ /batıldan maksat ise şirk anlayışıdır. Bu itibarla iki ifade arasında tezat meydana gelmiştir. Bu iki ifadenin isim ve müspet olmaları hasebiyle; *tibâkü’l-icab el-mütecanîs* adı verilmektedir.

Âyet: 50

قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي

De ki: Eğer (haktan) dalalete saparsam, kendi aleyhime sapmış olurum. Eğer hidayete erersem, bu da Rabbimin vahyi (Kurân) sayesinde.⁹⁶ Âyette, kişinin dalâlete gitmesinin nefs-i emmare’nin bir sonucu olduğuna hidâyete ermesinin ise ilahi vahyin vesilesiyle olduğuna işaret edilmiştir. Bu kapsamda zikredilen ضَلَلْتُ/delate gitmek ile اهْتَدَيْتُ/hidayete ermek fiilleri arasında tezat mevcuttur.

⁹¹ Tahanevî, *Keşşâfu ıstlahati’l-funûn ve’l-ulûm*, 1/935-937.

⁹² Sebe’ 34/46.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/130; Sâbûnî, *Safoetu’t-Tefâsîr*4/560.

⁹⁴ Sebe’ 34/49.

⁹⁵ Beyzâvî, *Envarü’t-tenzil*, 2/251.

⁹⁶ Sebe’ 34/50.

Tıbâk'ın her iki tarafının fiil ve müspet olmasından dolayı *tıbâkü'l-icab el-mütecânis* kapsamına girmektedir.

Âyet: 51

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَزَعُوا فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ

(Resûlüm!) Telaşa düştükleri zaman, bir görsen! Artık kurtuluş yoktur, yakın bir yerden yakalanmışlardır söz döşeklerinden rkuyako bir büyük gününde kıyamet kâfirlerin Âyette⁹⁷. edilmiş, onların oradan kaçıp kurtulmalarının mümkün olamayacağı ve hemen yakalanacakları ifade edilmiştir. Bu kapsamda فَوْتَ sözcüğünün işaret ettiği, "kaçış" mefhumu ile أُخِذُوا sözcüğünün işaret ettiği "yakalanma" "mefhumu arasında tezat bulunmaktadır.⁹⁸

Sonuç

Kurân-ı Kerîm Arapça indirilmiş bir kitaptır. Bu nedenle onun dil bakımından anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Bu çerçevede edebi sanatları konu edinen belagatin alt disiplinlerinden bedî' ilmi büyük bir önem arz etmektedir. Bu ilmin temel konuları, lafz-ı güzelleştiren *muhassinat-ı lafzî* ve manayı güzelleştiren *muhassinat-ı manvî* olarak iki kısma ayrılmıştır. Kelamanın mana boyutunu ilgilendirmesi hasebiyle *muhassinat-ı manvî* kısmı daha çok öne çıkmaktadır. Zira *muhassinat-ı manvî* muhatabın dikkatinin celp edilmesine vesile olmakta ve mananın muhatabın zihninde kuvvetli bir şekilde yer edinmesine katkı sağlamaktadır. Bu bakımdan çalışmada *muhassinat-ı manvî* kapsamında yer alan *tıbâk/tezad sanatı* Arap edebiyatındaki örneklerine yer verilmiş ve daha sonra bu edebi sanatın Kur'an-ı Kerim'in Sebe' sûresindeki uygulamaları incelenmiştir. Çalışma vesilesiyle Arap edebiyatında *tıbâk sanatının* pek çok uygulamalarının olduğu görülmüştür. Ayrıca *tıbâk sanatının* Sebe' sûresinde incelenmiş ve bu ifade biçiminin farklı kısımlarıyla yirmi sekiz defa zikredildiği belirlenmiştir. Bunlardan yirmi ikisi(22) lafzi *tıbâk* yani *tıbâkü'l-icab*, *tıbâkü's-selb*, *tıbâkü'l-mütecânis* ve *tıbâkü'l-gayri'l-mütecânis* kapsamına girdiği tespit edilmiştir. Bununla beraber *tıbâk sanatı*, sûrede altı(6) yerde *manevî tıbâk* olarak zikredilmiştir. Yapılan incelemede söz konusu sanatın zikredilmesiyle Kur'an'ın edebî güzellikleri ortaya konulmuş, vahyin mesajını insanlara doğru bir şekilde ulaştırılmasına yardımcı olunmuş ve ilgili âyetlere anlam zenginliği kazandırılmıştır. Yanı sıra söz konusu bu ifade biçiminin buldukları ayetlerin ifade ettikleri

⁹⁷ Sebe' 34/51.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/133; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/251.

anlamları daha kalıcı bir şekilde zihne yerleşmesine katkıda bulunduğu belirlenmiştir. Zira *tibâk sanatı*, karşıtlık ilkesi temelinde muhatapı düşünmeye sevk ederek, karşıt kelimelere anlam genişliği kazandırmıştır.

Kaynakça / References

- Abdüvahid eş-Şihli, Behcet. *Belagatü'l Kur'âni'l Kerim fi'l İ'câz*. Amman: Dendîs, 1. Basım, 1422-2001.
- Atik, Abdülaziz. *İlmü'l-bedi*. Beyrut: Darü'n-nahda, ts.
- Amirî, Kays b. el-Mülevvah b. Müzâhim el-Âmirî, *Divân Kays*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999.
- Batahir, b. İsa. *el-Belagatu'l Arabiyye Mukaddimatun ve Tatbikat*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-cedide, 2016.
- Bedevî, Tabane. *Mucemü'l-belaga*. Cidde: Darü'l-Menâre, 1988.
- Besyûnî, Abdülfettâh Feyyûd. *İlmü'l Bedi'*. Suudi Arabistan/Ahsa: Dârü'l-mealim es-sekâfiyye, 2. Basım, 1418-1998.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Ebû Muhammed Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru ihya et-turâsi'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Cemâl, Ahmed 'Umerî. *el-Mebâhisü'l-belâgiyye fi dev'i kadiyyeti'l- i'câzi'l-Kurâ'nî*. Mektebetü'l-hancî, Kahire, 1410/1990.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lügati ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dârü'l-ilmi'l-melâyîn, 2. Basım, 1979.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. Beyrut: Muessesetü'l-a'lemî, 1988.
- Hamevî, İbn Hicce. *Hizânetü'l-edeb ve Gâyetü'l-ereb, thk, Kevekb Deyâb*. Beyrut: Dâru Sadır, 2. Basım, 1425-2005.
- İbn Faris, Ebü'l Huseyn Ahmed b. Zekeriya. *Mu'cemu makayisi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Harun. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed el-Cezerî. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*. Kahire: Dârü'n-nahda, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Dârü'l-ma'rifet, ts.
- Kasım, Muhammed- Dibu, Ahmed Muhyeddin. *Ulûmu'l Belaga*. Trablus: el-Muessesetü'l-hadise, 1. Basım, 2003.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fi ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l İlmiyye, 1. Basım, 1424/2003.
- Kazvînî, el-Hatip. *Telhisü'l-miftâh*, Kahire: Dârü'l Fikir el-Arabî, 1. Basım, 1904.
- Laşin, Abdülfettâh. *el-Bedi' fi devî esâlibi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-fikr el-Arabî, 1419-1999.
- Mebruke, bu 'Affan-Cuma Mesudî. *el-Bedi'ü'l Ma'nevî fi Divân eş-Şâfi'î, külliyyetü'l-adâb ve'l lügat ve'l-ulûm el-ictimaiyye ve'l-insaniyye*. Şehadetu Macestir. el-Cumhuriyetü'l Cezairiyye, Cami'etü'l-Arabî b. Mehdî, (2.013).
- Medenî, es- Seyyid Ali Sadrüddin b. Masum. *Envârü'r-rebi' fi envâ'il-bedi'*. thk. Şakir Hadi. Necef/Irak: Mabaatü'n-Numan, 1. Basım, 1388-1968.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Ulûmü'l Belaga*, el-Beyan ve'l mea'nî ve'l-bedi'. Beyrut: Dârü'l Kutubi'l-ilmiyye, 3. Basım, 1414-199.

- Mutezz, Ebü'l Abbas Abdüllah. *Kitabü'l-Bedi'*. Beyrut: Müessesetü'l-kütüb es-sekâfiyye, 1. Basım, 1433-2012.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Mütenebbî. *Divan el-Mütenebbi*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1983.
- Râzî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *Mu'cemu-mekayisil-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvet et-tefâsîr*, Beyrut: Dârü'l-Kur'ân el-Kerim, 4. Basım, 1402-1981.
- Sekkâkî, Ebü Ya'küb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l Kutubi'l-ilmîyye, 2. Basım, 1987.
- Şevki Dayf, *el-Belaga Tatavvurun ve Tarih*. Kahire: Dâru'l-mearif, 9. Basım, ts.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru-Hacer, 1. Basım, 1422-2001.
- Tahanevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstlahati'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu-Lübnan, 1. Basım, 1999.
- Tebrizî, Hatip. *Kitabü'l Kafi fi'l 'Arud ve'l Kavâfi*. thk. Hassan Hasan Abdullah. Kahire: Mektebetü'l-hanci, 3. Basım, 1415-1994.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Horâsânî. *Muhtasarü'l-me'ânî*. İstanbul: Üçler Matbaası, 1977.
- Zayid, Ali Aşrî. *el-Belagatü'l-Arabiyye tarihuhu mesadiruha menahicuha*. Kahire: Mektebetu'ş-şebab, 1982.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1. Basım, 1418-1998.
- Züheyr, b. Ebi Sülmâ el-Müzenî. *Divânu Züheyr* Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988.



Göç, Kültür, Din Bağlamında Kimliğin Eleştirisi: Bambu Sapı Romanı Örneği

Criticism of Identity in The Context of Migration, Culture, Religion: The Case of The Bamboo Stalk Novel

Mustafa TAŞ

ORCID: 0000-0002-9034-4039

E-Posta: mtas74@gmail.com

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı,
Dr., Ministry of National Education
Konya-Türkiye
ROR ID: [00jga9g46](https://orcid.org/0000-0002-9034-4039)

Ali EMİNOĞLU

ORCID: 0000-0002-1548-4269

E-Posta: aeminoglu@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan
Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat
Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bilim dalı,
Assistant Professor, Necmettin Erbakan University,
Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department
of Arabic Language and Rhetoric,
Konya-Türkiye
ROR ID: [013s3zh21](https://orcid.org/0000-0002-1548-4269)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Taş, Mustafa; Eminoglu, Ali. "Göç, Kültür, Din Bağlamında Kimliğin Eleştirisi: Bambu Sapı Romanı Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 406-431. <https://doi.org/10.35415/simakifd.1323178>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	05. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	29. 08. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Kimlik post-modern dönemle birlikte daha çok önem kazanmıştır. Geleneksel yaşamın kurumları içerisinde konumlanan, anlam kazanan birey; kendine özgü bir kimlik arayışı peşinde koşmamıştır. Bu yüzden bireysel kimlik üzerinden bir değerlendirme yapma imkânı da olmamıştır. Dolayısıyla bireyin bir kimlik bunalımı yoktur. Kişinin kimliğinden memnun olup olmadığı sorgulanmadığı gibi kimliğini değiştirebilme ihtimali muhtemelen akıllara dahi gelmemiştir. Hazır bir kimlik ve ona uyum sağlaması için rehberlik eden aile, cemaat ve din gibi baskın kurumlardan söz etmek gerekir. Gelenek sonrası yaşamda belirmeye başlayan birey tasavvuru, bireysel kimliğin doğuşundan haber verse de ulusal kimlik anlayışı bireye fazlaca seçenek sunmamıştır. Burada güçlük birey olma ile bireyi ulusal kimliğe yönlendirmeden kaynaklanmaktadır. Bir tarafta karar verme özgürlüğüne sahip birey diğer tarafta bu özgür bireyi genel bir çerçeveye oturtma gayreti. Zorlu, yorucu bir kimlik edinme süreci ve vazgeçilmesi neredeyse imkânsız, edinilmiş bir kimlik. Bu uyumsuz gibi görünen durumdan post-modern kimlik anlayışı ile çıkılabileceği kanaati mantıksal olarak tutarlı görünse de bu süreç sorunsuz olmamıştır. Kişinin birey olarak tanınmış olması, kimliğini özgür bir şekilde seçebilmesi, gerek duyduğu vakit değiştirebilmesi bir avantaj olarak algılanabilir. Ancak bireyin iç içe geçmiş ve tutarsız gibi görünen pek çok kimliğinin olması, tecrübe ettiği kimlikten hoşnut kalması için rezerv oluşturacak kadar kimliği uzun soluklu deneyimleyememesi, dolayısıyla aidiyet sorunu gibi pek çok problem vardır. Kuveytli yazar Saud Alsanousi Bambu Sapı adlı eserinde post-modern dönemin kimlikle ilgili sorunlarına dikkat çekmiştir. Romanın kahramanı İsa bir kimlik karmaşasının içerisinde bocalamaktadır. En yoğun yaşadığı sorunlardan biri de dindir. Çünkü İsa'nın annesi Filipinli Hristiyan'dır. Babası ise Kuveytli bir Müslüman. Anne ekonomik gerekçelerle eğitimini yarıda bırakıp çalışmak için Kuveyt'e göç etmek zorunda kalmıştır. Burada zengin bir ailenin hizmetçiliğini yaparken, ailenin entelektüel oğlu Raşit ile ailelerin kabullenmediği bir evlilik yapar. Kuveytli ailenin Filipinli geline karşı oluşu özel bir durum değil, toplumun Kuveytli olmayanlara bakışıyla alakalıdır. İsa, böyle bir anlayışın çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve doğduğu andan itibaren babasının ailesi tarafından dışlanmış. Doğumdan hemen sonra Filipinler'e, annesinin memleketine dönmek zorunda kalmış olmasına rağmen annesi, İsa'nın bir gün Kuveyt'e döneceğini ümit ettiğinden, onu Hristiyan geleneklerine göre yetiştirmemiştir. Ancak İsa çevresinin etkisiyle Hristiyan bir kültüre sahiptir. Babasının doğduktan sonra kulağına ezan okuması, ismini, Müslümanların telaffuzuyla İsa olarak kaydettirmesi bir kimlik krizinin ateşini yakmıştır. Annesinin zaman zaman İslamla ilgili yetersiz bilgi vermesi sorunu derinleştirmiştir. İki din arasındaki çekinceme ve yetersiz ilgiden olsa gerek, İsa Budist arkadaşı Chang'ın din açısından yönlendirmelerine de açık hale gelmiştir. İsa'nın Kuveyt'e dönüşü, Kuveyt kimliği taşımasına, babasının Kuveytli tanınmış bir kişi olmasına rağmen, yüzünde taşıdığı Filipinli köklerinin izlerinden dolayı sorun olmuştur. Bu makalede nitel veri analizi yöntemlerinden söylem analizi, bir roman özelinde yapılmıştır. Göç bağlamında din-kimlik bunalımı, göç bağlamında kültür-kimlik krizi ele alınmıştır. Roman kahramanının kafasında kurguladığı ve yaşadığı çıkmazlar, bu sorunları aşmak için gösterdiği çaba, kimliğin dönemsel gelişim aşamaları dikkate alınarak karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Sorunsallarımız şunlardır: Roman kahramanı İsa'nın göç-kültür bağlamında aidiyet algısı nasıldır? İsa'nın göç-din bağlamında aidiyet algısı nasıldır? Kimlik oluşumuna yukarıda sayılanların etkisi var mıdır ve varsa nasıldır? Sonuç olarak; incelenen eser dikkate alındığında, kimlik bunalımı yaşayanlar huzursuzdur ve kimliksizlik bireyleri bunalıma sevk etmektedir. Kimlik problemi yaşayan ya da farklı faktörler neticesinde bir kimliği seçmede zorlanan bireylerde davranış anomalileri görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kimlik, Din, Kültür, Göç, Bambu Sapı Romanı, Su'ûd es-Sen'ûsî.

Abstract

Identity has gained much more importance with the post-modern period. The individual who is part of the institutions of traditional life did not pursue a unique identity quest. Therefore, there is no possibility to assess individual identity. Hence, there is no identity crisis for the individual, and the question of whether they are satisfied with their identity or the possibility of changing it does not arise. It is necessary to mention institutions such as family, community, and religion that guide the individual in adopting a ready-made identity and conforming to it. Although the concept of the individual began to emerge in post-traditional life, the national identity concept did not offer the individual many choices. The difficulty arises from the effort to direct the individual towards national identity without encouraging individuality. On one hand, there is the free individual with decision-making freedom, and on the other hand, there is the effort to fit this free individual into a general framework. It is a challenging and exhausting process of acquiring an identity and an almost impossible identity to abandon. While the idea that this seemingly incompatible situation can be overcome with the post-modern understanding of identity seems logically consistent, this process has not been without problems. Being recognized as an individual, having the freedom to choose and change one's identity can be perceived as an advantage. However, there are many problems such as the individual having numerous identities that appear intertwined and inconsistent, being unable to experience the identity they have lived for a long time to be satisfied, and thus, there are issues of belonging. Kuwaiti writer Saud Alsanousi drew attention to the problems of identity in the post-modern era in his novel titled "Bamboo Stalk." The protagonist of the novel, Isa, is struggling with an identity conflict. One of his most intense problems is related to religion because Isa's mother is a Filipino Christian, while his father is a Kuwaiti Muslim. Due to economic reasons, Isa's mother had to leave her education unfinished and migrate to Kuwait to work. While working as a maid for a wealthy family, she marries Raşit, the intellectual son of the family, which is opposed by their families' wishes. The Kuwaiti family's opposition to the Filipino bride is not a special case but is related to the society's view of non-Kuwaitis. Isa was born as a child of such an understanding and has been ostracized by his father's family from the moment he was born. Despite having been to return to the Philippines immediately after birth, Isa's mother did not raise him according to Christian traditions, hoping that one day he would return to Kuwait. However, due to the influence of his surroundings, Isa has a Christian culture. The act of his father reciting the call to prayer into his ear after birth and registering his name as "Isa" in the pronunciation of Muslims have triggered an identity crisis. His mother's inadequate of information about Islam has deepened the problem. Perhaps due to the hesitation and insufficient interest from between the two religions, Isa has also become open to the religious guidance of his Buddhist friend Chang. Isa's return to Kuwait, despite carrying the Kuwaiti identity and his father being a recognized Kuwaiti figure, becomes problematic due to the traces of his Filipino roots on his face. This article focuses on discourse analysis, one of the qualitative data analysis methods, conducted on a specific novel. The identity crisis in the context of migration regarding religion-identity and culture-identity crises in the context of migration are discussed. The impasses imagined and experienced by the novel's protagonist, the efforts he makes to overcome these problems, are compared considering the developmental stages of identity. The problems of the study are as follows: How does the protagonist Isa perceive belonging in the context of migration and culture? How does Isa perceive belonging in the context of migration and religion? Do they have an impact on identity formation, and if so, how? In conclusion, identity crisis and lack of identity lead individuals into turmoil. Behavioral anomalies are observed in individuals who experience identity problems or struggle to choose an identity due to different factors.

Keywords: Sociology of Religion, Identity, Religion, Culture, Migration, Bamboo Stalk Novel, Saud Alsanousi.

Giriş

Gehlen, insan ontolojisinin doğal yaşama uyumda hayvanlara göre dezavantajlı olduğunu iddia eder. İnsan, biyolojik eksikliğini telafi edebilmek, hatta çevreye uyumdan ziyade hayatta kalabilmek için kendi doğasını oluşturmaya mecburdur. Gehlen'in "İkinci Doğa" olarak nitelendirdiği bu hayat deseni, yapay bir alan olan kültürel yaşamdır. Toplumsallaşma, insanın sosyal bir varlık olması, onun biyolojik bileşenlerinin zorunlu sonucudur.¹ Özellikle post-modern zamanlarda bireyin varoluşunun tarihsel bağlam içerisinde ve toplumsal unsurlar gözetilerek inşa edilmesi; kültürü, bireyin sahip olduğu kimlikten bağımsız düşünmeyi zorlaştırmıştır.² Bu durum Durkheim'in toplumun bireylerden değil, bireyin toplumdaki doğduğu tezini akıllara getirmektedir.³ Ancak insanın sosyal bir varlık olmasının yanında mahremiyetini inşa ettiği, özel bir alanı da mevcuttur. Şu hâlde insan gündelik yaşamda birbirinden kopuk olmayan iki tecrübe alanını iç içe deneyimlemektedir. Elbette bu durum onu, bireysel ve toplumsal olmak üzere iki kimlikli bir varlığa dönüştürecektir. Bireysel kimliğin özünde kişinin kendisiyle alakalı yoğun algılar bulunduğundan, bu, psikolojik yönü ağır basan bir kimlik türüdür. Ben kimim sorusu bu kimlik türünün anahtar sorusudur.⁴ Kişinin kendi ile ilgili görüşleri, inançları, algıları, bilgileri, ilgileri ve imajları bu kimliğin niteliklerinin bir kısmını oluştururken; cinsiyet, yaş gibi bedenimize dair fiziksel algılarımız, etnik kökenimiz hatta meslek ve toplumda edindiğimiz statüler bireysel kimliğimizin diğer yönünü tamamlayan etmenleri oluşturmaktadır.⁵ Bireysel kimlik ifadesinden, kişinin yalnız başına inşa edeceği bir vasfı anlamak mümkün değildir, ismi bireysel kimlik de olsa kişiler arası bir müktesebattan bahsettiğimiz farkında olmak gerekir. Bir başka ifadeyle, bireysel kimlik de bireyin, çevresindekilerin, kısacası iletişim içerisinde olduklarının ortak ürünüdür.⁶ Bireysel kimlik aynı zamanda toplumsal kimliğin ölçütü gibi iş görür. Hatta bazı sosyal bilimciler kişinin

¹ Arnold Gehlen, *İnsan Üzerine Sekiz Konferans* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 24-49; İmran Gürtaş, "Dersim Alevilerinde Kimlik İnşası ve Travma", *www.academia.edu* (Erişim 01 Temmuz 2023), 310.

² Selçuk Erincik, "Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 220.

³ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010), 232.

⁴ Halise Kader Zengin, "Almanya'da İslam Din Öğretimi Vasıtasıyla Oluşturulmak İstenen/Oluşturulan Müslüman Kimliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 250.

⁵ Zengin, "Almanya'da İslam Din Öğretimi Vasıtasıyla Oluşturulmak İstenen/Oluşturulan Müslüman Kimliği Üzerine", 250-251.

⁶ Ramazan Saim Dalbay, "'Kimlik' ve 'Toplumsal Kimlik' Kavramı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/31 (2018), 169.

bireysel kimliğe sahip olabilmesi için öncelikle toplumsal kimliğe sahip olması gerektiği düşüncesindedirler.⁷

Çeşitli etmenlerin filtre ettiği, öznel kimlikle, sosyal ilişkilere katılmada kolaylık ya da güçlük yaşarız. Örneğin kimliği oluşturmada dini argümanlara müracaat eden, anlam bagajında dini referanslar bulunan kişilerin cemaat gibi toplumsal yapılara katılmaları ve o yapılara oryantasyonları kolay olurken, referansları arasında bu neviden değer bulunmayanların benzer oluşumlara katılma oranları düşük, güç ve ilişkinin sürdürülebilirliğinin zayıf olması şaşırtıcı olmayacaktır. Şurası da muhakkaktır ki inanç, ideoloji, felsefe, sosyal hayatın dinamik unsuru olan pratikler gibi kıymetler, toplumsal değer ve algılar tarafından her an denetlenerek yeniden üretilir. Dolayısıyla kişinin toplum için ürettikleri ya da topluma kattıkları ile sosyal hayatın bireye teklif ettikleri arasında bir ritim vardır. Bazen gerilim olarak algılanan pek çok mesele, aslında bir ritim bulma ameliyesidir.⁸ Süreç içerisinde de değineceğimiz gibi, post-modern felsefenin sabit bir kimlik anlayışı zaten yoktur. Bu durum mobil bir kimlik anlayışını doğuracaktır. Bazı araştırmacılar için sorun olarak algılanan bu durum “Kimlik Krizi” olarak nitelendirilecektir.

Toplumsal kimlik, bireysel kimliğe göre daha açık, ölçülebilir ve dolayısıyla da belli oranda nesnel yönü olan bir türdür. Çünkü toplumsal kimlik, kişinin aidiyet hissettiği toplumun değerleri, kültürü, dil, din, bedii zevk gibi unsurlarıyla sosyal yapılara katılmayı gerektirir. Kişinin aidiyet bilinci de bu kimlik vasıtasıyla gerçekleşir ve kişi bu kimliğiyle sosyal yaşama katılır.⁹ Toplumsal kimliği şemsiye yahut çatı kimlik olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Çünkü ifade edildiği şekliyle bu kimlikle, topluma ait normlar, değerler, sosyal araçlar gibi genele ait kültürel unsurlar benimsenir ve aitlik vasıtasıyla sosyal yapılara katılma kolaylaşır.¹⁰ Bazı sosyal bilimciler bu kimlik türünü bir bölgeye ait grupların birbirlerinden farklarını açıklamada kullanmışlardır. Dolayısıyla bireysel kimlik kişiler arası iletişimin ürünü iken toplumsal kimlik cemaat, topluluk gibi gruplar arası ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹

Toplumsal kimlik bir süreç işidir ve geçmişten beslenerek inşa edilir. Toplumun gelenek, görenek, bedii zevk, inanç, ritüel, kültürel miras gibi tüm değerleri üzerine

⁷ Gürtaş, “Dersim Alevilerinde Kimlik İnşası ve Travma”, 311-312.

⁸ Celalettin Yanık, “Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi”, *Kaygı* 20 (2013), 226-228.

⁹ Dalbay, “‘Kimlik’ ve ‘Toplumsal Kimlik’ Kavramı”, 169.

¹⁰ Muhammed Özdil, “Kolektif ve Bireysel Kimlikler bağlamında Sosyal Bütünleşme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/28 (2017), 391-392.

¹¹ Dalbay, “‘Kimlik’ ve ‘Toplumsal Kimlik’ Kavramı”, 169.

kurulur.¹² Dalbay'ın ifadesine göre Assman, iki kimlik türünü de toplumsal bilincin ortak mahsulü olarak değerlendirir.¹³ İnsanların yeni toplumlarla karşılaştıklarında yaşamış oldukları yabancılaşma ya da krizler bu durumun sonucudur. Kültürel alışkanlıklarından ya da konforlarından başka yeni bir durumla karşılaşmaları insanları huzursuz etmektedir. Çünkü bu kimliğin temelinde Derida'nın da ifade ettiği gibi "onlara karşı biz" duygusu yatmaktadır.¹⁴ Bu demektir ki, her grup, cemaat ya da millet için biz duygusunu oluşturacak, aitlik yaratacak dil, duygu gibi özel alanların olması gerekir. Bu, grup içi özdeşleşmeye vasıta olurken, diğer gruplarla karşılaştırmanın ve ayrıştırma yapabilmenin de koşullarını sağlar.¹⁵ Sosyal kimliği inşa eden aile, sosyal sınıf ve din gibi yapılar olduğu göz önünde bulundurulacak olursa özdeşleşmenin ve ayrıştırmanın sosyal nedenleri de ortaya konmuş olacaktır.¹⁶

İnsan algısının tarihsel seyri kimliğe bakış felsefesini de değiştirmiştir. Geleneksel toplumlarda belirgin bireysel kimlikten bahsetme imkânı yoktur.¹⁷ Dolayısıyla birey yoktur ve bireysel kimlik, sosyal doku tarafından domine edilmiş görünür. Toplumsal kimlik noktasında da kişi kimliğini hazır bulmaktadır. Yani doğduğu ailenin, kabilenin değerlerini, yaşam pratiklerini kimlik olarak benimsemektedir. Dini inançlar, akrabalık bağları, gelenek-görenek ve töreler kişinin sosyal kimliğini oluşturan ve kişinin kimliğini uzun süre muhafaza eden kurumlardır. Bu sebeple bazıları bu kimliğe verili kimlik demektedir. Hatta Şimşek'in aktardığına göre Alain Touraine bunu "Kimlik Yokluğu" ya da "Sahte Kimlikler" olarak nitelemiştir.¹⁸

Modern zamanların kimlikle ilgili en dikkat çekici yönlerinden biri belki de en önemlisi kişinin kimliğini seçebilir olmasıdır. Böylece kişi birey vasfını da kazanmış olmaktadır. Ancak modern kimlik seçilebilir olmakla birlikte kolay vazgeçilebilir değildir. Modern kimlikle post-modern kimlik arasındaki en temel fark bu olsa gerekir. Yine Şimşek'in aktardığına göre Zygmunt Bauman'ın modern kimliği anlatmak için kullandığı hac yolcusu metaforu ile post-modern kimliği açıklamada kullandığı turist metaforu

¹² Dalbay, "'Kimlik' ve 'Toplumsal Kimlik' Kavramı", 169.

¹³ Gürtaş, "Dersim Alevilerinde Kimlik İnşası ve Travma", 311-312.

¹⁴ Dalbay, "'Kimlik' ve 'Toplumsal Kimlik' Kavramı", 170.

¹⁵ Polan S. Alpman, "Sosyal Teorinin Konusu Olarak Kimlik: İnşacı Yaklaşım", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 21/2 (Ekim 2018), 6.

¹⁶ Gürtaş, "Dersim Alevilerinde Kimlik İnşası ve Travma", 313.

¹⁷ Erol Erkan, "Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dinî Kimlik", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature And History Of Turkish or Turkic* 8 (Summer 2013), 1827-1828.

¹⁸ Sefa Şimşek, "Günümüz Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri", *U.Ü.Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/3 (2002), 31.

meseleyi özetleme açısından kıymetlidir. Modern insanın kimlik arayışı, mabedine ulaşmak için yollara düşen, yakıcı güneş, kızgın kum ve kum fırtınaları ile didinen, yolunu bulmak için mücadele eden hac yolcusuna benzer. Dolayısıyla modern kimlik bir arayıştır, uzun bir süreci içerebilir ancak o elde edildikten sonra onu korumak için çaba sarf edilir. Post-modern kimliğin metaforu ise gezgin kişidir. Dünyayı dolaşmaya çıkan bu kişi pek çok yere uğramakta, kısa bir süre konakladıktan sonra oradan ayrılmaktadır. Burada modern kimliğin aksine, kimlik, sürekli değişebilen bir karaktere sahiptir.¹⁹ Geleneksel kimlikle modern kimlik seçimlik noktada ayrılırken kimliğin bekası noktasında birleşirler, post-modern kimlik ile modern kimlik seçimlik hususunda mutabık iken, beka noktasında birbirlerinden ayrılırlar.

Modern felsefe ile post-modern felsefeyi birbirinden ayıran unsurlardan birisi de teolojik meselelere yaklaşımlarıdır. Modern felsefede tanrı ihmal edilip, tanrısal güç akla tevdi edilirken, post-modern dönemde akla yüklenen değerle birlikte tanrının hakikati kabul edilmiştir. Ancak burada şu hususa dikkat etmek gerekir. Post-modernizmin tanrısı ya da dini, seküler hayata bir meydan okuma değildir. Bunun yerine modern anlayışın sebep olduğu toplumsal parçalanmanın önünü, “Manevi Bütünlük” mottosuyla toplumsal bağların kuvvetlendirilmesi, dönem dini anlayışının ana hedefini oluşturmaktadır.²⁰ Toplumsal kimliğin oluşmasında tarih, gelenek-görenek, dil ne kadar önemli ise kültür inşasının önemli elemanlarından olan din de o kadar önemlidir.²¹ Şimşek, Tajfel ve Turner gibi kuramcıların, toplumsal kimliği izah ederken kişinin etnik kökenini saymalarından başka Müslümanlık gibi dini aidiyetlerini de ifade ettiklerini belirtmiştir.²² Çünkü pek çok kişi için kimliğin oluşumunda dinin etkisi oldukça yüksektir.²³ Muhammed Arıcan ve Ramazan Bulut’un Avrupa’da yaşayan Türkler üzerine yapmış oldukları çalışmada “*Ben Türk’üm, Sandıklılıyım, Afyonluyum. Gurbetçi, yabancı, Almanca gibi yakıştırmaların hiçbirini kabul etmiyorum. Bundan başkasını olamam. Türkoğlu Türk’üm ve Müslümanım.*”, “... Tamamen Fransız kültürüne ya da tamamen Türkiye kültürüne aitim demem yanlış olur. Ortak noktalar, ortak paydaşlar noktasında

¹⁹ Şimşek, “Günümüz Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri”, 32.

²⁰ Erkan, “Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dinî Kimlik”, 1830-1831.

²¹ Zeynep İskefiyeli, “Ermeni Kimliğinin Oluşumunda Din Faktörü: Hıristiyanlık, Kilise ve Misyonerler”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 2/1 (Eylül 2014), 231.

²² Şimşek, “Günümüz Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri”, 35.

²³ Zengin, “Almanya’da İslam Din Öğretimi Vasıtasıyla Oluşturulmak İstenen/Oluşturulan Müslüman Kimliği Üzerine”, 250.

kendimi şekillendiriyorum. Kendimi de Müslüman olarak adlandırabilirim.”, “Ben kendimi Türkiye’ye ve İslam’a ait hissediyorum.”, ifadeleri bu durumu özetler niteliktedir.²⁴

Bambu Sapı romanı incelenirken nitel veri analizi yöntemlerinden söylem analizi tekniği kullanılmıştır. Söylem analizi kullanılmasının nedeni, söylenenlerin sadece bir söz olmadığı, bunun yanında, sosyal hayatı kurgulayan, kişiler arası ilişkileri inşa eden, politik bir niteliği olduğu kabulünden dolayıdır.²⁵ Kimlik, din, kültür ve göçle ilgili literatür taranmış ve temel kaynağımız *Bambu Sapı* romanındaki veriler bu bilgiler ışığında ele alınmıştır. Roman kahramanı İsa’nın kimlikle ilgili sorununun derinleşmesine sebep göç olgusudur. Bu yüzden göç bağlamında kültür-kimlik ve göç dolayımından din-kimlik bunalımı yine literatür çerçevesinde ele alınmıştır. İsa’nın içinde bulunduğu kimlik krizinden çıkma gayretleri de kimlik açısından incelenmiştir. İsa’nın göç-kültür özelinde aidiyet algısı nasıldır? Yine İsa’nın göç- din bağlamında aidiyet algısı nasıldır? İsa’nın kimlik oluşumunda, göçün, kültürün ve dinin bir etkisi var mıdır ve varsa nasıldır? Soruları problem cümlelerimizi oluşturmaktadır. Eser özelinde coğrafya, dil, din, kültür ve toplumsal algıların kimlik üzerindeki etkisinin, taranan alan yazın bulgularıyla desteklenerek tespit edilmesi, makalenin amacını oluşturmaktadır.

Literatür tarandığında din-kimlik, kültür-kimlik ve göç-kimlik alanlarında bolca yazın olduğu görülmüştür. Çalışmamıza kaynaklık eden *Bambu Sapı* romanıyla ilgili de Adnan Arslan’ın *Suûd es-Sen’ûsî’nin Sâku’l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı*²⁶ adlı makalesinin, romanın geniş bir özetiyle birlikte aidiyet konusuna değindiği görülmüştür. Yine Mahmud Hilal ile Abdussamed Yeşildağ’ın birlikte ele almış oldukları *Saq el-Bambu Romanı Üzerine Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme*²⁷ adlı çalışma tetkik edilmiştir. Çalışmanın kadın, sınıf, din ve sembolik analiz başlıkları altında ele alındığı görülmüştür. Ancak Türkçe yazılmış akademik çalışmalar arasında, edebi bir eser içeriğinden hareketle göç, kültür, din başlıkları altında kimlik çalışmalarına rastlanmamıştır. Makale bu yönüyle önem arz etmektedir.

²⁴ Muhammed Arıcan - Ramazan Bulut, “Avrupa’da Yaşayan Türklerde Dini Kimlik ve Aidiyet Algısı: Sandıklı Örneği”, *Uluslararası Beşeri ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 70.

²⁵ Songül Sallan Gül - Özlem Kahya Nizam, “Sosyal Bilimlerde İçerik ve Söylem Analizi”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42/1 (2021), 189.

²⁶ Adnan Arslan, “Suûd es-Sen’ûsî’nin Sâku’l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 993-1008.

²⁷ Mahmud Hilal - Abdussamed Yeşildağ, “Saq el-Bambu Romanı Üzerine Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme”, *Modern Arap Romanına Sosyolojik Bir Bakış Denemeleri* (Ankara: İKSAD, 2020), 83-97.

1. Yazar Hakkında

Kuveytli roman yazarı ve bir gazeteci olan Su'ûd es-Sen'ûsî 1981'de Kuveyt'te dünyaya gelmiştir. İlk romanı Aynalar Tutsağı ile 2010 yılında Leyla Osman Ödülü'nü, bir yıl sonra 2011'de, el-Arabî dergisi ve BBC Arapça tarafından düzenlenen yarışmada kısa hikâyesi, *Bonsai ve Yaşlı Adam* ile birincilik ödülünü kazanmıştır. 2013'te Uluslararası Arapça Kurgu Ödülü'nü Sâku'l-Bâmbû (Bambu Sapı romanı) ile elde etmiştir.²⁸

1.1. Eserleri

Secînu'l-Marâyâ (Ayna Tutsağı - 2010)

el-Bûnsây ve'r-reculu'l-'Acûz (Bonsai ve Yaşlı Adam - 2011)

Sâku'l-Bâmbû (Bambu Sapı - 2012)

Fi'rânu Ummî Hissa (Annem Hissa'nın Fareleri - 2015)

Hamâmu'd-dâr (Evin Güvercinleri - 2017)

Nâkatu Sâliha (Sâliha'nın Devesi - 2019)

2. Romanın Özeti

Bambu Sapı romanı, İsa isminde annesi Filipinli, babası Kuveytli bir erkek çocuğunun kimlik arayışından bahsetmektedir. İsa'nın annesi Josephine Filipinli fakir bir ailenin kızıdır. Aile o kadar fakirdir ki Josephine'nin ablası Aida ihtiyaçlarını karşılayabilmek için hayat kadınlığı yapmıştır. Josephine eğitimini tamamlamak istemesine rağmen ablasının düşmüş olduğu duruma düşmekten korktuğu için Kuveyt'e hizmetçi olarak çalışmaya gider ve eğitimini yarıda bırakır. Bir süre sonra Josephine, hizmetçi olarak çalıştığı evin oğlu Raşid ile duygusal bir yakınlaşma yaşar. Tam olarak anlamadığı bir dil ve kültürde yapılan nikâh ile bu duygularını meşrulaştırmış olurlar. Dini olarak bu evliliği meşrulaştırmış olmalarına rağmen sosyal yaşamda bir meşruiyet kazandıklarını iddia etmenin imkânı yoktur. Çünkü ne Raşid'in annesi ne de yaşamış oldukları toplum Filipinli bir hizmetçiyle Kuveytli itibarlı bir erkeğin evlenmesine hoş bakmayacaktır. Bu evlilikten doğan İsa'nın dramı da Filipin kültürüne ait bir anne ile Ortadoğu kültüründen Müslüman bir babadan doğmakla başlar. Çünkü İsa doğar doğmaz babası İslâm'ın bir umdesi olan ezanı sağ kulağına okumuştur. Sonrasında babaannesinin baskılarından dolayı annesi ile birlikte Filipinler'e geri dönmek zorunda kalmıştır. Döndükleri yer, kültür olarak İsa'nın doğmuş olduğu yerden çok

²⁸ Vefa Cebir Osman, *Tecrubetu Su'ûd es-Sen'ûsî er-Rivâ'iyeti - Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye - Rivâyetu Fi'râni Ummî Hissa Enmûzecen* (Filistin: Cami'atu'n-Necâh el-Vataniyye Kulliyetu'd-Dirâseti'l-'Ulya, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 8.

farklıdır. Annesi, İsa'nın, babasının memleketine döneceğinden emin olduğu için ona herhangi dini eğitim vermemiş ancak İsa'nın teyzesi ve çevresi onu Hristiyan kültürüne göre şekillendirmeye gayret etmiştir. Dahası İsa, Chang ismindeki Budist arkadaşıdan da dini konularda etkilenmiştir. Annesinin tahmin ettiği gibi İsa, on sekizli yaşlarda Kuveyt'e döner. Bu göç onun kimlik krizini daha görünür hale getirmiştir. Cebinde Kuveyt kimliği olmasına rağmen Filipin siması, Kuveytlilerin onu ötekileştirmesine yetmiştir. Doğumunda kabul etmediği babaannesi, onu yine kabul etmemiş, İsa Filipinli hizmetçi muamelesi görmüş, babaannesi onu hizmetçilerin kaldığı bir odaya yerleştirmiştir. Halaları, ailelerinin ve çocuklarının itibarları için, ona para vermeleri karşılığında Filipinler'e dönmesini bile teklif etmişlerdir. Müslüman bir çevreden etkilenen İsa, Müslümanlar gibi namaz kılmaya, oruç tutmaya gayret etmiştir. Bu yeni dini kimlik arayışında dostu İbrahim'in ona samimi davranması, gönülden onunla ilgilenmesi İsa'yı derinden etkilemiştir. Ancak bu süreç zannedildiği gibi kolay olmamıştır. İsa, bir taraftan İslâm'ı öğrenmeye çalışırken diğer taraftan Hristiyan ve Budist din anlayışıyla İslâm'ı kıyas etmiş ve tereddütler içerisinde uzun bir süre bocalamıştır.

3. Göç, Kültürel Çatışma, Kimlik

Bir hareketin göç olarak nitelenebilmesi için kayda değer bir mesafeden yani yaşanan yere uzaklıktan ve kişilerin yaşamlarını etkileyecek kadar geçmesi gereken bir süreden bahsetmek gerekir.²⁹ Bireysel yahut toplumsal bir hareketin adı olan göç, insanlık tarihi kadar köklü bir kavram olsa da modern zamanlarda yoğunluklu olarak toplumların gündemine girmiştir. Her ne kadar tarihsel olarak göçlerin temelini iktisadi meseleler oluştursa da siyasi ve sosyal konular, dini meseleler, tabiat olayları gibi pek çok olgu, göçün sebepleri arasında sayılabilmektedir. Göç yalnız toplumsal bir hareket değildir, o, aynı zamanda bireyin kültürel yaşamına etki eden bir durumdur. Kısacası göç, bireyin bedensel algıları üzerinde değişime yol açabildiği gibi psikolojik yapısını da biçimlendiren çok yönlü bir olgudur.³⁰ Şöyle ki; göç eden kişinin göç ettiği ülkede ilk karşılaşacağı sorun, o ülkenin sosyal sermayesinden mahrum olmaktır. Bu durumda kişi, o toplumun toplumsal yaşamına dâhil olamayacağından, o kültüre yabancılaşmış olacaktır. Ötekileştirilmenin psikolojik baskılarına dayanmak güçtür. Kişi üzerindeki bu tür sıkıntılardan kurtulmak için

²⁹ Barış Çağırkan, "Göç, Hibrit Kimlik ve Aidiyet: Yeni Toplumlar, Yeni Kimlikler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2614.

³⁰ Arıcan - Bulut, "Avrupa'da Yaşayan Türklerde Dini Kimlik ve Aidiyet Algısı: Sandıklı Örneği", 67.

memleketinden gelirken getirmiş olduğu, eski toplumu için anlamlı, yeni yurdu için değeri olmayan kültür bagajını dönüştürmeye başlayacaktır.³¹ Örneğin Türkiye'ye gelen Suriyeli pek çok kişinin, özellikle kamusal görünürlükleri daha fazla olan erkeklerin, yöresel kıyafetlerini terk etmeye başlaması gibi. Aslında değişen sadece kıyafet değildir. Değişen kıyafetle birlikte kıyafetin taşımış olduğu anlam, psikolojik bagajdır. Bu şartlar altında bir kültür havzasından diğerine göç etmiş olan bireyler, yeni bir sosyalleşme evresi yakalamak durumunda kalırlar. Bu sosyalleşmenin sonucunda, eskiden var olan ve yeni sosyalleşme neticesinde edindiği kimliklerden farklı, tüm bunları kapsayan bir kimlik edinmesi olağandır.³² İşte bu durum, modern toplumların kayda değer unsurlarından olan çok kültürlü sosyal yapıları; göç eden insanların, nihayetinde, göç olgusunun yarattığı kaçınılmaz durumlara bir işaret olarak anlamayı mümkün kılacaktır.³³

Göç etmenin kendine özgü dinamikleri vardır. Göç eden kişilerin hazır bulunuşluğu ne olursa olsun; göç, gönüllü-zorunlu, bireyin dile yatkınlığı olsun olmasın, erkek-kadın, cinsiyetin ne olduğu, göçün tehcir şeklinde olup olmaması, zamanlamanın uygun olup olmaması ya da göç edilen ülkede karşılaşma biçimleri bakımından göç edenler için avantaj yahut dezavantaj oluşturması sonucu pek etkilemeyecektir; göç edenlerin hepsinin bir uyum problemi yaşayacakları muhakkaktır. Yeni duruma ve yeni kültüre adaptasyon, değişimin gerekçesini oluşturmaktadır.³⁴

Bu yönüyle göç, insanların konforundan ödün vermesi demektir. İnsanın konfor alanından ayrılması, gideceği yerde nasıl bir yaşam süreceğine dair endişeleri daha hedef ülkeye varmadan hatta yaşadığı yerden ayrılmadan başlar. “Annem o sıralar bir seyahat çantası almayı ve sürgünün gerekliliklerini düşünüyordu, kabul edilmeden önce hayalleriyle kaçtı...” bir taraftan ülkesinde yaşamış olduğu sorunlar ki; roman kahramanının annesi Josephine, ekonomik olarak öylesine zor durumdadır ki fakirlikten kurtulmak için hangi ülkeye çalışmaya gideceğini bile “Yurtiçi Çalışma Bürosu’nda öğrenir.³⁵ Kuveyt’e gitmek planlanmış bir şey değildir. Zaten böyle bir ülkenin varlığını da ilk kez o büroda öğrenir. Diğer taraftan gideceği ülkede onu nasıl bir akıbetin beklediğini de bilmemektedir.

³¹ Arıcan - Bulut, “Avrupa’da Yaşayan Türklerde Dini Kimlik ve Aidiyet Algısı: Sandıklı Örneği”, 73.

³² Çağırkan, “Göç, Hibrit Kimlik ve Aidiyet: Yeni Toplumlar, Yeni Kimlikler”, 2621.

³³ Çağırkan, “Göç, Hibrit Kimlik ve Aidiyet: Yeni Toplumlar, Yeni Kimlikler”, 2618.

³⁴ Mehmet Ali Akıncı, “Fransa’daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Algıları”, *Bilik* 70 (Haziran 2014), 29-30.

³⁵ Su’üd es-San’ûsi, *Sâku’l-bâmbû* (Beyrut: ed-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-‘Ulûm, 2012), 28.

Özellikle modern zamanlarla birlikte göçün mahiyeti çoğunlukla ekonomik sebeplerden olmuştur. *“Paramı paylaşmayı, bedenim üzerindeki özgürlüğümü bana verdiklerinden dolayı razı oldum. Bedenimi nasıl istersem öyle kullanırım.”*³⁶ Olayların geçtiği dönemlerde Filipinler’de ekonomik hayat o kadar güçtür ki; kadınlar hayatta kalabilmek için bedenlerini satmaya zorlanmışlardır. Roman kahramanının annesi böyle bir sonuçtan kaçmak için kendisini nelerin beklediğini bilmediği bir ülkeye adeta kaçar. *“Annem bu yerin kültürü hakkında hiç bir şey bilmeden buraya çalışmaya geldi.”*³⁷

Birey kendisini çevreleyen ortamın ürünüdür. Bireyi bir bağlam içerisinde değerlendirmek için ortak bir tarihe ve ortak bir kültüre ihtiyaç vardır.³⁸ Böylece birey, yaşadığı dünyaya her gün yabancılaşmış olarak doğmasın. Ortak paydalar olan dil, din, kültür gibi unsurlar kişilerin kimliklerini inşa eden ortak değerlerdir. Öyle ki; artık Aydınlanma dönemi filozoflarının, insan doğasının her yerde aynı ve tek olduğu, dinlerin ve kültürlerin çatışma doğuran amorf çeşitlilik yarattığına dair inançları genel kabul görmekten uzaktır.³⁹ Bunun aksine insanın tarih üstü olamayacağı, bireyin kültür, tarih, din gibi sosyal bağlam içerisinde değerlendirilmesi gerektiği, kimliğin kültürle anlamlı hale geleceği düşüncesi ağırlık kazanmaktadır.⁴⁰

Göç sonrası adaptasyon süreci boyunca kültürel farklılıklardan dolayı göç edenlerle mukim durumda olanlar çeşitli sorunlar yaşamaktadırlar. Kültür uyuşmazlığı sebebiyle iki tarafın gösterdiği tavırlar ve bunlara geliştirilen tepkiler kültürel çatışmanın kaynağını oluşturmakta, kimlik krizine yol açabilmektedir. İki dilli, çok kültürlü melez kültürlerin ortaya çıkmasının zemini böyle oluşmaktadır. Anne Kuveyt’e indiği vakit ilk yüzleştiği sorun Kuveyt insanının kendi ülkesindeki insanlara benzemediğini fark etmesidir. Yüzler benzemez, bakışlar benzemez ve bu yüzlerin, bu bakışların anlamları da ülkesindekinden çok farklıdır. Dilleri; ayrı dünyaları, farklı insanları, değişik olayları anlatmaktadır. Üstelik birbirine benzemeyen sadece insanlar değil, buraların doğası da bildiği doğaya benzemez. Öyle ki; her yerde aynı olan güneş, Josephine’e ilk zamanlar bir farklı gelir ve o, bu duygusunu hayretler içerisinde şöyle ifade eder. *“İlk başta bunun benim tanıdığım güneş olduğundan şüphelendim!”*.⁴¹

³⁶ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 28.

³⁷ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 29.

³⁸ Erincik, “Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu”, 2618-2619.

³⁹ Dalbay, “‘Kimlik’ ve ‘Toplumsal Kimlik’ Kavramı”, 166.

⁴⁰ Erincik, “Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu”, 219.

⁴¹ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 29.

İsa Kuveyt'te doğmasına ve sağ kulağına o ülkenin dini, İslam'ın simgesi olan ezan okunmasına rağmen orada uzun süre kalamaz ve Filipinler'e annesinin memleketine dönmek zorunda kalır. Çocuğunun bir gün Kuveyt'e babasının yanına döneceğinden emin olan anne, sosyalleşmenin, dolayısıyla kimlik inşasının önemli aktörlerinden olan din konusunu çocuğuna öğretmede ihmalkâr davranır.⁴² Ancak İsa, on iki yaşına geldiğinde teyzesinin de baskısıyla Katolik bir kilisede, bu defa Hristiyan inancına göre asli suçtan arınmayla birlikte yeniden doğuşu simgeleyen vaftiz olmuştur.⁴³ Hakikatinde çocuğun yaşadığı önemli ilk kriz bu değildir. Onun her gün yanında taşımak zorunda olduğu, varlığının ayrılmaz bir parçası olan ismi de kimliğini tarumar eden bir hakikatin dışı vurumu gibidir. O, Kuveytli Müslüman bir babanın koyduğu adla İsa, Filipinli Hristiyan bir annenin isimlendirdiği Jose, bir Arap ülkesinde doğduğu için Filipinlilere göre Arabo, nikâhlı bir birlikteliğin çocuğu olmasına rağmen yabancı bir babadan olduğu için annesinin iffetsizliğine bir göndermeyle orospu çocuğudur. Bu yönüyle İsa'nın yaşamı, modern kimliği kavramsallaştıran ve temellendiren Erik Erikson'un hayatına oldukça benzemektedir. Erikson nikâhsız bir ilişkiden dünyaya gelmiş ve babasını hiç tanımamış bir çocuktur. Annesinin Yahudi olmasından dolayı Yahudi okulunda okuyan, uzun boyu, sarışın ve mavi gözüyle alay edilen bir çocuktur. Çünkü tipolojik olarak Yahudilere benzemektedir. Erikson yaşamış olduğu bu travmalar neticesinde sorununu teşhis etmiş ve "Kimlik Krizi" olarak tanımlamıştır.⁴⁴ Filipinler'in Jose'si, Kuveyt'in İsa'sı da Kuveyt'e giriş yaparken simasına vurulmuş kimlikten dolayı resmi kimliğini kanıtlamak için acı bir deneyim yaşamıştır.

"İnsanlar, Pasaport Kontrol memurlarının önünde sıraya girerek pasaportlarını mühürlettiler. Her sıranın başında, en üstte, bazılarında "G.C.C. CITIZENS" [Körfez Ülkeleri Vatandaşları] ve diğerlerinde ise: "Diğer Ülkelerin Vatandaşları" yazan tabelalar vardı. Bu sıraların önünde şaşkın bir halde durdum. Birlikte uçtuğumuz Filipinlilerin durduğu sıralara gitmeli miyim? Yoksa benzediğim insanların durduğu sıraya mı?"⁴⁵

Sorun İsa'nın hangi bölümde duracağıyla sınırlı değildir. Yüz hatları bir Kuveytliден ziyade Filipinlilere benzediğinden, görevli ona, Kuveyt vatandaşlarının değil diğer ülke vatandaşlarının sırasını beklemesi gerektiğini kaba bir edayla ve bağırarak hatırlatır. Daha da tuhaf olanı bu yüzün, bir Kuveytliye ait olamayacağını düşünen genç bir Filipinlinin, İsa'ya durduğu sıranın Körfez ülkelerinden gelenlerle Kuveytlilere ait olduğunu

⁴² San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 63.

⁴³ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık* (İstanbul: İSAM, 2006), 140-141.

⁴⁴ Asude Bilgin - Aynur Oksal, "Kültürel Kimlik ve Eğitim", *ACJES* 2/1 (Haziran 2018), 84.

⁴⁵ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 185.

söylemesidir. İsa, memurun bu tutumunu şöyle ifade edecektir. “Yüzümden dolayı pasaportuma bakmadan beni reddetti.”⁴⁶ Filipinlilerin Arabosu, Kuveytlilerin Filipinlisi olmuş olduğu isim ve taşımış olduğu yüz sebebiyle aidiyet sorunu yaşamaktadır.

Kelime olarak bir şeye bağlanmayı, bir yer ya da kimseye bağlı olmayı, ilişkiliği ifade eden aidiyet kavramı, bireyin din, toplum ve kültürel açıdan mensubiyetine atıfta bulunur. Bu kavramı keskin bir şekilde karşımıza çıkaran temel neden, insanın doğumuyla başlayan ve ancak ölümüyle nihayete erecek olan din, siyaset, kültürel yaşam, eğitim gibi süreçler sayesinde, bireyin sosyalleşeceği kimlik ya da kimliklerin kazanımından dolayıdır. Böylece birey hem duygusal açıdan hem de mekân olarak nereye ve neye ait olduğunu kestirebilecektir.⁴⁷ Çünkü bir toplumda bazı insanların hoşuna giden, iyi dedikleri şeyler diğerleri için iyi olmayabilir.⁴⁸ Bu durumda ben ve ötekiler ayrımı kendini gösterecek, ötekiler açısından kimlik bir aidiyet sorununa dönüşecektir.⁴⁹ İsa'nın Kuveyt'e dönüşünde yaşamış olduğu durum yukarıda özetlendiği gibi bir aidiyet sorunudur. Filipinler'den gelirken düşündü mü bilinmez ama o, Kuveyt'te ünsiyet kurmak için istediği şeylerden bazıları Filipinli bir yüz, Filipin'e ait bir nesnedir. “Kapıda bizi karşılayan Filipinli yüz ve evin oturma odasına dağılmış vazolardaki bambu sapları, bana aşinalık hissi verdi. Ve o lüks vazolarda kıymetsiz bambular neyse ben de et-Tarûf'un (babamın) evinde öyleydim.”⁵⁰ Oysa İsa Filipinler'de sahilde çalışırken Kuveyt'ten gelen turist gençlere dayanılmaz bir yakınlık hissetmişti. Onları takip etmek, onlara annesinin öğrettiği gibi Müslümanların selamını vermek, onlarla konuşmak için çok büyük arzu duymuştu. “Hey! Durun... Benim adım İsa”⁵¹ diye seslenerek, Müslüman toplumda kullanılan Müslümanlara özgü bir isimle dikkatlerini çekmeye çalışmıştı. İsa, Kuveytlileri simalarından tanımıştı yani bu yüzlere yatkındı ancak Kuveyt'e göç edince bu tanıdık simalar bir anda yabancılaşmıştı. Zaten Filipin'de turist olarak bulunan Kuveytliler, İsa Kuveytli bir babadan olsa da yadsıdıklarını şu cümle ile belli edeceklerdi. “Evet... Haklısın... Kuveytli... Ama made in Philippines”.⁵² Kuveytli turistler dönerlerken İsa'ya yüzünde taşıdığı kimliğini hatırlatmaktan geri durmadılar. Çünkü İsa'nın

⁴⁶ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 186.

⁴⁷ Arıcan - Bulut, “Avrupa'da Yaşayan Türklerde Dini Kimlik ve Aidiyet Algısı: Sandıklı Örneği”, 67-68.

⁴⁸ Mustafa Limoncu, *Suçta Sürüklenen Çocuklar ve İnfaz* (Ankara: Nobel Bilimsel, 2022), 21.

⁴⁹ A. Müslim Akdemir, “Küreselleşme ve Kültürel Kimlik Sorunu”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2010), 44.

⁵⁰ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 217.

⁵¹ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 151-152.

⁵² San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 159.

yüzünde taşıdığı kimlik, cebinde taşıdığından daha ayırt edici idi. “Ama her kimsen, o sıfatla oraya (Kuveyt’e) gitmeyi aklından bile geçirme.”⁵³

Meselenin yalnız bir çehre meselesinden çok daha karmaşık olduğunu İsa acı tecrübelerle öğrenecektir. (Kuveytliler): “Oradaki [Kuveyt’teki] Red Horse... Varlığını kabul etmeyecek... Seni toynaklarının altında ezecek dostum.”⁵⁴ Kuveytli turistlerin İsa’nın Kuveyt’e gitme isteği karşısında, ona tavsiyeleri, memleketinde kalması ve orada “Red Horse” adlı alkollü içecekten içmesi yönündedir. İsa itirazla; bu içeceği Kuveyt’te de içebileceğini ifade edince; yanıtları ötekileştirme duygusunun satirik üslubunu yansıtır. (Muhtemelen şişenin üzerindeki at resminden dolayı), toplumun İsa’nın varlığını kabul etmeyeceği ve atın toynaklarının, yani toplumsal yargıların onu ezeceğini söylerler.

Kuveytliler haklı çıkmışlardı. İsa Kuveyt’e ulaştığında onu kabullenmede zorlanan ilk kişiler, ya da kabullenemeyenler yabancılar değildi. İsa’nın babaannesi ve halaları onun varlığından rahatsız olmuşlar ve aile itibarlarının zedeleneceğinden, çocuklarının geleceklerinin sıkıntıya gireceğinden endişe duymuşlardı.

“[Nuriye hala] babaannemin evinden ayrılmadan önce “Evlene çağında bir oğlum ve bir kızım var. Bu Filipinlinin evliliklerini engellemesine izin vermeyeceğim” dedi.”⁵⁵ Avâtif hala her ne kadar İsa’nın kendi oğulları olduğunu iddia etse de diğerleri, özellikle Nuriye hala, onun varlığını kökten reddediyordu. Kocalarının bu durumu öğrenmeleri durumunda ne yapacaklarını, meseleyi onlara nasıl izah edeceklerini bilemediklerini söylüyorlardı. En iyisi mevzuyu para yoluyla hallederek, İsa’nın ana vatanı olan Filipinler’e geri gönderilmesiydi. Hem de Raşit’in soy isminden İsa’yı mahrum bırakarak.⁵⁶

Elbette sorun yaşayan başkaları da vardı. İsa’nın insan hakları aktivisti olan diğer halası Hind Et-Taruf; insan hakları savunucusu olarak yeğenini tüm bu yaşananlara rağmen kabul etmesi gerekiyordu. Bu onun savunmuş olduğu ilkelerin bir gereği idi ancak bu durumda yaşamış olduğu toplumsal normlara göre ötekileştirilmeyi göze almalıydı. İlkelerinden vazgeçerek güvenilirliğini mi feda etmeli, yoksa İsa’nın varlığını kabul ederek yadsınmayı mı seçmeli idi.⁵⁷ Sonunda kimseyi memnun etmeyen bir ara yol bulunmuş görünüyordu. İsa, eğer babaannesinin evinde barınmak istiyorsa hizmetçi, aşçı ve şoför gibi

⁵³ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 162-163.

⁵⁴ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 163.

⁵⁵ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 223.

⁵⁶ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 222.

⁵⁷ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 222.

çalışanlara durumdan bahsetmeyecek ve yeni aşçı sıfatıyla orada, hizmetçi katında kalabilecekti.⁵⁸ Sınırlama yalnız çalışanlarla ilgili değil, hafta sonları ziyarete gelen halaların koca ve çocuklarını da kapsıyordu. Bu yüzden İsa odasından çıkamazdı.⁵⁹ Dışarıda durum çok farklı olmayacaktı, terkedilemeyen sima, polislerin dikkatinden kaçmayacak, kimliğini evde unutan İsa, bir Filipinli olarak hapsi boylayacaktı.⁶⁰

İsa'nın "Ömrümü isim, din ve vatan arayarak geçirmek kaderimde var"⁶¹ ifadesi, fiziken olduğundan çok daha fazla psikolojik göçün zorluklarını anlatması bakımından önemlidir. Göçmenlerin, göç ettikleri yerin yalnızca dillerini öğrenmeleri, sosyal hayatlarını kotarmada yeterli bir unsur değildir. Yaşanılan yerle toplumsal bütünleşmeyi sağlamak için yerleşik kültürü de öğrenmek ve ona göre tavır geliştirmek gereklidir. Bu da kaçınılmaz olarak bireyde bazı değişiklikleri zorunlu kılar.⁶² Çünkü dünya görüşlerimizi, hobilerimizi, inançlarımızın yapılandırılmasını ve pratiğe dökülmesini, felsefemizi biz tek başımıza elde edemeyiz ve de bu değerleri yalnız yaşayamayız. Kültürel kimliğimizin oluşması için bir kültür havzasına ihtiyacımız vardır.⁶³ Göç, aynı zamanda bu kültür havzasını terk etmek ve yenileriyle yüzleşmeyi gerektirir. Her ne kadar günümüzde iletişim ve ulaşım vasıtalarıyla dünya genelinde kültürel bazı unsurlar benzeşse de farklı coğrafyalarda, farklı toplumlarda pek çoğu benzeşmemektedir. "Erkeklerin burada birbirlerini selamlarken öpüşmelerinden çok etkilendim. Aslında tam bir öpücük sayılmaz ama olmak üzere. Tokalaşırken yanaklarını birbirlerine değdirirler."⁶⁴ Mahrem mesafenin toplumdan topluma değiştiği gerçeğinden hareketle Müslüman bir toplumda sarılmak, kucaklaşmak samimiyet göstergesi iken İslam dışı toplumlarda yetişen bireyler için bu durum tuhaf karşılanabilmektedir. "Onlardan biri "Selamün aleyküm" diye fısıldayarak önümüzden geçiyor ve sonra yürümeye devam ediyor ki, Gassân "ve aleyküm selâm" diye cevap veriyor. Ona tekrar sordum: "Onu tanıyor musun?" Başını hayır dercesine salladı."⁶⁵ İslam coğrafyasında yaygın olan selamlaşma kültürü yine diğer unsurlar için yadırganacak bir durum olabilmektedir. Göçmen bireyler göç ettikleri ülkenin hâkim

⁵⁸ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 229-230.

⁵⁹ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 244.

⁶⁰ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 315.

⁶¹ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 65-66.

⁶² Akıncı, "Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Algıları", 30.

⁶³ Akdemir, "Küreselleşme ve Kültürel Kimlik Sorunu", 44.

⁶⁴ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 203-204.

⁶⁵ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 203.

kültürünü süreç içerisinde tanımaktadırlar ancak en sancılı mesele kendilerini yeniden tanımlamalarında çektikleri zahmettir.⁶⁶

1.2. Din ve Kimlik

Bireylerin kimliklerini oluşturmada etkili olan gelenek, görenek, dil, etnik köken, vatan gibi unsurların yanı sıra zikredilmesi elzem olan gerçekliklerden birisi de dindir.⁶⁷ Çünkü dinlerin sunmuş olduğu Tanrı anlayışı, insana atfettikleri kıymet, evren tasavvuru ve değer yargıları, bireyin kimlik inşasında önemli bir yere sahiptir.⁶⁸ Bunun yanı sıra din, dini kurumlar aracılığıyla ahlaki değerlerin esasını oluşturarak sosyal yaşamı düzenler.⁶⁹

İsa'nın yaşamış olduğu sorunlardan birisi de bir dine aidiyettir. O bir vatansız olduğu kadar, farklı dinlere inanan anne-babadan kaynaklı tereddüt yaşamasından ötürü, hiçbir dinin mümini de değildir. Üstelik Filipinler'de kaldığı süre boyunca arkadaşlık ettiği Chang'ın çağrısı Budizm'edir. İsa bu durumu tek cümle ile şöyle özetleyecektir. “Ömrümü isim, din ve vatan arayarak geçirmek kaderimde var.”⁷⁰ Çocuk için dinî kimlik; güvenme, güvenli bağlanma ve bir güce dayanma ihtiyacını karşılar.⁷¹ Ayrıca birey, edinmiş olduğu dini kimlik sayesinde, manevi tatminin yanı sıra dini aidiyet vasıtasıyla ötekileştirilmekten korunmuş olacak ve böylelikle sosyalleşmesinin önü açılacaktır. Dini bir gruba dâhil olması bireyin güvenlik algısını tahkim edebilir. Bazı durumlarda dini gruplar üyelerine eğitim fırsatı ve ekonomik imkânlar sunabilir. Tüm bunlar hesap edildiğinde dinin bireylere psikolojik ve sosyolojik birtakım katkılarının olduğunu söylemek mümkün olacaktır.⁷²

Din, bazen kişinin kimliğini tanımlamasında aracı bir fonksiyon üstlenir.⁷³ İsa, anne-baba-arkadaş üçgeninde bîkarar kalmasaydı; mesela annesinin tâbi olduğu din olan Hristiyanlığı kabul etmiş olsaydı, inanç ve eylem dünyası arasında ciddi bir çatışma yaşamayacak, uyumlu bir yaşam sürecekti. “...Manila'da ailemle birlikte hali vakti yerinde bir Hristiyan olarak yaşadım, her gün insanlar arasına karıştım, araba egzozlarını solumak için

⁶⁶ Çağırkan, “Göç, Hibrit Kimlik ve Aidiyet: Yeni Toplumlar, Yeni Kimlikler”, 2617.

⁶⁷ Aslı Yayak, “Etnik Kimlik Algısının Dört Boyutu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 779.

⁶⁸ Zengin, “Almanya'da İslam Din Öğretimi Vasıtasıyla Oluşturulmak İstenen/Oluşturulan Müslüman Kimliği Üzerine”, 250.

⁶⁹ Mustafa Yıldırım, *İlahiyatçı Dindarlığı* (Konya: Palet Yayınları, 2022), 35.

⁷⁰ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 66.

⁷¹ Mustafa Çoban, “Dinî Referanslarda Ailenin Sorumluluğu Bağlamında Çocuğun Dinî Eğitimine Dair Bazı İlkeler”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (ts.), 194.

⁷² Ali Ayten, “Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2012), 107.

⁷³ Çağırkan, “Göç, Hibrit Kimlik ve Aidiyet: Yeni Toplumlar, Yeni Kimlikler”, 2617.

ciğerlerimi ve cildimdeki gözenekleri açardım.”⁷⁴ Meselenin dinginlik, sükûnet olduğunu, maddi tarafının ikincil bir öneme sahip bulunduğunu roman kahramanımız örtük olarak ifade eder. “...Veya açlıktan ve hükümetin baskısından korkmadan, güneyde Mindanao’da halkım arasında barış içinde yaşayan fakir bir Müslüman (olarak yaşadım).”⁷⁵

İsa’nın ıstırap çektiği durumların çoğu kimliğini oluşturacak konulardır. Filipinler’de ayrı, Kuveyt’te ayrı bir isim taşımak zorundadır. Aslında öyle bir ismi var ki onun ismi Müslüman bir babanın koymuş olduğu, İslami bir rumuz olmakla birlikte Hıristiyanların da verebildiği türden bir isimdir. Muhtemelen Hıristiyan anne yaşamış olduğu Hıristiyan çevreden ötekileştirilmemek için Hıristiyanların kullandığı şekilde oğlunu çağırılmaktadır. Fakat İsa için bu, telaffuzdan çok daha ciddi bir şey. Hangi dine, hangi topluma ait olduğuyla alakalı bir kimlik sorunu. Doğrusu bu makaleyi yazarken roman kahramanımızı hangi isimle nitelendireceğimize kolay karar veremedik. Bize kılavuzluk eden dini ve toplumsal aidiyetler oldu. Bizim için İsa’yı kullanmak Jose’yi kullanmaktan daha anlamlı, daha kolaydı. İşte İsa’nın karar vermesinde ona yardımcı olacak kadim bir geçmişi yoktu. İsa’nın milli bir marşa, bir bayrağa, bir futbol takımına gönül verebilmesi için onun aidiyet hissettiği bir vatanı olmalıydı. Ancak o böylesi bir durumdan mahrumdu. Ya da mutmain olacağı bir Tanrısı olmalı değil miydi? Ancak o vatan değiştirince Tanrısı da değişiyordu ve bu dinlerin Tanrıları bazı konularda anlaşamıyorlardı. Örneğin İsa, teyzesinin kızı Mirla ile evlenmek istediğinde teyzesi, Hıristiyan öğretilerine göre bu duruma karşı çıkmış, annesi kahkaha eşliğinde “ Bana öyle geliyor ki; sandığımdan daha hızlı Müslüman olacaksın!”⁷⁶ diyerek İsa ile alay etmiş olmakla birlikte Hıristiyanlığın yasakladığı bu nikâhı, İslam’ın yasaklamadığını bu sayede belirtmiş oluyordu. Peki, İsa, bu kimlik kargaşasında ne yapsın? Duygularını, eylemlerini nasıl kontrol etsin! Nasıl, neye ve kime göre bir yaşam sürsün. İsa, içerisinde bulunduğu bu çaresizliği şöyle ifade edecektir.

“Keşke bir konuda anlaşsalar... Tek bir şeyde... Beni uzun bir yolda bocalarken, net bir kimlik arayışında tek başıma bırakacaklarına... tek isim, bana seslenildiğinde dönüp bakacağım... Doğduğum, marşını ezberleyeceğim, toprağında huzur içinde yatmadan ağaçlarına ve sokaklarına hatıralarımı çizeceğim tek bir vatan... Kendim dışında hiç kimsenin inanmadığı bir dinin peygamberi olmak yerine inanacağım tek bir din (istiyorum).”⁷⁷

İsa’nın kendisini çok değersiz hissettiği zamanlar da olur. Hayalleri insani durumlarla alakalı olmayan noktalara kayar. Kimliksizliğin tereddüdüyle, bir yere, bir şeye

⁷⁴ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 64.

⁷⁵ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 64.

⁷⁶ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 110.

⁷⁷ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 63.

ait olamamanın verdiği acıyla kıvrılır. İnsan gibi yaşamak değil, karasinek gibi on günde yaşlanıp iki hafta içerisinde ölmeyi düşünür. Böylesi kısa bir ömür düşlemesine rağmen benliğiyle bir hesaplaşmaya girmemek onun en büyük emelidir. Çatışmasız iki hafta, hesapsızlık; kaygısız bir on beş gün, onun için yeter bir zamandır. Yeter ki, kimliğiyle kabul görmüş, kimliğiyle tanınmış, tanımlanmış olsun.⁷⁸

Kişinin yaşamış olduğu çevre ile dini kimliği arasında uyumsuzluk var ise bu kişi muhtemelen çatışma yaşayacaktır, içinden çıkılması güç sorunları göğüslemek zorunda kalacaktır.⁷⁹ Din, kimliğin önemli bileşenlerinden biri olduğu için ve din, psikolojik ve sosyal pek çok alana dokunduğundan etkisi büyük olmaktadır. İsa'nın dini tereddütler dinidir. Annesi onu, bir gün daha müreffeh bir ülke olan Kuveyt'e, babasının memleketine gönderme arzusundadır. Bu yüzden Hıristiyan din ve ritüellerini öğretmede ilgisiz kalmıştır. Ancak din sadece inançla sınırlı değildir. Muhtemelen dinler inananlarını motive etmek, görünürlük vasıtasıyla müminlerini artırmak çabasındadırlar. Bu yüzden dinlerin toplumsal aksiyon ve reaksiyonları toplumun bigâne kalabileceği kadar belirsiz değildir. İsa da toplumsal ayınlar karşısında bir dine ait olamamanın sıkıntısını yaşamaktadır.

“Rüyalarımnda, İsa'nın gülümsediğini görüyordum, çarmıha gerildiği gün avucunu delen koca çivinin bıraktığı izle başımı okşamasını isterdim... Ben Hristiyan mıyım?... Buda'nın öğretilerine Ananda'nın (Buda'nın müridi) iman edip bağlandığı gibi. Acaba bilmeden bir Budist mi oldum?... Peki ya tek Allah'ın varlığına olan inancım... Samet... doğmadı ve doğurmadı? İrademle seçip karar vermeden bir Müslüman mı oldum? Ben neyim?”⁸⁰

İsa, zaman zaman Budist arkadaşı Chang ile din konusunda sohbet eder. Buda'nın öğretilerini, hayatını, lotus pozisyonunda oturmasını, aydınlanmasını arkadaşından dinler.⁸¹ Ailesi ve yakın çevresinde yaşayanların Hıristiyan olmasından dolayı aşına olduğu Hıristiyanlık ile Budizm'i kendi iç dünyasında muhakeme eder. Ancak içinde ıstırap veren bir soru ve onulmaz bir korkuyla: “Diğerinin öğretilerini takip edersem birine ihanet eder miyim?”⁸² Dinin, bireyin varoluşsal problemlerini çözmede yardımcı olduğu, bireye kimlik kazanma aşamasında, göğüslemek zorunda kaldığı sorunları aşmada motivasyon kaynağı oluşturduğu hesaba katılacak olursa, İsa'nın çektiği ontolojik yük bir nebze anlaşılabilir olur. Çünkü bireyin kendine sorduğu en önemli sorulardan biri de “ben kimim?” sorusudur. Birey, dini pratikleri tecrübe etmede ihmalkâr davranırsa bile dinin ortaya koymuş olduğu değerlere

⁷⁸ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 65.

⁷⁹ Zengin, “Almanya'da İslam Din Öğretimi Vasıtasıyla Oluşturulmak İstenen/Oluşturulan Müslüman Kimliği Üzerine”, 251.

⁸⁰ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 65-66.

⁸¹ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 136.

⁸² San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 136.

aidiyet besler.⁸³ Etnik parçalanmışlığı, annesinin, babasının ülkesinde daha iyi koşullarda yaşayabileceği ümidiyle, Kuveyt'te yabancılık çekmemesi adına İsa'ya bir din öğretmemesi, onun dini tam olarak anlamlandırmasına mâni olmuştur. Bazen Budizm'in ritüellerine göre Tanrıya seslenir. *"Rabbin Oğlu... Senin için nasıl dua edeceğimi bilmiyorum... Ancak, Tanrı'nın Oğlu! Dedikleri gibi insanlığı trajedilerinden ve acularından kurtaran ve tüm insanların günahlarını üstlenen sen isen, beni işiteceksin ve duamı olduğu gibi kabul edeceksin..."*⁸⁴ Bazen de İslam'ın Rabbine niyaz eder. *"İçimde taşıdığım garip, belirsiz bir İslam imajı var. İslam benim için bir sembolle veya birçok sembolle ilişkilendirilen herhangi bir din, herhangi bir medeniyet, hikâye veya fikir gibidir."*⁸⁵

İsa, Kuveyt'e döndüğünde daha doğru bir ifadeyle göç ettiğinde çünkü İsa doğumundan hemen sonra Filipinler'e dönmüş ve bir daha buraya gelmemiştir. 18 yaşında, gerçekliği çok daha iyi kavrayabileceği bir yaşta, bu onun Kuveyt'e ilk gelişidir. Bu yüzden İsa'nın dönüşünden değil göçüşünden bahsetmek daha isabetli olacaktır. İsa babaannesinin evine henüz yerleşmişken duyduğu ezan onu çok etkiler. Bu ezan, Filipinler'de duyduğu ezandan çok farklıdır. Benliğinden kavrayan, ona inanılmaz hoş duygular tattıran bu çağrı için İsa, hissettiklerini şöyle anlatacaktır. *"O an, ruhumu garip bir duygu sardı. Gönlümü huzura kavuşturan bir şey. Dillerini anlamasam da sözleri bana tanıdık geliyor. İçimde sessiz olan bir şey hareket etmeye başladı. Ben doğar doğmaz babamın sağ kulağıma fısıldadığı çağrının aynısı..."*⁸⁶ İsa'nın, Tanrı ve din konusunda gelgitleri, şüpheleri bir yana Ayten'in aktarımına göre Smith'in ifadesiyle göç eden bireyler aslında dinlerine dönüş tecrübesi yaşamaktadırlar. Ona göre göçün bir ayağını dine dönüş oluşturur. İsa'nın, İslam dinine dair aşinalığı, belki de hazır bulunuşluğu onu İslam'la ilgili ritüellere açık hale getirmiştir. Dilini anlamadığı bir dine duygusal bir aidiyet hissetmeye başlar. Bir dine aidiyetin, kişinin yaşamış olduğu kimlik krizlerini çözmeye yardımcı olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, İsa'nın yeni toplumunda yaşamış olduğu süreç olumlu görülebilir.⁸⁷ Ancak işin şu tarafını da göz önünde bulundurma zorunluluğumuz var: Göç eden insanlar, göç ettikleri toplumların sosyal sermayelerinden, kültürel yaşantılarından, toplumsal değerleri yanı sıra dil, din ve

⁸³ Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma", 107.

⁸⁴ San'ûsî el, *Sâk el-Bambû*, 181.

⁸⁵ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 208.

⁸⁶ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 207-208.

⁸⁷ Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma", 107-114.

kültürel simgelerinden mahrum olduklarından kendilerini yalıtılmış hissederler, ya da o toplum tarafından ötekileştirilirler. Bu durum, göçmenleri, hâkim toplumun dil, din, kültür gibi konularda uzlaşma yakalama arayışına itmektir.⁸⁸ Böylece göçmen bireyler, yeni toplumda sosyalleşme imkânı yakalarken konforlu bir yaşamın da kapısını aralamaktadır. Elbette din gibi anlam bakımından zengin ve kültürel dokulardan tesir görmüş kurumların göçmenler tarafından özümsemesi kolay bir hadise değildir. Yatkinlik olsa dahi yeni bir başlangıçta göçmeni yoracak bazı unsurların bulunması doğaldır.

“Ailemin önünde Müslüman olduğumu düşünerek oruç tutmak zorunda kaldım. Dinimin ne olduğunu bilmediğimden dolayı, beni Tanrı’ya yaklaştıran herhangi bir ritüeli uygulamak istediğim için oruç tutmam gerekiyordu. Müslümanların bu açlığa ve susuzluğa dayanma güçlerini kıskandım. Oruç etkileyici bir şey. Benim için imkânsızdı. İlk gün beş saat oruç tutmayı başardım. İkinci gün altı saat. Üçüncüde sekiz, dördüncüde orucun tamamını tuttum. Gün batımında çevredeki camilerden ve televizyondan “Allahu ekber... Allahu ekber” nidaları gelmeye başlayınca çok sevindim.”⁸⁹

İsa, Müslüman bir toplumun oruç, abdest ve namaz gibi temel ibadetlerini yerine getirmede büyük gayret sarf ederken yine de ruhunun arındığından şüphe etmektedir. Abdest almayı bilmediğinden temiz olma adına duş alabilen İsa, namaz kılmayı da tam manasıyla bilmemektedir. Hatta İslami kültüre yabancılığını, evin duvarından baktığında, camiyi, okul binası gibi bir yapı olarak nitelemesinden anlamak mümkündür.⁹⁰ İsa Kuveyt’teki arkadaşı İbrahim ile birlikte İslam kültürünü öğrenmek için namaz gibi ritüelleri yapmaya özen göstermektedir. Hatta İbrahim’in namaza devamda gösterdiği titizliğe hayran kalmaktadır. Bir taraftan İsa, İslami ritüelleri; örneğin namazın kurallarını bilmesede bunun samimi olmadığı anlamına gelmeyeceğini söylerken, diğer taraftan ucunda haç işareti olan zincir, gömleğinden sarkıp görüldüğü vakit, çevresindekilerden utanmakta ve algı olarak Hz. İsa peygamber ile bütünleştirdiği bu simgeye bağlılığını açık etmekten çekinmemektedir. İsa peygamberi ne kadar sevdiğini anlatma ihtiyacı hissetmektedir. Fakat İsa’nın yaşadığı yalnız Hıristiyanlık ve İslam arasında bir ikilem değil, yanı sıra arkadaşı Chang’dan etkilendiği bir diğer din, Budizm de ilgisini çekmektedir. Bu hisleri İslam’a ait ibadetleri yaparken ara sıra canlanmaktadır. *“İbrahim’in karşısında oturuyordum. O da benim gibi sessizdi. Sağ kulağımda ezan yükseliyor. Sol kulağımda kilise çanları çalıyor. Budist tapınaklarının tütsüsü burun deliklerime yerleşiyor.”⁹¹* Normalde göç eden bireyler için din,

⁸⁸ Arıcan - Bulut, “Avrupa’da Yaşayan Türklerde Dini Kimlik ve Aidiyet Algısı: Sandıklı Örneği”, 73.

⁸⁹ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 261.

⁹⁰ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 269.

⁹¹ San’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 300.

kimlik karmaşası yaşamlarının önünde ciddi bir bariyer oluşturur.⁹² İsa'nın Kuveyt'te samimiyetle ve Müslümanca bir yaşam tarzını benimsemeye yatkınlığı yanında Filipinler'de ailesinin ve çevresinin etkisiyle biraz Hıristiyan yaşantısına, biraz da Budist anlayışa doğru kayması onun parçalanmış kimliğinin temelini oluşturmaktadır. Kutsala oldukça saygılı olmasına rağmen kutsalın kaynağı konusunda tereddütler yaşamakta, bu durum onun bilincine yansımakta ve kendini psikolojik olarak açmaz bir kargaşaya sokmaktadır.

Dinden beklenen hususlardan birisi, dinin, kişinin karşılaştığı sorunlara çözüm üreterek, kişiyi varoluşsal problemlerden korumaktır. Özellikle göç eden bireylerin kimliklerini tanımlarlarken dine müracaat ettikleri görülmüştür. Ali Ayten'in İngiltere'de Türk gençleri arasında yaptığı kimlik ve din konularını ele alan araştırmada, Türk gençlerinin kimliklerini tarif ederlerken din temelli bir betimleme yoluna gittiklerini ve dinleri sayesinde kimlik karmaşasından korunduklarını tespit etmiştir.⁹³ Dini kimlik, bir inanç sistemi üzerinden kişinin kendini tanımlama süreci⁹⁴ ise din, ya da dinler İsa'nın durumunu tanımlamaktan, ona güvenebileceği bir kimlik sunmaktan uzak görünmektedirler. Üç Tanrı, üç sistem ve üç benlik arasında sıkışmış, din-kimlik karmaşası, İsa'yı tanımlamada bize yeteri kadar yardımcı olamayacaktır.

Diğer taraftan kültürel ve etnik kimliğin başat değişkenlerinden birinin din olduğu göz önünde bulundurulacak olursa⁹⁵ İsa'nın kültürel yaşamını, dünya ile ilgili tasavvurlarını, eşyaya bakışını, insanlara yaklaşımını daha iyi değerlendirebiliriz. Böylesi bir inanç anaforu içerisinde İsa ve benzerlerinin tutarlı bir düşünce ve davranış geliştirebilmeleri pek mümkün görünmemektedir. Dahası yapılan çalışmalarda kimlik arayışında olan, daha ziyade genç bireylerde aidiyet sorunu, yani din ve etnik kimlikte nereye ait oldukları konusundaki kararsızlıkları onları reddedilme korkusuna itmektir.⁹⁶ Zaman zaman İsa'nın çevre baskısı hissettiği durumlar bu korkuları açıklar niteliktedir. *"Cemaatle namaz kılıyorduk. Abdullah imam idi. Beni neyin namaz kılmaya çağırdığını bilmiyorum. Bunu içtenlikle istiyor muyum yoksa Abdullah'tan utanıyor muyum?"*⁹⁷

⁹² Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma", 101.

⁹³ Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma", 101-108.

⁹⁴ Çağırkan, "Göç, Hibrit Kimlik ve Aidiyet: Yeni Toplumlar, Yeni Kimlikler", 2617.

⁹⁵ Bilgin - Oksal, "Kültürel Kimlik ve Eğitim", 85.

⁹⁶ İrfan Başkurt, "Almanya'da Yaşayan Türk Göçmenlerin Kimlik Problemi", Hayef Journal of Education 6/2 (Mart 2012), 88.

⁹⁷ San'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 355-356.

İsa, bir vatana, bir kültüre kendini ait hissedemediği gibi bir dine inanma konusunda da tereddütler yaşamıştır. Bu durum esere bambu isminin neden verildiğini de açıklıyor olabilir. Çünkü bambu sapı, köksüz olarak büyümei başarabilmektedir. İsa'nın yaşamı tıpkı bir bambu sapı gibi köklerden yoksun görünmektedir.

Post-modern dönemle birlikte meta-anlatıların sonuna gelindiği kabul edilir. Bu elbette dinler gibi her şeyi açıklama iddiasında olan kurumların zeminlerinde bir kaymaya sebep olmuştur. Yine de post-modern dünyanın dini algısını ayakta tutabilecek, yardımlaşma, sevgi, muhabbet, adalet gibi, bireyin hayatına dokunacak vasıtalar vardır.⁹⁸ Bu anlayışla; anlatmanın, vaaz etmenin, nasihat etmenin yerini ilgi göstermek, merhametli olmak, rehberlik etmek, örneklik teşkil etmek almıştır. İsa'nın İslam'a yönelmesine vesile olan şeylerden biri de arkadaşı İbrahim'in ona verdiği değer ve ona yardım etmesidir.

*"İbrahim'e, hâlâ el yordamıyla Müslüman olduğumu, iman ettiğimden henüz emin olamadığımı söyleyemedim. Ancak Müslüman olursam bunun sebeplerinden biri İbrahim olurdu. İbrahim'den öğrendiğim üç şey bana İslâm'ı sevdirdi ve beni İslâm'a yaklaştırdı. "Çağrı" filmi... "er-Râhik el-Mehtûm" kitabı ve İbrahim'in bana gösterdiği şefkat ve ilgi."*⁹⁹

Göç edilen ülkelerde karşılaşılması muhtemel olan konulardan birisi de önyargılardır. Mesela Almanya'da yaşayan Türklere bazıları, kamusal hizmet alırken, Müslüman olduklarından dolayı bu hizmetlerden yeteri kadar yararlanamadıklarını ifade etmişlerdir. Oysa Hıristiyan olanların aynı hizmetten çok daha iyi faydalandıklarını söylemişlerdir.¹⁰⁰ Bu durum göstermektedir ki; farklı inanç sahipleri hâkim dinin müminlerince ötekileştirilebiliyor. İsa, dini konularda çok fazla ötekileştirilmiş olmamasına rağmen, farklı inançları dile getirdiğinde yabancılaştırılma kaygısı yaşadığı olmuştur.

*"- Buda'nın öğretilerinde söylediği gibi İnsanlar, bilgi birikimleri ve arzularını kontrol etmeleri dışında eşittir. Kimsenin kimseye üstünlüğü yoktur!
(Kız kardeşi Havle) Başını iki yana sallayarak şöyle dedi:
-Biz Budist değiliz."*¹⁰¹

İsa ile ilgili dikkat çeken diğer bir husus, İsa ötekileştirilmesine, kültürel ve inanç bakımından kargaşa yaşamasına rağmen nefret duygusu geliştirmemiştir. Oysa Hoffer, bireyleri bir araya getiren, birleştiren en önemli unsurlardan birinin nefret olduğunu kaydeder.¹⁰² İsa, etnik kimliği dolayımından Kuveyt'te yaşayan Filipinlilerle güçlü bağlar kurabilir, örtük de olsa hâkim Müslüman unsurlardan nefret edebilirdi. Ancak o, yaşamış

⁹⁸ Erkan, "Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dinî Kimlik", 1830-1831.

⁹⁹ San'ûsi, *Sâku'l-bâmbû*, 312.

¹⁰⁰ Arıcan - Bulut, "Avrupa'da Yaşayan Türklere Dini Kimlik ve Aidiyet Algısı: Sandıklı Örneği", 73.

¹⁰¹ San'ûsi, *Sâku'l-bâmbû*, 275-276.

¹⁰² Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar* (İstanbul: İm Yayın Tasarım, 1998), 110.

olduğu çevreyle uyum sağlamak, gerçeğe ulaşmak, düşünce dünyası ile eylemlerinin tutarlı bir bütün oluşturması için, mutlu olabilme hayaliyle kimlik inşasının gözü pek savaşçısı olmuştur.

Sonuç

Temel problemlerimizden ilki göç-kültür bağlamında uyum ve aidiyettir. Birey yaşamış olduğu sosyal çevrenin eserdir. İsa karakteri, farklı iki kültürün çocuğu olduğu için ne annesinin memleketi olan Filipinler’de ne de babasının yurdu olan Kuveyt’te sağlıklı ya da tam uyumlu bir çevre oluşturabilmiştir. Bunun sonucu olarak uyumsuzlukla birlikte çatışmalar yaşamıştır. Göç edenler ne kadar hazır olurlarsa olsunlar göç ettikleri yerde uyum problemi yaşarlar. İsa da Kuveyt’e göç ettiğinde benzer sorunları yaşamıştır.

İkinci problemimiz, göç-din bağlamında aidiyettir. Annesi İsa’ya bilinçli olarak bir din eğitimi vermemiştir. İsa, Filipinler’de çevrenden dolayı Hıristiyan, yakın arkadaşı Chang sebebiyle Budist kültüre yatkındır. Kuveyt’e göç sonrası İsa yoğun şekilde İslam’la yüzleşmiştir. Bu durum İsa’nın psikolojik ve sosyal hayatını derinden etkilemiştir. O, pek çok noktada meşruiyeti hangi dinde arayacağını bilememiştir. Bazen hangi dinin doğru olduğu konusunda bile tereddütler yaşamıştır.

Üçüncü problemimiz ise göç, kültür ve dinin kimlik üzerindeki etkisidir. Değişen kültür ortamlarına giren birey uyum sürecinde ötekileştirilme sorunlarıyla karşılaşmak durumunda kalabilir. Dolayısıyla göç aynı zamanda bir kültür değişimi olduğundan kimlik üzerinde çoğu kez yıpratıcı bir etkiye sahiptir.

Din, bireyi aşkın bir varlığa bağlar. Çoğu kimse için bir güven kaynağıdır. Muhtemelen bu yüzden herkes inandığı dinin doğru olduğu iddiasındadır. Emin olunmayan dinin Tanrısı da vaatleri de yersizdir. Bireyin dini yaşamda huzurlu olabilmesinin imkânı da bir dinde karar kılabilmesidir. İncından şüpheye düşmemesi gerekir. Dinin aynı zamanda bir meşruiyet zemini olduğu göz önünde tutulursa bireyin sosyal huzurunda tereddüt yaşamaksızın bir dine inanmasının önemi ortaya çıkacaktır. Veriler göstermektedir ki, göç, kültür ve dinin kimlik üzerindeki etkileri büyüktür.

Özellikle 1960’lı yıllardan sonra görülmeye başlayan kimlik anlayışının tipik özelliği sürekli değişimdir. Bu durum 2012 yılında yayınlanmış ve çalışmamızın öznesi olan Bambu Sapı Romanında da açık bir şekilde görülmektedir. Post-modern olarak nitelendirilen bu

dönemde, kimlik, bireycilikten aldığı kuvvetle her şeye müsamaha gösterme, farklılığı ve çeşitliliği onaylama anlayışıyla dikkatleri üzerine çekmiştir. Birey istediği anda bir kimliği terk edebilirken hemen diğer bir kimliği seçebilme özgürlüğünü ya da karmaşasını yaşayabilmektedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak göç edenler de hâkim ve yeni bir kültür karşısında uyuma yönelik farklı kimlikleri deneyimleyebilmektedir. Yazar, başarılı bir şekilde bunu romanına yansıtmıştır. Meta anlatıların bireyi aşan doğasından dolayı, artık kimlik kargaşası veya bunalımı yaşayan insanlara, dinin ve de modern anlayışla kurgulanan eğitimin söyleyeceği çok fazla şey yoktur. Söylemek, anlatmak değil, rehberlik yapmak bu dönemin temel tutumu olmalıdır. Örneğin İsa'nın, Kuveyt'teki dostu Müslüman olan İbrahim'in samimiyetinden etkilenmesi, onun rehberliği sayesinde içine düştüğü kimlik bunalımını daha hafif yaşaması bu durumu açıklar niteliktedir. Üstenci bir anlatım olarak görülen vaazlar yerine samimi ve bireye yönelik diyalog, vaaz kürsüsü yerine mahrem mesafenin daha yakın olduğu çay sohbetleri, vaizler/vaizeler yerine dini rehberlik bu dönem kimliği için daha uygun olacaktır.

Kaynakça / References

- Akdemir, A. Müslim. "Küreselleşme ve Kültürel Kimlik Sorunu". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2010), 43-50.
- Akıncı, Mehmet Ali. "Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Algıları". *Bilik* 70 (Haziran 2014), 29-58.
- Alpman, Polan S. "Sosyal Teorinin Konusu Olarak Kimlik: İnşacı Yaklaşım". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 21/2 (Ekim 2018), 1-28.
- Arıcan, Muhammed - Bulut, Ramazan. "Avrupa'da Yaşayan Türklere Dini Kimlik ve Aidiyet Algısı: Sandıklı Örneği". *Uluslararası Beşeri ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 66-80.
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Arslan, Adnan. "Suûd es-Sen'ûsî'nin Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 993-1008.
- Ayten, Ali. "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2012), 101-119.
- Başkurt, İrfan. "Almanya'da Yaşayan Türk Göçmenlerin Kimlik Problemi". *Hayef Journal of Education* 6/2 (Mart 2012), 21-94.
- Bilgin, Asude - Oksal, Aynur. "Kültürel Kimlik ve Eğitim". *ACJES* 2/1 (Haziran 2018), 82-90.
- Çağırkan, Barış. "Göç, Hibrit Kimlik ve Aidiyet: Yeni Toplumlar, Yeni Kimlikler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2613-2623.
- Çoban, Mustafa. "Dinî Referanslarda Ailenin Sorumluluğu Bağlamında Çocuğun Dinî Eğitimine Dair Bazı İlkeler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (ts.), 181-196. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.539758>

- Dalbay, Ramazan Saim. “‘Kimlik’ ve ‘Toplumsal Kimlik’ Kavramı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/31 (2018), 161-176.
- Erincik, Selçuk. “Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 219-241.
- Erkan, Erol. “Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dinî Kimlik”. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature And History Of Turkish or Turkic* 8 (Summer 2013), 1825-1837.
- Gehlen, Arnold. *İnsan Üzerine Sekiz Konferans*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İSAM, 2006.
- Gürtaş, İmran. “Dersim Alevilerinde Kimlik İnşası ve Travma”. *www.academia.edu*, 309-325. Erişim 01 Temmuz 2023. https://www.academia.edu/38507732/Dersim_Alevilerinde_Kimlik_inşası_ve_Travma
- Hilal, Mahmud - Yeşildağ, Abdussamed. “Saq el-Bambu Romanı Üzerine Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme”. *Modern Arap Romanına Sosyolojik Bir Bakış Denemeleri*. 83-97. Ankara: İKSAD, 2020.
- Hoffer, Eric. *Kesin İnançlılar*. İstanbul: im Yayın Tasarım, 7. Basım, 1998.
- İskefiyeli, Zeynep. “Ermeni Kimliğinin Oluşumunda Din Faktörü: Hıristiyanlık, Kilise ve Misyonerler”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 2/1 (Eylül 2014), 231-255.
- Limoncu, Mustafa. *Suçta Sürüklenen Çocuklar ve İnfaz*. Ankara: Nobel Bilimsel, 1. Basım, 2022.
- Osman, Vefa Cebir. *Tecrubetu Su’ûd es-Sen’ûsî er-Rivâ’iyyeti - Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye - Rivâyetu Fi’râni Ummî Hissa Enmûzecen*. Filistin: Cami’atu’n-Necâh el-Vataniyye Kulliyetu’-d-Dirâseti’l-’Ulya, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özgül, Muhammed. “Kolektif ve Bireysel Kimlikler bağlamında Sosyal Bütünleşme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/28 (2017), 383-400.
- Sallan Gül, Songül - Kahya Nizam, Özlem. “Sosyal Bilimlerde İçerik ve Söylem Analizi”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42/1 (2021), 181-198.
- San’ûsî, Su’ûd. *Sâku’l-bâmbû*. Beyrut: ed-Dâru’l-’Arabiyye li’l-’Ulûm, 1. Basım, 2012.
- Şimşek, Sefa. “Günümüz Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri”. *U.Ü.Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/3 (2002), 29-39.
- Yanık, Celalettin. “Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi”. *Kaygı* 20 (2013), 225-237.
- Yayak, Aslı. “Etnik Kimlik Algısının Dört Boyutu”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 778-788.
- Yıldırım, Mustafa. *İlahiyatçı Dindarlığı*. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Zengin, Halise Kader. “Almanya’da İslam Din Öğretimi Vasıtasıyla Oluşturulmak İstenen/Oluşturulan Müslüman Kimliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 249-272.



Sin Kültünde Ay Tutulmasının Politik ve Dini Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Political and Religious Effects of the Lunar Eclipse in the Cult of Sin

Nurgül ÇELEBİ

ORCID: 0000-0002-8011-0132 | E-Posta: nurgul.cb@gmail.com

Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi,
Dr., Ankara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences,
History of Religions,
Ankara-Türkiye
ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Çelebi, Nurgül. "Sin Kültünde Ay Tutulmasının Politik ve Dini Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 329-351. <https://doi.org/10.35415/simakifd.1324832>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	11. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	12. 09. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur). This study was prepared based on the information in the doctoral dissertation titled "Sin Shamash Duality and Its Reflection in Religions", which we completed in 2023 under the supervision of Prof. Dr. Baki Adam. (Doctoral Thesis, Ankara University, Ankara, Turkey, 2023). (Bu çalışma Prof. Dr. Baki ADAM danışmanlığında 2023 tarihinde tamamladığımız "Sin Şamaş Düalitesi ve Dinlerdeki Yansıması" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, 2023).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Antik dönemde birçok farklı inanışın karşılaştığı, eklektik ve senkretik bir yapının öne çıktığı en zengin coğrafyalardan biri Mezopotamya'dır. Tarihte bilinen ilk yerleşim ve inanç merkezlerinden biri olan Göbeklitepe ile benzeri alanların burada bulunuşu da Mezopotamya ve çevresinin köklü bir tarihe sahip olduğunun kanıtıdır. Bu bölgedeki inanışlar arasında önemli bir yere sahip olan ay kültürünün, burada yaşayan tarım toplumlarına ve onların yaşam biçimlerine doğrudan etki ettiği bilinmektedir. Ayın evrelerine göre şekillenen bu yaşam biçiminde bilhassa ay tutulmaları dikkatle takip edilen önemli bir doğa olayı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dönem insanların kullanmayı tercih ettiği ay takviminde tutulma dönemleri özellikle gözlemlenmiş ve çivi yazılı tabletlerde bunlara yer verilmiştir. Bu makalenin ana odak noktası Mezopotamya toplumlarının sosyal yaşamında olduğu gibi dini inanışlarında da önemli oranda etkili olan ay tutulmalarıdır. Söz konusu ay tutulmalarının sadece dini ve rituel değil aynı zamanda politik etkilerinin de bulunduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla siyasi alanda ay tutulmalarının etkisi irdelenmiş ve olası etkinin mahiyeti analiz edilmiştir. Çoğunlukla ayın konumuyla ilişki olduğu gözlemlenen çeşitli doğa olaylarının Mezopotamya toplumları tarafından ay tanrısı Sin'in bir cezalandırma yöntemi veya uyarısı şeklinde yorumlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu gibi doğa olaylarını dikkatle takip eden Mezopotamya toplumlarının bilhassa devlet yönetim organlarıncı önemsendiği çivi yazılı tabletlere yansımıştır. Sin tarafından gönderilen bu tür uyarıların/cezalandırmaların daha ziyade politik ve dini alanda karar mekanizmasına doğrudan etkisinin bulunduğu bu tür tabletlerde ve devlet yazışmalarında tespit edilebilmektedir. *State Archives of Assyria* (Asur Devlet Arşivleri) ve *Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period* (Yeni-Asur Dönemi Kraliyet Yazmaları) ay tanrısı Sin'in adının geçtiği çok sayıda kehanet ve devlet yazışmaları içermektedir. Bunlar incelendiğinde ay tanrısının gazabından korunmak ve ay tutulması esnasında meydana gelen felaketlerden, kötü kehanetlerden zarar görmemek adına yapılan uygulamaların dini ve politik alanlardaki mahiyeti analiz edilebilmektedir. Bu makale kapsamında, krallar tarafından alınan politik kararlarda (vekil kral atanması gibi) Mezopotamya'nın ay tanrısı Sin'in ne derece etkili olduğu değerlendirilmiştir. Yapılan araştırma neticesinde dini ve politik alanda etkisi olduğu tespit edilen ay tutulmaları sırasında icra edilen uygulamalar incelenmiştir. Söz konusu etkinin tek tanrılı dinlere yansımış olduğu Yahudilik kapsamında tespit edilebilmektedir. Dolayısıyla bu yansımaların izleri Eski Ahit külliyatında sürülmüştür. Çoğunlukla deskriptif yöntemle başvurulmuş bu makalede ay tutulmalarının tek tanrılı döneme geçişte Yahudiliğe olası yansımaları karşılaştırmalı yöntemle değerlendirilmiş ve paralellikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan çalışmada ulaşılan bilgiler ışığında ay tanrısı Sin'in kehanet tanrısı sıfatıyla politik kararlarda etkin bir rol üstelendiği anlaşılmış, bilhassa ay tutulması dönemlerinde "vekil kral" atanmasında etkili olduğu tespit edilmiştir. Ay tutulmaları sırasında kötü kehanetlerden korunmak üzere bir takım dini uygulamaların icra edildiği bilinmektedir. Ay tanrısı inancının Yahudilikteki varlığı irdelenmiş olup söz konusu kötü kehanetler ve dini uygulamaların Eski Ahit'te yer alan bazı pasajlarla paralellik gösterdiği ortaya konulmuştur. Çalışmanın dönemseller sınırları nedeniyle makalenin birincil kaynakları antik dönem ile sınırlı tutulmuştur. Makalede betimleme, açıklama ve karşılaştırma gibi temel sosyal bilimler yöntemleri tercih edilmiş olup dilbilimsel bir yaklaşımla Akadca metinlerden de faydalanılmıştır. Çalışma neticesinde, Sin kültürünün bir etkisi olarak görülen ay tutulmalarının dini ve siyasi alanda önemli derecede etkili olduğu tespit edilmiş ve bu durumun benzer şekilde Yahudi kaynaklarına da yansıdığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Sin, Ay Tutulması, Mezopotamya Dinleri, Yahudilik.

Abstract

Mesopotamia is a region where diverse beliefs merged and fused, generating an eclectic and syncretic framework. The lunar worshipping cult occupied a significant position among the convictions of the farming societies here and influenced their lifestyle. Particularly, lunar eclipses were significant natural phenomena meticulously observed in lifestyle manners according to the moon's phases. This article explores the significance of lunar eclipses, which had a considerable influence on the social life and religious convictions of Mesopotamian societies. Besides their religious and ritual significance, lunar eclipses also had political implications. Therefore, this paper examines the political consequences of lunar eclipses and scrutinizes their potential character. Mesopotamian civilizations viewed natural phenomena, mainly those linked to the moon's phases, as signs of retribution or as a warning from the moon god Sin. The significance placed on such natural phenomena by Mesopotamian societies, particularly by the governing institutions, is evident in the cuneiform tablets. It is possible to discern from both tablets and state official correspondence that warnings and disciplinary actions sent by Sin had a direct influence on the decision-making process within both the political and religious fields. The State Archives of Assyria and Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period features numerous prophecies and state inscriptions in which the name of the moon god Sin is referenced. Upon examination, an analysis of the religious and political nature of the practices performed to seek protection from the wrath of the moon god and to avoid negative effects during lunar eclipses can be conducted. This article evaluates the impact of Sin, the moon god of Mesopotamia, on political decisions made by the kings. Nevertheless, this study analyses practices performed during lunar eclipses that were found to have an effect in religious and political fields. The influence on monotheistic religions is examined within the scope of Judaism, and the resulting traces are pursued in the Old Testament corpus. Using the descriptive method, this paper evaluates the probable impact of lunar eclipses on Judaism during the monotheistic period through a comparative analysis. The study aims to identify potential parallels that exist. The research findings indicate that the moon god Sin played a significant role in political decision-making as the god of prophecy. Particularly during lunar eclipses, it was found that appointing a "substitute king" was an effective measure. It was found that several religious practices were performed during the lunar eclipses to protect against bad prophecies. The presence of the belief in the moon god in Judaism has been analysed and it was found that the bad prophecies and religious practices were parallel to some passages in the Old Testament. The study is restricted to primary sources from the ancient period due to the limitations of the research. The article primarily employs social science methodologies including description, interpretation, and comparisons. Additionally, a linguistic approach has been applied using Akkadian texts. The study suggests that lunar eclipses, associated with the cult of Sin, had a considerable influence on the religious and political domains, as found in the Judaist sources.

Keywords: History of Religions, Sin, Lunar Eclipse, Mesopotamian Beliefs, Judaism.

Giriş

Çok tanrılı ve tek tanrılı dinlerin karşılaştığı, ortak bir coğrafyanın zengin kültürel kaynaklarından beslenen Mezopotamya inanışları binlerce yıllık bir geçmişe sahiptir.¹ Bu binlerce yıllık birikimin meydana getirdiği inanış yapısını eklektik ve senkretik olarak tanımlamak mümkündür. Zira Sümer'den başlayarak çeşitli tanrıların, kültlerin ve ritüellerin öncelikle Akad medeniyetine ardından Asur ve Babil aracılığıyla tek tanrılı dinlere sözlü kültür veya kültürel alışveriş sayesinde kimi yönleriyle aktarılmıştır.² Böylelikle bu aktarım sonsuz zaman diliminde varlığını korumakta ve kendinden sonraki kültürlere dahil olmaktadır. Bu aktarım esnasında ortak kodların oluşması kültürel süreçle birlikte hem sosyal boyutta hem de zamansal boyutta birleştirici ve bağlayıcı nitelik kazanmaktadır.³ Söz konusu inanış yapısında Mezopotamya insanları evrenin kalabalık bir tanrılar panteonu tarafından yönetildiğine inanmış ve her bir tanrının farklı bir görev üstlendiğini düşünmüştür.⁴ Yazının ilkin kullanılmaya başladığı Sümer toplumları sayesinde bu inanışlara dair edindiğimiz en eski metinler, bu kalabalık tanrılar panteonunun ağırlıklı olarak göksel tanrılardan meydana geldiği fikrinin yaygın olduğunu kanıtlamaktadır.⁵ Tarım toplumları için hayati önem taşıyan ay ve güneş tanrılarının bu panteonda büyük tanrılar arasında olduğu anlaşılmaktadır. Türkiye sınırları içinde ise Yukarı Mezopotamya tabir edilen bölgeye dahil olan Urfa, Mardin, Diyarbakır, kısmen Gaziantep ve çevresi güneş ve ay kültlerine ait çeşitli arkeolojik kalıntıların bulunduğu önemli şehirler arasındadır.⁶ Makalede kaynak olarak gösterilen *British Museum*'daki tabletlerin yanı sıra İstanbul Arkeoloji ve Urfa Müzelerinde Sin'e dair çok sayıda tablet, rölyef ve silindir mühür bulunmaktadır. Sümer'de

¹ Göbeklitepe hakkında bk. Klaus Schmidt, *Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*, trans. Rüstem Aslan (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), 32–56; Orhan Ayaz, 'Self-Revelation: An Origin Myth Interpretation of the Göbekli Tepe Culture (An Alternative Perspective on Anthropomorphic Themes)', *Van Yüzüncü Yıl University The Journal of Social Sciences Institute* 60 (2023), 193.

² Muazzez İlmiye Çığ, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni* (İstanbul: Kaynak Yay., 2015).

³ Jean Bottéro, *Mezopotamya, Yazı, Akıl Ve Tanrılar* (Ankara: Dost Yay., 2012), 241; İsmet Tunç, 'Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları', (30 June 2020), 42–43.

⁴ Jean Bottéro, *Kültürümüzün Şafağı Babil*, trans. Ali Berktaş (İstanbul: Yapı kredi Yay., 2009), 111–113.

⁵ Hem Sümer hem de Asur ve Babil geleneğinde göğün en üst katmanında yaşadığı düşünülen An/Anu, Enlil ve Enki ile bunların bir alt katmanında yaşadığı düşünülen Nanna/Sin, Utu/Şamaş ve İnanna/İştâr tanrı ve tanrıçaları panteonun en önemli tanrıları olarak kabul edilmiştir. Bottéro, *Mezopotamya, Yazı, Akıl ve Tanrılar*, 260. Ayrıca göksel tanrılar hakkında detaylı bilgi için bk. H.W. McNeill, *Dünya Tarihi* (Ankara: İmge Yay, 2005), 39.

⁶ Türkiye'de özellikle Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında güneş ve ay kültü etrafında var olan inançlarla birlikte geçmiş uygarlıkların Anadolu'daki izlerinin tespitine yönelik geniş kapsamlı arkeolojik ve etnolojik çalışmalar yapılmıştır. Konu hakkında ayrıntılar için bk. İsmet Tunç, *Antropoloji ve Din* (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2021), 121 vd.

adı Utu olan güneş tanrısı Şamaş⁷ ve Sümer'de adı Nanna olan ay tanrısı Sin'in⁸ görevleri ve konumlarıyla ilgili edindiğimiz bilgiler bu ikilinin kehanet ile ilişkilendirildiklerini kanıtlamakta; çeşitli arınma ritüellerinde ve korunma büyülerinde isimlerine sıklıkla başvurulduğunu göstermektedir.⁹ Bilhassa Sin'in politik anlamda bazı etkilerinin bulunduğunu bu türden metinlerde saptamak mümkündür. Genellikle ay tutulması dönemlerinin ciddi politik hamlelerin yapılmasında hayati bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Tek tanrılı dinlerin ilki olan Yahudilikte ay tutulması dönemindeki uygulamalar ve Eski Ahit'te yer alan kehanetlerin izleri antik dönem ay kültürüne dayanmaktadır.¹⁰

Makalenin ilk bölümünde Mezopotamya Sin Kültünün mahiyeti incelenmiş olup ay tanrısı Sin'in özellikleri sınıflandırılmıştır. Ay tutulma dönemlerine dair yapılan kehanetlerin onun bu özelliklerine bağlı olarak şekillendiği konusu tartışılmıştır. Makalenin ikinci bölümünde ay tutulmalarına odaklanılmış ve bunların dini politik etkileri üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise Yahudilikte ay kültürü değerlendirilmiş ve bunun köklerinin izi sürülmüştür.

⁷ Şamaş hakkında detaylı bilgi için bk. Micheal Jordan, *Dictionary of Gods and Goddess* (New York: Facts on File, 2004), 'Shamash', 331; Manfred Lurker, *A Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons* (London: Routledge, 2004), 'Shamash', 165; Gywendolyn Leick, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology* (London: Routledge, 1998), 'Shamash'.

⁸ Sin hakkında detaylı bilgi için bk. Micheal Jordan, *Dictionary of Gods and Goddess* (New York: Facts on File, 2004), "Sin", 212; Ayrıca bk. M. Stol, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karel van der Toorn vd. (Cambridge: Brill, 1999), "Sin"; Manfred Lurker, *A Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons* (London and New York: Routledge, 2004), "Sin"; Gywendolyn Leick, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology* (London: Routledge, 1998), "Sin".

⁹ Ay tutulması Mezopotamya toplumları tarafından bazı kehanetlerle ilişkilendirilmiş ve bu durum aya kehanet tanrısı sıfatının atfedilmesine yol açmıştır. Bu toplumların Sin'e gelecek hakkında başvurdukları anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. W. Farber - Jack M. Sasson, "Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia", *Civilizations of the Ancient Near East* (New York: Macmillan Library Reference USA, 1995). Bunun yanı sıra Yeremya 8:2 pasajında, insanların ay tanrısına kehanetler hakkında danıştıkları geçmektedir. Ayrıca korunma büyüleri için genel olarak bk. Abdulgani Kaçar, *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2020).

¹⁰ Eski Ahit Yoel 2:10 "Onların önünde yer sarsılır, gökler titrer, güneş ve ay kararır, yıldızlar parlaklığını yitirir."; Hezekiyel 32:7-8 "Ve seni söndürdüğümde, gökleri örteceğim ve yıldızlarını karartacağım; Güneşi bir bulutla örteceğim ve ay ışığını vermeyecek. Göklerdeki bütün parlayan ışıkları üzerinize karartacağım ve topraklarınıza karanlık çöktüreceğim, diye bildiriyor Rab" vd. ile Büyücülükle ilgili Nabu'ya dua 9:7 numaralı Akadca metni karşılaştırınız. "N.N. ayında başıma gelen ay tutulmasının işaret ettiği kötülükten dolayı, N.N. gününde [bölgede] ve [ülkemde] meydana gelen kötü ve elverişsiz işaretlerin (ve) alametlerin kötülüğü...". Bu metinlerin yanı sıra Eski Ahit 12 peygamber kısmında Amos 8:9, Mika 3:6, Yeremya 15:9 pasajları da benzer biçimde Yahve'nin halkı cezalandırma yöntemi olarak ay ve güneş tutulmaları gerçekleştirdiğine atıfta bulunmaktadır. Bu cezalandırma biçiminde oluşan felaketlerin, Akadca çivi yazılı metinlerde bahsedilen ay ve güneş tutulmaları esnasında vuku bulan felaketlerle benzer olduğu anlaşılmaktadır.

1. Mezopotamya'da Sin Kültü

Mezopotamya tanrılar panteonunda ay tanrısı Sin'e ait tapınak ve hac merkezi kalıntılarının Türkiye'de Şanlıurfa etrafında yer aldığı görülmektedir. Bilhassa Harran, antik dönemlerde Sin kültürünün Ortadoğu'daki hac merkezi olarak bilinmektedir. Dönemin en büyük Sin tapınağı olan *E-hul-hul'un* (mutluluk evi) Harran camisinin bulunduğu yerde ya da Harran iç kalenin alt katında bulunduğu düşünülmektedir.¹¹ Bu tapınağın yanı sıra Urfa ve etrafında yürütülen arkeolojik kazılarda gün ışığına çıkarılan çeşitli rölyefler, kabartmalar ve anıt mezarları bu külte dair önemli birer kaynak oluşturmaktadır. Yine aynı bölgede, Tektek dağlarının bulunduğu yerdeki antik yerleşim alanı, Soğmatar Harabeleri ve burada yer alan Sin kabartması çeşitli Aramice yazıtlar barındırmaları bakımından oldukça önemlidir. Fakat son yıllarda yapılan arkeolojik kazılar sonucunda Sin kültürünün en önemli merkezi olarak Harran tespit edilmiştir.¹² Burada bulunan Harran kalesinin kalıntıları arasında Sin'e atfedilmiş kimi yazıtlar gün ışığına çıkarılmıştır. Urfa müzesinde yer alan Yeni-Babil'in son kralı Nabonidos'un¹³ adına yazılmış kitabe ve ay tanrısı Sin'in baş rahibesi annesi Adad-Guppi'ye¹⁴ atfedilmiş kitabe Sin kültürüyle ilgili bildiklerimizi zenginleştiren diğer arkeolojik kalıntılardır.

Sin'in hac merkezi olması Harran'ın tarih öncesi dönemlerde oldukça önemli bir tapım ve ticaret merkezi haline dönüşmesini sağlamış gibi görünmektedir. Bu bölgenin etrafına dağılmış vaziyetteki birtakım arkeolojik kalıntılar Mezopotamya'da ay kültürünün muhtemelen en yaygın olduğu bölgenin burası olduğunun kanıtıdır. Bu coğrafyadaki Sin tapınakları Babil, Asur ve Roma imparatorlarının ziyaret ettiği, çeşitli barış antlaşmalarının imzalandığı yer olarak bazı yazıtlarda yer edinmiştir.¹⁵ Bu türden antlaşma metinleri dini alanda olduğu kadar siyasi kararlarda da Sin'in önemli bir konuma sahip olduğunun en

¹¹ Tamara Green, *The City of the Moon God* (Leiden: E. J. Brill, 1992), 21, 36 ve 49; Aino Häntinen, *The Moon God Sin in Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Times* (Münster: Zaphon, 2021), 396–391.

¹² Burası Sin'e tapan insanların her sene ziyarette bulunduğu bir hac merkezidir. Bk. Green, *The City of the Moon God*, 36–49.

¹³ Nabonidos hakkında bilgi için bk. Frauke Weiershäuser - Jamie Novotny, *The Royal Inscriptions of Amēl-Marduk (561–560 BC), Neriglissar (559–556 BC), and Nabonidus (555–539 BC), Kings of Babylon* (Eisenbrauns: Penn State University Press, 2020), 2/5–20.

¹⁴ Sungduk Yun, 'Mother of Her Son: The Literary Scheme of the Adad-Guppi Stele', *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung* 70 (2017), 277–294.

¹⁵ Harran şehrinde yaygın olan çok tanrılı inanışlar için bk. Green, *The City of the Moon God*, 19–42.

önemli kanıttır.¹⁶ Söz konusu çivi yazılı tabletlerden edinilen bilgilere göre bazı antlaşmalar Sin adına imzalanmıştır.¹⁷ Ayrıca Hammurabi kanunlarında yasaların koruyucu tanrısı olarak Sin gösterilmiştir.¹⁸ Bu gibi kanunlarda, antlaşma metinlerinde ay tanrısı Sin'in adının şahit olarak anılması, kendisinin siyasi alandaki gücünü gösteren önemli bir delildir. Sin'e atfedilen bu özellikler ayın konumları ve evrene etkileri doğrultusunda biçimlenmiştir.

1.1. Bilgelik Tanrısı Olarak Sin

Mezopotamya inanışlarında tanrılar panteonunun en üst kademesinde yer alan üç tanrıdan An/Anu, Enki ve Enlil'den sonra önemli bir tanrı olarak Sin karşımıza çıkmaktadır.¹⁹ Onu önemli kılan özelliklerin başında kendisine atfedilen "bilgelik" gelmektedir. G. Barton tarafından 1918 yılında yayınlanmış olan ve Ay Tanrısı Sin'in doğumuna dair metne göre Sin Enlil'den gebe kalan Ninlil'den dünyaya gelmiştir.²⁰ Babası Enlil'in hemen altında yer alan Sin'in, Akad kralı Sargon dönemiyle birlikte yavaş yavaş yükselişe geçerek önemli bir statüye ulaştığı bilinmektedir.²¹ Böylece kendisi bilgeligi temsil eden, kralların danıştığı bir statüye ulaşmıştır. Akad döneminin ardından aldığı *en.zu* ve/veya *zu.en* isim de, "bilgelik efendisi" anlamına gelen kelimedenden türemiştir.²² Ancak bu dönemden önce Akad kaynaklarında Sin'in genellikle Nanna olarak anıldığı görülmektedir. İlerleyen dönemlerde bazı kaynaklarda Suen ve Nanna isimleri birlikte kullanılmıştır.²³ Zaman içerisinde bu isim, onun bilgelik yönüne atıfta bulunan Sin'e dönüştüğü bilinmektedir. Yeni Asur dönemi kraliyet yazmalarında kral Tiglatpileser adına hazırlanan yazmalardan birinde bu durum açık bir biçimde görülmektedir. "Tanrı Sin, bilge kişi, ay

¹⁶ Sidney Smith, *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture & Downfall of Babylon* (London: Cambridge University Press, 1924), 39; Green, *The City of the Moon God*, 36.

¹⁷ Ferris J. Stephens, 'Sumero-Akkadian Hymns and Prayers', *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard (New Jersey: Princeton University Press, 1969), 560–562.

¹⁸ Stephens, 'Sumero-Akkadian Hymns and Prayers', 199. Ayrıca Hammurabi Kanunları hakkında detaylı bilgi için bk. Marc Van de Mieroop, *King Hammurabi of Babylon: A Biography* (Malden, MA: Blackwell Pub, 2005).

¹⁹ "Yazgıları belirleyen" An, Enlil, Enki, Ninhursag, Nanna-Sin, Utu ve İnanna yazgılarının yedi tanrısı olarak kabul edilmektedir. Bk. Samuel N. Kramer, *Sümerler: Tarihleri, Kültürleri ve Karakterleri*, trans. Özcan Buze (İstanbul: Kabalcı Yay., 2002), 165.

²⁰ Green, *The City of the Moon God*, 29; Samuel N. Kramer, *Sümer Mitolojisi*, trans. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yay., 2016), 88–95.

²¹ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 13; Mark Glenn Hall, *A Study of Sumerian Moon God Nanna/Suen* (University of Pennsylvania, 1985), 227–228.

²² T. Pinches, *The Religion of Babylonia and Assyria: Religions Ancient and Modern* (London: Archibald Constable Co LTD, 1906), 81. A. Kirk Grayson, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), 1/51; Jacobsen Thorkild, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven: Yale University Press, 1976), 121; Green, *The City of the Moon God*, 24–25.

²³ Green, *The City of the Moon God*, 24. Ayrıca Kramer, *Sümerler: Tarihleri, Kültürleri ve Karakterleri*, 125.

diskinin efendisi, yüce ilahi hilal” şeklinde çevrilen bu satırlar ona atfedilen bilge sıfatını içermektedir.²⁴ Sin’in bu yönü aynı zamanda kehanetlerle de ilişkilidir. Zira antik dönemde bilgelerin kehanette bulunması olağandı. Kehanetlerle ilişkili görülen Sin için kullanılan *eršu*, “bilge” sıfatı kavramsal olarak kehanetlere atıf niteliğindedir.²⁵ Dolayısıyla Sin, kehanetler konusunda danışılan bilgelik tanrısı olarak önemli bir rol üstlenmiştir. Kendisine verilen isimlerden anlaşıldığı üzere onun bilgiyi ifşa eden, görünmeyeni görünür kılan yönleri öne çıkmıştır. Geceleri gökyüzünün karanlığında parlaması ve yeraltı diyarına hükmetmesi gibi bazı konular onun aydınlatan yönüne işaret etmektedir.

1.2. Kehanet Tanrısı Olarak Sin

Sin’e atfedilen bir diğer sıfat ise, “kararın efendisi”dir. Mezopotamya geleneğinde Sin’e verilen *Ashimbabar* adı²⁶ kararların efendisi (*bel purussê*) anlamındaki *en.eš.bar* kelimesinden türetilmiştir.²⁷ Eski yazıtlarda Sin için kullanılan sıfatların birçoğu ritüel veya büyü metinlerinde yer almaktadır. Bu metinlerde yer alan bilgiler ışığında, Sin’in bir diğer görevinin kaderi tayin etmek olduğu ifade edilebilir. “Kader teknesi, hiçbir ırmağı geçmeyen Sin tarafından kovulabilirsin” ifadelerinde kendisinin kararların efendisi oluşunun altı çizilmiştir.²⁸ Onun ilahi kararların verilmesinde gücü elinde tuttuğuna inanılmıştır.²⁹ Ayrıca ayın ve büyü ritüellerinin yanı sıra bazı yazıtlarda Sin’in kehanetlerle ilişkilendirildiği yer almaktadır.³⁰

²⁴ RIMA 2, A.0.87.1, I 5-6

²⁵ Hätinen, *The Moon God Sin in Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Times*, 51 bk. 221 numaralı dipnot.

²⁶ Hall, *A Study of Sumerian Moon God Nanna/Suen*, 229; B. B. Schmidt, ‘Moon’, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karel van der Toorn et al. (London: Brill, 1999), 586.

²⁷ Bu isim Sin’in ayların kaç gün süreceğiyle ilgili karar verdiğine atıfta bulunmaktadır. Jeremy Black - Anthony Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü Tanrılar İfritler Semboller* (İstanbul: Aram Yay., 2003), 153; Jeremy Black et al., *The Literature Ancient Sumer* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 144; A. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars* (Indiana Eisenbrauns: Printed in The United States of America, 2007), 45.

²⁸ R. Campbell Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia* (London: Luzac and co, 1903), 1/59.

²⁹ Hätinen, *The Moon God Sin in Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Times*, 150.

³⁰ Ay tutulmasının bazı kehanetlerle ilişkilendirildiği açıktır. Bazı hayvanların karaciğerine bakarak kehanette bulunduğu bilinen Mezopotamya insanların Sin’e gelecek hakkında danıştıkları bilinmektedir. Bk. W. Farber - Jack M. Sasson, ‘Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia’, *Civilizations of the Ancient Near East* (New York: Macmillan Library Reference USA, 1995). Ayrıca Eski Ahit Yeremya 8:2 pasajında, dönem insanların ay tanrısına danıştıkları geçmektedir. Bu ifadeler ay tanrısının kehanet tanrısı olarak kabul edildiğini kanıtlayan kutsal metin bölümlerine örnek teşkil etmektedir.

Yeni Asur kralı Aşurbanipal'e ait yazıtlarda Sin'in onun yanında bulunduğunu anlatan bir rüyada onun kararları veren tanrı olduğuna bir atıf olarak düşünülen satırlar dikkat çekmektedir.³¹ Bu atıf çivi yazılı tabletlerde şu şekilde geçmektedir:

O sırada, bir genç adam gece olunca uyudu ve bir rüya gördü, şöyle dedi: Sin'in bir kaidesi üzerinde (şöyle) yazılıdır: Asur kralı Aşurbanipal'e karşı kötülük (eylemleri) planlayanlara (ve) isyan edenlere acımasız bir ölüm vereceğim. Onlara çevik bir demir hançer, ateş düşmesi, kıtlık (ve) veba ile korkunç bir ölüm bahşedeceğim. Bunları duydum ve efendim tanrı Sin'in sözlerine güvencim.³²

Asur kraliyet yazmalarında geçen bu ifadeler, Sin'in Aşurbanipal'e karşı başkaldırıların cezalandırılacağını bildiren bir kehanet tanrısı olarak kabul edildiği fikrini kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla Sin gelecekte haber veren bir kehanet tanrısı olarak önemli bir rol üstlenmiştir.

1.3. Bereket Tanrısı Olarak Sin

Göksel tanrılar olarak tabir edilen Sin, Şamaş ve İştâr üçlüsü arasında Sin'in özel bir konuma sahip olduğu; hayvan sürülerinin bereketli olmasında, doğurganlığı ve verimliliği arttırmasında en güvenilir tanrı olduğu kabul edilmektedir.³³ Dolayısıyla bereket getirmesi için şahıs isimlerinde, antlaşmalarda, mühür ve yazıtlarda Sin'in adı sıklıkla anılmış³⁴ hatta krallara verilen isimlerde kullanılmıştır.³⁵ Ayrıca Sin'e atfedilen sembollerden boğa boynuzu da bereketi temsil etmekte ve ayın hilal formuyla eril yönüne işaret etmektedir.³⁶ Hayvancılığın hayati önem taşıdığı göçebe topluluklar için Sin'in, gel-gitlere neden olması, tarım ürünlerinin büyümesini, hayvan sürülerinin artmasını, bununla doğru orantılı olarak süt ürünlerinin artmasını sağlaması çobanlara bereket ve refah bahşettiği şeklinde yorumlanmıştır. 30 gün boyunca ayın şekil değiştirmesi, evrelerindeki gözle görülür düzenlilik, çeşitli doğa olaylarıyla arasında bağ olması, sulara etki etmesi, dolunay dönemi etkileri, göçebe çobanlar için gecenin karanlığını aydınlatması ve benzeri pek çok özellik

³¹ Hätinen, *The Moon God Sîn in Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Times*, 192–193.

³² RINAP 5/1 no. 11: iii. 118 –127.

³³ Sin'in bereket getirdiği inancı hakkında bk. Hätinen, *The Moon God Sîn in Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Times*, 236–240.

³⁴ Leick, 'Sin', 152–153.

³⁵ Kral Senharib'in adı Akadca'da Sin-aḫē-eriba'ydı, yani "Tanrı Sin kardeşlerin yerini aldı" anlamına gelmektedir. Bk. Josette Elayi, *Sennacherib, King of Assyria* (Atlanta: SBL Press, 2018), 12.

³⁶ Drijvers, Soğmatar'da bulunan bir kabartmayı "başına boynuz takan stilize bir insana benzeyen oval şekilli boynuzlu bir sütun" şeklinde yorumlamış ve bu boynuzları ayın bir sembolü olarak değerlendirmiştir. Hendrik Jan W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa* (Leiden: Brill, 1980), 130; Green, *The City of the Moon God*, 26.

onun “sihirli” bir yana sahip olduğu şeklinde yorumlanmış ve ilahi bir güç olarak kabul edilmesinde rol oynamıştır.³⁷ Bu inanış Sin’in adının hatırı sayılır sayıda büyü metninde yer almasına neden olmuştur. Ayrıca ayın evreleri, gökyüzünde görünen şeklinin sürekli değişim halinde olması gibi birtakım gözlemlenebilir durumlar ay takviminin kullanılmasında ayın önemli bir rol üstlenmesini sağlamıştır.³⁸ Bu değişimi daimî bir döngüde gözlemleyen eski tarım toplumları, ayın sulara ve doğa olaylarına etki ettiğini keşfettiğinde bunu bereketle ilişkilendirmiştir. “Suların ayın deposundan/kaynağından aktığı” yer ifadeleri Sin’in sulara hükmeden bir tanrı olduğuna dikkat çekmektedir.³⁹ Suların hakimiyetini elinde tutan bir tanrı olarak bitki örtüsüne de etki ettiği düşünülmüştür.⁴⁰ Böylece bolluğun ve bereketin sağlayıcısı olarak görülen Sin, yeryüzünün tüm yağmurlarına ve nehirlerine hâkim bir tanrı olarak saygı görmüştür.⁴¹ Sin’in kontrolündeki yağmurun toprağa canlılık verdiği ve topraktan verimlilik fışkırtmasını sağladığı düşüncesi yaygındı. Bu sebeple ay tanrısı Sin hasat şenliğinin sembolü haline dönüşmüştür. Onun bereket tanrısı rolü, halkın babası olarak tanımlanmasına ve özellikle boğa veya buzağı kılığında ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁴²

Doğurganlığın sembolü haline dönüşen Sin’in, doğum sürecini acısız, sancısız daha katlanılır hale getirmek için çeşitli koruma-sağaltma ritüellerinde adının geçmesi onun bereket tanrısı rolüne bir delil niteliğindedir. Bu ritüel metinlerinden biri “Ay Tanrısı ve İneğin” hikâyesini konu edinmektedir. Rivayete göre Ay tanrısı Sin’i kendisine âşık edecek kadar baştan çıkarıcı bir inek bulunmaktadır. Sin’in onunla birlikte olma arzusu çivi yazılı metinlerde şu şekilde anlatılmaktadır:

“Sin’in bir ineği, adı, “Sîn’in hizmetçisi(dir)”

O cömertçe süslenmiştir; o, aşırı biçimde süslüdür

³⁷ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, trans. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yay., 2003), 167; Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*, 31.

³⁸ Glenn Holland, *Gods in The Desert-Religions of The Ancient Near East* (Usa: Rowman & Littlefield Publishers, 2010), 115. Takvimler için bk. Mark E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East* (Bethesda, Md: CDL Press, 1993), 225–236.

³⁹ W. F. Albright, ‘Some Cruces in the Langdon Epic’, *Journal of the American Oriental Society* 39 (1919), 68; Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 171.

⁴⁰ Mezopotamya mitolojilerinin yanı sıra Hint mitolojilerinde de su ve yılan sembollerinin ay ile ilişkilendirildiği dikkat çekmektedir. Bk. Mehmet Masatoğlu - Selahattin Özkan, ‘Viking ve Hint Mitolojilerinde Yılan İmgesi’, *Dini Araştırmalar* 22/56 (2019), 391–408.

⁴¹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 167.

⁴² Stol, ‘Sin’, 782–783.

Sîn onu gördü ve ona âşık oldu
Onun (ineğin) ilahi sevgilisi, ineğin, sığırtmacının ardında
İyi görüldüğünü fark etti ve arzusunu, görünmez ama güçlü
Bir boğaya dönüştürdü: “O, Sîn’in parlayan (...) onun (ineğin)
[...]
Tıpkı Sîn’in kadınının hemen doğurması gibi
Zorluk çeken ergen de doğum yapsın
Ebe kadın, beklemeye devam etmesin, hamile kadın iyi olsun.”⁴³

Bu hikâyeden anlaşıldığı üzere Sîn, boğayla ilişkilendirilmiş ve boğa boynuzlarıyla sembolize edilmiştir. Her ne kadar Sîn’in dişil yanını karısı Ningal temsil ediyor olsa da doğum ile ilgili konularda Sîn’in daha etkili olduğu görüşü hâkimdir. Ay tanrısı Sîn boynuzlu bir boğa (*qarnu*), kendi kendine büyüyen bir meyve (*enbu ša ina ramanišu ibbanu*)⁴⁴, ekinlere bolluk katan (*nadin hegalli ana mašre*) bir tanrı şeklinde tasvir edilmesi de onun bereket getiren yönüne atıfta bulunulan diğer kanıtlar arasında sayılabilmektedir. Diğer özelliklerinin yanı sıra Sîn’e atfedilen “bereket tanrısı” özelliği, onun tarım toplumları için ne derce önemli olduğunu göstermektedir.

1.4. Şifa Tanrısı

Ay tanrısı Sîn’e atfedilen bir diğer özellik ise “şifa dağıtıcı”, dahası bir ebe olarak kabul edilmiş olmasıdır.⁴⁵ Bu yönüyle Sîn’in cüzzama, ateşli hastalıklara, deri hastalıklarına ve körlüğe şifa olduğu inancı bulunurdu.⁴⁶ Orta Asur döneminden kalma bir tıp metninden, Sîn’in bir ineğin buzağısını doğurmasına yardım ettiği ile ilgili bir mitosa dair bilgi edinilmektedir. Bu metinde tanrıdan doğum sancuları çeken hamile kadınlara yardım etmesi, şifa vermesi istenilmektedir.⁴⁷ Bunun yanı sıra antik dönem insanların çeşitli kötü enerjileri savmak, hastaları iyi etmek gibi amaçlarla yaptıkları birtakım ritüel ve büyülerde Sîn’in

⁴³ Jo Ann Scurlock, “Baby-Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia”, *Incognita* 2 (ts.), 147-148.

⁴⁴ Bu tabir, her batışından sonra ayın kendi kendine oluştuğuna dair eski inanca göndermedir. Bk. Giuseppe Furlani, *La Religione Babilonese-Assira* (Bologna, 1929), 1/155. Aktaran Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 167.

⁴⁵ Lambert van Dijk, ‘Incantation Accompagnant La Naissance de l’homme’, *Orientalia*, *Orientalia Nova Seria* 44 (1975), 52.

⁴⁶ Hätinen, *The Moon God Sîn in Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Times*, 270–285.

⁴⁷ Van Dijk, ‘Incantation Accompagnant La Naissance de l’homme’, *Orientalia*, 52.

adını kullanmış oldukları anlaşılmaktadır.⁴⁸ Bu ritüellerden biri koruma-sağaltma büyüü metninde karşımıza çıkmaktadır. Hayalet ya da kötü ruhani varlıklar gördüğü veya bu tür enerjiler tarafından rahatsız edildiği belirtilen bir kimseyi bu sıkıntıdan kurtarmak için ne yapılması gerektiği anlatılmaktadır. Böylesi durumlar bir nevi sağlık sorunu olarak görüldüğünden tedavi edilmesi gerektiği düşünülürdü. Tedavi maksatlı hazırlanan veya kötü büyüü bozmak için yapılan bu büyüler ak büyü olarak kabul edilir ve kişiyi korumak için yapılırdı.⁴⁹ Koruma-sağaltma ritüellerinde kullanılan metinler de aynı zamanda şifai uygulamalar olarak kabul edilirdi. Bunların Babil ve Asur'daki *zizikta* (koruyucu düğüm) geleneğinden geldiği, kökeninin Sümer'deki *tugsig* olduğu bilinmektedir.⁵⁰

Yine Ninovadaki Aşurbanipal Kütüphanesi'nden günümüze ulaşmış olan *Şurpu* ve *Maqlu* metinleri Mezopotamya geleneğinde çeşitli büyüsel ritler hakkında zengin bir bilgi sunmaktadır.⁵¹ *Şurpu* metinlerinde *māmītu* "lanet, yemin lanet" eylemi ve onun ay tanrısı Sin ile olan ilişkisi hakkında birtakım bilgiler vermektedir.⁵² *Şurpu*'nun Sümerce-Akadca olan çift dilli bir bölümünde, bir "yemin-lanetin" gökyüzünden indiği dolayısıyla göksel bir kökeninin olduğu belirtilmektedir. Bu durum dikkati göksel tanrılar olan Sin ve Şamaş'a çekmektedir. Bunun yanı sıra *Şurpu*, tanrı Sin'in geleneksel rollerinden birini anlatmakta ve Sin'in *māmītu* ile ilişkili olduğu konusunda bilgi aktarmaktadır.⁵³

Sin'in bir bedduayı/laneti ortadan kaldırabilme gücüne sahip olduğuna bakılırsa, hasta kişinin bir yasağı ihlal etmesinin yarattığı olumsuz sonucu da ortadan kaldırdığı söylenebilir. Böylece *Şurpu* metinleri, Sin'in *māmītu* üzerindeki bertaraf edici gücünü ortaya koymaktadır. İnanişaya göre, *māmītu*, hasta kişinin bedenini yakmakta ve böylece ihlal ettiği yemin, onun bedeninde fiziksel yanıklar olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü günahkâr kişi,

⁴⁸ Mezopotamya'da kara büyü yapıldığı düşünülen insanların hasta olduğu fikri bulunmaktaydı. Bunlara tedavi maksadıyla yapılan uygulama yani koruma sağaltma büyüü *maqlu* örnek olarak gösterilebilir. *Maqlu* hakkında bk. Tzvi Abusch, 'Writings from the Ancient World, The Witchcraft Series Maqlū', *Society of Biblical Literature*, ed. Theodore J. Lewis (Georgia: SBL Press Atlanta, 2015).

⁴⁹ Baki Adam, 'Din Hakkında Genel Bilgiler', *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 41.

⁵⁰ Ferris J. Stephens, 'The Ancient Significance of Sisith', *Journal of Biblical Literature* 50/2 (1931), 59–60.

⁵¹ *Şurpu* metinleri için bk. Erica Reiner, *Şurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (Indiana: m Selbstverlage des Herausgebers, 1958). Ayrıca *Şurpu* ve *Maqlu* için bk. Kaçar, *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük*, 168–169.

⁵² *Māmītu*, bir ata tarafından küfretmeyi veya kendi soyuna birtakım özel eylemleri yapmayı yasaklayan yemin anlamına gelmektedir ve bunun ihlal edilmesi, en ileri düzeyde yaptırımlara sebep olmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Kaçar, *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük*, 193–198.

⁵³ Kaçar, *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük*, 178.

ettiği yemini bozduğu için lanetlenmiştir. Ayrıca, ritüel esnasında gerçekleşen yanma sonucunda meydana gelen patlamaların arkasında Sin'in öfkesinin yattığına ve ateşin bu şekildeki tezahürü göksel korumanın geri çekildiğine işaret etmektedir.⁵⁴

Özetle Sin, gece karanlığı aydınlatan özelliği sayesinde görünmez olanı görünür kılan "kehanet ve bilgelik tanrısı", sulara etki eden yanıla bereketi ve hasat verimliliğini sağlayan "bereket tanrısı" olarak tasavvur edilmiştir. Dolunay döneminde ise kadınlara has bir yönün açığa çıktığı, bu dönemin gebelik süreciyle ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Bu durum onun dişil tarafına yani kadınların adet dönemi ve doğurganlığıyla ilişkili yönüne atıf olmakla birlikte; onun epilepsi, ateşli hastalıklar gibi bazı hastalıklara derman olduğu düşüncesi "şifa tanrısı" olma özelliğiyle ilişkilendirilmiştir.⁵⁵

2. Ay Tutulmaları

Eski Mezopotamyalıların güneş ile ayın hareketlerinin, durum ve konumlarının, doğa olaylarıyla ilişkili gördüklerine değinilmişti. Bu ilişkinin insanların kaderiyle de bağlantılı olduğu düşünülmüş ve özellikle Sin'e "kehanet tanrısı" sıfatı atfedilmiştir. Dolayısıyla diğer tanrılara oranla daha fazla önemsendiği anlaşılan Sin, ayın hareketlerinin dikkatle incelenmesine ve ay takvimin oluşturulmasına zemin oluşturmuştur.⁵⁶ Zira zamanın belirlenmesi ve ölçülmesinin ay tanrısı Sin'in elinde bulunduğu ve yılların, ayların ve günlerin belirlenmesi de ona bağlanmıştır.⁵⁷ Ancak bu tarihler arasında dolunay ve tutulma vakitleri tehlikeli dönemler olarak dikkat çekmektedir. Zira güneş ve ay tanrılarının hem yaşayanlar âlemine hem de ölümler âlemine hükmettikleri inancı, bunlardan birinin gökyüzünde görünmemesi halinde var olan düzenin bozulacağı fikrini doğurmuştur. Eski dönem insanları gündüz vakti güneşin yeryüzündeki düzeni sağladığına inanırken ayın da yeraltı diyarında hâkimiyet kurduğunu düşünürdü. Onlara göre güneş battığında bu ikili görev değiştirir ve iki âlem arasında denge sağlanırdı. Dolayısıyla tutulma zamanlarında güneş ve ayın gökyüzünde görünmemesi kötüye yorulur ve var olan düzenin bozulacağına inanılırdı.⁵⁸ Böylesi tehlikeli zamanlarda yeraltında ikamet eden kötü ruhların, şeytani

⁵⁴ A. M. Kitz, 'An Oath, Its Curse and Anointing Ritual', *Journal of the American Oriental Society*, 2004.; Kaçar, *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük*, 177.

⁵⁵ Green, *The City of the Moon God*, 26.

⁵⁶ Holland, *Gods in The Desert-Religions of The Ancient Near East*, 115; Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, 225-236.

⁵⁷ Günaltay Ş., *Yakın Şark I-Elam ve Mezopotamya* (Ankara: TTK Yay., 1987), 469.

⁵⁸ Bottéro, *Mezopotamya, Yazı, Akıl ve Tanrılar*, 226.

varlıkların yeryüzüne sızabileceği fikri insanların korunma ihtiyacı hissetmesine yol açmıştır. Korunma-sağaltma büyü metinlerinden anlaşıldığı üzere tutulma zamanları oldukça tehlikeli zamanlar olarak algılanmış ve kötü kehanetler, doğal afetlerden korunma gerekliliği doğmuştur.⁵⁹

Ay tutulmalarının güneş tutulmalarına oranla dünyanın herhangi bir yerinden görünme ihtimali daha yüksek olduğundan dönemin insanları ayın evrelerini daha dikkatlice incelemiştir. Ayın fazları doğrultusunda ay takvimini takip etmeleri de oldukça anlaşılır bir durumdur. Mezopotamya toplumları için de benzer durum geçerli olmuş ve bu toplumlar ay tanrısı Sin'in gazabına uğramaktan çekinmiştir. Bu tutulmalar sırasında gökyüzünü korumakla yükümlü olan ayın görevlerinin aksayacağı, bu yüzden de bazı kötü kehanetlerin, felaketlerin gerçekleşeceği düşüncesi antik insanları tedirgin etmişti.⁶⁰ Tutulma dönemleri ayın gökyüzünde görünmemesi politik, dini ve hatta ekonomik birtakım önlemlerin alınmasını zorunlu kılmıştır. Bu nedenle Mezopotamya insanların bazı hayvanların karaciğerine veya bazı uzuvlarına bakarak kehanette bulunduğu ve aya gelecek hakkında danıştıkları anlaşılmaktadır.⁶¹

Tutulma dönemlerinin dikkatli bir şekilde takip edildiğine ve tutulma zamanlarının hesaplandığına dair aşağıdaki örnekte olduğu gibi çeşitli çivi yazılı tabletlerde denk gelinmektedir.

Ay akşam hemen kararırca

Ay tutulması boyunca gökyüzü kapanırsa

14 Nisan'da, akşamı bir ay tutulması meydana gelirse, [...]

Teşrit ayında tutulma olursa

Kararma akşam meydana gelirse ve bir gün öncesine kadar devam ederse ve de o zaman kuzey rüzgârı çıkarsa

15 Nisanda tutulma olduğunda, eğer Venüs [...]

15 Nisanda tutulma olduğunda eğer Gökyüzü

Kuzeyde kapalıysa ve eğer [...]

⁵⁹ Kaçar, *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük*, 197.

⁶⁰ Farber - Sasson, 'Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia', 3/1903.

⁶¹ Farber - Sasson, 'Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia'.

Yılbaşında, 15 Nisanda eğer bir Ay tutulması meydana gelirse...⁶²

Tabletlerde bahsi geçen tarihler dikkat edilmesi gereken dönemler olarak kabul edilmiş ve söz konusu tarihlere denk gelen ay veya güneş tutulmaları bazı kehanetlerde bulunulmasına yol açmıştır. Bu ve benzeri kehanetler, felaketlerden korunmak üzere bazı uygulamaların yapılmasını da beraberinde getirmiştir. Ay ve güneş tutulmaları sırasında ölümler diyarı ile yeryüzü arasındaki sınır kaybolmakta ve bu iki tanrının görevleri tehlikeye girmektedir.⁶³ Ölümler Diyarı, ölen kişinin göksel cennetteki tanrıların egemenliğinden çıkıp vardığı bir âlemdi. Bu diyara geçiş yapan ölümler artık yeraltı tanrıların emrine girdiği inancı bulunurdu. Bu insanların hayaletine *etemmu* adı verilirdi.⁶⁴ Ölen kişiye -ya da aileye (*kimah kimti*)- ait bir mezar, toprak altına inen bir merdiven gibiydi, ölünün gömülmesi onun ebedi ikametgâhına ulaşması için yeterli sayılırdı. Bu diyara dönüşümlü olarak Sin ve Şamaş tanrıları da hükmetmekte ve ölümlerin yargılanma sürecinde doğrudan yer alırdı.⁶⁵ Kimi zaman bazı ölümlerin yargılanma süreci söz konusu kişinin ruhuna ıstırap verir ya da huzursuz olan ruh intikam duygusuyla yeryüzüne çıkmayı arzuları. Ölümlerin yanı sıra kimi şeytan varlıklar da gökyüzü cennetine sızmaya çalışırdı. Bunlar için ay ve güneş tutulma zamanları biçilmez kaftandı. Zira gökyüzü ve yeraltı arasındaki sınırlar bu zamanlarda zayıflamakta ve gökyüzünü korumakla görevli olan Sin ve Şamaş gökyüzünde görünmez olurdu.⁶⁶

Nihayetinde, antik Mezopotamya toplumlarında ay ve güneş tutulmalarının kozmik dengeyi bozduğuna; güneş ve ay tanrıları arasındaki görev paylaşımını işlevsiz kıldığına inanıldığı anlaşılmaktadır. Böyle bir inanın alınan politik bazı kararlarda ve dini uygulamalarda etkileri olması kaçınılmazdır.

2.1. Ay Tutulmasının Politik Etkileri: Vekil Kral Atanması

Eski Mezopotamya'da ay tutulma dönemlerinde olası kötü kehanetlerden zarar görmemek adına kralların çeşitli yöntemlere başvurduğu anlaşılmaktadır. Bunun en bilinen yöntemi kötü kehanetlerin bertaraf edilmesi ve ay tutulmasının devlet başkanına getireceği

⁶² Bottéro, *Mezopotamya, Yazı, Akıl ve Tanrılar*, 12.

⁶³ Bottéro, *Mezopotamya, Yazı, Akıl ve Tanrılar*, 314.

⁶⁴ Kaçar, *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük*, 51.

⁶⁵ Bottéro, *Mezopotamya, Yazı, Akıl ve Tanrılar*, 304.

⁶⁶ J. Cooley - Alan Lenzi, 'A Universal Namburbi: EA, Shamash and Asalluhi 1', *Reading Akkadian Prayers and Hymns: An Introduction* (Society of Biblical Literature, 2011), 417.

kötülükleri önlemek için yapılan vekil kral (*šar pūhi*) ritüelidir. Bu ritüel Eski Babil döneminden itibaren bilinmekte ve Helenistik döneme kadar uygulanmış gibi görünmektedir.⁶⁷

Bu uygulama, asıl kralı kötü kehanetten arındırmak için yerine toplumun alt sınıflarından birinin vekil kral olarak atanmasıyla gerçekleştirilirdi. Ay tutulması bittikten sonra ise asıl kralın arındırılması için *Bīt rimki*⁶⁸ adında bir ritüel uygulanırdı. Bu iki ritüel uygulandığı sırada kralın statüsü değiştirilir ve yerine geçici olarak alt tabakadan biri getirilirdi. Böylece tüm kötü kehanetlerin vekil kralın üzerine bırakıldığına inanılırdı. Tutulma dönemi geçtikten ve kötü kehanetlerin etkisi bittikten sonra atanmış vekil kralın statüsü resmi olarak “çiftçi” denilen duruma düşürüldükten sonra asıl kral statüsünü yeniden kazanırdı.⁶⁹ Krala karşı yapılan kötü büyüden korunmak için Ešarhaddon döneminde en az 6, Aşurbanipal zamanında ise 2 kez krallık tahtına sahte bir kral (vekil kral) getirilmiştir.⁷⁰ Söz konusu durum bir kehanet tanrısı olması hasebiyle Sin’e sıklıkla danışıldığını ve kötü kehanetlerden korunmak amacıyla çeşitli dini uygulamaların yapılmasının yanı sıra bazı önemli politik hamlelerin de yapıldığını kanıtlamaktadır. Bu durum bir nevi kehanet tanrısı olması nedeniyle Sin’e atfedilen politik rolün ne derece önemsendiğinin bir göstergesidir.

2.2. Ay Tutulmasının Dini Etkileri: Eski Ahit Pasajlarında Yeri

Bilhassa ay kültüründe kralların yerine vekil kral atanmasına neden olacak kadar önemsenen ay tutulması dönemlerine dair yazılmış bazı Akadca yazıtların Eski Ahit’in on iki küçük peygamber tarafından yazıldığı bilinen bölümlerinde yer alan bazı pasajların paralel oluşu bu bağlamda değerlendirilebilir. Eski Ahit’in on iki küçük peygamber tarafından yazıldığı bilinen bölümlerinden Yoel 2 ay tutulmasını anlatan ifadelerinde toplumun Yahve

⁶⁷ Mark J. Linssen, *The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*, (Boston: Brill, 2003), 25/109–110.

⁶⁸ Arınma evi anlamına gelen ve güneş ya da ay tutulmasının işaret ettiği kötülükleri vekil kral tayin etme yoluyla kraldan uzaklaştırmak için uygulanan bir koruma-sağaltma büyü ritüelidir. Detaylı bilgi için bk. Tzvi Abusch - Daniel Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals* (Leiden, Boston: Brill, 2016), 2/385.

⁶⁹ Claus Ambos, ‘Rites of Passage in Ancient Mesopotamia: Changing Status by Moving Through Space. Bīt Rimki and the Ritual of The Substitute King’, *Approaching Rituals in Ancient Cultures*, ed. Claus Ambos - Lorenzo Verderame, Alla Rivista Degli Studi Orientali Nuova Series (Roma, 2013), 39. Uygulama sebebiyle kralın statüsünün sefil bir adamın statüsüne düşürülmesi gerekmekte ve bu statü resmi olarak “çiftçi” şeklinde kabul görmekteydi. Bk. Kaçar, *Eski Mezopotamya’da Büyü ve Büyücülük*, 195.

⁷⁰ Kemallettin Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi: Başlangıcından Perslere Kadar* (İstanbul: İletişim, 2012), 189–190.

tarafından cezalandırılacağı konusu yer edinmektedir.⁷¹ Yine aynı bölümün 31. Pasajında ay ve güneş tutulmaları Yahve'nin insanları cezalandırmak maksadıyla yaptığı ve çeşitli felaketlere sebep olan bir doğa olayı şeklinde izah edilmiştir. Bu satırlar bir nevi Mezopotamya'nın ay inanışında tanrılara karşı gelen kral ve toplumların ay tutulması ile cezalandırdığı fikriyle paralellik teşkil etmektedir. Aşurbanipal kütüphanesinde bulunan bazı Akadca metinler ile karşılaştırıldığında bu durum açık bir şekilde kendini göstermektedir.

Akrep ve yıldızlara dua başlığıyla bilinen metnin 8:40 bölümünde yer alan satırlar şöyledir:

N.N. ayında, N.N. gününde [benim] başıma gelen ay tutulmasının işaret ettiği kötülükle ilgili olarak, kötülüğün sarayında ve odamda [gerçekleşen] olumsuz işaretler (ve) alametleri nedeniyle sana döndüm, sana yalvarıyorum, [seni anmaya] devam ediyorum!⁷²

Benzer şekilde Tanrı Nabu'ya atfen yazılmış 9:7 numaralı duada ay tutulması esnasında yaşanan olumsuzluklara şu şekilde değinilmektedir:

[N.N. ayında] başıma gelen ay tutulmasının işaret ettiği kötülük nedeniyle, N.N. günde kara [bela] kötülüğü ve sarayında ve [içinde] meydana gelen olumsuz işaretler (ve) alametler...

Amos 8:9⁷³, Zekeriya 14:6-7⁷⁴ ve Yeremya 15:9⁷⁵ pasajlarında yukarıdaki Akadca metinlerle paralel bir anlayışın bulunduğu anlaşılmakta ve ay tutulmalarının bu pasajlarda söz konusu edildiği görülmektedir. Özellikle Zekeriya (Milattan önce 520-518) ve Yeremya (Milattan önce 650-570) kaleme alındıkları dönemde İsrail Kralı olan Maneşa (MÖ. 687-643) ve oğlu Amon'un çok tanrılı inanışlara döndükleri yönündeki Eski Ahit pasajları söz konusu durumu desteklemektedir. 2. Krallar 21:3 pasajında geçen ifadelerle göre kral Maneşa tapınağa Aşerah ve Baal tanrılarının idollerini sokmuş ve bunlara ibadet etmiştir. Bunun

⁷¹ Bk. Yoel 2:10 "אֲפֹרָא וְכֹכְבֵי שָׁמַיִם יִלְכְּדוּ וְהַיָּרֵחַ תִּכְרֹם וְהַשֶּׁמֶשׁ תִּכְרֹם וְהַיָּרֵחַ תִּכְרֹם וְהַשֶּׁמֶשׁ תִּכְרֹם" Tercüme: Yeryüzü önlerinde sarsılıyor, Gökyüzü titriyor; Güneş ve ay kararıyor, Yıldızların parıltısı görünmez oluyor.

⁷² Akadca orijinal metin: "ina lumun attalî Sîn ša ina araḥ annanna ūmi annanna [iššakna]/ lumun idāti ittāti lemnēti lā ṭābāti ša ina ēkalliya u m[ātiya ibšâ] / ana šuāti ašurki alsiki e[šte' 'ēki]" İngilizce tercüme için bk. Abusch - Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, 2/307.

⁷³ "O gün diyor Egemen RAB, Öğleyin güneşi batıracağım, Güpegündüz yeryüzünü karartacağım."

⁷⁴ "O gün ışık olmayacak, ışık veren cisimler kararacak. Özel bir gün, yalnız RAB'in bildiği bir gün olacak. Gece de gündüz de olmayacak. Gece aydınlık olacak."

⁷⁵ Yedi çocuklu kadın bayılıp son soluğunu verecek; daha gündüzken güneşi batacak, utandırılıp alçaltılacak. Sağ kalanları düşmanlarının önünde kılıca teslim edeceğim." Böyle diyor RAB.

yanı sıra aya, güneşe ve yıldızlara tapması yönündeki ifadeler eski çok tanrılı anlayışa geri dönüşün kanıtıdır. Ay tutulmasının ay kültü ile doğrudan ilişkili olduğu düşünüldüğünde Akadca yazıtlar ile Eski Ahit arasındaki bu paralellikler ay tanrısının bir etkisi biçiminde değerlendirilebilir.

Neticede, Mezopotamya dinlerinde yaygın olarak tapım gören ay tanrısının Yahudi geleneğine yansıdığı fikri Eski Ahit pasajlarında yer alan ifadeler sayesinde kanıtlanabilmektedir. Bu pasajlar Yahudi toplumunda aya tapmanın var olduğunu göstermekle kalmaz aynı zamanda ay kültürüne dair dinsel, rituel ve pratik uygulamalar hakkında önemli derecede bilgi sağlamaktadır.

3. Yahudilikte Ay Kültü

Eski Ahit külliyatında yer alan ay tutulması atıflarını, Yahudi geleneğinde ay kültü izlerinin kitabi deliller olarak saymak mümkündür. Bununla birlikte ay veya ay tanrısına verilen isim olarak Yareah “יָרֵחַ” kelimesinin, Eski Ahit’te 28 defa geçmesi de ay tanrısının izlerini teşkil etmektedir. Yareah kelimesi zaman veya takvim anlamında kullanılan ay kavramından geldiği ve kökeninin erken dönem İbranice yazıtlara dayandığı bilinmektedir. YRH kök harflerinden türeyen kelimenin etimolojisi doğrultusunda İbranice “seyahat etmek” anlamına gelen ’RH fiilinden türetildiği ortaya çıkmaktadır.⁷⁶ Kelime olarak ay bu fiilden türetilmiş isim hali olan Y/WRH ile ilişkilendirilmiştir.⁷⁷ Ayın gökyüzünde katettiği yol ve otuz gün içinde sürekli şekil değiştirmesi bu durumda etkili olmuştur. Gün boyunca ölümler diyarında vakit geçiren, gece olunca da gökyüzüne çıkan bir tanrı olarak düşünülmüş olmalıdır. Diğer Semitik dillerde bu kelimenin kök harfleri değişmemektedir.⁷⁸ Akadca *ARHU* kelimesi ayı, yeni ay gününü veya takvim anlamında kullanılan ayı ifade etmektedir. Fakat Akad dilinde bu kelime nadiren ayı belirtmekte, çoğunlukla takvim anlamında kullanılırdı. “Yeni ay günü” anlamı ise daha çok İbranicedeki *hodes* kelimesine karşılık gelmektedir. Ugaritçe’de *YRH* kelimesi ise ay takvimini, ayı veya ay tanrısı *Yarikh*’i işaret etmektedir. Aynı dil ailesine mensup diğer dillerden Fenikçe’de *YRH*; (ay, Ay tanrısı veya ay takvimi), Aramice’de *YRH*; (ay veya ay takvimi) şeklinde geçmektedir.⁷⁹ Bu örneklerden

⁷⁶ Schmidt, ‘Moon’, 590–593.

⁷⁷ Stol, ‘Sin’.

⁷⁸ Schmidt, ‘Moon’, 584–585.

⁷⁹ E. Lepinski, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karel van der Toorn et al. (Cambridge: Brill, 1999), ‘Shemesh’, 586.

hareketle, Eski Ahit'te yer alan *Yareah* kelimesinin komşu medeniyetlerde aynı kök harflerle ay tanrısını ifade etmek için kullanıldığını saptamak mümkündür. Komşu medeniyetler tarafından kullanılan bu isme paralel olarak Yahudi geleneğinde ay kültürünün çeşitli yönleriyle yansımalarının olduğu ihtimali göz ardı edilmemelidir. *Beth Yareah* olarak adlandırılan ay tapınağı⁸⁰ ay kültü izlerini gösteren önemli bir arkeolojik kanıttır.⁸¹

Ay tapımının İbrahim peygamber aracılığıyla İbranilere geçmiş olabileceği fikrini temellendirilmek güç olsa da "Midraş, İbrahim'in gençlik döneminde hem güneşi hem de ayı olası tanrılar olarak kabul ettiğini kaydetmektedir".⁸² Dikkate değer bu ifadeler ayın bazı Yahudiler arasında tanrı olarak tapım gördüğüne işaret etmektedir.

Bazı Eski Ahit eleştirmenleri Yahudiliğin başlangıcıyla Sin kültü arasında bir bağ olduğunu savunmakta ve ilk Patriarkların Yahve'ye değil Sin'e taptıklarını öne sürmektedirler. Tevrat adı geçen Patriarklara verilen isimlerin Sin kültüründe yaygın isimler olması⁸³, koşer hayvanların bu kültürde önemli sayılması⁸⁴ ya da Yakub'un 12 oğlunun Harranilerdeki burç sınıflandırması ile uyuşması gibi birtakım sebepler Yahudiliğin başlangıcını bu kültürle ilişkilendirmiştir.⁸⁵ Böylece Yahudiliğin ilk dönemlerinde temel oluşturan bu olguların Sin kültüründen alındığı fikri kuvvetli bir ihtimal olarak kabul edilmektedir. Bu görüşü temellendirmek her ne kadar zor olsa da bahse konu olan benzerlikler ve öne sürülen argümanlar, bölgede yaygın olan ay kültü göz önüne alındığında sağlamlaşan bir argümana dönüşmektedir. Eski Ahit pasajlarının bazılarında kullanılan isimlerin ay kültüründeki bazı kavram ve isimlerle benzer oluşu değerlendirildiğinde, ay kültürünün Yahudi dinine çeşitli yönleriyle yansımış olduğu görüşü güçlenmektedir. Özellikle ay kültüründe kralların yerine vekil kral atanmasına neden olacak kadar önemsenen ay tutulmasına⁸⁶ dair yazılmış bazı Akadca metinlerin Eski Ahit'in on iki küçük peygamber

⁸⁰ Detaylı bilgi için bk. 'Amihai Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E* (New York: Doubleday, 1992), 127-129; Amnon Ben-Tor (ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*, trans. Rafa'el Grinberg (New Haven: Yale Univ. Press [u.a.], 1992), 105-110.

⁸¹ <https://www.britannica.com/place/Beth-Yerah> ET 10/07/2023.

⁸² Fred Blumenthal, 'From Noah to Abraham: The Onomastics of the Period', *Jewish Bible Quarterly* 41 4 (2013), 253.

⁸³ Mesela Terah (ay), laban/lavan, lebana ("beyaz", ayın bir başka adı) bk. Karel van der Toorn, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999), 'Laban', 498; Schmidt, 'Moon', 586.

⁸⁴ Toynaklı hayvanların toynağı da ayın sembollerinden biri olarak kabul edilmekteydi.

⁸⁵ Kürşat Demirci, 'Antik Urfa'da Sin Kültü', *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırma Dergisi* 2 (2005), 122.

⁸⁶ Böyle tutulma dönemlerinde bazı doğal afetlerin gerçekleşeceği, kralın ölebileceği, bazı felaketlerin ülkeyi yıkacağı inancı yaygındı. Bk. SAA 08 004, r 14.

tarafından yazıldığı bilinen bölümlerinde yer alan bazı pasajların paralel oluşu bu bağlamda değerlendirilebilir.⁸⁷

Bunların yanı sıra Yareah adının Eski Ahit'te yer aldığı pasajlardan ay tanrısı için uygulanan ritüel ve ibadetler hakkında bilgi edinmek mümkündür. Ancak bunların çoğunlukla ay kültürüne ve ibadetlerine dair yasakları içerdiği anlaşılmaktadır. Mesela Eyüp 31:26-28⁸⁸ bölümlerinde ay tanrısı için icra edilen ibadetler hakkındaki yasakların söz konusu edilmesi ve Yahve'nin aydan üstün olduğuna övgüler barındıran diğer pasajlar bilhassa ay kültürünü küçümseme amaçlı yazılmıştır. Nihayetinde Eski Ahit pasajları, ay kültürünün dini yansımalarına bir örnek olmanın yanı sıra; bunlardan bazılarında ay tutulmalarına yapılan atıflar ve Yahve'nin halkı ve/veya kralı cezalandırma yöntemi Sin kültürünün bir yansıması şeklinde değerlendirilebilir.

Sonuç

Mezopotamya tanrılar panteonunda önemli bir statüye sahip olduğu anlaşılan ay tanrısı Sin, dini alanın yanı sıra politik alanda da etkili olmuştur. Bilhassa ayın evreleri dönem insanının yaşam biçimini doğrudan şekillendirmiştir. Sin'in kehanet ile ilgili bir tanrı olarak kabul edilmesi ona atfedilen anlama başka bir boyut kazandırmış ve devlet yönetiminde bazı kararların uygulanmasında ona başvurulduğu görülmektedir. Bunun en önemli delili, ay tutulması dönemlerinde mevcut kralın ve devletin kötü kehanetlerden korunmasını sağlamak amacıyla atanan vekil kral hadisesidir.

Çivi yazılı tabletlerden, devlet arşivlerinden ve kraliyet yazmalarından ay tutulmasının sadece politik alanda değil dini ve ritüel alanda da önemli bir yer edindiği anlaşılmaktadır. Zira ay tanrısı Sin'in gökyüzünde görünmemesi evrenin ve gökyüzünün şeytani varlıklardan, kötü ruhlardan korunmasının sekteye uğrayacağı şeklinde yorumlanmıştır. Bu sebeple ay tutulması dönemleri dikkatle takip edilip hesaplanmış ve kötü olayların önüne geçebilme amacıyla çeşitli ayinler, korunma büyülerini icra edilmiştir.

⁸⁷ Bu paralellik genellikle ay tutulmasıyla birlikte insanların cezalandırılacağı ve çeşitli felaketlerin gerçekleşeceği şeklindedir. Bu pasajlarda tanrı Yahve'nin İsrail halkını veya dönem kralını cezalandırması Sin'in ay tutulmasıyla halkı cezalandıracağı fikri örtüşmektedir. Bk. Yeşaya 13:10; Hezekiyel 32:7-8; Yoel 2:10, 31; Amos 8:9; Mika 3:6 vd.

⁸⁸ "İşildayan güneşe, Parıldayarak hareket eden aya bakıp da, İçimden ayartıldım, Elim onlara taptığımı gösteren bir öpücük yolladıysa, Bu da yargılanacak bir suç olurdu, Çünkü yücelerdeki Tanrıyı yadsımış olurdum."

Oldukça önem teşkil eden göksel olayın daima izlenmesi, kehanetlerde bulunulması, muhtemel felaketlerin önüne geçmek üzere özel ayinlerin icra edilmesi hem dini alan da hem de politik alanda Sin'in etkili bir tanrı olduğunu göstermektedir. Antik dönemde ay tutulmasına ait tutulan kayıtlar, kehanetler, çeşitli uygulamalar ve politik kararlara dair metinlerin Eski Ahit külliyatında ay tutulmasıyla ilgili olan pasajlarla paralellik gösterdiği tespit edilmiştir. Bu paralellikten anlaşılacağı kadarıyla Eski Ahit yazarlarının bilhassa 12 peygamberin ay tanrısı kültü hakkında bilgi sahibi oldukları ve ay tutulması dönemlerinde yapılan kehanetleri benzer biçimde ele aldıkları anlaşılmaktadır. Bu durum Mezopotamya inanışlarının çeşitli yönleriyle Yahudiliğe etki ettiğini ve bazı uygulamaların kültürel aktarım yoluyla Yahudi geleneğine de yansıdığı fikrini kuvvetlendirmektedir.

Nihayetinde ay tanrısı Sin'in ve ay tutulması hadisesinin Mezopotamya inanışlarında dini ve politik alanda önemli etkileri olduğu ve bunların çeşitli yönleriyle Yahudiliğe de sirayet ettiği fikri kuvvetlenmektedir.

Kaynakça / References

- Abusch, Tzvi. 'Writings from the Ancient World, The Witchcraft Series Maqlû'. *Society of Biblical Literature*. ed. Theodore J. Lewis. Georgia: SBL Press Atlanta, 2015.
- Abusch, Tzvi - Schwemer, Daniel. *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Adam, Baki. 'Din Hakkında Genel Bilgiler'. *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Albright, W. F. 'Some Cruces in the Langdon Epic'. *Journal of the American Oriental Society* 39, 1919.
- Ambos, Claus. 'Rites of Passage in Ancient Mesopotamia: Changing Status by Moving Through Space. Bit Rimki and the Ritual of The Substitute King'. *Approaching Rituals in Ancient Cultures*. ed. Claus Ambos - Lorenzo Verderame. Alla Rivista Degli Studi Orientali Nuova Series. Roma, 2013.
- Ayaz, Orhan. 'Self-Revelation: An Origin Myth Interpretation of the Göbekli Tepe Culture (An Alternative Perspective on Anthropomorphic Themes)'. *Van Yüzcüncü Yıl University The Journal of Social Sciences Institute* 60, 2023, 191–208.
- Ben-Tor, Amnon (ed.). *The Archaeology of Ancient Israel*. trans. Rafa'el Grinberg. New Haven: Yale Univ. Press [u.a.], 1992.
- Black, Jeremy et al. *The Literature Ancient Sumer*. Oxford: Oxford Universty Press, 2006.
- Black, Jeremy - Green, Anthony. *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü Tanrılar İfritler Semboller*. İstanbul: Aram Yay., 2003.
- Blumenthal, Fred. 'From Noah to Abraham: The Onomastics of the Period'. *Jewish Bible Quarterly* 41 4, 2013.
- Bottéro, Jean. *Kültürümüzün Şafağı Babil*. trans. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı kredi Yay., 3rd Ed., 2009.
- Bottéro, Jean. *Mezopotamya, Yazı, Akıl ve Tanrılar*. trans. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Yay., 2012.

- Çığ, Muazzez İlmiye. *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yay., 9th Ed., 2015.
- Cohen, Mark E. *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda, Md: CDL Press, 1993.
- Cooley, J. - Lenzi, Alan. 'A Universal Namburbi: EA, Shamash and Asalluhi 1'. *Reading Akkadian Prayers and Hymns: An Introduction*. Society of Biblical Literature, 2011.
- Demirci, Kürşat. 'Antik Urfâ'da Sin Kültü'. *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırma Dergisi* 2, 2005.
- Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitaplığı, 2013.
- Dijk, Lambert van. 'Incantation Accompagnant La Naissance de l'homme', *Orientalia*. *Orientalia Nova Seria* 44, 1975.
- Drijvers, Hendrik Jan W. *Cults and Beliefs at Edessa*. Leiden: Brill, 1980.
- Elayi, Josette. *Sennacherib, King of Assyria*. Atlanta: SBL Press, 2018.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. trans. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yay., 2003.
- Farber, W. - Sasson, Jack M. 'Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia'. *Civilizations of the Ancient Near East*. New York: Macmillan Library Reference USA, 1995.
- Furlani, Giuseppe. *La Religione Babilonese-Assira*. Bologna, 1929.
- Grayson, A. Kirk. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Green, Tamara. *The City of the Moon God*. Leiden: E. J. Brill, 1992.
- Günaltay, Şemseddin. *Yakın Şark I-Elam ve Mezopotamya*. Ankara: TTK Yay., 1987.
- Hall, Mark Glenn. *A Study of Sumerian Moon God Nanna/Suen*. University of Pennsylvania, 1985.
- Hätinen, Aino. *The Moon God Sîn in Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Times*. Münster: Zaphon, 2021.
- Holland, Glenn. *Gods in The Desert-Religions of The Ancient Near East*. Usa: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- İsmet Tunç. 'Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları'. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3903844>
- Jordan, Micheal. *Dictionary of Gods and Goddess*. New York: Facts on File, 2004.
- Jordan, Micheal. *Dictionary of Gods and Goddess*. New York: Facts on File, 2004.
- Kaçar, Abdulgani. *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2020.
- Kitz, A. M. 'An Oath, Its Curse and Anointing Ritual'. *Journal of the American Oriental Society*. 127/315-321, 2004.
- Köroğlu, Kemalletin. *Eski Mezopotamya Tarihi: Başlangıcından Perslere Kadar*. İstanbul: İletişim, 7th Ed., 2012.
- Kramer, Samuel N. *Sümer Mitolojisi*. trans. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yay., 2016.
- Kramer, Samuel N. *Sümerler: Tarihleri, Kültürleri ve Karakterleri*. trans. Özcan Buze. İstanbul: Kabalcı Yay., 2002.
- Leick, Gywendolyn. *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. London: Routledge, 1998.
- Leick, Gywendolyn. *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. London: Routledge, 1998.
- Lepinski, E. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. ed. Karel van der Toorn et al. Cambridge: Brill, 2nd Ed., 1999.
- Linssen, Mark J. *The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*. Boston: Brill, 2003.

- Livingstone, A. *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*. Indiana Eisenbrauns: Printed in The United States of America, 2007.
- Lurker, Manfred. *A Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*. London: Routledge, 2004.
- Lurker, Manfred. *A Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*. London and New York: Routledge, 2004.
- Masatoğlu, Mehmet - Özkan, Selahattin. 'Viking ve Hint Mitolojilerinde Yılan İmgesi'. *Dini Araştırmalar* 22/56, 2019, 391–408.
- Mazar, 'Amihai. *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.* New York: Doubleday, 1. paperback ed., 1992.
- McNeill, H.W. *Dünya Tarihi*. Ankara: İmge Yay, 2005.
- Pinches, T. *The Religion of Babylonia and Assyria: Religions Ancient and Modern*. London: Archibald Constable Co LTD, 1906.
- Reiner, Erica. *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*. Indiana: m Selbstverlage des Herausgebers, 1958.
- Schmidt, B. B. 'Moon'. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. ed. Karel van der Toorn et al. London: Brill, 1999.
- Schmidt, Klaus. *Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapımları*. trans. Rüstem Aslan. İstanbul: Arkeoloji Ve Sanat Yayınları, 2007.
- Scurlock, Jo Ann. 'Baby-Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Chidbirth: Medico-Magical Means of Dealing With Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia'. *Incognita* 2, 1991.
- Smith, Sidney. *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture & Downfall of Babylon*. London: Cambridge University Press, 1924.
- Stephens, Ferris J. 'Sumero-Akkadian Hymns and Prayers'. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. ed. James B. Pritchard. New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Stephens, Ferris J. 'The Ancient Significance of Sisith'. *Journal of Biblical Literature* 50/2, 1931.
- Stol, M. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. ed. Karel van der Toorn et al. Cambridge: Brill, 2nd Ed., 1999.
- Thompson, R. Campbell. *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*. London: Luzac and co, 1903.
- Thorkild, Jacobsen. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- Toorn, Karel van der. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999.
- Tunç, İsmet. *Antropoloji ve Din*. İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2021.
- Van de Mierop, Marc. *King Hammurabi of Babylon: A Biography*. Malden, MA: Blackwell Pub, 2005.
- Weiershäuser, Frauke - Novotny, Jamie. *The Royal Inscriptions of Amēl-Marduk (561–560 BC), Neriglissar (559–556 BC), and Nabonidus (555–539 BC), Kings of Babylon*. Eisenbrauns: Penn State University Press, 2020.
- Yun, Sungduk. 'Mother of Her Son: The Literary Scheme of the Adad-Guppi Stele'. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung* 70, 2017, 277–294.

Elektronik Kaynaklar

<https://www.britannica.com/place/Beth-Yerah> ET: 10/07/2023.
The Old Testament. Erişim 30 Eylül 2023. <https://biblehub.com/>



Kur'ân'a Dair Bir Soru-Cevap Risalesinin İçerik ve Alana Katkısı Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of a Question and Answer Treatise on the Qur'ân in terms of Content and Contribution to the Field

Burhan ÇONKOR

ORCID: 0000-0002-8285-7969 | E-Posta: bconkor@hotmail.com

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Çankırı, Türkiye
ROR ID: [011y7xt38](https://orcid.org/011y7xt38)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atf: Çonkor, Burhan. "Kur'ân'a Dair Bir Soru-Cevap Risalesinin İçerik ve Alana Katkısı Açısından Değerlendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 455-482. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1326095>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	11. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	21. 09. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körlme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

İslâmî ilimlerin her alanında yapılan çalışmaların çeşitliliği zaman içerisinde artmıştır. Buna paralel olarak Kur'ân üzerine yapılan tefsir araştırmalarındaki çeşitlilik de artmıştır. Farklı yöntemler kullanılarak devam eden tefsir çalışmalarının önemli bir kısmını Müşkilü'l-Kur'ân alanı oluşturmaktadır. Hem genel manada tefsirlerde hem de müstakil eserlerde işkâl durumu olan ayetler konu edilmiş ve önemli çalışmalar yapılmıştır. Müşkil ayetler üzerine yapılan çalışmalarda soru-cevap yönteminin kullanılması da tarih itibariyle oldukça eskidir ve bu yöntemi kullanarak Kur'ân tefsirine katkı sunmuş eserler de söz konusudur. Bahsi geçen teliflerde gerek müellifi tarafından mukadder sorular, gerekse de dönemin şartları doğrultusunda gündeme getirilen sorular üzerinden cevaplar verilerek, ortaya çıkan birikim kitaplaştırılmıştır. Aynı zamanda bu eserlerin ortaya çıkmasında İslam karşıtı yaklaşımların itirâzî sorularının da etkisinin olması muhtemeldir. Konuyla ilgilenen müelliflerden bazıları tefsir eserlerinin gerekli gördükleri yerlerinde benzer soruları gündeme getirerek cevaplar verirken, bazıları da tamamen bu yöntemle hazırlanmış ve soru-cevaptan müteşekkil eserler kaleme almışlardır. Alanla ilgili çalışmalar incelendiğinde, mevzu bahis çalışmalar arasında hatırı sayılır bir etkileşimin olduğu görülmektedir. Aynı zamanda eserlerin yazıldığı dönemin ihtiyaçlarını gösteren farklı sorular, belli konuların tarih içerisindeki yansımalarını göstermesi açısından kayda değerdir. Yine bu eserlerde ele alınan soruların benzerliğine rağmen cevaplarda karşılaşılan farklılıklar da dönemin, Kur'ân algısının anlaşılabilirliği açısından önemli ipuçları vermektedir. Çalışmamızda soru-cevap yöntemiyle hazırlanmış bir risale üzerinde durulmuş, risalenin içeriği ve yöntemi tespit edilerek, Müşkilü'l-Kur'ân alanına olan katkısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Öncelikle konuyla ilgili diğer eserler araştırılarak bu eserler üzerine yapılan çalışmalara işaret edilmiştir. Ardından çalışma konumuz olan risalenin nüsha bilgileri ve müellifine dair ulaşabildiğimiz sonuçlar üzerinden değerlendirmelerimize yer verilmiş, daha sonra da risalenin içeriği, benzer eserlerle karşılaştırılarak ortaya konmuştur. Eserde yer verilen sorular, konuları itibariyle tasnife tabi tutulmuş ve bu doğrultuda başlıklandırma yapılarak incelenmiştir. Ancak makale ölçeğinde bütün soruların detaylı olarak ele alınması mümkün olmadığından, zaman zaman ihtisar yönüne gidilmiş, gerekli görülen durumlarda dipnotlarda bilgi verilmiştir. Karşılaştırma yapılabilmesi adına eserde yer verilen soru ve cevaplarla aynı ya da benzer olan diğer eserlere dipnotlarda işaret edilmiş, aynı sorulara farklı cevaplar veren müellifler de imkân ölçüsünde tespit edilerek zikredilmiştir. Çalışmanın sonunda, elde ettiğimiz veriler değerlendirilerek, risalenin alana ne tür katkılar sunduğu, benzer diğer eserler arasındaki konumu ile eksik ve eleştiriye açık yönleri ortaya konmuştur. Eserde, soruların herhangi bir tasnife tutulmaksızın sıralanmış olması, tarihi süreçte hep tartışılan ihtilaflı konuların üzerinde yeterince durulmaması ve farklı görüş sahiplerinin zikredilmemesi gibi usûl açısından görülen eksiklikler söz konusudur. Bununla birlikte risale, kısa, öz, sade ve tartışmadan uzak bir yöntem izlemesi ve farklı eğitim seviyesindeki muhataplara hitap edecek soruları ile öne çıkmaktadır. Bu anlamda eserin, Kur'ân okurken zihne takılabilecek sorulara pratik cevaplar vermesi anlamında alana mütevazı bir katkı sunduğunu söylemek mümkündür. Yine eserde, ihtilaflara değinmemekle beraber, tartışmalı konulara dair tarihi süreçte daha çok kabul gören görüşlerin benimsenmiş ve bu görüşlerin cevaplara yansıtılmış olması da elde edilen sonuçlar arasındadır. İlave olarak yaptığımız çalışma, bu alandaki araştırmaların tanıtımı ve henüz keşfedilmemiş benzer çalışmaların ortaya çıkarılması adına bir katkı niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Es'ile, Ecvibe, Müşkil

Abstract

The diversity of studies in every field of Islamic sciences has increased over time. Parallel to this, the diversity of tafsir studies on the Qur'ān has also increased. The field of Mushkil al- Qur'ān constitutes an important part of the ongoing tafsir studies using different methods. Both in tafsir in general and in individual works, verses that are in a state of ambiguity have been the subject and important studies have been carried out. The use of the question-and-answer method in the studies on the puzzling verses is also quite old in terms of history, and there are also works that have contributed to the exegesis of The Qur'ān by using this method. In the aforementioned works, both the questions that were predetermined by the author and the questions raised in line with the conditions of the period were answered and the resulting accumulation was published in books. At the same time, it is likely that the objectionable questions of orientalist approaches had an impact on the emergence of these works, although not completely. While some of the authors who were interested in the subject raised similar questions and gave answers to them in the places they deemed necessary in their works of tafsir, some of them wrote works consisting entirely of questions and answers prepared in this method. When the studies on the field are analyzed, it is seen that there is a considerable interaction between the works in question. At the same time, different questions showing the needs of the period in which the works were written are noteworthy in terms of showing the reflections of certain topics in history. Despite the similarity of the questions addressed in these works, the differences encountered in the answers also provide important clues in terms of understanding the perception of The Qur'ān of the period. In our study, we focused on a treatise prepared with the question-answer method, the content and method of the treatise were determined and its contribution to the field of Mushkil al-Qur' ān was tried to be determined. First of all, other works on the subject were researched and the studies on these works were pointed out. Then, our evaluations on the copy information of the treatise, which is the subject of our study, and the results we could reach about its author were included, and then the content of the treatise was revealed by comparing it with similar works. The questions included in the work have been categorized according to their subjects and analyzed by making headings in this direction. However, since it is not possible to deal with all the questions in detail in the scale of the article, from time to time, we have gone in the direction of ihtisar, and information is given in footnotes when deemed necessary. In order to make comparisons, other works that are the same or similar to the questions and answers given in the book have been pointed out in the footnotes, and the authors who gave different answers to the same questions have been identified and mentioned to the extent possible. At the end of the study, the data we obtained were evaluated and the contributions of the treatise to the field, its position among other similar works, and its shortcomings and aspects open to criticism were revealed. There are procedural deficiencies in the work, such as the fact that the questions are listed without any classification, that the controversial issues that have always been discussed in the historical process are not sufficiently emphasized, and that the holders of different opinions are not mentioned. However, the treatise is distinguished by its short, concise, simple and non-controversial method and its questions that will appeal to interlocutors at different levels of education. In this sense, it is possible to say that the work makes a modest contribution to the field in the sense that it provides practical answers to questions that may come to mind while reading the Qur'ān. It is also among the results obtained that, although the work does not mention the disputes, the views that are more accepted in the historical process regarding the issues of the debates are adopted and these views are reflected in the answers. In addition, our study is a contribution to the promotion of research in this field and to the discovery of similar studies that have not yet been discovered.

Keywords: Exegesis (Tafsīr), The Qur'ān, Questions, Answers, Contradiction.

Giriş

Başlangıçta ulûmu'l-Kurân içerisinde, sonraki dönemlerde ise tefsir usulünde özel bir ilim dalı olarak zaman içerisinde şekillenen Müşkilü'l-Kur'ân kavramı, birbiri ile çelişir gibi veya aralarında ihtilaf varmış gibi görünen ayetleri ve bu ayetlerin açıklanmasını ifade eder. İlk bakışta çelişki gibi düşünülen böylesi durumların sebepleri ile çözüm yolları, usûl kitaplarımızda açıklanmış ve konuyla alakalı müstakil çalışmalar da yapılmıştır.¹

Zaman içerisinde ilgili konudaki soruların ve açıklamaların artmasından olsa gerek, Müşkilü'l-Kur'ân'a dair açıklamalar pratiklik kazanmış ve özellikle öğrencilere bu izahların daha kısa ve öz bir şekilde ifade edilmesi maksadıyla soru cevap şeklinde eserler kaleme alınmıştır. Konuyla ilgili müstakil ve kapsamlı eserler yazıldığı gibi, zaman zaman da bu eserler üzerinde şerh, hâşiye, muhtasar türünden eserler de kaleme alınmıştır. Her birinin, kendi kategorisinde faydası söz konusu olan ilgili eserler, bazı durumlarda ise bir ihtiyacın neticesinde kaleme alınmak suretiyle ortaya çıkarılmıştır. Ortaya konulan teliflerde farklılık arz eden metodolojiler, eserin yazılma gerekçesi hakkında da bilgi vermektedir.

Diğerleri kadar yaygın olmamakla birlikte, geleneğimizde soru-cevap yönteminin de bir yazın türü olarak kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Şöyle ki Arap dili, fıkıh, hadis, kelam, tasavvuf, dinler tarihi gibi alanlarda benzer telifler görmek mümkündür.² Tefsir alanında da aynı yöntemle kaleme alınmış eserler söz konusu olup, bazen müellif, ilgili kısımda ve gerekli gördüğü yerlerde okuyucunun zihninde oluşabilecek bir soruyu gündeme getirerek soru sorup cevap vermek şeklinde bir yöntem benimsemiştir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) meşhur tefsiri *Keşşâf*'ta bu uygulamayı görmek mümkündür. Müellif, yeri geldikçe okuyucunun aklına takılması muhtemel soruları, kimi zamanda mülhitler tarafından ortaya atılan îtirâzî soruları gündeme getirerek cevaplar vermiştir.³ Zaman zaman da sadece soru-cevaptan müteşekkil müstakil eserlerin kaleme alındığı olmuştur. Bu alanda en eski eserlerden sayılan ve Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Huzeymî el-Fürâvî (ö. 514/1120) tarafından kaleme alındığına dair tespitler bulunan *el-Esiletü'l-mufahhame fi'l-ecvibeti'l-*

¹ Bk. Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/164-167; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2009), 203-210.

² Konuyla ilgili çalışmalar hakkında daha detaylı bilgi için bk. Hatice Büşra Türkcan Çifçi, *Bir Tefsir Eseri Olarak El-Es'ile ve'l Ecvibe Başlıklı Eserler -El-Esiletü'l Mufahhame Fi'l-Ecvibeti'l-Müfeheme Örneği-* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 6-28.

³ Bk. Veysel Gengil, *Tefsir Geleneğinde Soru-Cevap Metodu (Zemahşerî ve Peygamber Kıssaları Bağlamında)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

müfeheme adlı eser, görebildiğimiz kadarıyla en kapsamlı ve sistemli eserdir.⁴ Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir er-Râzî'nin (ö. 660/1261) *Es'iletü'l-Kur'ân ve Ecvibetüha*, Cemâleddin Aksarâyî'nin (ö. 791/1389) tefsir ve hadis konusundaki soru ve cevaplara yer verdiği ve daha çok *Es'ile ve Ecvibe* olarak bilinen eseri,⁵ bu alanın meşhur örnekleri arasındadır.

Bunlara ilave olarak Tâcü'l-kurrâ Kirmânî'nin (ö. 500/1106'dan sonra) *el-Burhan fi Müteşâbihî'l-Kur'ân (Es'iletü'l-Kur'ân ve Ecvibe)*, Hüseyin b. Süleyman b. Ebi'l Hasen b. Süleyman b. Reyyan et-Tâî el-Halebî'nin (ö. 770/1369) *er-Ravdu'r-Reyyân fi es'ileti'l-Kur'ân*, Necmüddin Muhammed b. Ahmed el-İskenderî'nin (ö. 984/1576) *Risâle fi'l-es'ileti'l-celîle ve'l-ecvibeti'l-cemîle*, Muhammed b. İbrahim ed-Derûrî'nin (ö. 1066/1656) *Es'ile ve Cevâbât fi'l-âyâti'l-Kerîme*, Ali b. Muhammed Alâüddîn el-Mısırî'nin (ö. 1127/1715) *el-Ecvibetü'l-celiyye ani'l-es'ileti'l-hafiyye*, Abdülhafız b. Osman el-Kârî'nin (ö. ?) *el-Ecvibetü'l-Mekkiyye ani'l-es'ileti'l-Hicâziyye* eserleri de yer almaktadır.⁶ Adı geçen eserlerdeki içerikler, tamamen yazar tarafından ortaya atılıp cevap verilmiş sorulardan oluşabileceği gibi başka eserlerdeki görüş ve sorulardan faydalanılmış olması da muhtemeldir. Çalışmamızda esas aldığımız ve aynı isimde üç nüshaya rastladığımız risale de bu tür içerisinde değerlendirilebilecek eserlerdendir.

Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi envanterinde kayıtlı olan eserle, aynı isimdeki diğer iki nüsha arasında farklılıklar görülmektedir ve bu farklılıklara nüshaların tanıtımında değinilmiştir. Risale içeriğinde yer alan soruların, her ne kadar cevaplarda farklılıklar olsa da, diğer bazı eserlerde ve benzer ifadelerle mevcut olması, önceki bazı çalışmalardan etkilenildiğinin göstergesidir. Buna göre, bahsi geçen çalışmalarda ele alınan soruların, ilk defa ne zaman ortaya atıldığı net olarak bilinmemekle beraber eserler arasında bir etkileşimin olduğu açıktır.

⁴ Eser, ilgili kütüphane kayıtlarında Fahrüddin er-Râzî ve Ebû Bekir er-Râzî adına kaydedilmiş olmakla beraber, konuyla ilgili hazırlanan yüksek lisans çalışmasında temel bir iddia olarak eserin müellifinin Fûrâvî er-Râzî olduğu söylenmiş ve buna dair deliller öne sürülmüştür. Biz de ilgili çalışmadan hareketle esere yapacağımız atıflarda, müellifini Fûrâvî olarak zikretmeyi uygun görüyoruz. Ancak esere ulaşmak isteyen araştırmacıların, müellifini kütüphane kayıtlarındaki şekliyle (Fahrüddin er-Râzî) yazarak ulaşabileceklerini hatırlatmayı da gerekli görüyoruz. İlgili eser ve müellifine dair değerlendirmeler hakkında bk. Çifçi, *Bir Tefsir Eseri Olarak El-Es'ile ve'l Ecvibe Başlıklı Eserler -El-Esiletü'l Mufahhame Fi'l-Ecvibeti'l-Müfeheme Örneği*, 19-20, 33-48.

⁵ Bk. Cemaleddin Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*, Yayına Hazırlayanlar: Necattin Hanay-Mehterhan Furkani (Aksaray: Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, 2018).

⁶ İlgili eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Çifçi, *Bir Tefsir Eseri Olarak El-Es'ile ve'l Ecvibe Başlıklı Eserler -El-Es'iletü'l Mufahhame Fi'l-Ecvibeti'l-Müfeheme Örneği*, 19-28.

Çalışmamızda öncelikle risalenin müellifi hakkındaki değerlendirmelerimize yer verilmiş, ardından da nüshaları, muhtevası ve yöntemi ele alınmıştır. Daha sonra ise konu başlıklarından hareketle, risalede sorulan sorular ile cevapları, Müşkilü'l-Kur'ân ve tefsir ilmi açısından değerlendirilmiştir. Araştırmamızda, bazı soruların, farklı cevaplarla benzer içerikli eserlerde zikredildiği görülmüştür. Bu nedenle yeri geldikçe, karşılaştırılması amacıyla aynı sorulara farklı cevapların verildiği diğer eserlere dipnotlarda işaret edilerek, imkân ölçüsünde mukayese ve değerlendirmelerimize de yer verilmiştir.

1. Risalenin tanıtımı

1.1. Risalenin Müellifi Hakkında Değerlendirme

19 Hk 831/2 numarasıyla kayıtlı olan nüshada risalenin Ahmed Feyzî tarafından tahrir edildiği ifade edilmektedir. Bu ifade daha çok müstensih için kullanılıyor olsa da⁷ ilgili eser için bunu net olarak söylememiz ve Ahmed Feyzî'nin bu risalenin müstensihi olduğunu ifade edebilmemiz zordur. Özetle Ahmed Feyzî, risalenin müstensihi olabileceği gibi müellifi de olabilir. Zira daha önceden yazılan benzer eserlerle karşılaştırıldığında görülen farklılıklar, üç nüshanın da aynı kütüphanede bulunuyor olması ve eserleriyle bu kütüphanenin kurulmasının temelini teşkil eden Ahmed Feyzî'nin kendi yazdığı pek çok eser de dikkate alındığında onun, risalenin müellifi olabileceği ihtimal dâhilindedir.

19 Hk 3136/2 numarasıyla kayıtlı olan nüshanın sonunda yer alan 1288/ 1871-1872 tarihi de bu olasılığı güçlendirmektedir. Zira Ahmed Feyzi, (1839-1909) tarihleri arasında yaşamıştır.⁸ Bir diğer husus da risalenin bahsi geçen nüshasında, Kur'ân'a dair soru-cevap kısmının dışında *Kenzü'l-vâizîn*⁹ adlı eserden alınan bölümün yer alması ve bu alıntının özellikle zikredilmesine rağmen soru cevap kısmıyla ilgili böyle bir malumatın yer almamasıdır. İlave olarak eser, benzerleriyle karşılaştırıldığında aynı sorulara farklı cevaplar verildiği de görülmektedir. Bu durumda müellifin, başka eserlerden istifade etmekle beraber, kendi tasarruflarıyla yeni bir eser kaleme alarak görüşlerini ortaya koyduğunu düşünmek de mümkündür.

⁷ Orhan Bilgin, "Yazma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/372.

⁸ Çorum'da doğan ve tahsilini Çorum'da tamamlayıp, yine aynı yerde, başta müftülük olmak üzere müderrislik, kadılık ve kâtiplik gibi görevlerde bulunan Ahmed Feyzî, kendi eserlerinin de dâhil olduğu çok sayıda kitabı bir araya getirerek Çorum'un ilk müstakil kütüphanesini kurmuştur. Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/250; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 1/229; Kamil Şahin, "Ahmed Feyzi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/67-68.

⁹ İlgili eser ve müellifi hakkında bk. Emine Arabacı, "Ya'kub Afvî ve Netîcetü't-Tefâsîr Adlı Eserindeki Tefsir Metodu". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 / 1 (Haziran 2019): 77-110.

Araştırmamız esnasında karşılaştığımız ve yukarıda da zikrettiğimiz üzere Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Huzeymî el-Fürâvî'ye nispet edilen *el-Esiletü'l-mufahhame fi'l-ecvibeti'l-müfehhome* adlı kapsamlı eserde, çalışma konumuz olan risaledeki soru ve cevapların çoğunun benzer/farklı şekillerde yer alıyor olması, müellifin bu eseri görmüş ve istifade etmiş olabileceğini akla getirmektedir. Eser üzerine yapılan yüksek lisans çalışmasında, isim zikrederek alıntı yapan tek müellifin İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) olduğu, hem tefsirinde hem de *Furûk* adıyla bilinen eserinde sıklıkla bu kaynağa atıfta bulunduğu ifade edilmiştir.¹⁰ Bundan hareketle çalışma konumuz olan risalede, Bursevî'nin eserlerinden de istifade edilmiş olması mümkündür.

2. Aynı İsimdeki Nüshalar ve Özellikleri

Ulaştığımız üç nüshada risaleler aynı adla anılmakla birlikte soru sayıları açısından farklılıklar söz konusudur. Mezkûr kütüphanede 19 Hk 831/2 numarasıyla kayıtlı olan ve bizim esas aldığımız eserin ölçüleri 200x145-165x115 mm. ve 31 satır olup, Arapça ve Ta'lik yazı türüyle kaleme alınmıştır. Eserin ismi "Es'ile ve Ecvibe fî'l-Kur'ân alâ Tertîbi's-Süver" olarak zikredilmiştir. Eserin sonunda Ahmed Feyzi tarafından tahrir edildiği ifade edilmiş, istinsah tarihi belirtilmemiştir.

Aynı kütüphanede 19 Hk 3136/2 numarasıyla kayıtlı olan eser ise bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Ölçüleri 210x150-170x100 mm. ve 23 satır olup Arapça ve Ta'lik yazı türüyle kaleme alınmıştır. İlk varışında Kur'ân'da hitaplarla alakalı kısa bilgi yer almakta olup eserin ismi "Es'ile ve Ecvibe fî'l-Kur'ân alâ Tertîbi's-Süver" olarak zikredilmiştir.¹¹ Müstensihine dair bilginin yer almadığı risalenin istinsah tarihi ise 1288 (1871) olarak kaydedilmiştir. Es'ile ve ecvibe kısmından sonra *Kenzü'l-vâizîn* adlı eserden *teavvüz* hakkındaki kısım alınmış ve başlıkta da bu durum izah edilmiştir. Sonrasında ise sorular ve cevaplara devam edilmiştir.

Yine aynı kütüphanede ve 19 Hk 8057/1 numarasıyla kayıtlı diğer bir risale daha yer almaktadır. 200x120-170x100 mm. ve 16 satır olup Arapça ve ta'lik yazı türüyle kaleme alınmıştır. Eserin ismi "Es'ile ve Ecvibe fî'l-Kur'ân alâ Tertîbi's-Süver" olarak zikredilmiştir. Bu nüsha, diğer nüshalarla aynı ismi taşımakla, baş kısmı aynı ve içerik olarak benzerlik

¹⁰ Bk. Çifçi, *Bir Tefsir Eseri Olarak El-Es'ile ve'l Ecvibe Başlıklı Eserler -El-Esiletü'l Mufahhame Fi'l-Ecvibeti'l-Müfehhome Örneği*, 31. Bursevî'nin *Furuk* adlı eseri hakkında bk. Mehmet Faruk Çifçi, *İsmail Hakkı el-Bursevî'nin Furûk-ı Hakkî Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 58-59.

¹¹ Ancak kütüphane kayıtlarında "Risâle fî Usûli'l-Ecvibe fî'l-Kur'ân alâ Tertîbi's-Süver" şeklindedir.

bulunmakla beraber diğer iki nüshaya oranla, soru ve cevaplar açısından önemli farklar içermektedir. Ancak eserdeki deformasyon sebebiyle içeriği net olarak incelenememektedir. Tespitimize göre toplam 12, diğer risalelerle örtüşen sadece 8 soru bulunmaktadır. İlave olarak bu nüshada sorulara verilen cevaplar daha uzun ve detaylıdır. Soru cevap yöntemi kullanılmadan izah edilen ayetler ve kavramlar da söz konusudur. Çalışmamızda bu risaleye, aynı ismi taşıması sebebiyle yer vermiş olmakla beraber, yukarıda bahsi geçen sebeplerle içerik incelemesine dâhil edilmemiştir.

3. Risalenin Muhtevası ve Yöntemi

Risalede farklı surelerden seçilmiş bazı ayetlere dair 54 soru ve cevap yer almaktadır. Bütün ayetlere ve sorulara, makale ölçeğinde yer verilmesi mümkün olmadığından, belli başlı örnekler üzerinden risalenin alana katkısını ve özelliklerini ortaya koymaya gayret edeceğiz. Risalede ayetler zikredilirken surelerin Mushaftaki sıralaması dikkate alınmış ancak sure isimleri verilmemiş, sorulan sorulara verilen cevaplarda herhangi bir kaynak da zikredilmemiştir. Bu durum, bahsi geçen açıklamaların müellife mi yoksa alıntı yaptığı kaynağa mı ait olduğu sorusunu akla getirmektedir. Eserde, tartışmalardan uzak kalınmış olması, sorulara tek ve net cevaplar verilmesi en temel özellik olarak zikredilebilir. Bu durum ise eserin belli kabulleri ortaya koyma amacına matuf olarak kaleme alındığını göstermektedir. Çalışmamızda konuya açıklık getirmek sadedinde, benzer eserlerle karşılaştırma yapmak suretiyle bazı değerlendirmelerimize de yer verilmiştir. Zira eserde yer alan soruların ve cevapların önemli ölçüde benzediği diğer bazı eserler mevcuttur. Buna rağmen cevaplar incelendiğinde müellifin ayrıcalıklı ifadelerine ve muhtasar cevaplarla yetinme gibi tercihlerine de rastlamak mümkündür.

Eserde sade ve anlaşılır bir dil kullanıldığı görülmektedir. Öne çıkan diğer bir husus da daha çok Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri şeklinde bir metot izlenmiş olması, zaman zaman dirayet metodunun zaman zaman da rivayet metodunun kullanılmış olmasıdır. Eserde yer alan soru içeriklerine bakıldığında, kelâmî tartışmalar kapsamında yer alan konular, Kur'ân kavramlarının Arapça gramer ve yazımı açısından değerlendirildiği konular, peygamberlerden bahseden ayetlerdeki ihtilaf gibi görünen durumlar, ayetlerin birbiriyle veya rivayetlerle çelişir gibi görüldüğü durumlara dair soruların ele alındığı, bazen bir ayetle ilgili birden fazla sorunun sorulduğu görülmektedir.

4. Konuları İtibariyle Risaledeki Soru ve Cevaplar

4.1. Kur'ân Kavramları

Risalede bu alana dair 11 soru ve cevap yer almaktadır. Bunlar içerisinde Arap dili grameri ekseninde cevaplandırılanların yanı sıra, kimi zaman dirayet yöntemi kullanılarak mantıksal ya da hikemî cevaplar ve kimi zaman da rivayetlerle açıklanan sorular bulunmaktadır. Örneğin Kur'ân'da aynı ifadenin yazımında görülen farklılıklarının sebeplerine dair sorular, daha çok mantıksal çerçevede cevaplandırılmıştır. Bu bağlamda ilk soru, besmelede elif harfinin yazılmamasına rağmen, Alak suresinin başındaki aynı ifade yazılmış olmasının gerekçesidir. Aynı şekilde “ellezî” ve “ellezîne” ism-i mevsullerinde “lâm” harfinin tek yazılmasına rağmen “ellezâni” ifadesinde çift yazılmasının gerekçesi sorulmuş, her iki soruya da kullanım çokluğu gerekçe gösterilmiştir. Buna göre çok kullanılan kelimelerde kolaylık olması açısından elif harfi terk edilmiş, az kullanılanlarda yazılmıştır.¹² Dolayısıyla İlgili hadis-i şerifler¹³ sebebiyle bismelenin çok kullanılması, “ellezîne” ifadesinin de “ellezâni” ifadesine göre çok kullanılması, elif harfinin yazılıp yazılmamasını belirlemiş olmaktadır.¹⁴

Yûnus suresinde dünya hayatı ile suyun benzerliğinden bahseden ayet-i kerimedeki¹⁵ teşbihin benzeme yönüne verilen cevapta da mantıksal izahlar görmek mümkündür. Buna göre su, az (yeteri miktarda) olduğu zaman ondan faydalanılır. Ancak fazla olduğunda sel gibi, zarar verir ki dünya da böyledir. Su bir yerde uzun süre kaldığında kendisi değişir hem de bulunduğu yeri olumsuz etkiler. Dünya da böyledir ve kişi dünya malını toplayıp elinde tuttuğu ve infak etmediği sürece onda cimrilik ve tamahkârlık hastalığı ortaya çıkar. Dolayısıyla suda fiilen var olan etkiler dünya hayatında da mevcuttur.¹⁶

¹² Fûrâvî'nin eserinde de farklı ifadelerle aynı cevap verilmiştir. Bk. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. İshak b. Huzeyme Ebu'l-Feth el-Huzeymî el- Fûrâvî, *el- Esiletü'l-mufahhame fi'l-ecvibeti'l-müfeheme* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 36), 5b.

¹³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. es-Seyyid Ebu'l Muâtî en-Nûrî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998), II, 359 (No. 8712); Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), “Eşribe”, 22 (No. 3733); Ebû'l-Huseyn b. Haccâc b. Müslim, *Şahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), “Zikir”, 59 (No. 2711); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen'ü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), “Cenâiz”, 38 (No. 4340).

¹⁴ *Es'ile ve Ecvibe fi'l-Kur'ân alâ Tertibi's-suver* (Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 831/2), 2a.

¹⁵ “أَنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ / “Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir su misalidir.” (Yûnus 10/24).

¹⁶ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a. Krş. Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 83a-83b.

Yine En'âm suresi ilk ayetinde¹⁷ “nûr”, daha şerefli ve üstün bir varlığa delalet etmesi sebebiyle daha önce gelmesi gerekirken neden “zulmet” ten sonra geldiği sorusu da benzer bir yaklaşımla cevaplanmıştır. Buna göre, önce “zulmet” sonra da “nûr” yaratıldığı için “zulmet” önce zikredilmiştir. Aynı şekilde önce gece sonra da gündüzün yaratıldığı ifade edilmiş ve önce gecenin zikredildiği ayetler de delil olarak gösterilmiştir.¹⁸ “Zulmet” kavramını dalalet olarak izah eden Aksarâyî ise, dalaletin Hz. Peygamber'den önce olması sebebiyle önce zikredildiğini, “nûr” un da peygamberlikle beraber ortaya çıkması sebebiyle sonra zikredildiğini söylemektedir.¹⁹

Arap dili grameri ekseninde yer verilen soruların bir kısmı, kelimelerin tekil ve çoğul kullanımıyla alakalıdır. Örneğin, Bakara suresi 7. ayetinde²⁰ “sem' ” kelimesi tekil iken, “kulûb” ve “ebsâr” kelimelerinin çoğul;²¹ En'âm suresi ilk ayetinde²² “semâvât” çoğul iken, “arz” kelimesinin tekil;²³ yine aynı ayette²⁴ “nur” tekil iken “zulmet” lafzının çoğul; A'râf suresi 8. ayetinde²⁵ tek bir mîzan olmasına rağmen mîzanın çoğul olarak gelmesinin gerekçesi sorulmuştur. İlk ayetteki “Sem'” kelimesi, kulak manasında değil “işitmek” anlamında mastardır ve masdarlarda; tekil, ikil ve çoğul aynıdır.²⁶ “Semâvât” kelimesinin çoğul, “arz” ın tekil olması ise semanın tabakalarının; gümüş, altın, yakut ve diğerlerinden oluşan farklı cinslerden müteşekkil olması, arzın ise tabakalarının tek bir cinsten müteşekkil oluşuyla izah edilmiştir.²⁷ Diğer nüshada bu sorunun cevabına ilave olarak; “arz” kelimesinin çoğul olup, tekilinin “arza/أَرْضًا” şeklinde geldiği, buna göre de her ikisinin de çoğul olduğu bilgisi eklenmiştir.²⁸ Ayetteki “nur” lafzının tekil “zulmet” in çoğul olmasının gerekçesi ise birinin mastar diğerinin isim olmasıdır. Zulmet, masdar manasından uzak, nur ise mastardır. Araplar masdarları değil, müfret kelimeleri ikil ya da çoğul yaparlar.²⁹

¹⁷ “وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ” (el-Enâm 6/1).

¹⁸ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b. Krş. Fürâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 55b. Gecenin önce yaratıldığına delil olarak zikrettiği ayetler için bk. Yâsîn 36/37; en-Nâziât 79/29.

¹⁹ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*, 35.

²⁰ “خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ” (Bakara, 2/7).

²¹ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a.

²² “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ” (el-Enâm 6/1).

²³ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b.

²⁴ el-Enâm 6/1.

²⁵ “فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ” (el-A'râf 7/8).

²⁶ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a. Krş. Fürâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 10a.

²⁷ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b. Krş. Fürâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 54b-55a; Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*, 45-46.

²⁸ *Es'ile ve Ecvibe fi'l-Kur'ân alâ Tertibi's-suver* (Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 3136/2), 2b. Krş. Fürâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 54b.

²⁹ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b. Krş. Fürâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 55a-55b.

Aksarâyî bu soruya, zulümâtın batıl görüşler, nûrun ise İslam olduğunu, dolayısıyla batıl görüşlerin çok olması sebebiyle zulümâtın çoğul, İslam'ın tek olması sebebiyle nurun tekil geldiğini söyleyerek cevap vermiştir.³⁰ Tek bir mîzan olmasına rağmen çoğul kullanılmasına ise, her kulun ameli için bir mîzanın olacağı şeklinde cevap verilmiş, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da bu soruya cevap vermediği vurgulanmıştır.³¹ Diğer nüshada buna ilave olarak, mahlûkatın çokluğuna mukabil mîzanın büyüklüğünü ifade etmek için çoğul kullanıldığı söylenmiştir.³² Verilen cevaplar değerlendirildiğinde, Arap dil tekniği çerçevesi dışındakilerin, ikna ediciliğinin tartışmalı olduğu açıktır.

Bu bağlamda diğer bir soru da A'râf suresi 17. ayetteki iki harf-i cerle alakalıdır.³³ Ayetteki ilk iki kelimenin مِنْ/min harf-i ceriyle sonraki iki kelimenin ise عَنْ/an harf-i ceriyle zikredilmesinin gerekçesi, Arapların adet olarak insana ait sıfatlarda عَنْ/an harf-i cerini, insana ait olmayan sıfatlarda ise مِنْ/min harf-i cerini kullanmalarıyla izah edilmiştir. Bundan dolayı ayetteki "أَيْدِي" ve "خَلْف" (ön-arka) مِنْ/min harf-i ceri ile zikredilmiş, "أَيْمَان" ve "شَمَائِل" (sağ-sol) ise عَنْ/an harf-i ceri ile zikredilmiştir.³⁴ *el-Esiletü'l-mufahhame'*deki izaha göre ise ön ve arka nihâyet için, sağ ve sol da inhıraf (meyletme) için olduğundan, birincisi مِنْ/min, ikincisi de عَنْ/an harf-i ceri ile kullanılmıştır.³⁵

Benzer bir soru da Tevbe suresi 112. ayetiyle³⁶ ilgili olarak sorulmuştur: Ayette, "وَالنَّاهُونَ" ye kadar olan kısım *vav* harfi olmaksızın zikredilirken, sonraki kısmın *vav* harfiyle zikredilmiş olmasının sebebi sorgulanmıştır. Cevap olarak; yine Arapların adetlerinde yedi şeyi peş peşe zikrettiklerinde *vavsız*, sekizinciden itibaren *vav'ı* ekleyerek kullanmaları, literatürdeki ismiyle *vâv-ı semâniyye*³⁷ şeklinde izah edilmiştir.³⁸ *el-Esiletü'l-mufahhame'*ye göre ise *vav* harfinin bulunması, mukarenet içindir ve kötülükten nehy, iyiliği emretmenin karinesi olmaktadır.³⁹

³⁰ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*, 35.

³¹ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a. Krş. Fürâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 63a.

³² *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 3136/2), 3a.

³³ "ثُمَّ لَا تَبَيِّنُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ" (el-A'raf 7/17).

³⁴ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b-3a.

³⁵ Bk. Fürâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 64a.

³⁶ "الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْعَابِدُونَ الْأَحْمَادُونَ الْأَخْيَارُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي الْأَرْضِ الْأَمْوُونَ بِالْمَغْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ" (Tevbe, 9/112).

³⁷ *Vâv-ı semâniyye* hakkında bk. Mehmet Faruk Çifçi, "Sayı Mistisizminin Arap Dilindeki Yansıması: *Vâv-ı Semâniyye-Tarihsel Bir Okuma Denemesi*" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 185-206.

³⁸ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 4a. Bir diğer örnek için bk. et-Tahrîm 66/5.

³⁹ Fürâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 80b.

Eserde görüş belirtmeksizin, bilinen rivayetleri naklederek bazen de rivayetlere değinmeksizin cevaplanan sorular da yer almaktadır. Örneğin inzâl ve tenzîl lafızlarından hareketle önceki kitaplarla Kur'ân'ın indirilişi arasındaki farkın izahı⁴⁰ ile Tevbe suresinin başında bismelenin bulunmayışının izahı konusunda, ilgili tartışmalara rağmen⁴¹ bu yöntemin izlendiği görülmektedir.⁴²

4.2. Kelam ve İtikat Alanı

Kelam ve itikat alanına dair bazı ayetler hakkındaki muhtemel sorulara da risalede yer verilmiştir. Konuyla ilgili sorularda günah ve ceza meselesi, verilen cevaplarda da dirayet yöntemi ön plana çıkmaktadır. Bu amaçla Arap dilinin gramer özelliklerinden de istifade edilmiştir. Cehennem için hazırlandığından⁴³ bahseden ayet-i kerime ile ilgili olarak, inananların cehenneme girmeyeceği gibi bir mana sorgulanmıştır. Herhangi bir konuyla alakalı özel bir durumun zikredilmesinin, onun dışındakileri nefyetmeyeceği, örneğin cennet hakkında da "Müttakiler için hazırlanmıştır."⁴⁴ buyrulmasına rağmen müttakilerin dışında, âsîlerden, çocuklar ve delilerden de cennete gireceklerin olduğu ifade edilerek cevap verilmiştir.⁴⁵ Benzer şekilde, "Her nefis ölümü tadacaktır"⁴⁶ ayetinin, Cennet'te yaratılmış nefisler olan hûri ve vildanların ölümsüz olmalarıyla çelişmesinin izahında ise ayetteki *كُلُّ*/*Kül* lafzının umumi oluşu ve bundan bir kısmının tahsis edildiği söylenmiştir. Buna göre lafızla kastedilen mükellefler, tahsis edilenler ise cennetteki diğer nefislerdir.⁴⁷

Şahitliği gizlemenin günahından bahseden ayet-i kerimede,⁴⁸ günahın sorumluluğunun kalbe yüklenmiş olmasının (kalbin sorumlu tutulması) sebebi üzerinde

⁴⁰ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b.

⁴¹ Bismelenin yazılmamasını, iki surenin içerik olarak benzemesi ve önceki surenin devamı olarak görülmesi şeklinde izah eden Fûrâvî'nin cevabı için bk. Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 74b-75a. İki görüşü de zikredip, surelerin birbirinin devamı olduğuna dair görüşü tercih eden Zemahşerî'nin açıklamaları için ayrıca bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/241-242. Cevapta Şâfiilerin görüşüne yer veren Aksarâyî'nin cevabı için bk. Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmîne Dair Sorular ve Cevaplar*, 55.

⁴² Bk. *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a.

⁴³ el-Bakara 2/24.

⁴⁴ Âl-i İmrân 3/133.

⁴⁵ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a. Krş. Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 13a.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/185.

⁴⁷ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a.

⁴⁸ *وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ* / Kim şahitliği gizlerse şüphesiz onun kalbi günahkârdır." (el-Bakara 2/283).

durulmuş, şahitliğin gizlenmesinin, kalbin bir tercihi ve ameli olduğu ve bu nedenle kalbin sorumlu tutulduğu ifade edilmiştir.⁴⁹

Benzer bir soru da insanların gizlediklerinden de hesaba çekileceğini bildiren ayet-i kerime⁵⁰ ile Allah'ın, nefislerde yapmayı arzuladıkları şeyleri yapmadıkları ve konuşmadıkları sürece ümmetten affettiğine dair rivâyet⁵¹ arasında ortaya çıkan ihtilafa dairdir. Ayette, kulun, zâhir ve bâtın kazandığı her şeyden dolayı hesaba çekileceği, hadîs-i şerifte ise: kulun tercihi olmaksızın, yapmaya azmetmediği sürece kalpte gerçekleşen hatalarının kastedildiği, ancak yapmaya azmederse o zaman bu fiilin, ihtiyârî bir fiil olacağı ve bundan dolayı hesaba çekileceği söylenmiştir.⁵²

Nisâ suresi 93. ayetinde⁵³ bir müminin kasıtlı olarak öldürülmesinin cezası olarak ebedi cehennem gösterilmiştir. Ancak ebedi olarak cehenneme gireceklerin kâfirler olduğu ve kişi kasıtlı olarak dahi bir mümini öldürse kâfir denilemeyeceği bilindiğine göre, neden bu öldürme cezasının, ebedi olarak cehennemde kalma olduğu sorgulanmıştır. Bu soruya cevaben, ayetteki من/kim ism-i mevsûlünün, "ellezi" manasında olduğu, mümin bir esiri öldüren belirli bir kâfire işaret ettiği dolayısıyla o kişinin, hem küfrü hem de mümini öldürmesi sebebiyle ebedi olarak cehennemde kalacağı ifade edilmiştir.⁵⁴ Eserde yer verilmemiş olsa da bu görüşe dayanak teşkil eden rivayet kaynaklarımızda yer almaktadır.⁵⁵ *el-Es'iletü'l-mufahhame'* de de bu rivayete işaret edilmiş ancak detaylı olarak cevaplanmıştır. Mümini kasıtlı olarak öldüren kişinin, ebedi olarak cehennemde olmadığını, ayette *hâliden fi hâ* şeklinde geçen *tahlîd* fiilinin ebediyet ifade etmediği, ceza kelimesinin ise affetmek anlamında da kullanıldığını söylemiştir.⁵⁶

Benzer bir soru da Mâide suresi 44. âyetiyle ilgilidir.⁵⁷ Allah'ın kitabıyla amel etmediğinde kişinin günahkâr olmakla beraber kâfir olmayacağı, kâfir olması için inkarın söz konusu olması gerektiğinden hareketle ayetin nasıl anlaşılacağı sorulmuştur. Müellif cevaben, bu âyetin, Yahudilerden belirli bir kavim hakkında nazil olduğunu, ayetteki من/kim

⁴⁹ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a. Krş. Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 31a-31b.

⁵⁰ "وَإِنْ تُبْنُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ" / İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker." (el-Bakara 2/284).

⁵¹ Müslim, "İmân", 201-202.

⁵² *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a. Krş. Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 31b.

⁵³ "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا" (Nisâ, 4/93).

⁵⁴ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a.

⁵⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el- Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk, Kemal Besyûnî Zağlul (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1411), 174.

⁵⁶ Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 46a-46b.

⁵⁷ "وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ" (el-Mâide 5/44).

ism-i mevsulünün, aynı şekilde “ellezî” manasında olduğunu ve herkesin kastedilmediğini ifade etmiştir.⁵⁸

Nisâ suresi 110. ayetindeki⁵⁹ kötülük ve zulüm kavramları hakkındadır. Soruda, kötülük/günah işleyen kimsenin aynı zamanda kendisine veya başkasına zulmetmesi sebebiyle zalim bir kimse olduğunu, dolayısıyla ikisinin de aynı manaya geldiğini ifade etmektedir. O halde bu kötülükten sonra zulmün zikredilmesinin gerekçesinin ne olduğu sorulmaktadır. Cevap olarak ise kötülükten kastın küfür, zulümden kastınsa diğer günahlar olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰ *el-Esiletü'l-mufahhame'*de ise kötülükten kastın şirk, zulümden kastın ise şirkin dışında kalan günahlar olduğu şeklinde izah edilmektedir.⁶¹

Mümin olmanın bir göstergesine vurgu yapılan Enfâl suresi 2. ayetinde,⁶² Allah anıldığında inananların kalplerinin titremesi imanın bir işareti olarak zikredilmektedir. Buna göre bu şekilde olmayan, yani ayetler okunduğunda kalpleri titremeyen kimsenin mümin olmayacağı şeklinde bir anlayışın doğruluğu sorgulanmıştır. Müellif, ayette imanı kemale ermiş müminin bir sıfatı olarak, ayetler okunduğunda kalplerinin titremesinin haber verildiğini, yani bu durumun imanın kemale erdiğinin bir alameti olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla kalplerin titremesi imanın değil, kemalin göstergesidir. Özetle Allah'ın kelamını işiten ve bu sebeple korkup kalbi titirse işte bu kâmil bir imanın göstergesindedir. Eğer böyle olmazsa (ayeti işittiği halde korku oluşmazsa) o kişi yine mümindir ancak kemal derecesine ulaşamamıştır.⁶³

Eserde amel ve yaratma konularına dair hikmetler de sorgulanmıştır. Buna göre, Allah Teâlâ'nın İblisi ve diğer şeytanları yaratmasının hikmetine, ayetler üzerinden cevaplar verilmektedir. Buna göre şeytanlar, dost ile düşmanı, seçkin olan ile sıradan olanı (has-âm), arif ile münkiri ayırmak için vardır. Şeytanların varlığı, insanların kıyamet günü mazur görülmesi için de bir sebep olarak zikredilmiş ve Hz. Âdem,⁶⁴ Hz. Yusuf,⁶⁵ Hz. Musa⁶⁶ ile

⁵⁸ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b. Krş. *Fürâvî, el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 50b.

⁵⁹ “وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ” (en-Nisâ 3/110).

⁶⁰ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a.

⁶¹ *Fürâvî, el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 47a.

⁶² “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ” (el-Enfâl 8/2).

⁶³ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a. Sorunun farklı bir şekilde sorulduğu ancak cevabın benzer şekilde ve farklı ifadelerle verildiği *Fürâvî'nin* cevabı için bk. *Fürâvî, el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 73a-73b.

⁶⁴ “فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا” (Bakara, 2/ 36).

⁶⁵ “مَنْ بَعْدَ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْبِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي” (Yûsuf, 12/100).

⁶⁶ “قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ” (el-Kasas 28/15).

Yûşa' b. Nûn⁶⁷ ve Hz. Peygamber'in ashabı⁶⁸ hakkında; şeytanın onları aldattığına dair ayetler delil olarak gösterilmiş, Hadîd suresi 15. ayeti de⁶⁹ ahiret gününde müminler için fidye olacağına dair delil olarak zikredilmiştir.⁷⁰

Yaratmaya dair diğer bir soruda ise Allah Teâlâ'nın önce geceyi sonra da gündüzü yaratmasının hikmeti sorulmuş ve cevap olarak da Allah Teâlâ'nın geceyi cennetten gündüzü de cehennemden yarattığı ve onları dünyada bir alamet kıldığı söylenerek, peygamberlerin miracının gece olması gibi, gecenin ön plana çıktığı bazı durumlar da örnek olarak zikredilmiştir. Yine gecenin önce yaratılmasına diğer bir sebep de gecede yaratıcının mahlûkata olan ikramının daha fazla oluşu gösterilmiştir.⁷¹ Eserde bu türden hikmetlerin sorulduğu başka örnekler de yer almaktadır.⁷²

Bu başlık altında yer alan soru ve cevaplar düşünüldüğünde daha çok umuma hitap eden ve muhtemelen toplumda çeşitli şekillerde gündeme gelen soruların ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu bakış açısıyla düşünüldüğünde müellifin, ilgili konulardaki mevcut tartışmaları esere yansıtmadan genel kabul gören görüşler üzerinden cevaplar verme yoluna gitmesinin gerekçesi de anlaşılmıştır.

4.3. Ulûmu'l-Kur'ân Konuları

Eserde, ayetler arasında tenakuz gibi görünen ve tefsir usulünde *Müşkilü'l-Kur'ân* kapsamında değerlendirilen durumlara dair de sorular yer almaktadır. Bunlardan ilki Bakara suresi 29. ayetiyle ilgilidir. Ayette yeryüzünün, semadan önce yaratıldığına dair bir mana anlaşılırken,⁷³ diğer bazı ayetlerde⁷⁴ ise semanın yeryüzünden önce yaratıldığı anlaşılmakta ve bu durum ihtilafa sebep olmaktadır. Eserde önce yeryüzünün sonra da semanın yaratıldığı hem ilgili ayetler⁷⁵ hem de kavramlar üzerinden izah edilmiştir. Buna göre yaratma خلق/halk'ın bir manasıdır, حو/sermek döşemek de diğer manasıdır. Dolayısıyla yaratmak ayrı, sermek/döşemek ise ayrı bir şeydir. Allah Teâlâ yeri semadan önce

⁶⁷ "وَمَا أَسْأَلُهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكَرَهُ" (el-Kehf 18/63).

⁶⁸ "إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا" (Âl-i İmrân 3/155).

⁶⁹ "فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا" (el-Hadîd 57/15).

⁷⁰ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 3136/2), 5a.

⁷¹ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 3136/2), 5a.

⁷² Müminlerin cehenneme konulması ve ruhun insana bedenine girmesi ve çıkması ile Allah'ın cennet karşılığında müminlerin canlarını satın almasına dair hikmetler hakkında bk. *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 3136/2), 5a-5b.

⁷³ el-Bakara 2/29.

⁷⁴ en-Nâziât 79/27-30.

⁷⁵ Fussilet 41/9-12.

yaratmıştır fakat yeri, semayı yarattıktan sonra serip yaymıştır. Özetle ayetler arasında bir çelişki söz konusu olmamaktadır.⁷⁶

Bu doğrultuda dile getirilen diğer bir soru da dua edilmesine teşvik eden ve dualara mutlaka icabet edileceği belirtilen iki ayetle ilgilidir.⁷⁷ Bazen dua etmemize rağmen karşılık verilmediği, yani duaların kabul olmadığı durumlarla karşılaşıldığı, dolayısıyla bu ayetleri nasıl anlamamız gerektiği sorulmuş, Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen bir hadîs-i şerifile cevap verilmiştir. Buna göre dualara mutlaka icabet edilmektedir ancak, istediği şey ya dünyada hemen verilmekte, ya ahirette verilmek üzere ertelenmekte ya da günahlarından birine kefarete olmaktadır.⁷⁸ Ayetin tefsiri hakkındaki ihtilafa değinilen *el-Esiletü'l-mufahhame'* de ise bu görüş zikredilmekle birlikte, ayetteki duanın, mutlaka kabul edileceği düşünülen bir emirden ziyade yalvarma manasına geldiği ifade edilmiştir. Buna göre dua diğer ibadetler gibi bir ibadet olup,⁷⁹ kabulü Allah'ın iradesine bağlıdır ve kul, diğer ibadetler gibi duadan da müstağni kalmaz. Özetle duanın manası ibadet, kabulün manası ise sevaptır.⁸⁰ Aksarâyî'nin ilgili eserine baktığımızda da aynı görüşlerin zikredildiği dolayısıyla isim zikredilmemesine rağmen bir etkileşimin olduğu anlaşılmaktadır.⁸¹

Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih ayetlerin varlığından haber veren iki ayetten birine göre⁸² ayetlerin bir kısmı müteşâbihtir. Diğer bir ayete göre⁸³ ise kitabın tamamının müteşâbih olduğu şeklinde bir mana anlaşılmaktadır. Ortaya çıkan ihtilaf, müteşâbih kavramının iki ayette farklı manalarda kullanıldığı ifade edilerek giderilmiştir. Buna göre muhkem, tek bir manaya gelen; müteşâbih ise birden çok manaya gelen ayetler olup, yukarıda ikinci olarak zikredilen (Zümer suresindeki) ayetteki müteşâbihten kasıt Kur'ân ayetlerinin manalarındaki fesahat açısından birbirine benzemesidir.⁸⁴

⁷⁶ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a. Krş. *Fürâvî, el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 15a-15b.

⁷⁷ *el-Bakara* 2/186; *el-Mü'min* 40/60.

⁷⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985), "Kur'ân", 8 (No. 504). Bk. *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a.

⁷⁹ "Dua ibadetin özüdür." (Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Şahîh* (Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1964), "Da'avât", 1 (No. 3371).

⁸⁰ *Fürâvî, el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 26a-26b.

⁸¹ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmîne Dair Sorular ve Cevaplar*, 33-34.

⁸² *Âl-i İmrân* 3/7.

⁸³ *ez-Zümer* 39/23.

⁸⁴ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a. Krş. *Fürâvî, el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 33b; Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmîne Dair Sorular ve Cevaplar*, 36-37.

“Sana okutacağız ve unutmayacaksın.”⁸⁵ ifadesinde Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı unutmaması konusunda “Allah dilemedikçe” şeklindeki istisnadan Allah’ın muradının ne olduğuna dair soruya, ayetlerin neshedildiği şekilde cevap vererek,⁸⁶ neshin varlığını kabul etmiş ve bunun Allah dilediğinde hükmünü kaldırmak istediği ayetleri peygambere unutturması şeklinde gerçekleşeceğine dair kanaati tercih etmiş olmaktadır.⁸⁷

Son olarak eserde Kur’ân’da tekrar eden kavramlar bağlamında Mâide suresi 93. âyetinde üç defa tekrar eden “اتَّقُوا/sakinin”⁸⁸ lafzındaki tekrarın faydasının ne olduğu üzerinde durulmuştur. Tekrar eden ifadelerden her birinin ayrı bir faydaya/manaya delalet ettiği, birincisinden kastın şirkten sakınmak, ikincisinden kastın içkiden sakınmak, üçüncüsünden kastın ise diğer büyük günahlardan sakınmak olduğu söylenmiştir.⁸⁹

4.4. Ayet ve Rivayetler Arasındaki İşkâl

Eserde yer verilen soru içeriklerinden biri de ayet ve rivayetler arasındaki işkâle dairdir. Âl-i İmrân suresindeki hızlı ve acele hareket etmeye teşvik eden bir emir ifadesi⁹⁰ ile Hz. Peygamber’in, acelenin şeytandan olduğuna ve sakınmamız gerektiğine dair ifadesi⁹¹ arasındaki işkâl durumu, iki nassın farklı konularla alakalı olmasıyla giderilmiştir. Buna göre ayette, Allah’ın emirlerine itaat konusunda acele edilmesi emredilirken, hadîs-i şerifte ise dünyalık işler konusunda acele edilmemesi gerektiğine işaret edilmektedir.⁹² Soruya kavramsal analizlerle cevap verilen *el-Esiletü'l-mufahhame'*de ise ayetteki müsâra'a/hızlı yapma ile hadisteki acele etmenin farklı manaya geldiği, buna göre müsâra'a övülen bir davranış iken, acele etmenin kınanan bir davranış olduğu ifade edilmiştir.⁹³

Benzer bir işkâl durumu da kişinin bilmediği konularda, bilenlere soru sormasının dinimizde övülen bir davranış olmasıyla,⁹⁴ soru sormaktan nehyeden ayet-i kerime⁹⁵ arasındadır. Önceki soruya benzer şekilde iki nassın farklı konularla alakalı olduğu,

⁸⁵ el-A'lâ 87/6.

⁸⁶ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3b.

⁸⁷ Detaylı bilgi ve diğer görüşler için bk. Hayreddin Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/603-604.

⁸⁸ el-Mâide 5/93.

⁸⁹ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b. Krş. Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 52a-52b.

⁹⁰ “مَغْفِرَةً مِّن رَّبِّكُمْ” (Âl-i İmrân 3/133).

⁹¹ Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 66.

⁹² *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2a.

⁹³ Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 41a.

⁹⁴ en-Nahl 16/43.

⁹⁵ el-Mâide 5/101.

sorulması nehyedilen soruların, fayda sağlamayan ve ihtiyaç da olmayan sorular olduğu şeklinde izah edilmiştir.⁹⁶

Kelam ilmindeki ihtilaflardan olan, cinlere gönderilen peygamberlerin mahiyeti konusu da eserde soru olarak yer almıştır.⁹⁷ Peygamberlerin hepsinin insan cinsinden olduğu, ancak ilgili ayetten⁹⁸ hareketle cinlere, kendilerinden peygamberler gönderilmesinin nasıl izah edileceği sorulmuştur. Ayette geçen *rasûl* kelimesi, cinlerden Peygamber Efendimize gelen ve cinleri İslam'a davet eden temsilci (nüvvâb) olduğu, dolayısıyla cinlerden olan rasûl/elçinin, peygamberin elçisi (rasûlün rasûlü) olarak ifade edildiği söylenmiştir. ⁹⁹ *el-Esiletü'l-mufahhame'* de de peygamberlerin yalnızca insanlardan gönderildiğini ifade etmekle beraber ayetteki *minküm/sizden* ifadesini farklı yorumlamaktadır. Arapçada peş peşe iki isim zikredilmekle beraber, mana bunlardan sadece birine izafe edilebilmektedir. İki deniz zikredilip bunlardan inci ve mercan çıktığının söylendiği ayette inci ve mercanın sadece tuzlu sudan çıkması,¹⁰⁰ ayın semaların içinde olduğunun söylendiği ayette ayın, sadece tek bir semada olması,¹⁰¹ Allah'ın rızık olarak verdiği hayvan cinsleri denildiği halde sadece kurban olabilecek hayvanların kastedilmiş olması¹⁰² da bu görüşe örnek olarak zikredilmiştir.¹⁰³

İşkâle dair diğer bir konu da Hz. Peygamber'in isrâ hâdisesinde Mescid-i Aksâ'ya götürülüşünün, Mescid-i Harâm'dan olduğu ifade edilen ayetle,¹⁰⁴ Ümmü Hânî'nin evinden götürüldüğünden bahseden rivayetler arasındadır. Çelişki gibi görünen bu duruma dair eserde yapılan izah, Mekke arazisinin tamamının Mescid-i Harâm hükmünde olduğu, dolayısıyla Ümmü Hânî'nin evinden götürülmüş olmasının Mescid-i Harâm'dan götürüldüğüne dair ifadeye aykırı olmadığıdır.¹⁰⁵ Hz. Peygamber'in bu yolculuğunun, neden gece yapıldığı, şayet gündüz yapılmış olsaydı herkes görmüş olacağından, şüphe duyulmayacağı sorgulanmıştır. Kısaca, kulun gayba iman etmesi amacına yönelik olduğu

⁹⁶ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b. Krş. Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 52b.

⁹⁷ Konuyla ilgili ihtilaflar hakkında bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Cin (Kelam)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/8-10.

⁹⁸ *el-En'âm* 6/130.

⁹⁹ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b.

¹⁰⁰ *er-Rahmân* 55/22.

¹⁰¹ *Nûh* 71/16.

¹⁰² *el-Hac* 22/34.

¹⁰³ Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 59b-60a.

¹⁰⁴ *el-İsrâ* 17/1.

¹⁰⁵ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a. Krş. Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 120b.

ifade edilmiştir.¹⁰⁶ *el-Esiletü'l-mufahhame'*de ise tasdik edenlerle yalanlayanların ortaya çıkarılması yönünde bir imtihan oluşuna vurgu söz konusudur.¹⁰⁷

Hız. Peygamber'in (s.a.s), kalemin kurduğuna ve kaldırıldığına dair ifadelerine rağmen¹⁰⁸ ayette: *كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* / O, her gün bir iştedir."¹⁰⁹ buyrulması arasındaki işkâl durumu kavramsal analiz yoluyla giderilmiştir. Buna göre, ayette geçen "شَأْنٍ" kelimesi, işlerin takdir edilmesi/planlanması değil, bilakis, Allah'ın, âlemde olmasını istediği her işi yaratması ve meydana getirmesidir. Hadîs-i şerifte ise takdir edilmesi/planlanması söz konusu edilmektedir.¹¹⁰

Pişmanlığın tövbe olarak kabul edildiğine dair hadis-i şerif¹¹¹ vârid olmasına rağmen, kardeşini öldüren Kâbil'in pişman olduğu Kur'ân'da ifade edilmekle beraber¹¹² tövbesinin kabul edilmeyişinin sebep olduğu işkâl sorulmuştur. Pişmanlığın tövbe kabul edilmesi Hız. Peygamber'in şeriatında olmuştur. Diğer şeriatlarda bu hüküm yer almadığından Kâbil'in pişmanlığı tövbe olarak kabul edilmediği şeklinde cevap verilmiştir.¹¹³

Daha çok aklî cevapların ön plana çıktığı bu başlıkta, toplum içerisinde gündeme gelmesi muhtemel soruların ele alındığı anlaşılmaktadır. Müellif bu kısımda da gerek seçtiği sorular gerekse de verdiği cevaplar açısından toplumdaki bazı tartışmalara müdahil olarak net cevaplar vermeyi, bu şekilde tereddütleri gidermeyi amaçladığını da ortaya koymaktadır.

4.5. Peygamberlerden Bahseden Ayetlerdeki İşkâl

Eserde özellikle peygamberlerden bahseden bazı ayetlerdeki zihne takılan sorular ele alınmıştır. Peygamberlerle ilgili olması hasebiyle benzer soruları bu başlık altında toplamayı uygun gördük.

Hız. İsa'nın öldürülmediği, göğe yükseltildiği bilgisi¹¹⁴ ile Hız. İsa tarafından söylenen: "Fakat Sen beni vefat ettirdikten sonra onların durumunu bilip gören sadece Sen'din..."¹¹⁵ ifadeleri arasında ortaya çıkan işkâl durumu dikkat çekici bir örnek olarak yer almaktadır.

¹⁰⁶ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a.

¹⁰⁷ *Fürâvî, el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 120b.

¹⁰⁸ Tirmizî, "Kıyâmet", 59, hn. 2516.

¹⁰⁹ er-Rahmân 55/29.

¹¹⁰ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3b.

¹¹¹ İbn Ma'ce, "Zühd", 30.

¹¹² el-Mâide 5/31.

¹¹³ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3b.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/157.

¹¹⁵ el-Mâide 5/117.

İşkâle sebep olan vefat ettirme anlamındaki *teveffâ* fiilinin, *nevîm/uyku* manasına geldiğini ifade eden müellif, delil olarak başka ayetleri¹¹⁶ de zikrettikten sonra mananın: “Sen beni göğe yükselttiğin ve uyuttuğunda onların durumunu bilen/gören sadece Sen’ din”¹¹⁷ şeklinde olduğunu söyleyerek işkâli gidermektedir.

Şuayb peygamber ve ona inanları memleketlerinden çıkarmakla tehdit eden kavmi, ikinci bir seçenek olarak kendi dinlerine geri dönmelerini şart koşmuştur.¹¹⁸ Ancak onların bu ifadesi, Şuayb peygamberin sanki önceden onların dininde olduğu şeklinde bir mananın anlaşılmasına sebep olmaktadır ki bu durum, peygamberlerin ismetine aykırıdır. Eserde söz konusu işkâlin izahı şu şekilde yapılmaktadır. Ayette, kavminin dinine dönmeyi ifade eden “عود” kelimesi iki manaya gelir ki biri “رجوع” anlamında geri dönme, diğeri de “دخول” anlamında girme/dâhil olmadır. “عود” kelimesi burada “دخول” yani girme anlamındadır. Buna göre ise ayetin manası: *أَوْ لَتَدْخُلَنَّ فِي مِلَّتِنَا* /ya da bizim dinimize girersin” şeklinde olur. Aynı şekilde bir sonraki ayetteki “عود” ifadesi de¹¹⁹ bu manada anlaşılmalıdır.¹²⁰ Konuyu gündemine alan Zemahşerî, kavminin, direk Hz. Şuayb’ı değil ona iman eden kavmini kastetmekle beraber tağlib sığasıyla onu da dâhil ettiklerini, sonrasında Hz. Şuayb’ın verdiği cevap da bunun görüldüğünü ifade eder.¹²¹

Eserde, Hz. Musa’nın Allah Teâlâ’ya karşı kullanmış olduğu “Bu ancak senin imtihanındır”¹²² ifadesi, dünya meliklerine karşı dahi söylenmesi uygun olmayan bir ifade olarak görülmüş, burada edebe mugayir bir durumun olup olmadığı sorgulanmıştır. Verilen cevapta ise kavmini temsilen seçtiği yetmiş kişi ile beraber Allah’ın huzurunda oldukları esnada meydana gelen deprem nedeniyle Hz. Musa’nın kullandığı bu ifadenin arka planına dikkat çekilmiştir. Zira Allah Teâlâ bunu daha önce Tûr dağında Musa Peygamber’e hitaben söylemiş¹²³ ve Hz. Musa da bu bilgidен hareketle yaşadığı depreme dair “İşte bu fitne Tûr’da bana haber verdiğin fitnedir.” anlamında o sözü söylemiştir. Dolayısıyla ifadede, bir edepsizlik söz konusu değildir.¹²⁴ *el-Esiletü'l-mufahhame*’de ayetle ilgili olarak Hz. Musa’nın bu ifadesi değil ayetteki “İçimizden birtakım akılsızların günahından dolayı bizi helâk mi

¹¹⁶ el-En’âm 6/60.

¹¹⁷ *Es’ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b. Krş. Fûrâvî, *el-Es’ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 54a.

¹¹⁸ el-A’raf 7/88.

¹¹⁹ el-A’raf 7/89.

¹²⁰ *Es’ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 3136/2), 4a. Krş. Fûrâvî, *el-Es’ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 66b.

¹²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/129.

¹²² el-A’raf 7/155.

¹²³ Tâhâ 20/85.

¹²⁴ *Es’ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a.

edeceksin?" kısmı üzerinde durulmuştur. Buradaki sözün itiraz maksatlı olmadığını, Hz. İsa örneğinde olduğu gibi¹²⁵ Allah'ın ceza vermeye de affetmeye de kadir olduğunu istifham yoluyla ifade etme anlamına geldiği söylenmiştir.¹²⁶

Herhangi bir ayete işaret etmeksizin sorulan bazı sorular da risalede yer almaktadır. Bunlardan biri, Allah Teâlâ'nın, Mekke'de Peygamber Efendimiz'e yardım etmeye kadir olduğu halde neden hicreti emrettiğine dairdir.¹²⁷ Müellif bu soruya sıra dışı bir cevap vermektedir. Ona göre, mağaradaki yılan, Peygamber Efendimiz'i görmek ve ona hizmet etmek istediği için Allah Teâlâ'ya tazarru' içerisinde idi. Mekke'de ona ulaşmaya güç yetirememesi sebebiyle, Allah Teâlâ da Hz. Peygamber'e hicret etmesini ve mağaraya girmesini emretmiş ve bu sayede Peygamberimiz'i görmek için hasret çeken yılan da onu görmüştür.¹²⁸ *el-Es'iletü'l-mufahhame* adlı eserde verilen cevap ise daha makul görünmektedir. Buna göre Allah Teâlâ, kâfirleri savaşa gerek kalmaksızın helak edebilmesine rağmen Müslümanlara savaşı emretmesi gibi, peygambere hicret emrini vermesinde de bizim bilmediğimiz hikmetler söz konusudur ve O'nun hükümlerinin ayrıntıları sorgulanamayacağı gibi hikmetinden de sual olunamaz.¹²⁹

Peygamberlerin büyük günahlardan korunduğu bilinmekle beraber, Hz. Yusuf'un Züleyhâ'ya meyletme durumundan haber veren ayetin¹³⁰ nasıl anlaşılması gerektiğinin izahı da kavramlar üzerinden yapılmıştır. Buna göre ayette geçen *هَمَّ* /*meyletti* ifadesindeki yönelmeden kasıt, kulun kendi gücünün meyli değil, tabiatın meyletmesi olup, bu (tabiatın) meylinin sorumluluğu da kaldırılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın, kulunu bundan dolayı sorumlu tutmayacağı ifade edilmiştir.¹³¹ Bu meylin peygamberlik öncesine ait olduğu, aklın değil nefsin yönelmesi olup ismet sıfatına aykırılık teşkil etmediği ve bu nedenle de istiğfarda bulunmadığı, ayette " *هَمَّتْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ* " ifadesinden sonra vakf-ı tam olduğu ve devamında " *هَمَّتْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ* /Eğer rabbinin işaretini görmeseydi o da kadına meylederdi." Yani

¹²⁵ el-Mâide 5/118.

¹²⁶ Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 69a-69b. Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/164-165.

¹²⁷ Soruyla ilgili ayetler hakkında bk. el-Enfâl 8/5; el-Tevbe 9/40.

¹²⁸ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a.

¹²⁹ Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 77a.

¹³⁰ Yûsuf 12/24.

¹³¹ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a.

meyletmedi, şeklindeki görüşlerin sıralandığı *el-Esiletü'l-mufahhame* adlı eserde, ilgili görüşler arasında tercihte bulunulmamıştır.¹³²

İşârî bir yorumla cevaplanan diğer bir soru da Hızır'ın (a.s), Hz. Musa'nın sabredemeyeceğini nasıl bildiğidir.¹³³ Eserde bu durumun Hızır'a ilham yoluyla bildirildiği ifade edilmiştir.¹³⁴ Üç ihtimal zikredilen *el-Es'iletü'l-mufahhame*'de ise Hızır, ya Musa'nın halinden sabredemeyeceğini anlamıştır ya da peygamberlerin, şeriatların zahirine muhalif olan durumlara sabredemeyeceğini biliyordur veya Hz. Musa'nın sabredemeyeceği Allah tarafından kalbine bildirilmiştir.¹³⁵ Eserde Hz. Musa hakkında ve işârî cevaplar verilen farklı sorular da yer almaktadır.¹³⁶

Peygamber kıssalarıyla alakalı örneklerin eserde önemli bir yer işkâl etmesi, aslında halka yönelik bir çalışma olabileceğinin de göstergesi olabilir. Zira peygamber kıssaları, halk arasında daha çok bilinen konulardır.

4.6. Ayetler Arası İşkâl

Eserde bazı ayetlerde veya ayetler arasında işkâl gibi görünen durumlara dair sorular da yer almaktadır. Örneğin Kur'ân'da, kıyamet günü doğrulara, doğruluklarının fayda vereceği ifade edilmiş¹³⁷ diğer bir ayette ise İblis'in, kıyamet gününde doğruları söyleyeceği bilgisine yer verilmiştir.¹³⁸ Buna göre, Şeytan'ın doğruları söylemesinin, kıyamet gününde kendisine fayda sağlayacağı gibi bir mana anlaşılmaktadır. Ortaya çıkan işkâle dair şu izah yapılmaktadır: Ayetteki doğruluktan murat, kıyamet günü ortaya konacak ve kendisine fayda verecek doğruluk değil, bilakis dünyada ortaya koyduğu ve kıyamet günü kendisine fayda verecek doğruluktur. İblis dünyada doğruluk göstermiş olmadığından ahirette söyleyeceği doğru sözlerin onun için bir fayda sağlaması söz konusu değildir.¹³⁹

İnsanın yaratılışına dair malumata göre, Allah Teâlâ önce Âdem'i yaratmış, sonra meleklerle secde emri vermiş sonra da Âdem'in evlatlarını yaratmış ve onlara şekil vermiştir.

¹³² Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 94b-95a. Krş. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/455-456; Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*, 57. Yusuf (a.s) ile ilgili diğer soru ve cevaplar hakkında bk. *Esile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a. Krş. Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 66b, 100a, 105a.

¹³³ *el-Kehf* 18/72.

¹³⁴ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a-3b.

¹³⁵ Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 130a.

¹³⁶ Bk. Hz. Musa'nın açlığa sabredememesi ve Hızır karşısındaki sabırsızlığı (*el-Kehf* 18/62, 69) *Esile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a-3b.

¹³⁷ *el-Mâide* 5/119.

¹³⁸ *İbrâhim* 14/22.

¹³⁹ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b. Krş. Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 54b.

Ancak A'râf suresinde bu durum farklı bir şekilde ifade edilir: "Andolsun sizi yarattık; sonra size şekil verdik; sonra da meleklerle, "Âdem'e secde edin" diye emrettik..."¹⁴⁰ Yaratılışa dair aşamalardaki farklılık nedeniyle ortaya çıkan işkâl durumunun izahı ayetteki "نَمْ" edatı bağlamında yapılmaktadır. بعد/sonra ve atıf vavı/و şeklinde iki manaya gelen "نَمْ" edatının ayetteki görevi tertib ve ta'kib değil atıf vâvıdır.¹⁴¹ Buna dair başka ayetler de örnek olarak verilmiştir.¹⁴² Benzer şekilde ayetteki "نَمْ" edatının tertib ve takib ifade etmesi gerekmediği söylenen *el-Esiletü'l-mufahhame'*de, aynı edatın sonra manasına gelmediğine dair benzer ayetler delil olarak zikredilmiştir.¹⁴³ "قِيلَ" lafzıyla ifade edilen diğer bir görüşe göre ise, ayetteki yaratma ve suret verme fiillerinin Hz. Âdem'e dönüyor olmasıdır. Bu fiillerin bizlere izafe edilmesi, Âdem'den yaratılmış olmamız sebebiyledir. Hz. Âdem'den bahsederken çoğul zamir kullanılan diğer bazı ayetler¹⁴⁴ de buna örnek olarak zikredilmiştir.¹⁴⁵ Aynı açıklamayı yapan Aksarâyî, örnek olarak Kur'an'ın, Hz. Peygamber dönemi Yahudilerine söylediği "Tûr'u tepenize yükseltmiştik"¹⁴⁶ hitabını vermektedir. Zira Tûr dağı, o dönem Yahudilerinin değil, atalarının üzerine kaldırılmıştır.¹⁴⁷

Kıyamet günü Allah'ın izni olmadan kimsenin konuşamayacağını ifade eden ayet-i kerime¹⁴⁸ ile herkesin kendini savunacağını bildiren ayet-i kerime¹⁴⁹ arasındaki işkâl ise kullar için bazı makamların olduğu ve bu makamların bazısında kendilerine konuşma izni verileceği bazılarında ise verilmeyeceği ifade edilerek giderilmeye çalışılmıştır.¹⁵⁰

Mana itibariyle birbiri ile çelişkili gibi görünen Nahl suresi 60. ayeti ile 74. ayeti arasındaki anlam ilişkisi de eserde sorulan sorular arasındadır. Buna göre iki ayette de *mesel* kelimesi geçmekte ve her ikisinde de aynı mana verildiğinde yanlış anlaşılmaya sebep olmaktadır. İlk ayetteki *وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ* /En yüce sıfatlar Allah'a aittir."¹⁵¹ ifadesi yer alırken diğer ayette ise; *فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ* / Allah hakkında (olmadık) misaller getirmeyin."¹⁵²

¹⁴⁰ el-A'raf 7/11.

¹⁴¹ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 2b.

¹⁴² Âl-i İmrân 3/59; Tâhâ 20/82.

¹⁴³ Yûsuf 10/46.

¹⁴⁴ el-A'raf 7/172.

¹⁴⁵ Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 63a.

¹⁴⁶ Bakara 2/63.

¹⁴⁷ Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*, 51.

¹⁴⁸ Hûd 11/105.

¹⁴⁹ en-Nahl 16/111.

¹⁵⁰ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a. Krş. Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 89a.

¹⁵¹ en-Nahl 16/60.

¹⁵² en-Nahl 16/74.

denilmektedir. Tercümeyle de yansıttığımız üzere müellif, ilk ayetteki “الْمَثَلُ الْأَعْلَى” dan kastın Allah'ın emrinden olan yüce sıfat olduğunu; “Allah'a misaller getirmeyin” ayetinden kastın da “O'nun hakkında benzetme ve şüpheli şeyler söylemeyiniz” olduğunu ifade etmektedir.¹⁵³

Eserde soruya konu edilen diğer iki ayet İsrâ suresi 12 ve Mü'minûn suresi 50. âyetleridir. İlk ayette gece ve gündüz,¹⁵⁴ diğer ayette ise Hz. İsa ve annesi Meryem, Allah'ın kudretinin delilleri olarak zikredilmiştir.¹⁵⁵ Ancak ilk ayette gece ve gündüz için “iki delil” ifadesi kullanılırken, ikinci ayette Hz. İsa ve annesi Meryem için “tek bir delil” denilmiştir. Eserde bu sorunun cevabı kanaatimizce sehven yazılmamıştır.¹⁵⁶ *el-Es'iletü'l-mufahhame'* de ise aynı soruya şu şekilde cevap verilmektedir: Gece ve gündüz, İsa ve annesinden farklı olarak birbirinin zıttıdır. İsa ve annesi aynı vakitte varlardır ve görülebilmektedir. Güneş ve ay (gece-gündüz) ise iki farklı delildir çünkü onları birlikte görme imkânı yoktur.¹⁵⁷ Zemahşerî, Hz. Meryem ve İsa hakkında tek bir delil olarak bahsedilse de Allah Teâlâ tarafından verilen özellikler sebebiyle her ikisinin de ayrı bir delil olduğunu söylemenin imkânına değinmiştir. Buna göre ibare: *وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ آيَةً وَأُمَّهُ آيَةً* şeklinde olup, ikinci (آيَةً) ifadesinin birinciye delaletinin yeterli olması sebebiyle, birincisi hafzedilmiştir.¹⁵⁸

Allah Teâlâ'nın kendi varlığının ve gücünün delillerine dair devenin yaratılışını örnek verdiği Gâşiye suresi 17. ayetiyle ilgili olarak, neden özellikle devenin zikredildiği sorusuna ise Hz. Peygamber'in, insanlara cennetin saraylarını vafsettiği esnada buna inanmayanlara cevap olarak yukarıdaki ayetin nâzil olduğu söylenmiştir.¹⁵⁹ Aslında bu cevap ayetin nüzul sebebi olmakla birlikte, sorunun cevabı değildir. *el-Es'iletü'l-mufahhame'* ye göre ise örnekte devenin seçilmesi, tamamen Arapların en iyi bildiği hayvanın deve olması ve onların hayatında devenin yerinin öneminden kaynaklanmaktadır. Hatta onların içerisinde deve, gök, yer ve dağlar dışında başka bilgisi olmayan kimselerin mevcut oluşu nedeniyle Allah Teâlâ onların bildikleri üzerinden örnek vermiştir.¹⁶⁰ Yer verdiğimiz

¹⁵³ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a. Krş. Fürâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 115b-116a.

¹⁵⁴ el-İsra 17/12.

¹⁵⁵ el-Mü'minûn 23/50.

¹⁵⁶ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 3136/2), 4a.

¹⁵⁷ Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 121a.

¹⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/189.

¹⁵⁹ *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3b. Bu bilgi kaynaklarımızda yer almaktadır. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 4/436.

¹⁶⁰ Fûrâvî, *el-Es'ile* (Hacı Selim Ağa, 36), 255a.

örneklerin dışında eserde, bazı ayetlerin tefsirinde ortaya çıkan muhtemel işkâl durumlarına dair diğer başka sorular da yer almaktadır.¹⁶¹

Sonuç ve Değerlendirme

Kur'ân'ı anlamaya yönelik çabalar, Kur'ân'ın indirildiği dönemden itibaren başlamış, bu amaçla yapılan çalışmalar da zaman içerisinde farklı metodolojiler kullanılarak devam etmiştir. İçerik ve üslubun, gerek müellifin ilmi birikimine gerekse de dönemin ihtiyaçlarına göre şekillendiği bu çalışmaların önemli bir çeşidi olarak es'ile ve ecvibe türü telifler, tefsir ve Müşkilü'l-Kur'ân ilmine sunduğu katkılarla tefsir tarihi içerisindeki yerini almıştır. Benzer müstakil eserler ile bu yöntemi kısmen kullanan müellifler arasındaki ortak yönler, aralarındaki etkileşimin bir göstergesi olarak düşünülebileceği gibi, farklılıklar da dönemlere göre farklı soruların gündeme getirildiğinin ifadesi olabilir. Konuyla ilgili büyük ve küçük hacimli, orijinal ve tekrar mahiyetinde eserlere rastlanmaktadır. İnceleme konumuz olan risale, farklı eserlerde yer alan ve tekrar hüviyeti gösteren içeriğinin yanında, diğer eserlerde rastlayamadığımız soruları da içermesi ve kendine has soru ve cevapları sebebiyle incelemeye değer bulunmuştur. Aralarındaki farklılıklara rağmen, aynı isimle anılan diğer iki risalenin farklı müstensihler tarafından ve bazı ilavelerle istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

Eseri kaleme alan Ahmed Feyzi'nin hayatından bahseden kaynaklarda bu isimde bir eserinden bahsedilmemesi ve kendisinin kütüphaneci olması, eserin müellifinden ziyade müstensihi olabileceğini düşündürmekle beraber, müellifin, kendisinden önce yazılmış ve yukarıda zikredilen kaynaklardan hareketle bu eseri telif ettiği, dönemin ihtiyaçları çerçevesinde önceki eserlerde zikri geçen sorular içerisinde tercihlerde bulunduğu, kendi üslup ve anlayışı doğrultusunda cevaplar verdiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Sorular aynı olmakla beraber, seçilen soruların özelliği ve cevaplarda görülen farklılıklar, eserin orijinal yönüne işaret etmektedir. Yine eserde yer alan sorulara verilen cevaplarda, daha çok ayetlerin delil olarak kullanılması dikkat çekmekte ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri tarzında hâkim bir üslup göze çarpmaktadır. Mizanla ilgili soruya cevap verirken, Allah'ın Kur'ân'da bu konuda bilgi vermediğinin söylenmesi de bu yaklaşımın bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna rağmen, başta kelâmî konular olmak üzere, naslarda izahı bulunmayan

¹⁶¹ Bk. Şirk ile imanın bir arada olması (Yûsuf 12/106), İnsanı Allah'ın emrinden koruyan melekler (er-Ra'd 13/11), Rahmân suresinde bahsedilen iki cennet (er-Rahmân 55/46), Emanetin göklere, yere ve insana arz edilmesi (el-Ahzâb 33/72), yedi göğün tabakalar halinde yaratılması ve ayın konumu (Nûh 71/15-16). *Es'ile ve Ecvibe* (Hasan Paşa, 831/2), 3a, 3b.

sorulara tartışmaya açık aklî, hikemî ve işârî cevaplar verildiği görülmüştür. Örneğin, Hz. Peygamber'in hicretinin gerekçesinin mağaradaki yılan olarak açıklanması bunun en bariz örneği sayılabilir. Aynı zamanda kelâmî tartışmalara konu olan bazı meselelere dair soruların, aslında itirâzî sorular olduğu gerçeğinden hareketle, bu türden sorulara detaylı ve tatmin edici cevaplar verilmesi gerektiği ve eserin bu açıdan da önemli eksiklerinin olduğu muhakkaktır.

Bahsi geçen önceki eserlerde, ilgili sorulara dair ihtilaflar zikredilmişken bu eserde daha kısa ve belli kabuller üzerinden cevaplar verilmiş, tartışmalar esere yansıtılmamıştır. Buna rağmen eserin küçük hacimli oluşunun ve eserde genellikle Kur'ân'ı anlamaya çalışan her insanın aklına gelebilecek sorulara cevaplar verilmiş olmasının, eseri daha faydalı ve pratik hale getirdiği söylenebilir. Dolayısıyla eserin, Kur'ân'ın ve özellikle de müşkil ayetlerin anlaşılması ve bu manada ortaya konan pratik cevapların muhataplara ulaştırılması açısından alana katkısı söz konusudur. Aynı zamanda gramer konuları, usûl konuları, ihtilaflı bazı kelâmî konular, ayetlerle rivayetlerin çelişir gibi görüldüğü durumlar, peygamberlerden bahseden ayetlerdeki çelişki gibi görünen durumlar ile ayetler arasındaki işkâl gibi ciddi konulara dair soruların özellikle gündeme alınmış olmasının, eseri daha da cazip kıldığı söylenebilir.

Eserin, bazı önemli bilgileri pratik bir şekilde sunması ve izah etmesi açısından bir el kitabı özelliğine sahip olmakla beraber, eleştirilebilecek pek çok yönü de bulunmaktadır. Bunların belki de en önemlisi gerek soruların gerekse de cevapların müellife mi yoksa başka bir esere mi ait olduğuna dair net bir bilginin yer almamasıdır. Eserdeki soruların önemli kısmının başka eserlerde de yer alıyor olması, müellifin ilgili soruları başka eserlerde görmüş olduğunu da düşündürmektedir. Ancak soru ve cevapların müellif ya da eser ismi zikredilmeksizin verilmiş olması önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu konuda özellikle *el-Es'iletü'l-müfahhame* adlı eserdeki soruların önemli bir kısmının, farklı ifadelerle de olsa benzer şekilde bulunması dikkat çekicidir. Fürâvî'ye nispet edilen bu eserin, konuyla ilgili ilk eserlerden olması hasebiyle, müellif tarafından eserin görülmüş ve bu eserden faydalanılmış olması mümkündür. Zemahşerî'nin ve Bursevî'nin eserlerinden faydalandığına dair herhangi bir delile rastlanmamış, Aksarâyî'nin eseriyle de birkaç soru dışında benzerlik tespit edilememiştir.

Diğer bir eleştiri noktası da soruların herhangi bir tasnife tutulmaksızın verilmiş olmasıdır. Benzer eserlerde soruların sure sıralaması esas alınarak verilmesi ve surelerin isimlerinin de zikrederek başlıklandırılmış olmasına rağmen bu eserde benzer bir tasnif söz konusu değildir. Ayrıca eserin isminde yer alan “alâ tertîbi’s-süver” ifadesine rağmen bunun net olarak ifade edilmemiş olması da hem eseri hem de soruları karmaşık hale getirmektedir.

Yine eserdeki bazı soruların hangi ayete ya da Kur’ân’la ilgili hangi bilgiye karşılık geldiğinin net olarak ifade edilmemiş olması da anlaşılammaktadır. Örneğin, müminlerin cehenneme girmesinin gerekçesi, ruhun bedene girmesi ve çıkmasının mahiyeti, şeytanların yaratılması, peygambere hicretin neden emredildiği gibi sorular ile bu sorulara verilen cevaplar, eserin başlığı ve içeriğine uygunluğu anlamında çelişki oluşturmaktadır.

Daha kapsamlı eserlerle kıyaslandığında, çalışma konumuz olan eserde tercih edilen sorular ve bunlara verilen kısa cevaplar, eserin, daha çok dönemin öne çıkan soruları dikkate alınarak telif edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Gerek Arap dili ve belâgatı, gerekse usûl konuları ve kelâmî tartışmalara konu olan meseleler gibi teknik yönü öne çıkan sorulara yer verilmiş olması, risalenin aynı zamanda bu alanda çalışan talebelerin ihtiyaçlarına yönelik olarak hazırlanmış olabileceğini de düşündürmektedir. Ancak ihtilaflara değinilmeksizin verilen kısa ve net cevaplar, eserden belli bir eğitim seviyesine sahip kimselerden ziyade herkesin istifade etmesi amacı güdüldüğünü göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında akademik eksikliklerine rağmen, bilgi verme ve bilgiyi sonraki dönemlere aktarma anlamında alana kayda değer katkılar sunduğu muhakkaktır.

Kaynaklar / Reference

- Aksarâyî Cemaleddin. *el-Es’ile ve’l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*. Yayına Hazırlayanlar: Necattin Hanay - Mehterhan Furkani. Aksaray: Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Arabacı, Emine. "Ya’kub Afvî ve Netîcetü’t-Tefâsîr Adlı Eserindeki Tefsir Metodu". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 / 1 (Haziran 2019): 77-110.
- Bilgin, Orhan. "Yazma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/369-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu’l-Buhârî*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1915.
- Çifçi, Mehmet Faruk. *İsmail Hakkı el-Bursevî’nin Furûk-ı Hakkî Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

- Çifçi, Mehmet Faruk. "Sayı Mistisizminin Arap Dilindeki Yansıması: Vâv-ı Semâniye-Tarihsel Bir Okuma Denemesi" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, Haziran 2022: 185-206.
- Çifçi, Hatice Büşra Türkcan (2021). *Bir Tefsir Eseri Olarak El-Es'ile ve'l Ecvibe Başlıklı Eserler -El-Es'iletü'l Mufahhame Fi'l-Ecvibeti'l-Müfvehheme Örneği-*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts. *Es'ile ve Ecvibe fi'l-Kur'ân alâ Tertîbi's-suver*. Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 831/2, 2a-3b, ts.
- Es'ile ve Ecvibe fi'l-Kur'ân alâ Tertîbi's-suver*. Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 3136/2, 1b-5b, 1288/ 1872.
- Fürâvî, Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Huzeymî. *el-Esiletü'l-mufahhame fi'l-ecvibeti'l-müfvehheme*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 36. 1b-263a, ts.
- Gengil, Veysel. *Tefsir Geleneğinde Soru-Cevap Metodu (Zemahşerî ve Peygamber Kıssaları Bağlamında)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*. Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. Thk. es-Seyyid Ebu'l -Muâtî en-Nûrî. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen'ü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Cin (Kelam)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 8/8-10.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. Neşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc. *Şahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Şahin, Kamil. "Ahmed Feyzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2/67-68.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *el-Câmiu's-Şahîh*. Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1964.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. Thk. Kemal Besyûnî Zağlul. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/164-167.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.