

e-ISSN 2651-5083



دَارُ الْفُنُونِ  
الهِتَافُ الْكَلِمَاتِ مَجْمُوعَةُ

darulfunun  
ilahiyat

Cilt Volume 34 Sayı Issue 1 Yıl Year 2023



İSTANBUL  
ÜNİVERSİTESİ  
YAYINEVİ

**darulfunun ilahiyat**

**Cilt/Volume: 34 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2023**

**e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di**

**Dizinler / Indexing and Abstracting**

SCOPUS

TUBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

Index Islamicus

EBSCO Academic Search Complete

DOAJ

ERIH PLUS

SOBIAD

## darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 34 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2023  
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

### Sahibi / Owner

**Prof. Dr. Ramazan MUSLU**

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

### Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

**Doç. Dr. Ümit HOROZCU**

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

### Yazışma Adresi / Correspondence Address

Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı,  
İskenderpaşa Mahallesi, Kavalalı Sokak,  
34080 Fatih, İstanbul, Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 / 27781  
Fax : +90 (212) 532 62 07  
E-posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr  
<http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr>  
<http://dergipark.gov.tr/darulfunun>

### Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press  
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,  
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul, Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

---

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.  
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.  
The publication languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.  
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December.

---

**Yayın Türü / Publication Type:** Yaygın Süreli / Periodical

---

## darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 34 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2023

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

### DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

#### Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [nkizilkaya@istanbul.edu.tr](mailto:nkizilkaya@istanbul.edu.tr)

#### Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [mahmut.salihoglu@istanbul.edu.tr](mailto:mahmut.salihoglu@istanbul.edu.tr)

Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [sultan.simsek@istanbul.edu.tr](mailto:sultan.simsek@istanbul.edu.tr)

#### Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [arikana@istanbul.edu.tr](mailto:arikana@istanbul.edu.tr)

Doç. Dr. Birsan Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [bbokutan@istanbul.edu.tr](mailto:bbokutan@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr](mailto:sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr](mailto:nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Yakooob AHMED, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [yakooob.ahmed@istanbul.edu.tr](mailto:yakooob.ahmed@istanbul.edu.tr)

Arş. Gör. Dr. Mustafa ÖZAGAC, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [mustafa.ozagac@istanbul.edu.tr](mailto:mustafa.ozagac@istanbul.edu.tr)

#### Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [mscaliskan@istanbul.edu.tr](mailto:mscaliskan@istanbul.edu.tr)

Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [cemal.aydin@istanbul.edu.tr](mailto:cemal.aydin@istanbul.edu.tr)

Doç. Dr. Derya BAŞ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [derya.bas@istanbul.edu.tr](mailto:derya.bas@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr](mailto:suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi M. Yuşa YAŞAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [yusa@istanbul.edu.tr](mailto:yusa@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Saliha UYSAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [saliha.uysal@istanbul.edu.tr](mailto:saliha.uysal@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Nurgül BULUT, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [nurgul.bulut@istanbul.edu.tr](mailto:nurgul.bulut@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [hilal.menkuc@istanbul.edu.tr](mailto:hilal.menkuc@istanbul.edu.tr)

Dr. Adem IRMAK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [ademirmak@istanbul.edu.tr](mailto:ademirmak@istanbul.edu.tr)

#### Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [elizabeth.earl@istanbul.edu.tr](mailto:elizabeth.earl@istanbul.edu.tr)

Rachel Elana KRISS, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [rachel.kriss@istanbul.edu.tr](mailto:rachel.kriss@istanbul.edu.tr)

#### Editöryal İlişkiler Yöneticisi / Editorial Relations Manager

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [arikana@istanbul.edu.tr](mailto:arikana@istanbul.edu.tr)

#### İstatistik Editörü / Statistics Editor

Doç. Dr. Birsan Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [bbokutan@istanbul.edu.tr](mailto:bbokutan@istanbul.edu.tr)

#### Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [merveozaykal@istanbul.edu.tr](mailto:merveozaykal@istanbul.edu.tr)

#### Metodoloji Editörü / Methodology Editor

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr](mailto:sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr)

#### Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager

Arş. Gör. Fatma Nur ŞENER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [fnshener@istanbul.edu.tr](mailto:fnshener@istanbul.edu.tr)

#### Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Neslihan Mervener VURAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [neslihanvural@istanbul.edu.tr](mailto:neslihanvural@istanbul.edu.tr)

Arş. Gör. Feyza GÜLER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [feyza.guler@istanbul.edu.tr](mailto:feyza.guler@istanbul.edu.tr)

#### Teknik Uzmanlar / Technical Specialists

Arş. Gör. Amine ÇELİK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [amine.celik@istanbul.edu.tr](mailto:amine.celik@istanbul.edu.tr)

Arş. Gör. Şaban KÜTÜK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [sabankutuk@istanbul.edu.tr](mailto:sabankutuk@istanbul.edu.tr)

Arş. Gör. Menekşe Filiz YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [yildirim.mf@istanbul.edu.tr](mailto:yildirim.mf@istanbul.edu.tr)

## darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 34 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2023

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

### YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- 
- Prof. Abdul Rahim Abu-HUSAYN, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Beyrut, Lübnan - [ahusayn@aub.edu.lb](mailto:ahusayn@aub.edu.lb)
- Doç. Dr. Abdulhameed Majeed Ismael AL-SHEESH, Qatar University, Doha, Qatar - [abdulhamid.sis@qu.edu.qa](mailto:abdulhamid.sis@qu.edu.qa)
- Doç. Dr. Abdurrahman ATÇIL, Sabancı Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu](mailto:abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu)
- Dr. Adem AYGÜN, Avusturya İslam İnanç Topluluğu, Viyana, Avusturya - [adem.ayguen@kphvie.ac.at](mailto:adem.ayguen@kphvie.ac.at)
- Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [adnan.demircan@istanbul.edu.tr](mailto:adnan.demircan@istanbul.edu.tr)
- Prof. Dr. Ahmed EL-SHAMSY, Chicago Üniversitesi, Chicago, ABD - [elshamsy@uchicago.edu](mailto:elshamsy@uchicago.edu)
- Doç. Dr. Ahmet ALİBASİC, Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna, Bosna-Hersek - [ahmetalibasic@yahoo.com](mailto:ahmetalibasic@yahoo.com)
- Doç. Dr. Hayrettin YÜCESOY, Washington Üniversitesi, Washington, ABD - [yucesoy@wustl.edu](mailto:yucesoy@wustl.edu)
- Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [ilh@istanbul.edu.tr](mailto:ilh@istanbul.edu.tr)
- Prof. Dr. Jonathan BROWN, Georgetown Üniversitesi, Washington, ABD - [brownj2@georgetown.edu](mailto:brownj2@georgetown.edu)
- Prof. Dr. Mabid Ali Mohamed AL-JARHI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye - [mabid.aljarhi@asbu.edu.tr](mailto:mabid.aljarhi@asbu.edu.tr)
- Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN, Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye - [mhsucin@gazi.edu.tr](mailto:mhsucin@gazi.edu.tr)
- Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Almanya - [merdan.guenes@uni-osnabrueck.de](mailto:merdan.guenes@uni-osnabrueck.de)
- Prof. Dr. Mesut IDRİZ, Sharjah Üniversitesi, Sharjah, Birleşik Arap Emirlikleri - [m.idriz@sharjah.ac.ae](mailto:m.idriz@sharjah.ac.ae)
- Prof. Dr. Mürteza BEDİR, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [mbedir@29mayis.edu.tr](mailto:mbedir@29mayis.edu.tr)
- Prof. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [mtekin@istanbul.edu.tr](mailto:mtekin@istanbul.edu.tr)
- Doç. Dr. Rahile YILMAZ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [rahile.yilmaz@marmara.edu.tr](mailto:rahile.yilmaz@marmara.edu.tr)
- Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [ramazany@istanbul.edu.tr](mailto:ramazany@istanbul.edu.tr)
- Prof. Dr. Saim KAYADİBİ, Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye - [saimkayadibi@karabuk.edu.tr](mailto:saimkayadibi@karabuk.edu.tr)
- Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [sgunduz@istanbul.edu.tr](mailto:sgunduz@istanbul.edu.tr)
- Prof. Dr. Toseef AZID, Qassim Üniversitesi, Qassim, Suudi Arabistan - [teseefazid@hotmail.com](mailto:teseefazid@hotmail.com)
- Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [yduzenli@istanbul.edu.tr](mailto:yduzenli@istanbul.edu.tr)



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

<b>Şeyhülislamın Gerçekleşen Rüyası: Evkaf Bankası'ndan Vakıf Katılım'a Para Vakfiyla Banka Kurma</b> Shaykh al-Islām's Dream Is Coming True: From Evkaf Bank to Vakıf Participation Bank, Establishing a Bank with a Cash Waqf .....	1
Hatice Kübra Kahya	
<b>Rivayetten İktidara Bir Temel: Emevîlere Atfedilen Evâil Haberleri</b> Establishing Government Based on Narration: <i>al-Awâil</i> Reports Attributed to the Umayyads.....	33
Kevser Özdoğan	
<b>Meçhul Bir Muharrir, Meşhur Bir Kaside: Ispartalı Zeynelâbidin Bey ve <i>Hadîka-i Semerütü'l-Fuâd</i> İsimli <i>Kasîde-i Bürde</i> Tercümesi</b> An Underexplored Author and a Famous Ode: Ispartalı Zeynelâbidin Bey and His Translation of Ka'b ibn Zuhayr's <i>Qasîdah al-Burdah</i> Titled <i>Hadîqa-i</i> <i>Samaratu'l-Fu'âd</i> .....	65
Ömer Said Güler	
<b>Gramatik Çözümlemede Tevakkuf Kavramı Üzerine</b> -İbn Hişâm'ın "Murâ'âtu'l-Ma'nâ" Değerlendirmesi Bağlamında- The Concept of Tawaqquf in Grammatical Analysis In the Context of Ibn Hishâm's Idea of <i>Murâ'ât al-Ma'nâ</i> .....	119
Bünyamin Aydın	
<b>Müneccimbaşı Tarsûsîzâde'nin (1821-1896) <i>Risâle fî Usûli'l-hadîs</i> Tercümesi ve Değerlendirilmesi</b> An Evaluation of Münecimbaşı Tarsûsîzâde's (1821-1896) Translation of <i>Risâla fî Usûl al-Hadîth</i> .....	147
Mustafa Celil Altuntaş, Azamat Zhamashev	
<b>Hac İbadetinin Bireysel Çıktıları Üzerine Tecrübî Bir Araştırma</b> Experiential Research on the Individual Outcomes of Hajj Worship .....	189
Faruk Karaca	
<b>The Predominant Christian Interpretation of Religious Faith in the Middle Ages: Augustine of Hippo and Thomas Aquinas .....</b>	211
Muhammet Saygı	
<b>Sumerians in Light of Eliade's Concept of Sacredness</b> Eliade'nin Kutsallık Kavramı Bağlamında Sümerler .....	243
Yeşim Dilek	
<b>Religious Criticism of Scientism: The Subjectivity of Taufiq al-Hakim in the Short Story "Fî Sanah Milyün" .....</b>	257
Yulia Nasrul Latifi, Mohammad Muslih	
<b>Relationship Between Psychological Resilience, Forgiveness and God Perception .....</b>	283
Fatma Baynal, Saliha Uysal	

## İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

---

### KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

- Selim Uğur'un "Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Anlayışı: İbn Âbidin Örneği"  
Adlı Eserinin Değerlendirmesi**  
A Review of "Riğal al-Ghayb in Tasawwuf: The Example of Ibn Abidin" by Selim Uğur .....307  
Sümeyye Güldenöğlü
- Hüseyin Oral'ın "Anlamm İlk İzleri" Adlı Eserinin Değerlendirmesi**  
A Review of "First Traces of Meaning" by Hüseyin Oral .....311  
Sümeyye Sevinç
- Doğan Kaplan'ın "Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik" Adlı Eserinin Değerlendirmesi**  
A Review of "Alevism According to Written Sources" by Doğan Kaplan .....317  
Neslihan Avcı
- Faisal H. Husain'in "Sultan'ın Nehirleri: Osmanlı İmparatorluğu'nda Dicle ve Fırat"  
Adlı Eserinin Değerlendirmesi**  
A Review of "Rivers of the Sultan: The Tigris and Euphrates in the Ottoman Empire"  
by Faisal H. Husain .....323  
Hakan Kaya
- Gelenek- Şarlatanlık Çıkmazında Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp  
Uygulamaları**  
Complementary and Alternative Medicine Practices in the Dilemma of  
Tradition and Quackery .....331  
Nevra Özdemir





## Şeyhülislamın Gerçekleşen Rüyası: Evkaf Bankası'ndan Vakıf Katılım'a Para Vakfıyla Banka Kurma

### Shaykh al-Islām's Dream Is Coming True: From Evkaf Bank to Vakıf Participation Bank, Establishing a Bank with a Cash Waqf

Hatice Kübra Kahya

#### Öz

Vakıf Katılım Bankası, sermayesinin tamamı Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından idare ve temsil edilen mazbut vakıflar ile II. Bayezid Vakfı, I. Mahmut Vakfı, II. Mahmut Vakfı ve Murat Paşa Vakfı'na ait bir anonim şirket olarak 2015 yılında kuruldu. Para vakfı ile banka kurma, esasen Osmanlı Devleti'nin II. Meşrutiyet dönemi Şeyhülislamı ve Evkaf Nâzırı Mustafa Hayri Efendi'nin hayaliydi. 1914 yılında Evkaf Bankası Kanunu'nun parlamentodan geçmesiyle bu hayali bir oranda gerçekleşmişti de. Ancak başlayan I. Cihan Harbi, bu hayali yarım bırakmış, bankanın fiili manada kurulmasına mâni olmuştu. Bu hayal, Cumhuriyet döneminde, ilk olarak 1954 yılında kurulan Vakıflar Bankası ve nihayet 2015 yılında Vakıflar Bankası'ndaki vakıf hisselerin Hazine'ye devri ve karşılığında alınan meblağla Vakıf Katılım Bankası'nın kurulmasıyla gerçek oldu. Yeni kurulan bankayla o ana kadar faizle işletilen vakıf paralar artık Hayri Efendi'nin hayal ettiği gibi faizsiz işletilecekti. Bu makalede para vakfıyla banka kurmak isteyen bu üç ayrı dünyanın bu üç ayrı bankasının hikayesi, para vakfı, faiz/riba ve istibdal kurumları merkezinde ele alınacaktır.

#### Anahtar Kelimeler

para vakfı, Evkaf Bankası, Vakıflar Bankası, Vakıf Katılım, riba, istibdal

#### Abstract

Vakıf Participation Bank was established in 2015 as a joint stock company with capital from the *mazbūt awqaf* under the full management and representation of the T.R Directorate General of Foundations and the Bayezid II, Mahmut I, Mahmut II, and Murat Pasha Foundations. Establishing a bank with a cash *waqf* [foundation] was essentially the dream of the sheikh al-Islam and the *Awqaf* Minister of the Second Constitutional Era, Mustafa Hayri Efendi. In 1914, he achieved this dream to a certain extent by getting Parliament to pass Evkaf Bankası Kanunu (Evkaf Bank Law). However, the outbreak of World War I impeded the *de facto* establishment of this bank. His dream partially came true with the establishment of Vakıflar Bank in 1954, then more fully with the establishment of Vakıf Participation Bank in 2015 through the amount received from the treasury in exchange for the waqf shares in Vakıflar Bank. This article will tell the tales of these three different banks from three different worlds that aimed to establish a bank with a cash waqf by revolving around the legal institutions of cash waqf, usury, and *istibdal* [exchange].

#### Keywords

Cash Waqf, Evkaf Bank, Vakıflar Bank, Vakıf Participation Bank, Usury, *istibdal*

\* Sorumlu Yazar: Hatice Kübra Kahya (Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: hatice.kahya@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-1976-7354

Atf: Kahya, Hatice Kubra. "Şeyhülislamın Gerçekleşen Rüyası: Evkaf Bankası'ndan Vakıf Katılım'a Para Vakfıyla Banka Kurma." *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 1–31. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1194418>



## Extended Summary

Waqf Participation Bank was established in 2015 as a joint stock company with capital from the *mazbūt awqaf* under the full management and representation of the T.R. General Directorate of Foundations and the Bayezid II, Mahmut I, Mahmut II, and the Murat Pasha Foundations. Establishing a bank with a cash waqf was essentially the dream of Sheikh al-Islam of the Second Constitutional Era, Mustafa Hayri Efendi. In 1914, he achieved this dream to a certain extent by getting the Parliament to pass Evkaf Bankası Kanunu (Evkaf Bank Law). The last century of the Ottoman Empire was a period when its traditional institutions were being challenged by the new age. Banks had been included in the Ottoman economic system in the 19<sup>th</sup> century and were seen as indispensable institutions for economic progress. This perception did not change during the Second Constitutional Era either. In fact, many national banks were established by virtue of the policy on nationalizing banks. The story of the Awqaf Bank began exactly in this period. In a sense, Evkaf Bank was an attempt to combine the traditional with the modern. Even the defender of the tradition, the Fatwa Office, arrived at a common ground and supported the attempt at establishing this bank. Contrary to common belief, the Fatwa Office did not object to the concept of a bank simply because it was an attempt at economic modernization; instead, the office focused on whether the relevant banking operations were interest-bearing or not. Against this backdrop, it had taken a position in favor of Evkaf Bank, which was expected to carry out its operations in accordance with *al-Sharī'a*. On the other hand, the *İttihad ve Terakki Fırkası* [Union and Progress Party], which was usually presented as an opponent of tradition, had adopted a conciliatory attitude instead of complete opposition and decided to support waqfs to a certain level as a mere religious traditional institution. At least in rhetoric, the government supported the project of establishing a waqf bank with the argument of saving cash waqfs from potential embezzlement. Although some objections were raised that neither considered a full reconciliation of the waqf system with the banking system to be possible nor tried to protect the cash waqfs from any conceivable risk of bankruptcy in terms of the banking system, the law passed through Ottoman Parliament. However, the outbreak of World War I impeded the *de facto* establishment of this bank. The Sheikh's dream further came true with the establishment of Vakıflar Bank in 1954. Contrary to Evkaf Bank, Vakıflar Bank's capital included not only cash waqfs, but also waqfs that were exchanged (*istibdal*) for cash, ignoring the conditions laid down in the waqf deeds. However, cash was required to be used for replacing these waqfs' capital using similar types. This was a sharp deviation from the principles of Hanafī waqf law. In fact, this was the very reason some deputies of the Republican Parliament had targeted the establishment of Vakıflar Bank with the misuse of these exchanged waqfs. An even more important problem was that the bank would only operate on interest. In 2015, the Vakıf Participation Bank was established entirely with waqf shares by means of the *istibdal* procedure. The bank's capital was provided by exchanging the waqf shares in Vakıflar Bank for cash from the Treasury. As

a result, Vakıflar Bank was nationalized and Vakıf Participation Bank was established. In principle, these exchanges were legitimate legal transactions with respect to Hanafî law. However, the practical legitimacy of these transactions was determined by whether it could meet the conditions required by Hanafî waqf law regarding *istibdāl*. Additionally, any incompliances with the conditions for waqf deeds during these different banks' establishment phases remained an important problem. However, Vakıf Participation Bank, unlike Vakıflar Bank from 1954, would carry out its operations in accordance with *Sharî'a* law, just as for the Ottoman Evkaf Bank. Therefore, the establishment of Vakıf Participation Bank had achieved the dream of the sheikh al-Islam almost in every aspect. This article tells the tale of these three different banks from these three different worlds that had aimed to establish a bank with a cash waqf by revolving around the legal institutions of cash waqf, usury, and *istibdāl*.

## Giriş<sup>1</sup>

Osmanlı'nın gelenekselden daha merkezîyetçi modern devlet anlayışına geçiş sürecinde vakıflar da otonom yapılarını yitirerek peyderpey devletin idare ve denetimine girdi. İmparatorluğun her bir köşesindeki mevcut vakıf nakdi tek bir merkezde toplama düşüncesiyle kurulan Nükûd-i Mevkûfe Müdüriyeti bu merkezîyetçi yönetim anlayışının para vakıflarına bakan yüzünü temsil ediyordu. II. Meşrutiyet dönemine kadar artarak devam eden bu merkezîyetçi yönetim anlayışına, Batılı sosyal ve ekonomik teorilerden beslenerek “geleneksel” vakıf kurumuna karşı cephe alan yeni tavır da eşlik etti. Vakıf karşıtı söylemin sahipleri İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri arasında da azımsanmayacak kadar çoktu. Gerçi bu karşıtlık mutlak değildi ve para vakfını hedef almıyordu. Hatta mevcut *evkafın nükûda tahvili* yani para vakfına dönüşümünü savunanlar da bu karşıt söylemin sahipleriydi.<sup>2</sup> Aynı ittihatchi ekip I. Cihan Harbi'nin sıkıntılı günlerinde

- 1 Makalemizde kuruluşunu fikhî/hukukî yönüyle ele alacağımız bu üç banka, bugüne kadar çeşitli araştırmalara konu edilmiştir. Sadi Bayram'ın Evkaf Bankası Kanunu hakkında kısaca bilgi veren bir makalesi bulunur. (Sadi Bayram, “Sultan Reşad Devrinde Evkaf Bankası Kurulma Çalışmaları”, *Vakıf Haftası Dergisi*, sy 5 (1987): 215-22) Özserağ da doktora çalışmasında Evkaf Nezâreti'nin kurulduğu 1826 yılından Vakıflar Bankası'nın kuruluşuna kadar para vakfî tarihini yazar. (Yakup Özserağ, “Osmanlı Para Vakıflarından Vakıflar Bankasına” (Doktora Tezi, Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi SBE, 2019) Şahin'in editörlüğünde hazırlanan *VakıfBank Tarihi* de onun bıraktığı yerden devam ederek, Vakıflar Bankası'nın kuruluşundan 2019 yılına kadarki uzun tarihini, pek çok başarılı makaleyle anlatır. (*VakıfBank Tarihi 1954-2019*, ed. Enis Şahin (İstanbul: Değişim Yayınları, 2020) Mücahit-Öznur Özdemir ise klasik para vakfî ile Vakıf Katılım Bankası arasında işlevsel bir bağ kurma denemesi yaparlar. Bu amaçla Vakıf Katılım'ın toplumun düşük gelirli sınıfına kredi sağlayan bir tür sosyal finans kurumu olarak yapılandırılmasını önerirler. (Mücahit Özdemir-Öznur Özdemir, “Bridging the Gap: The Restitution of Historical Cash Waqf Through Vakıf Participation Bank”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3, sy 2 (Temmuz 2017): 74-99.) Mohammad Tahir ise klasik fikhî, taşınır ve para vakfının meşrulaştırılması için ürettiği çözümlerinin, vakıf bir bankanın kurulması için de kullanılabilirliğini, böylece hem vakıf nakdin muhafazası ve etkin kullanımının temin edileceğini hem de yüksek maliyetli sosyo-ekonomik projelere katkıda bulunulabileceğini savunur. (Mohammad Tahir Sabit Haji Mohammad, “Towards an Islamic Social (Waqf) Bank”, *International Journal of Trade, Economics and Finance* 2, sy 5 (Ekim 2011): 381-86.) Bulut-Korkut da katılım bankaları ile para vakıfları arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit ettikleri çalışmada, para vakıflarının modern faizsiz kurumları tamamlamadaki işlevselliğine dikkat çekerek bu noktada Vakıf Katılım Bankası'nın para vakıflarını ihyada önemli bir adım olabileceğine dikkat çekerler. (Mehmet Bulut-Cem Korkut, “A Comparison Between Ottoman Cash Waqfs (CWs) and Modern Interest-Free Financial Institutions”, *Vakıflar Dergisi*, sy 46 (Aralık 2016): 23-45.) Önünüzdeki makale ise vakıf niteliğini haiz olmasından dolayı bir fikhî kurumu olan Evkaf Bankası, Vakıflar Bankası ve Vakıf Katılım'ın kuruluşunu fikhî ölçütlerle göre değerlendiren ve bu değerlendirmeyi Osmanlı'nın son dönemine kadar geriye giden tarihi bir perspektifle sunan ilk çalışma olma özelliğiyle diğer çalışmalardan ayrılır.
- 2 Mehmed Hamdi (Yazır), *İrşâdü'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330), 175.

halkın temel ihtiyaçlarını gidermek üzere sermayesinin yarısını bizzat vakfettikleri para vakıfları ile karşılayarak vakıf millî şirketler kuracaklardı.<sup>3</sup> II. Meşrutiyet döneminde vakıf akarın para vakfına tahvilini öngören çeşitli kanunlar da çıkarıldı. Bunların en önemlisi 1911 yılında yürürlüğe giren İstibdal Kanunu idi. Bu kanun kullanım dışı kalmış vakıf akarın mahkeme kararına gerek duyulmadan seri bir şekilde para vakfına dönüştürülmesini mümkün kıldı.<sup>4</sup> Öte taraftan paranın müstakil olarak vakfı da devam ediyordu. Bu durum mevcut vakıf para yekûnunda yukarı yönde bir hareketlenmeye sebep oldu. Dönemin bir diğer gerçeği ise güçlü bir şekilde millî bankacılık siyasetinin<sup>5</sup> izlenmesiydi. Yerel sermayenin harekete geçirilmesi ve özellikle Müslüman tebeanın nakit sıkıntısının çözülmesi için çok sayıda banka kuruluyordu. Örneğin bugün Türkbank veya Türk Ticaret Bankası olarak bildiğimiz Adapazarı İslam Ticaret Bankası'nın temeli de bu siyasetin bir parçası olarak dönemin yerel girişimcileri tarafından atıldı.<sup>6</sup> Vakıf para ile banka kurmanın hayali de tam olarak bu dönemde kurulmaya başlandı.

### **Evkaf Bankası: Para Vakfının Bankaya Tahvili**

Evkaf Nâzırı olduğu günden beridir bir Evkaf Bankası tesisinin hayalini kuran Mustafa Hayri Efendi, bu hayalini gerçekleştirme yolunda nihayet ilk adımı atar ve bir nizamnâme tanzim ettirir.<sup>7</sup> Evkaf Bankası'nın teşkili ve idare biçimini düzenleyen bu nizamnâme lâiyhası, 22 Mayıs 1912 tarihinde Şura-yı Devlet'e ulaşır.<sup>8</sup> Lâyiha öncelikle Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nde müzakere edilecektir. Bu sırada dairede aza olarak Said Bey, Mustafa Reşid Bey, Mehmed Celaleddin Bey, Kemaleddin Bey, Şâdân Bey ve Mustafa Bey bulunmaktadır. Ayrıca Evkaf

- 3 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Ali Akyıldız, “İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin İlginç Bir Uygulaması: Vakıf Olarak Kurulan Millî Şirketler”, *Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu (8-10 Nisan 1999) Bildirileri*, yay. haz. Turan Gökçe, İzmir 2000, 511-23; “İttihatçıların Vakıf Sermaye ile Kurduğu Millî Ekmekçi Anonim Şirketi ve Faaliyetleri”, *Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu'na Armağan*, ed. Zeynep Tarım Ertuğ (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2006), 347-370.
- 4 İstibdal Kanunu'nun çıkış serüveni ve uygulanışı hakkında detaylı bilgi için bkz. Hatice Kübra Kahya, “İstibdal Uygulamaları Işığında Osmanlı Vakıf Hukukunun Dönüşümü” (Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE, 2021), 280-325.
- 5 Yakup Özseraç, “Vakıflarda Anakronizm: Para Vakıfları Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 16, sy 2 (Nisan 2021): 10.
- 6 Münir Kutluata, “Sakarya'da Bankacılık ve Türk Ticaret Bankası”, *Sosyoloji Konferansları*, sy 11 (1970): 55-105.
- 7 Mustafa Hayri Efendi, *Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin Meşrutiyet, Büyük Harp ve Mütareke Günlükleri* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 107.
- 8 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Şura-yı Devlet (ŞD), 199/9/2.

Hukuk Müşavir Muâvini Seniyyüddin Bey de Evkaf Nezâreti'ni temsilen müzakere sırasında hazır olacaktır.<sup>9</sup>

71 maddelik bu lâyhaya göre merkezi Dersaadet'te olmak üzere kurulacak Evkaf Bankası, halihazırda Nükûd-i Mevkûfe İdaresi'nde bulunan bütün vakıf nakdi hiçbir teminat göstermeden *muâmele-i şer'iyeye*<sup>10</sup> yoluyla alarak gayrimenkul teminatı, rehin, kefil veya maaş karşılığında yine muâmele-i şer'iyeye yoluyla ikrazda (borç verme) bulunacaktır (Madde 23).<sup>11</sup> Bu işlemlerden şer'î usullere uygun olarak elde edeceği kârı (*ribh*) ise *vücûh-i birre* harcayacaktır (Madde 3).<sup>12</sup> Yani vakıf para, yalnızca, Osmanlı hukuk nizamında şer'î bir nemalandırma biçimi olan *ribh-i mülzem*<sup>13</sup> suretinde nemalandırılacaktır. Ancak diğer gayrimüslim ülke vatandaşları için bu kısıtlama devre dışıdır (Madde 7).<sup>14</sup> Banka çalışanları, ribhin böyle şer'î bir yolla alınmasını-verilmesini (*irbâh-istirbâh*) mümkün kılan muâmele-i şer'iyeye işlemi ve ilgili senetlerin tanzimi noktasında özensiz davranırsa, bundan doğacak zararı tazmin edecektir. Hatta herhangi bir maddi zarara sebebiyet vermese de kusurun derecesine göre gerektiğinde azilleri yoluna bile gidilebilecektir (Madde 65).<sup>15</sup>

Nizamnâme lâyihası Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nde müzakereye açıldığında aza Celal Bey oldukça önemli olan şu eleştirisini dile getirir:

“İşbu nizamnâme lâyihasının tedkik-i münderecâtında bi'l-cümle nükûd-i mevkûfenin Evkaf Bankası nâmıyla tesis olunacak banka tarafından muâmele-i şer'iyeye ile istikrâz edilerek mebâlîğ-i mezkûre-i mevkûfe nemalarının bankası tarafından tesviyesi taahhüt edileceği anlaşılmakta ise de nükûd-i mevkûfenin ancak rehin ve kefalet mukabilinde ikrâzı icâbât-ı şer'iyeden olup halbuki muâmelât-ı vâkıasında kâr ve zarar etmesi ve belki ducâr-i iflas

9 *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye* (Dersaadet: Selanik Matbaası, 1328), 106; BOA, ŞD, 199/9/4.

10 “Faiz ilzâmı için yapılan muâmeleye denir. Meselâ; vakıf bir para, muayyen bir müddetle bir kimseye ödünç verilir. O müddet zarfında ne kadar faiz tutuyorsa bunu borç haline getirmek için vakfın malından ödünç para alan kimseye o kadar para mukabilinde bir mal satılır ve o kimse o malı vakfa hibe eder. Bu suretle faiz hukuki bir borç halini alır. Bu muâmeleye *muâmele-i şer'iyeye* denir.” <https://www.vgm.gov.tr/kurumsal/tarihce/vakif-deyimleri-ve-terimleri-sozlugü>, son erişim tarihi: 15.08.2022. Daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Kaya, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri” (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2007), 14-80.

11 BOA, ŞD, 199/9/9.

12 BOA, ŞD, 199/9/9.

13 Borçlu kişiye ziyade ödeme yükümüne *ilzâm-ı ribh* (bkz. Kaya, 15) borca eklenen bu ziyadeye *ribh-i mülzem* denir.

14 BOA, ŞD, 199/9/9.

15 BOA, ŞD, 199/9/9.

olması ihtimali mevcut olan ve sermayeden bi'l-küllüye mahrum bulunan işbu bankanın nüküd-i mevkûfeyi ol vecihle istikrâz eylemesine mesâğ-ı şer'î görülemeyeceği gibi böyle sermayesiz bir banka tesisi caiz olamayacağı...”

Celal Bey'e göre iflası muhtemel ve sermayesiz bir banka olan Evkaf Bankası'nın Evkaf Nezâreti'nin elindeki vakıf paraları hiçbir teminat göstermeden muâmele-i şer'iyeye yoluyla alması şer'î gerekliliklerin (*icâbât-ı şer'iyeye*) çiğnenmesi anlamına gelir. Halbuki ortada bunu meşru kılacak hiçbir haklı sebep (*mesâğ-ı şer'î*) de yoktur.<sup>16</sup> Gerçekten de para vakıflarının muâmele-i şer'iyeye yoluyla işletiminin meşruiyetinin yüzyıllardır değişmeyen temel ölçütlerinden birisi, vakfın yok olmasını önleme adına bir teminat göstermektir. Ancak Celal Bey burada, garip bir biçimde, bankanın tesisi ile basit muâmele-i şer'iyeye işlemini birbirine eşitleyip aynı kurallara tabi kılmaktadır. Celal Bey'in kurgulanan Evkaf Bankası'yla ilgili diğer önemli eleştirisi, bankanın gayri menkul rehiniyle ikrazda bulunmasıdır. Ona göre milyarlarca sermayeli bankalar için dahi büyük bir risk oluşturan bu işlem, zaten sermayesiz olan Evkaf Bankası'nın sermayesini uzun vadede hareketsiz kılarak bankanın iflasını kuvvetle muhtemel hale getirecek ve dolayısıyla vakıf paralar bütünüyle yok olma tehlikesi altına girecektir.<sup>17</sup> Celal Bey'in Tanzimat Dairesi'ndeki tüm bu itirazlarına ve karşı oyuna rağmen nizamnâme oyçokluğu ile kabul edilir. Çünkü diğer aza gerekli tedbirlerin alınmasıyla bertaraf edilebilecek olan bu tip farazi tehlikelerin Evkaf Nezâreti'nin banka kurma teşebbüsüne engel olmaması gerektiğini düşünür. Neticede bankayı kapasitesini aşan işlemlere girişmeye hiçbir şey zorlayamayacağı gibi menkul-gayrimenkul karşılığında yapılacak ikraz işlemleri bankanın servetini artırmasına hizmet edecektir.<sup>18</sup>

Mustafa Hayri Efendi'nin söylediklerine bakılırsa Evkaf Bankası Nizamnâme Lâyihası, Şura-yı Devlet'e gönderildiğinde azadan bazısı özellikle de Halepli Mustafa Efendi nizamnâmenin şeriat hükümlerine muhalif olduğunu iddia etmiştir. Lâyihanın savunusu için Hayri Efendi tarafından görevlendirilen Hukuk Müşaviri Seniyyüddin Bey,<sup>19</sup> şeriata aykırı olduğu düşünülen maddelerin derhal çıkarılmasını teklif ettiyse de karşı taraf olumsuz tavrını sürdürür. Bu durum üzerine Hayri Efendi, Fetvâhâne'den Fetva Emini Esat Efendi, Fetva Emini Muâvini Hacı Ahmet Tefvik Bey ve İlâmât Müdürü Kayserili İsmail Efendi ile görüşüp onlarla fikir alışverişinde bulunur. Fetvâhâne görevlileri Şura-yı Devlet üyelerinden farklı olarak bu banka fikrini olumlu karşılar ve Evkaf Nâzırı Hayri Efendi'ye lâyihayı kendilerine resmi yolla ulaştırmasını tavsiye ederler. Bu duruma çok memnun olan

16 BOA, ŞD, 199/9/4.

17 BOA, ŞD, 199/9/4.

18 BOA, ŞD, 199/9/4.

19 İlgili görevlendirme yazısı için bkz. BOA, ŞD, 199/9/7.

Mustafa Hayri, yine Seniyyüddin Bey’i takibiyle görevlendirerek, lâyiha’yı, ertesi gün Fetvâhâne’ye ulaştırır. Lâyiha kısa bir süre içerisinde tetkik ve tasdik edilir.<sup>20</sup> Fetvâhâne’nin *nükûd-i mevkûfe muâmelâtının tensik ve hüsn-i cereyanının temini için teşkil olunacak bankanın nizamnâmesi* hakkındaki mütalaası şöyledir: “*Evkâf-ı Hümayûn Nezâret-i Celilesi’nden havale buyurulan işbu tezkire ve melfûfu nükûd-i mevkûfe nizamnâme lâyihası mütalaa olundu. Mezkur lâyihanın yirmi sekizinci ve yirmi dokuzuncu maddeleri hâmişlerine işaret olduğu vecihle tashih olunduıkları takdirde bi’l-cümle münderecâtı muvâfık-ı şer’-i âlî ve bu suretle alınıp verilecek ribh helal olur.*”<sup>21</sup>

Fetvâhâne gerçekten de tashihini gerekli gördüğü bir iki detay dışında, bankanın kurulmasından yanadır. Ancak Hayri Efendi’nin 30 Mayıs 1912 tarihinde günlüğüne düştüğü notlardan anlıyoruz ki bankanın kuruluş süreci bir hayli uzamıştır. Bu tarihte, Hayri Efendi, Şura-yı Devlet Dairesi’ne uğrayıp Şura-yı Devlet Reisi Said Halim Paşa ile görüşmüş<sup>22</sup> ve nizamnâmenin süratle müzakeresi için kendisinden ricada bulunmuştur. Paşa ise gerekeni yapacağına dair kendisine söz vermiştir.<sup>23</sup> Şura-yı Devlet’te alınan kararlar gerekli görüldüğü takdirde bir de Şura-yı Devlet azalarının tümünden oluşan genel kurulda (*heyet-i umûmiye*) müzakere edilirdi. Evkaf Bankası Kanun Lâyihasının da tekrar müzakeresi gerekli görülür. Muhtemelen Hayri Efendi’nin süreci uzattığını düşündüğü şeylerden birisi de budur. İlgili müzakereye Evkaf Nezâreti’ni temsilen katılması için bu defa Evliya Efendi görevlendirilir.<sup>24</sup> Tanzimat Dairesi’nde Celal Bey’in pek iltifat görmeyen itirazı genel kurulda tekrar gündeme gelir. Azadan Sami Bey, Kemaleddin Bey, İstiğnaki Bey, Şadân Bey, Ziya Bey, Yahya Bey ve Mustafa Efendi, vakıf paraların halihazırda zaten gayrimenkul karşılığında ikrazda bulunduğunu, bankanın da bu konuda tercih hakkına sahip olmasının daha uygun olacağını, dolayısıyla lâyihanın bu kısmının olduğu gibi

20 Mustafa Hayri, 107-108. Mustafa Hayri Efendi’nin övgüyle bahsettiği Fetva Emni Mehmed Esad Efendi (1847-1918), 1909 yılında getirildiği bu görevini 24 Ocak 1913 tarihine kadar sürdürür. Bu tarihte görevinden ayrılması Mustafa Hayri Efendi’nin yerine şeyhülislam olmasından kaynaklanır. Daha da ilginç olanı Esad Efendi’nin 15 Mart 1914 tarihinde şeyhülislamlık görevinden istifa etmesinin hemen ertesi günü (Mehmet İpşirli, “Mehmed Esad Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28:470) yerine şeyhülislam olacak kişinin yine Mustafa Hayri Efendi olmasıdır. (Mehmet İpşirli, “Mustafa Hayri Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17:63.) Mustafa Hayri Efendi bu tarihten 6 Mayıs 1916’ya kadar artık hem Evkaf Nâzırı hem de Şeyhülislam olarak görevini sürdürecektir.

21 Meşihat Arşivi (MA), Fetvâhâne-i Âlî Tezkire Defterleri (FTD), 386/106.

22 Mustafa Hayri, 107.

23 Mustafa Hayri, 107.

24 Mustafa Hayri, 111.



kabul edilmesini savunurlar.<sup>25</sup> Gerçekten de Osmanlı para vakfı uygulamalarına bakıldığında, para vakıflarının rehin ve/ya kefil karşılığında ikraz edildikleri, bu rehinin de gayrimenkul olabildiği görülür.<sup>26</sup> Gerçi rehin işlemlerinin kefil işlemleri kadar yaygın olmadığı da bir gerçektir.<sup>27</sup> Zaten ortada basit bir para vakfından bütünüyle farklı nitelikleri haiz bir banka sistemi bulunmaktadır. Bankaların işlemlerini nakit ya da nakde dönüşümü hızlı ve kolay varlıklarla güvenceye alması her zaman avantajlıdır. Gayrimenkuller ise hem nakde dönüşümü vakit alan hem de piyasa değerinde hızlı iniş çıkışlar gözlenebilen varlıklardır. Nakde dönüştürülemediğinde ise gayrimenkul kira getirisi büyük ihtimalle nakit paranın getirisinden daha az olacaktır. Klasik para vakıfları ise banka gibi ikraz-istikraz işlemlerini aynı anda yapan kurumlar değildir. Mevcut para üzerinden yalnızca ikraz işlemi gerçekleştirilir ve ortadaki risk borçlunun borcunu ödeyememesinden ibarettir. Bu nedenle tüm para vakıflarını ortadan kaldıracı sistemik bir çöküş söz konusu değildir. Bankada ise aynı zamanda istikraz işlemleri yapıldığından ikraz-istikraz arasındaki dengenin bozulması bankayı iflasa sürükleyebilmektedir.<sup>28</sup>

İşte tam da bu farklılık nedeniyle genel kurul, yerleşik fıkıh/hukuk kurumlarında belli bir düzenlemeye gitme ihtiyacı hisseder. Çoğunluk, bankanın bu farklılığından kaynaklı riskleri bertaraf etmek için para vakıflarının klasik rehin algısına bazı kayıtlar getirir. Buna göre banka, sermayesi ancak 500.000 lirayı aştığı takdirde gayrimenkul teminatı alabilecektir. Kemaleddin Bey, İstiğnaki, Şâdân, Ziya ve Yahya Beylerle Mustafa Efendi, bu takdirde de gayrimenkullerin şehir içindekilerle sınırlandırılmasını ve 500.000'i aşan oranın ancak %25'i kadarı karşılığında gayrimenkul teminatı alınmasını savunur. Tevfik Bey, Safer Efendi, Sami Bey ve Kostantin Efendi ise şehir içi sınırlamasını gerekli görmez. Ancak çoğunluk ilk görüşü benimser ve ilgili maddede gereken tadilat da yapılır. Zaten Fetvâhâne'nin daha önce düzeltilmesini tavsiye ettiği maddeler de gayrimenkul teminatına

25 BOA, ŞD, 199/9/1-2.

26 Fâtıma Hatun bt. el-Hâc Mehmed Ağa'nın para vakfına ait vakfiyede "...Fâtıma Hâtun târih-i kitâbdan üç sene mukaddem ahlâs-ı mal ve etyab-ı menâlınden tâmmü'l-vezn sahihü'l-ayâr bin iki yüz esedî gurusunu ifrâz ve kemâl-i imtiyâz ile mümtâz kıldıkdan sonra hasbeten lillâhi'l-meliki'l-cemil vakf ve tesbîl edip şöyle şart eyledi ki meblağ-ı mezbûreye mütevellî ile beher sene onu on bir hesabı üzere **rehn-i kavî ve kefil-i melî ya ikisinden biri ile hasbe mâ yaktazîhi'l-hâl istirbâh ve istiğlâl olunup...**" ifadesi yer alır. Vakfiyenin tamamı için bkz. Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, s. 236. Sayfa numaralandırmasında İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı ve İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ortaklığı ile hazırlanan çalışma esas alınmıştır.

27 Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 304.

28 Bu açıklama para vakfının yalnızca bir parçasını oluşturduğu büyük vakfın da istikraz işlemi yapmadığı gibi bir iddia içermez.

ilişkindir.<sup>29</sup> Nihayet Şura-yı Devlet'ten geçen lâyiha meclise gitmek için hazırdır. Peki Fetvâhâne'nin Evkaf Bankası kurma fikrine bu olumlu yaklaşımı, bankalar hakkındaki genel bir tavır mıdır yoksa para vakıflarının faydasına dönük istisnai bir karar niteliğinde midir?

### Fetvâhâne'nin Bankaya ve Faize/Ribaya Bakışı

Fetvâhâne banka fikrine ilkesel olarak karşı değildir. Bu noktada temel belirteç bankanın kendisinden ziyade işlemlerinin şeriata uygunluğudur. En önemlisi de nemalandırmanın hangi yolla yapılacağıdır. Fetvâhâne, banka ve bankada hasıl olan nemanın helalliyini tespitinde öncelikle *dârülharp* ve *dârülislam* ayırımına gider. Buna göre *dârülharpte* ikamet eden bir Müslümanın ecnebi bankalarındaki parasından hâsıl olan nema (*fâide*) hiçbir özür aranmaksızın helaldir. Nitekim Fetvâhâne, bu yolla alınan faizin İslami kurumlara bağışlanmasının meşruiyetini sorgulayan Hâriciye Nezâreti'ne 17 Nisan 1913 tarihinde olumlu yanıt verir.<sup>30</sup> Tarih 29 Şubat 1920'yi gösterirken Meşihat resmi yayın organı olan *Ceride-i İlmiyye*'de Arapça bir fetva yayınlar. Müslüman bir adam *dârülharpte* sahibi bura vatandaşı olan<sup>31</sup> bir bankaya 100 dinar para yatırır. Banka bu parayı işletecek ve her yıl hesap sahibine beş dinar ödeme yapacaktır. Peki banka sahibinin razı olması ve akdin de *dârülharpte* yapılması halinde Müslüman bir kimsenin bu ödemeyi kabul etmesi helal midir? Meşihat helal olduğunu söyler.<sup>32</sup> Çünkü Hanefi mezhebinin kabul gören doktrininde kural olarak *darülharp* vatandaşı ile Müslüman arasında riba cereyan etmez. Bunun nedeni ise ribanın cereyanı için gerekli olan masumiyet özelliğinin bunların malında bulunmamasıdır. Aranılan rıza şartı ise Müslüman kimse ile bu ülke arasındaki anlaşmanın şartlarına riayet etme gereğinden kaynaklanır.<sup>33</sup> Böylece Evkaf Bankası Kanunu'nda yabancı ülke vatandaşları (*ecnebi*) için neden *rihb-i mülzem* kaydının aranmadığı da anlaşılabilir olur.

Ancak asıl soru banka bir Müslümana aitse veya Müslüman bir beldede bulunuyorsa cevabın ne olacağıdır. Fetvâhâne'ye göre bu takdirde işlem bir sultana

29 BOA, ŞD, 199/9/1-2, 9. Bu belgedeki düzeltmelerin Meşihat tarafından yapıldığı açıkça belirtilmemiş olsa da nizamnamenin düzeltilen yegâne maddelerinin gayrimenkul teminatına ilişkin 28. ve 29. maddeler olması, bahsi geçen tadilatın tam da bu belgedekiler olduğunu kuvvetle muhtemel kılar.

30 MA, FTD, 386/125.

31 Kullanılan ifade harbîdir.

32 *Ceride-i İlmiyye*, 7/55, 29 Şubat 1336, 1744.

33 İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423), 5:399, 422-423.

dahi ait olsa riba yasağı tekrar gündeme gelir. 1910 yılında bir grup, kurdukları bankaya sultanı da ortak etmek isteyince böyle bir ortaklığın caiz olup olmadığını öğrenmek isteyen Sultan Mehmed Reşad, acilen cevap almak üzere Fetvâhâne'ye bir ferman yollar. Fetvâhâne hemen ertesi gün şu yanıtı verir:

“...bankalarda cârî muâmele fukahâ-yı ‘izâm aleyhim rahmetü rabbi’l-enâm hazerâtı cânibinden sebt ve tasrih buyurulan sarf ve şirket ve idâne mesâiline tevfiik edilmeyip gayrı meşru ve Kuran-ı Azimü’ş-şân ve Furkân-ı Celilü’l-ünvanda beyan ve nehy buyurulan *riba-yı mahz* üzerine müesses olduğu cihetle sultan-ı müslimin ve halife-i kâffe-i müminin olan padişah adalet nisâr ve şehriyâr-i takva-yı şîâr efendimiz hazretlerinin böyle leffen memnu olan bir emre iştirakleri kat’an karîn-i cevâz-ı şer‘-i âli olmaz.”<sup>34</sup>

Soruda geçen bankanın hangi banka olduğunu bilmiyoruz. Ancak Fetvâhâne'nin yanıtındaki detaylara bakılırsa İslami bir banka olmadığı kesindir. Nitekim İslam Bankası kurma niyetinde olan Fahreddin Demirov adlı bir şahıs Bosna'daki Müslüman halk adına Fetvâhâne'den meselenin şer‘î cihetine ilişkin açıklama talebinde bulunduğu anda, Fetvâhâne belli kayıtlarla işleme geçit verir.<sup>35</sup> 3 Kasım 1910 tarihinde verilen cevapta, şeriata uygun hareket edip, nemayı *devr-i şer‘î*<sup>36</sup> usulünü kullanmak suretiyle *ilzâm-ı ribh* biçiminde elde ettiği takdirde banka işlemlerinin meşru ve hasıl olan nemanın helal olacağı ifade edilir.<sup>37</sup> Bu cevap önemlidir. Çünkü banka tesisi ve bankada hasıl olan nemanın helalliği noktasında sonraki süreçte gelecek soruların da bir anlamda prototip cevabıdır ve bu cevap farklı sorular vesilesiyle sürekli tekrar edilecektir. Cevap aynıyla şöyledir: “*Mezkur bankaya tevdi ve ikraz ve idâne ve tebdil veya suver-i sâire ile bırakılan ve alınan mebâliğ hususunda mesâil-i şer‘iyesine tevfiik-i muâmele olunduğu ve ez cümle idâne ve istidânenen hâsıl olacak nema ilzâm-ı ribh yani fukaha-yı kirâmın beyan buyurdıkları turukun birisiyle devr-i şer‘î icra edildiği takdirde meşru ve helal olur.*”<sup>38</sup>

Bu fetvalardan Fetvâhâne'nin sistemsel anlamda bankaya karşı olmadığı ve ilgili nemanın meşruiyeti noktasında da nemanın ortaya çıkış sürecine odaklandığı anlaşılır.

34 MA, FTD, 378/24.

35 MA, FTD, 378/24.

36 Daha önce zaten var olan bir borcun vadesinin uzatılması için başvuru olan *muâmele-i şer‘iyye* işlemine *devr-i şer‘î* denir. *Mecelletü’l-mehâkim* adlı eserde yer alan açıklamaya göre *devr-i şer‘î* *deyu fukahânın talim eyledikleri üzere istidane ve istikraz eden kimesne (borç alan kimse) aldığı nakdi rızasıyla bir miktar zamime (ilave) ile eda eylemekdir ki ol ziyadeyi ribadan tahlis (kurtarmak) için ol kadr kıymetli bir metaı sahib-i nakidden (borç verenden) iştira ve bahası olmak üzere nakde zam ve cümlesi deyn-i meşru’ olup sonra ol meta’ı medyun (borçlu) dahi bir kimesneye hibe edüp ol dahi sahib olana îta eder.* Kaya, 14.

37 MA, FTD, 378/24.

38 MA, FTD, 378/24.

Bu durumda klasik Osmanlı'da olduğu gibi meşrutî dönemin Meşihat'ine göre de nemanın meşruiyetini belirleyen şey tahakkuk etme biçimidir. Trablusşam'dan Abdülğani Bedevî adlı bir kimse Fahreddin Demirov'a verilen fetvanın bir suretinin de kendi bölgesine yollanmasını talep ettiğinde, 21 Şubat 1911 tarihinde aynı fetva bugünkü Lübnan'a da yollanmış olur.<sup>39</sup> Nimetullah adlı bir kişi Mısır'daki Müslüman ahali için de *düstûrî 'l-amel* olmak üzere Bosna fetvasının bir suretini talep edince 20 Nisan 1911 tarihinde Fetvâhâne aynı fetvayı Mısır'a da yollar.<sup>40</sup> Avâze Gazetesi Müdüriyeti tarafından Fetvâhâne'ye havale edilen soru paketinde, Kafkasya'da kendi sermayeleri ile banka kurmak isteyen ve bu nedenle hem bankanın tesisinin hem de bankada hasıl olan ribhin meşruiyetini sorgulayan Çerkeslerden de bir soru vardır. Fetvâhâne 13 Kasım 1911 tarihinde, Bosna, Trablusşam ve Mısır için verdiği fetvanın aynısını Kafkasya Çerkesleri için de verir.<sup>41</sup> Sonraki yıllarda da bu cevabını tekrar eder.<sup>42</sup> Görüldüğü üzere banka, İslam bankası şeklinde kurgulanıp, hasıl olan nema fikhın öngördüğü helal yollardan biriyle elde edildiğinde ortada herhangi bir problem yoktur.<sup>43</sup> Aksi halde böyle bir nemanın alınması haram olduğu gibi banka bu nemayı vermeye de zorlanamayacaktır. Nitekim 17 Şubat 1921 tarihinde Fetvâhâne, Yüzbaşı Haydar Efendi'nin yetim çocukları namına yatırılan paraya *ilzâm-ı ribh* yoluyla ve şer'î usullere uygun biçimde tahakkuk etmeyen faizi, Ziraat Bankası'nın vermeye mecbur tutulamayacağını söyler.<sup>44</sup> Osmanlı fetvalarında muâmele-i şer'îye yapılmaksızın ribh alınmama ilkesi, vakıf ve yetim malları için de geçerli kabul edilmiştir. Tek fark borçlunun bu ödemeyi

39 MA, FTD, 383/121.

40 MA, FTD, 389/3.

41 MA, FTD, 378/40.

42 MA, FTD, 389/64.

43 Musa Kazım Efendi'nin imzasını taşıyan aşağıdaki 1 Eylül 1910 tarihli fetva sureti bize Fetvâhâne'nin keskin bir ribh-riba ayırımına sahip olduğunu gösterir. Fetvanın verilme sebebi, Mekke'deki yetim mallarının Eytam Nizamnâmesi'ne göre muâmele-i şer'îye ile işletilmesi gerekirken ribaya düşülme endişesiyle işletilmeyip âtil bırakılması ve bu durumun doğurduğu kargaşadır.

“...**rihb ile riba** yekdiğerinden ayrı olup emvâl-i eytâm ve evkâfın muâmele-i şer'îye ile nezâret-i âmme-i hilâfet-i İslamiye tahtında tenmiye ve irbâhı hususunun ecille-i fukaha taraflarından suret-i tecvizi kütüb-i fikhiyyede mestur ve bu suret dahi bi'l-cümle müslimin tarafından kabul edilerek asırlardan beri ma'mûl bih olduğu cümleten adem-i cevâzına zehâb ile **muâmele-i şer'îyenin ribh-i hasilına riba denilmesi ve bunun hürmet-i kat'îye ile haram tanınması** gayri muvafık olduktan...” BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası (BEO), 3802/285108. Ayrıca bkz. Mehmet Akif Berber, “From Interest to Usury: The Transformation of Murabaha in the Late Ottoman Empire” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Şehir Üniversitesi SBE, 2014), 90.

44 MA, FTD, 395/42.

gönüllü olarak yapması halinde vakıf malları için kesinlikle, yetim malları için ise ulemanın çoğunluğuna göre ribhin alınabilmesidir.<sup>45</sup> Fetvâhâne'nin bu fetvası da klasik formülasyona uygun biçimde banka rızasıyla verdiği takdirde nemanın alınabileceğine işaret eder.<sup>46</sup> Özetle paranın nemalandırılması için muâmele-i şer'iyeden ibaret tek bir yol öngören Evkaf Bankası, bu yönüyle Fetvâhâne tarafından istisnai olarak onaylanmış bir kurum değildir. Aksine Fetvâhâne'nin genel ilkeleriyle oldukça uyum içerisindedir.

### **Evkaf Bankası Kanun Lâyihası Meclis-i Mebusan'da**

Kanun tasarısı Meclis-i Mebusan'a geldiğinde tarih 11 Temmuz 1914'ü göstermektedir. Kanunun Şura-yı Devlet'teki son müzakeresi üzerinden yaklaşık bir yıl geçmiş ve Evkaf Nâzırı Mustafa Hayri Efendi yakın zamanda şeyhülislamlık makamına da oturmuştur. Seniyyüddin Bey'in Şura-yı Devlet müzakereleri sırasında Evkaf Nezâreti adına yaptığı teklif üzerine 71 maddelik lâyihadaki kanun ve nizamnâme özelliği taşıyan hükümler birbirinden ayrıdır.<sup>47</sup> Meclis-i Mebusan'a gönderilen Evkaf Bankası Kanun Lâyihası bundan dolayı 11 maddeden ibarettir.<sup>48</sup> Teklif edilen kanuna göre 500.000 Osmanlı lirası sermaye ile bir anonim şirket olarak Evkaf Bankası adıyla bir banka tesis edilecek, Evkaf Nezâreti de elindeki vakıf paralar ve avârız akçeleriyle bankanın ihraç edeceği nama yazılı hisselerden satın alacaktır.<sup>49</sup>

Bu sırada Meclis Başkanı Halil Menteşe, kanunun esbâb-i mûcibesini meclise arz eden kişi ise encümen reisi Kırkor Zöhrap Efendi'dir. Kırkor Zöhrap'a göre Evkaf Bankası, servetin harekete geçirilmesi ve memleketin her tarafına dağıtımı için bir araç, memleketi ecnebilerin iktisadi tahakkümünden kurtarmak için de

45 Kaya, 40.

46 Fetvâhâne 30 Eylül 1922'de de bir devlet dairesinde bulunan teshilat sandığının, yatırımcılarına *devr-i şer'î* uygulamasına başvurmadan ödeyeceği meblağın, sırf riba ve mahza haram olduğunu söyler. MA, FTD, 382/5. Fetvâhâne bankada hasil olan nemanın mahiyeti dışında farklı endişelerle de banka kurma girişimlerinin önünde durmuştur. İmtiyaz sahibi olan İngiliz Mösyo Pisani'nin vârisleri Dârü't-Terhin Bankası'nı kurmak için girişimde bulununca, Fetvâhâne 13 Ocak 1889 tarihinde, ahalinin hanesindeki eşyalarına varıncaya kadar menkul mallarını rehne bırakmaya mecbur kalıp fakir düşeceklerini (*tezâyüd-i fakr*), rehne ilişkin tüm muâmelelerin şer'î kâidelere göre tatbikinin gerekliliğini ve ilgili nizamnâmenin diğer pek çok maddesinin hilâf-ı şer'î-i şerif olmasını gerekçe göstererek *bankanın küşadına mesâğ-ı şer'î olmadığı* cevabını verir. MA, FTD, 374/238.

47 BOA, ŞD, 199/9/1.

48 BOA, Meclis-i Vâlâ (MV), 234/47.

49 *Düstür*, 2. Tertip, 6:1047-48.

önemli bir adım olacaktır.<sup>50</sup> Zöhrap Efendi, Osmanlı Devleti'nin yalnızca gayri menkul varlığı yüz milyonları bulurken, bunlardan gereğince istifade edilemediğini, menkul varlığının da oldukça fazla olduğunu, sadece İstanbulluların ecnebi bankalarındaki mevduat hesabının 10 milyonu bulduğunu, bunun, yaklaşık 20 milyon civarındaki menkul servetin ecnebi bankalarca kullanıldığı anlamına geldiğini söyler.<sup>51</sup> İstanbul mebusu Hacı Şefik Bey de benzeri bazı bilgiler verir. Osmanlı Bankası'nda bulunduğu sıralarda, Şefik Bey pek çok kadının bankaya para tevdi edip “*Faiz istemeyiz; yalnız paramız burada hıfz olunsun!*” dediklerini, Müslümanların bir müessese-i İslamiye bulamadıkları için bu ecnebi bankaları tercihe mecbur kaldıklarını, Evkaf Bankası açıldığı takdirde değil faizle faizsiz bile birkaç milyonun bu bankaya gireceğini ifade eder. Bu servetin özellikle Evkaf Bankası'nca kullanılması gerektiğini vurgulayarak sözlerine son verir.<sup>52</sup> Kanuna ilk itiraz ise şu sözleriyle Bağdat/Divaniye mebusu Mehmet Şevket Paşa'dan gelir: “*...Evkaf Nezâreti sırf bir müessese-i diniye-i İslamiyedir. Banka muâmelâtı, tabii bütün faizle yürütülecektir ve bittabi Evkaf parasına da faiz dahil olacaktır. Kuran-ı Azim'in nass-ı kat'isiyle ve müteaddit âyât-ı kerime ile tahrir olunan riba, demek ki müessesât-ı diniyeye dahil olacaktır.*”

Kanunu hedef alan bu faiz eleştirisinden belki daha da önemli olan Mamûratü'l-aziz mebusu Mehmet Said Efendi'nin verdiği şu cevaptır: “*Umûr-i hayriyeye ait faiz meşrudur*”. Bağdat mebusu Cemil Zehavi Efendi ise ribanın halihazırda kabul edilen şeklinin hem şeriata hem de içtimai hayata uygun olduğunu söyler.<sup>53</sup> İtiraz sahibi Mehmed Şevket Paşa ise bu açıklamalarla tatmin olmaz ve şu vurucu cümlelerle itirazını sürdürür: “*Bu banka parası Evkaf'ın parasına karışacak. Pekâlâ demek oluyor ki camilerde üzerlerinde namaz kılacağımız seccadeler faiz parasıyla alınmış olacak.*”

Umûr-i hayriyede faizi meşru gören Mehmet Said Efendi ise haram olmak bir tarafa bunun cami, mescit ve tekke gibi hayır kurumlarına yardımdan ibaret olduğunu savunur. Kütahya mebusu Abdullah Azmi Efendi'ye göre de böyle bir itiraz bütünüyle yersizdir. Zira Osmanlı Devleti'nde *rihb-i mülzem* ve *devr-i şer'î* gibi işlemler zaten yüzyıllardır yapılagelmektedir. Ona göre dağınık halde bulunan vakıf paraların bir düzen içinde nemalanmasını sağlayacak ve fayda-zarar yönüyle de kurulması sırf fayda getiren ve aynı zamanda asrın terakkiyatıyla da uyum içinde olan bu İslam mali müessesesinin meşruiyetinin tartışılması bile yersizdir.<sup>54</sup> Muş mebusu İlyas Sami Efendi ise Mehmet Şevket Paşa'nın istidlal tarzını hedef alır:

50 *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi* (MMZC), D. 3, İç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:128.

51 *MMZC*, D. 3, İç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:127-129.

52 *MMZC*, D. 3, İç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:139.

53 *MMZC*, D. 3, İç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:129.

54 *MMZC*, D. 3, İç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:130.

“Bir maksad-ı hayırhâhâne ile vaz’ ve tesis olunan şu müesseseye dair Şevket Paşa’nın söylediği sözler bu kanunu töhmet altında bırakıyor... Bir nass-ı celil kıraati ile istidlâl ettiler. Nass-ı celil kıraati ve sonra bütün kütüb-i diniye-i İslamiye mesâlih ve mefsedet üzerine cereyan ettiği ve bütün maslahat ve örfün temas edeceği mesâlih-i ibâd ile nassın temas edeceği mesele pek iyi bilirlere ki tearuz ederse diyânet-i esasiye-i İslamiye maslahatın taraftarı olduğu ve nakli tevîl edeceğini kabul etmiştir... Şu mahfil-i millîde şu teşebbüs-i nâfi’ için Kuran ile istidlâl etmenin Şevket Paşa’nın irfanıyla hiç mütenasip olmadığını arz ediyorum.”<sup>55</sup>

Görüldüğü gibi buraya kadarki itirazlar hep faizle alakalıdır. Bu da muhtemelen Osmanlı Devleti’ndeki banka mefhumunun faizli banka olmasından kaynaklanır. Halbuki Evkaf Bankası Nizamnâme Lâyihasına bakıldığında borçlanmanın (*ikraz-istikraz*) muâmele-i şer’iyye yoluyla gerçekleştirileceği açıkça yazar. Hatta banka görevlilerinin, faizden kurtaran bu hile prosedürüne uyma noktasındaki ihmallerini önlemek adına tedbir de alınmış, *banka müteallik muâmelâtı usûl-i meşrûasına tevfiken ifa etmek ve muâmelâtı ahkâm-ı şer’iye tarifâtına tevfiğ ve lede’l-icâb esâs-ı icra olacak vesâiki ısdâr ve tanzim için* banka nezdinde ve şubelerinde birer fıkıh uzmanı (*nâib*) bulundurulması gerekli görülmüştür.<sup>56</sup> Bu noktada Abdullah Azmi Efendi’nin faiz itirazını yersiz bulması haklıdır.

Aynı meclis yalnızca birkaç ay sonra ilk milli banka olan Ziraat Bankası’nın<sup>57</sup> yeni kanun lâyihasını müzakere ederken, kanun açıkça faizli işlemleri öngörmesine rağmen Mehmet Şevket Paşa’nın da mebuslar arasında yer aldığı bu mecliste hiçbir faiz tartışması yaşanmayacaktır.<sup>58</sup> Kanunda geçen faiz ifadesinin ribh yani şer’î bir yolla hâsıl olan nema olmadığı da kesindir. Çünkü lâyihanın 12. maddesindeki şu kayıt bunu açıkça söyler: “*İkrâzât ve tevdiât faizlerinin miktarları Meclis-i idarenin kararıyla tayin olunur. Tevdiât ashabi tarafından talep vukûunda devr-i şer’î kaidesi dahi tatbik olunabilir.*”<sup>59</sup>

Görüldüğü gibi burada *devr-i şer’î* uygulaması istisnai ve talebe bağlı bir uygulamadır. Müzakere sırasında mecliste bulunan Ziraat Bankası Genel Müdürü Şevket Bey’in yaptığı şu açıklama bu çıkarımı daha da güçlendirir: “*Malum-ı âlileriniz, Diyanet-i İslamiye’de faiz haramdır. Devr-i şer’î muamelesi iki kişi arasında bir muâmeledir. Kuyûda falan geçecek değildir. Birçok kimseler var ki, Ziraat Bankası’na tevdiatta bulunmak istiyorlar, fakat faizden korkuyorlar ve de böyle bir devr-i şer’î muâmelesi yapabilseniz biz de para tevdi ederiz diyorlar. Bunu tahattur ederek bu kaydı koyduk.*”<sup>60</sup>

55 MMZC, D. 3, İç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:130.

56 BOA, BEO, 4260/31980; BOA, MV, 185/31. Bu belgelerde 200.000 liralık sermayeden bahsedilirken sonrasında sermayenin 500.000’e yükseltildiği görülüyor. BOA, MV, 234/50.

57 Donald Quataert, “Gelişim Açmazı: 1888-1908 Osmanlı Türkiye’si’nde Ziraat Bankası ve Ziraat Reformu”, çev. Salih Kış, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy 29 (Aralık 2011): 464.

58 MMZC, D. 3, İç. S. 1, 10 Kanunuevvel 1330, 1:33-51.

59 MMZC, D. 3, İç. S. 1, 10 Kanunuevvel 1330, 1:45.

60 MMZC, D. 3, İç. S. 2, 16 Teşrinisâni 1331, 1:60-61.

Anlaşıyor ki talebe bağlı olan *devr-i şer‘î* faize düşme endişesi taşıyan kimseler için bir seçenek olarak sunulan ancak hiçbir resmi nitelik taşımayan bir uygulamadır. Yalnızca sûri olarak banka ve müşterileri arasında yapılan ve kayda geçirilmeyen şifahi bir akitleşmeden ibarettir. Halbuki muâmele-i şer‘iyye işleminin ancak tayin edilen şekillerde yapılması ve kadının tescilli halinde geçerli kabul edileceği; aksi halde *ilzâm-ı ribh* yani borçlunun nema ödeme yükümünün söz konusu olmayacağı ve tescilsiz muâmele işlemlerinin geçersiz olduğu ilgili fetvalarda vurgulanmaktadır.<sup>61</sup>

Evkaf Bankası Kanun Lâyihası’nın genel müzakeresine damga vuran faiz/riba tartışmasının ardından kanun maddelerinin tek tek müzakeresine geçilir. Mecliste en çok tartışılan maddelerden birisi de Meclis reisi Halil Menteşe’nin Şura-yı Devlet reisi olduğu sırada bizzat kaleme aldığı şu 3. maddedir:

“Evkaf Bankası’nın sermayesi 500.000 Osmanlı lirasından ibarettir. Bu sermaye, Evkaf Bankası namıyla bir Osmanlı Anonim Şirketi teşkili ve nizamname-i dahilisinde muayyen miktarda hisse senedatı ihracı ile tedarik olunacaktır. Evkaf Nezâreti nükûd-i mevkûfe ve avarız akçeleriyle mezkûr hisse senedâtından dilediği miktarda iştiraya mezundur...”<sup>62</sup>

Görüldüğü gibi maddede bütün para vakıflarının bankadan hisse alımında kullanılması konusunda Evkaf Nezâreti’ne sınırsız bir yetki veriliyor. Karahisar mebusu Rıza Paşa bu noktada mahalli cemaatlerce tasarruf edilen para vakıflarının akıbetini merak eder. Nezâret bu vakıf paralara yani camilerin tamir giderleri ve masrafları için kullanılan bu avarız akçelerine de müdahale edebilecek midir? Mecliste hazır bulunan Evkaf Müsteşarı Münir Bey herhangi bir sınırlama olmaksızın mütevellileri tarafından idare edilenler haricindeki tüm vakıf paralarla Evkaf Bankası’ndan hisse alınabileceği ve elde edilen ribhin hak sahiplerinin (*meşrûtin leh*) istifadesine sunulacağı bilgisini verir.<sup>63</sup> Ancak Rıza Paşa ve Kudüs mebusu Said el-Hüseyni bu tipteki bir uygulamanın vakıf paraların yerinden yönetimini hedefleyen Kanun-i Esasi’nin 111. maddesine muhalif olacağını söyler. Bazı mebuslar ise âtil haldeki pek çok avarız vakfının bankayla harekete geçirilecek olmasından memnundur.<sup>64</sup>

Evkaf Müsteşarı Münir Bey, Nükûd-ı Mevkûfe Müdüriyeti’nin Evkaf Nezâreti’nin bir şubesi olup vakıf paraların işletiminden sorumlu olduğunu ve vakfiye şartları dahilinde hasıl olan nemadan da istifade edebileceğini söyler. Dolayısıyla Nezâret, Evkaf Bankası’ndan hisse senedi almak istediğinde taşradaki vakıf paralar ve

61 Tahsin Özcan, *Vakıf Medeniyeti ve Para Vakıfları* (İstanbul: Türkiye Finans Katılım Bankası Kültür Yayınları, 2010), 114-15.

62 *MMZC*, D. 3, İç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:135.

63 *MMZC*, D. 3, İç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:131.

64 *MMZC*, D. 3, İç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:132.



avarız akçeleriyle de bunu yapabilecektir. Ancak hangi vakfın parasını kullandığı açıkça belirtilir ve elde edilen kâr payı (*temettü*) da bu vakfa ait olur.<sup>65</sup> Vakıfların şartnamelerine uyma garantisi veren bu açıklamalar bile bazı vekilleri tatmin etmez. Mesela Erzincan mebusu Halet Efendi, taşradan merkeze çekilen bu vakıf paraların yerinde camilerin tamiri için kullanıldığını, Nezâret yerinde harcama garantisi verse dahi kârın mahalline aktarımının nasıllığının problemliliğini, halbuki halihazırda ihtiyaç duyulan tamiratın hızlıca yapılabildiğini belirtir. Evkaf Müsteşarı, temel hedeflerinin taşradaki suistimalden vakıf paraları kurtarmak olduğunu, bu uğurda gerekirse vakıf paraları merkeze celp edebileceklerini açıkça söyler.<sup>66</sup> Meclis-i Mebusan'daki bu müzakere sonrasında kabul edilen Evkaf Bankası Kanun Lâyihası ertesi gün de Meclis-i Âyan'dan oy çokluğu ile geçer ve ardından resmi gazetede yayımlanmak üzere 25 Temmuz 1914 tarihinde yürütmeye havale edilir.<sup>67</sup>

### **Evkaf Bankası'nın Tesisinin Fıkıh Diliyle İzahı**

Evkaf Bankası Nizamnâme Lâyihası'nın 11. maddesinde yer alan şu detay bankanın tesisinin hangi fıkıh müessesesine dayandırıldığını açıkça gösterir: “*Evkaf Bankası Müdüriyetince el-yevm Nükûd-i Mevkûfe İdaresi'nde bulunan bi'l-cümle nükûd muâmele-i şer'îyye ile istikrâz edilecek ve tahsilat vaki oldukça mebâliğ-i müstekraza üzerine mea ribh zam ve ilave olunacaktır.*”

Madde, Evkaf Nezâreti ile Evkaf Bankası arasındaki nakit devrini istikraz olarak niteler. Yukarıda zikredildiği gibi Celal Bey de itirazını bu noktadan hareketle yükselterek, muâmele-i şer'îyye ve istikrazın teminat gösterilmeden yapılmasının gayri şer'îliği merkezinde eleştirisini şekillendirmişti. Peki bu işlem gerçekten yalın bir borç alıp verme işlemi midir? Bankanın kuruluş planı dikkatle incelendiğinde, anonim şirket olarak kurulması planlanan Evkaf Bankası ile Evkaf Nezâreti arasındaki ilişkinin şirket ve kurucu hisse sahibi ilişkisi olduğu anlaşılır. Vakıf paralar Evkaf Bankası'na devrini takiben para vakfı olma özelliğini yitirerek aslında hisse vakfına dönüşür. Yapılan işlem ise istikrazdan çok vakfın değiştirilmesi anlamına gelen istibdaldir. Çünkü Evkaf Bankası her biri belli değerdeki hisseler şeklinde arz edilecek ve Evkaf Nezâreti de bu hisseleri elindeki vakıf nakitle satın alacaktır. Hisselere karşılık gelen değer bankaya aktarıldıktan sonra bu nakit üçüncü kişilere rehin ve kefil karşılığında muâmele-i şer'îyye yoluyla ikraz edilerek nemalandırılacaktır. Kurulacak bankanın süresiz kurulduğu da hatırlandığında, hisselerin vakfın olmazsa olmaz niteliği olan ebedilik şartını da sağladığı görülür. Hatta Evkaf Bankası Kanunu'nun müzakeresi sırasında Meclis Başkanı olan Halil

65 MMZC, D. 3, İ.ç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:133.

66 MMZC, D. 3, İ.ç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:134.

67 BOA, I.MLU, 8/37.

Menteşe'nin şu sözleri de bu yorumu doğrular: "...*Bu aksiyon ile hisse senedatı ile teşekkül eden bir bankadır. Evkafın parası girmiyor. Bunun mahiyeti büsbütün değişiyor. Evkaf Nezâreti bir Müslüman bankası tesis edecek bir temel vaz ediyor.*"<sup>68</sup> Yani vakıf paraların bankaya girdiği andan itibaren mahiyeti bütünüyle değişecektir ve işlem basit bir istikraz işlemi değildir. Zaten amaç bu olsaydı Evkaf Nezâreti hisse satın almak yerine elindeki vakıf paraları alacağı ribh karşılığında bankaya tevdi ederdi ki benzeri işlemleri diğer bankalar vasıtasıyla zaten yapmaktaydı. Böylece Celal Bey ve diğer Şura-yı Devlet azalarınca dillendirilen risklerden de kendini kurtarmış olurdu. Yani şayet bu banka tesis edilmiş olsaydı, bu tesisin fikhın dilinden izahı istibdal kurumu üzerinden yapılacaktı. Ancak Evkaf Bankası fiili anlamda hiçbir zaman kurulmadı.

### **Türkiye Vakıflar Bankasının Tesisi: Para Vakfının Faize Karışması**

Osmanlı idarecilerinin tüm girişimlerine rağmen Evkaf Bankası kurulamaz. Zira kanun meclisten geçtikten kısa bir süre sonra I. Cihan Harbi patlak verir. Nitekim dönemin ekonomi uzmanlarından Hasan Ferid de kanunla müsaade alınmasına rağmen bankanın bir türlü teşkil edilemediğini eserinde açıkça yazar.<sup>69</sup> Hatta 1914 yılında Dâhiliye Nezâreti'ne çekilen bir telgrafta, Banco di Roma'nın Antalya'da bir şube açması için Müslüman ve Hristiyan tüccar arasında imza kampanyası başlatan İtalya konsolosuna engel olmak için Evkaf Bankası'nın burada derhal bir şube açması talep edilir.<sup>70</sup> Telgrafa verilen yanıtta beklenmesi gerektiği söylenir<sup>71</sup> ve şube açılmaz. Ancak meclis görüşmelerinde zikri geçen Abdullah Azmi Efendi, vakıf para ile banka kurma hususundaki girişimlerini sonraki yıllarda da sürdürür. 29 Nisan 1922 tarihinde Evkaf Bankası hakkında fikrini almak için Mustafa Hayri Efendi'ye bir mektup yollar.<sup>72</sup> Ancak Hayri Efendi zaten hasta bulunduğu bu tarihten kısa bir süre sonra vefat ettiği için mektup muhtemelen yanıtız kalır. Bundan yaklaşık bir yıl sonra (25 Eylül 1923) Rize Mebusu Ekrem Bey, meclise, Evkaf Bankası Müdüriyet-i Umûmiye teşkilatı hakkında bir kanun teklifi sunar.<sup>73</sup> Ancak 27 Mart 1926 tarihinde vakıflar kanununun tedvini sürecine girildiğinden

68 MMZC, D. 3, İç. S. 1, 28 Haziran 1330, 2:134.

69 Hasan Ferid, *Osmanlı'da Para ve Finansal Kredi: Bankacılık*, haz. Mehmet Hakan Sağlam (İstanbul: Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı Darphane ve Damga Matbaası Genel Müdürlüğü, 2008), 3:36.

70 BOA, DH.ŞFR, 429/5. Deşifresi için bkz. BOA, DH.UMVM, 77/17.

71 BOA, DH.UMVM, 77/17.

72 Mustafa Hayri, 780.

73 *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, D. 2, İç. S. 1, 26.9.1339, 2:287; *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, D. 2, İç. S. 3, 29.3.1926, 23:385.

vakıf parayla banka teşkili için beklenmesi kararlaştırılır.<sup>74</sup> Bu sırada çıkarılan bir kanunla vakıf paraların *devr-i şer'î* ile ikrazı usulü kaldırılarak taliplilerine rehin karşılığında verilmesi zorunlu kılınır.<sup>75</sup> Ekrem Bey, birkaç yıl sonra bu defa Evkaf Müdüriyet-i Umûmiyesi ve evkaf-ı husûsiyenin lağvı ve akar-nakit *bilumum* evkafın yeni kurulan Emlak Bankası'na devrini teklif eder<sup>76</sup> ancak teklif olarak kalır. İş Bankası'nın kurulmasını takiben Başvekil İsmet İnönü, Nükûd-i Mevkûfe Müdürlüğü'nün İş Bankası ile çalışmasını mecburi kılar.<sup>77</sup> 1930 yılında avarız vakıflarının belediyeye devrine ilişkin bir kanun çıkarılır.<sup>78</sup> 1932 yılında Nükûd-i Mevkûfe Müdürlüğü'nün adı Vakıf Paralar Müdürlüğü'ne dönüştürülür.<sup>79</sup> 1935 yılında beklenen kanun çıkarılır. 2762 sayılı Vakıflar Kanunu'nun kabulü ile birlikte vakıf akar satışında yaşanan artış, vakıf para mevcudunda hızlı bir yükselişe sebep olur. 1939 yılına gelindiğinde Vakıf Paralar Müdürlüğü'nde toplanan vakıf nakit 4.879.090 liraya ulaşır ki bu artış sonraki yıllarda da hızlanarak devam eder.<sup>80</sup>

Vakıflar Bankası'nın kuruluşu ise 1950'li yıllara denk gelir. Aslında 1949 yılında ilk etüt çalışması yapılarak bankanın ana sözleşmesinin taslağı hazırlanmıştır.<sup>81</sup> Ancak bankanın kuruluşuyla sonuçlanan esas çalışma, 1950 yılında İsmet İnönü'nün cumhurbaşkanlığı ve Şemsettin Günaltay'ın başbakanlığı döneminde, vakıflar mevzuatının ıslahı ve Vakıflar Bankası'nın kuruluşuyla ilgili çalışma yapmak üzere görevlendirilen büyük hukukçular Ali Himmet Berki, Esat Arsebük, Ebülulâ Mardin ve Sıddık Sami Onar tarafından yapılacaktır.<sup>82</sup> İki yıl sonra Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün (VGM) girişimi, bakanlar kurulu kararı ve Başbakan Adnan Menderes'in imzasıyla Türkiye Vakıflar Bankası Kanunu Tasarısı meclise sunulur.<sup>83</sup> Tasarı gerekçesinde 2762 sayılı Vakıflar Kanunu hükümlerine atıfla şu ifadeler kullanılır:

74 T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, D. 2, İç. S. 3, 29.3.1926, 23:385.

75 Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 141.

76 BCA, Muamelat Genel Müdürlüğü, 30-10-0-0/3-15-12.

77 Öztürk, 141.

78 Özcan, 88.

79 Öztürk, 141.

80 Öztürk, 142.

81 Serkan Yazıcı, "Kuruluş ve İlk Yıllar", *VakıfBank Tarihi 1954-2019*, ed. Enis Şahin (İstanbul: Değişim Yayınları, 2020), 105.

82 BCA, Kararlar Daire Başkanlığı, 30-18-1-2/121-111-7. Listede ayrıca Süreyya Anamur, Remzi Oğuzarık ve Recai Bozdemir de yer alır.

83 Sami Erdem, "An Entirely Different Bank", *Middle East Business and Banking* 5, sy 5 (1986): 30.

“2762 sayılı Vakıflar Kanunu hükümlerine göre; taviz bedeli, icareteynli gayrimenkullerle mukataalı toprakların icare ve mukataalarının yirmi misli bir taviz mukabilinde mutasarrıflarına temlikinden akar ve toprak satış bedelleri; mevkilerine ve temin ettikleri menfaate göre kalmaları gerekli görülmeyen gayrimenkullerin satışından elde edilen paralar olup taviz bedellerinin esas itibariyle muhafaza edilerek en faydalı şekilde nemalandırılması, akar ve toprak satış bedellerinin yeni binalar yaptırılncaya veya satın alınncaya kadar tenmiyesi gerekmektedir. Nükûd-i mevkûfe ise neması hayri hususata tahsis edilmek suretiyle vakfedilmiş olan paralardır. Vakıflar Kanunu’nun neşrinden beri miktarları gittikçe artarak halen taviz bedelleri tutarı 9.496.173 lirası mazbut, 778.967 lirası mülhak vakıflara ait olmak üzere 10.275.140 lira, akar, akar ve toprak satış bedeli; 6.928.249 lirası mazbut 3.173.477 lirası mülhak vakıflara ait olmak üzere 10.101.726 lira ve nükûd-i mevkûfe de 559.431 lirası mazbut 105.021 lirası mülhak vakıfların olmak üzere 664.452 liradır. Bu paraların 10.250.512 lirası devlet tahvillerine yatırılmış, geri kalanı da Vakıflar Teşkilat Kanunu uyarınca genel müdürlüğün bir şubesi olarak İstanbul’da kurulmuş olan Vakıf Paralar Müdürlüğü tarafından gayrimenkul ipoteği mukabilinde ikraz suretiyle tenmiye edilmekte bulunmuştur.”<sup>84</sup>

Devlet tahvillerine yatırılarak veya Vakıf Paralar Müdürlüğü tarafından gayrimenkul ipoteği mukabilinde ikraz suretinde nemalandırılan vakıf paralardan beklenen fayda görülmemekte, ilgili müdürlüğün banka hüviyetini haiz olmaması ve aynı zamanda faaliyet konu ve alanının oldukça sınırlı olması, toplanan bu nakdin işletiminde sıkıntıya yol açmaktadır. Vakıflar Bankası’nın kurulmasıyla mazbut ve mülhak vakıfların nakit varlığı bankacılık faaliyeti içerisinde etkin biçimde kullanılacak, halkın kredi ihtiyacı karşılanacak, banka binlerce vakıf hayratın bakım ve idamesi ve çeşitli hayır hizmetlerinin ifası gibi idari hizmetlerle meşgul olan Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün finansman müessesesi işlevini görecektir.<sup>85</sup>

Hukuki statülerindeki farklılıktan dolayı mazbut ve mülhak vakıflar, Vakıflar Bankası’na iştirakte ayrı ayrı mütalaa edilmiş, Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün idare ve temsil ettiği mazbut ve mülhak vakıfların, sırasıyla %55 ve %20 oranındaki A ve B grubu hisseleri elinde bulundurması ve bu hisse senetlerinin nama muharrer olması kararlaştırılmıştır. %25’lik oranı teşkil eden C grubu hisse senetleri de hakiki

84 *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, D. 9, T. 4, 6.1.1954, 27:1 (Ek kısmı).

85 *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, D. 9, T. 4, 6.1.1954, 27:1-2 (Ek kısmı).

ve hükmi şahıslara tahsis edilmiştir.<sup>86</sup> Nükûd-i mevkûfe adı ile vakfedilmiş olan paraların tenmiyesiyle elde edilecek kârın vakfiyelerinde öngörülen cihetlere sarfi meşrut olduğundan, mazbut ve mülhak vakıflara ait bu türden paraların bankaya iştirak hissesi olarak yatırılması mecburi tutulmuştur. (Geçici madde 1)<sup>87</sup>

Bankaya yalnızca kökeni itibariyle nakit olan vakıflar değil, zikri geçen tasfiye sürecinde nakde dönüştürülen akar vakıflar da sermaye yapılmak istenmektedir. Ancak bunun için 2762 sayılı Vakıflar Kanunu'nun 12. maddesi büyük bir engeldir. Çünkü bu maddeye göre mevkilerine ve temin ettikleri menfaate göre kalmaları gerekli görülmeyerek satılan mazbut ve mülhak vakıflara ait akar ve toprakların satış bedellerinin, tercihen aynı mahalde akar alımı, inşası veya vakfın mevcut akarının tamiri için sarf edilmesi öngörülmüştür.<sup>88</sup> Hatta bu kanunun 32. maddesine göre taviz bedellerinin bir gelir kaynağı olarak muhafazası ve nemalandırılması mümkünken, 5/7/1939 tarih ve 3668 sayılı kanunla taviz bedelleriyle de akar inşa veya iştirak olunabileceği hükme bağlanmıştır.<sup>89</sup> Dolayısıyla bu maddeler ilgili nakdin akara tahvilini öncelediğinden, nakdin banka hissesi alımı için kullanımının önünde engeldir. Bu engeli aşmak için Vakıflar Bankası Kanunu'na şu 21. madde eklenir: “2762 sayılı Vakıflar Kanunu'nun akar ve toprak satış bedelleri ile tâviz bedelleri hakkındaki hükümleri, bu bedellerden sermaye iştirak hissesi olarak Türkiye Vakıflar Bankası Türk Anonim Ortaklığına devredilecek paralar hakkında tatbik olunmaz.” Böylece sözü geçen hükümlerin Vakıflar Bankası'na sermaye olacak taviz bedeli ile akar ve toprak satış bedellerine tatbiki engellenmiştir. Zaten kanunun asıl hedefi uzun yıllardır nemalandırılmayan vakıf paraların, rantabl olmayan gayrimenkullerin ve tasfiyesi planlanan vakıf mülklerin tasfiyesiyle ele geçecek nakdin bankaya sermaye yapılmasıdır.<sup>90</sup> Kanun taslağını inceleyen Bütçe

86 T.B.M.M. *Tutanak Dergisi*, D. 9, T. 4, 6.1.1954, 27:3 (Ek kısmı). “5737 Sayılı Vakıflar Kanunu uyarınca; Genel Müdürlükçe yönetilecek ve temsil edilecek vakıflar ile mülga 743 sayılı Türk Kanunu Medenisinin yürürlük tarihinden önce kurulmuş ve 2762 sayılı Vakıflar Kanunu gereğince Vakıflar Genel Müdürlüğünce yönetilen vakıflara “Mazbut Vakıf” denilmektedir.” <https://www.vgm.gov.tr/vakiflarimiz/vakiflarimiz/mazbut-vakiflar>, son erişim tarihi: 30.12.2022. “5737 sayılı Vakıflar Kanunu'na göre, mülga 743 Sayılı Türk Kanunu Medenisi'nin yürürlük tarihinden önce kurulmuş ve yönetimi vakfedenlerin soyundan gelenlere şart edilmiş vakıflara mülhak vakıflar denilir. Mülhak vakıflar, Anayasaya aykırılık teşkil etmeyen vakfiye şartlarına göre Meclis tarafından atanacak yöneticiler eliyle yönetilir ve temsil edilir. Vakıf yöneticileri kendilerine yardımcı tayin edebilirler.” <https://www.vgm.gov.tr/vakiflarimiz/vakiflarimiz/mulhak-ve-esnaf-vakiflar>, son erişim tarihi: 30.12.2022.

87 T.B.M.M. *Tutanak Dergisi*, D. 9, T. 4, 6.1.1954, 27:6 (Ek kısmı).

88 Vakıflar Kanunu, *T.C. Resmî Gazete*, S. 3027, 13 Haziran 1935, 5320.

89 <https://cdn.vgm.gov.tr/mevzuat/2762-sayili-vakiflar-kanunu-mulga.pdf>, son erişim tarihi: 21.08.2022.

90 T.B.M.M. *Tutanak Dergisi*, D. 9, T. 4, 6.1.1954, 27:65-66.

Komisyonu üyesi Gaziantep Mebusu Ekrem Cenani'nin muhalif oyu ve aşağıdaki gerekçesi tam da bu maddeyi hedef alır:

“Akar ve toprak satış bedelleri ile taviz bedelleri diğer gayrimenkuller ile istibdali gereken mevkuf gayrimenkullerin esmanından ibaret olduklarından bu bedellerin gayrimenkuller inşasına tahsisi gerektir. Bu bedellerin dâimi olarak menkul mahiyette bulunacak kıymetlere yatırılması vakıfların gayelerine aykırı olacak ve zamanla ziyaları da mümkün olacaktır. Bu sebepten bu bedellerin gayrimenkule tahsisine dair olan hükümlerin kaldırılması mahiyetinde olan bu maddeye muhalifim.”<sup>91</sup>

Nitekim 1938 yılında Vakıflar İdare Meclisi, A. Haydar Berksun'un Evkaf Bankası kurulması için verdiği takriri, akar toprak satış bedellerinin Vakıf Paralar Müdürlüğü'nde geçici olarak nemalandırıldığı, bunların vakıf paralara ilavesi amaçlanmayan vakıf kategorisinde bulunduğu ve esas hedefin ilgili nakdin ihtiyaç duyulan yerde gayrimenkul alımı veya inşası için kullanılması olduğunu gerekçe göstererek dikkate almamıştı.<sup>92</sup> Şimdi yapılan ise tam olarak budur ve tasarıdaki haliyle madde aynen kabul edilir.<sup>93</sup> Nitekim Seyhan milletvekili Remzi Oğuz Arık da merhum Hayri Efendi'nin hayalinin gerçekleştiriliyor olmasını memnuniyetle karşılarsa da vakıf gayrimenkullerinin bu yolla banka muameleleri içinde eriyip gitmesinden, vakıf paraların dağıtılmasından ve neticede şart-ı vâkıfın ortadan kalkarak *vakfın ruhuna bugüne kadar hürmet etmiyen, vakfı daima...alacağı bir yem olarak kabul eden devlet(in), kendi emrinde bulunan böyle bir bankaya boyuna kendi arzusunun tahmil et(mesi)* ve neticede vakfın asıl gayesinin müteessir olmasından çekinir.<sup>94</sup> Benzeri çekinceleri Antalya milletvekili Burhanettin Onat da paylaşır ve kanunun yalnızca Vakıf Paralar Müdürlüğü'ndeki vakıf paraların bankada tenmiyesini hedeflememesinden şikayetçi olur. Ona göre kanun bu haliyle kabul edildiği takdirde *Evkaf müessesesi malı ile, mülkü ile tarihi ile, ananesiyle, arşü fersiyle bir bankanın dar kasasının içine tıkmış olacaktır.*<sup>95</sup> Nitekim Onat, *eccadımızın büyük insani bir ruhla kurdukları müessesenin maksat, gaye ve prensiplerini ihlal eder mahiyette bulunduğu gerekçesiyle* layihanın reddini teklif eder, ancak meclis bunu kabul etmez.<sup>96</sup> 13 Nisan 1954 tarih ve 6219 sayılı Türkiye Vakıflar Bankası Türk Anonim Ortaklığı Kanun Tasarısı, 251 kabul 1 ret ve 1 çekimser oyla artık kanunlaşır.<sup>97</sup> %75'i Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne ait 50 milyon

91 T.B.M.M. Tutanak Dergisi, D. 9, T. 4, 6.1.1954, 27:12 (Bütçe Komisyonu Raporu).

92 Öztürk, 143.

93 T.B.M.M. Tutanak Dergisi, D. 9, T. 4, 11.1.1954, 27:104.

94 T.B.M.M. Tutanak Dergisi, D. 9, T. 4, 8.1.1954, 27:76.

95 T.B.M.M. Tutanak Dergisi, D. 9, T. 4, 8.1.1954, 27:77.

96 T.B.M.M. Tutanak Dergisi, D. 9, T. 4, 8.1.1954, 27: 87.

97 T.B.M.M. Tutanak Dergisi, D. 9, T. 4, 11.1.1954, 27:120.

lira itibari sermaye ile Türkiye Vakıflar Bankası bir anonim şirket olarak kurulur. Onat ve diğer vekillerin aksine Hayri Bedir, *Cumhuriyet*'teki yazısında, bankanın kuruluşundan duyduğu memnuniyeti şu sözleriyle dile getirecektir: “*Ecdadın kimi zaman istismar edilmiş, üzerinde yetim hakkı bulunan mühim mirası ancak bundan sonra layıkıyla korunacak ve yükselecek!*”<sup>98</sup>

### **Vakıf Katılımın Tesisi: Para Vakfının Faizden Kurtarılması**

Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurulu'nun 27.02.2015 tarih ve 6205 sayılı kararı ile, kurucu ortakları mazbut vakıflar adına T.C. Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü, II. Bayezit Vakfı, I. Mahmut Vakfı, II. Mahmut Vakfı ve Murat Paşa Vakfı tarafından “Vakıf Katılım Bankası Anonim Şirketi” ünvanlı ve 300 milyon ABD doları karşılığı Türk lirası sermayeli bir katılım bankası kurulmasına izin verilir. Bankanın sermayesi Vakıflar Bankası'ndaki vakıf hisselerin satımıyla sağlanacaktır. 27/2/2008 tarih ve 5737 sayılı Vakıflar Kanunu'nun 26. maddesine göre Genel Müdürlük; Bakanlar Kurulu kararıyla Genel Müdürlük ve mazbut vakıfların gelirleri ve akar malları ile iktisadi işletme veya şirket kurmaya yetkilidir. Şirket hisseleri ve hakların daha yararlı olanları ile değiştirilmesi (*istibdal*), paraya çevrilmesi, değerlendirilmesi ve bunlara bağlı her türlü hakkın kullanılması Genel Müdürlük tarafından yürütülür.<sup>99</sup> Vakıflar Bankası bir anonim şirkettir ve kurulması planlanan katılım bankası da bir anonim şirket olarak kurulacaktır. Yani Vakıflar Genel Müdürlüğü bu madde kapsamında ilgili işlemi yapmaya zaten yetkilidir. Nitekim mazbut vakıflar adına katılım bankası kurulması yönünde VGM gereken kararı alır. Bu kararın yürürlüğe konması hakkında ilgili 26. maddeye dayanan 16/3/2015 tarih ve 2015/7440 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı da çıkarılır ve mazbut vakıflar adına Vakıflar Genel Müdürlüğü, II. Bayezit Vakfı ve diğer vakıflar tarafından İslam Kalkınma Bankası'ndan sağlanacak 300.000.000 ABD doları kredi ile katılım bankası kurulmasına izin verilir.<sup>100</sup>

Ancak bir problem vardır. Çünkü 11/1/1954 tarih ve 6219 sayılı Türkiye Vakıflar Bankası Türk Anonim Ortaklığı Kanunu'nun 6. maddesine göre Vakıflar Umum Müdürlüğüne tahsis edilen A grubu hisse senetleri ile mühlhak vakıflara tahsis edilen B grubu hisse senetleri nama muharrer olup A grubuna dahil olan hisseler mutlak olarak satılamaz niteliktedir. B grubu hisse senetleri ise Vakıflar Umum Müdürlüğü yani bugünkü adıyla Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün müsaadesiyle ancak aynı gruptaki hissedarlar arasında alınıp satılabilecek ya da aynı gruptan

98 Yazıcı, 108.

99 *Vakıflar Kanunu*, T.C. Resmî Gazete, sy 26800 (20 Şubat 2008).

100 Bakanlar Kurulu Kararı, 2015/7440.

isteklisine satılmak üzere Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce satın alınabilecektir.<sup>101</sup> Açıkça görüldüğü üzere bu kanun Vakıflar Bankası hisselerinin satımı yoluyla elde edilen sermayenin Vakıf Katılım Bankası'nın kurulumu için sarfinin önünde bir engel olarak durmaktadır. Tam da bu nedenle 20/11/2017 tarih ve 696 sayılı kanun hükmünde kararname ve kararnamenin ilgili maddesini aynen kabul eden 1/2/2018 tarih ve 7079 sayılı kanununun 6. maddesiyle ilgili maddeye bazı fıkralar eklenir. Buna göre banka hisselerinden, diğer mühlak vakıflara ait olanları hariç olmak üzere, VGM'nin idare ve temsil ettiği (A) ve (B) grubu hisselerin tamamı, banka tarafından üç ayrı firmaya yaptırılan değerlendirme çalışmasının sonuç bölümlerinde belirtilen değerlerin ortalamasını dikkate alan Bakanlar Kurulu'nun belirleyeceği beher hisse değeri üzerinden hesaplanan bedel karşılığında, Hazine'ye devredilecek ve bedeli belirlenen hisselerin tamamı, Bakanlar Kurulu kararının yürürlüğe girdiği tarihi takip eden bir hafta içinde Hazine Müsteşarlığı adına banka pay defterine kaydedilecektir. Bakanlar Kurulu tarafından belirlenen devir bedeli karşılığında, eşit tutarda beş farklı vadeli kira sertifikası hisse sahibi vakıfları temsil eden VGM'ye ihraç edilecektir. Kira sertifikalarından ilki iki ay vadeli, geri kalan dört kira sertifikası ise ilk kira sertifikasının itfa tarihini izleyen sırasıyla bir yıl, iki yıl, üç yıl ve dört yıl vadeli olarak ihraç edilecektir.<sup>102</sup> Vakıf Katılım Yönetim Kurulu Başkanı Öztürk Oran, katıldığı bir zirvede Hazine'nin nakit ödeme yapmasını tercih ettiklerini söylese de görüldüğü üzere durum bu yönde gelişmemiştir.<sup>103</sup>

2/7/2018 tarihli ve 703 sayılı KHK'nın 102. maddesiyle, yukarıdaki fıkrada yer alan "Bakanlar Kurulu" ibaresi "Cumhurbaşkanı" şeklinde değiştirilir ve aynı madde gereğince alınan 3/12/2019 tarih ve 1814 sayılı Cumhurbaşkanı Kararının Eki Karar'ın 1. maddesine göre (1) Türkiye Vakıflar Bankası Türk Anonim Ortaklığı hisselerinden, diğer mühlak vakıflara ait olanları hariç olmak üzere, VGM'nin idare ve temsil ettiği %43'ü (A) Grubu ve %15,51'i (B) Grubu olmak üzere toplam %58,51'lik hissenin beher hisse değeri 9,4956 TL olarak tespit edilip, değeri belirlenen hisselerin tamamının bu kararın yürürlüğe girmesiyle birlikte Hazine ve Maliye Bakanlığı adına banka pay defterine kaydedilmesi süreci başlatılır ve söz konusu devir işlemi bir hafta içerisinde tamamlanır. Vakıf

101 Türkiye Vakıflar Bankası Türk Anonim Ortaklığı Kanunu, *T.C. Resmî Gazete*, sy 8608 (15 Ocak 1954): 7977.

102 Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2017/12/20171224-22.htm>, son erişim tarihi: 21.08.2022; Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararnamenin Değiştirilerek Kabul Edilmesine Dair Kanun, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/03/20180308M1-12.htm>, son erişim tarihi: 21.08.2022.

103 "Vakıfbank ile İlgili Çok Önemli Açıklama", <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/vakifbank-ile-iligili-cok-onemli-aciklama-40448538>, son erişim tarihi: 21.08.2022.



Katılım'ın sermayesinin tamamı VGM ve adı geçen diğer vakıflara aittir. Bugün ödenmiş sermayesi 9.635.000.000 TL'dir.<sup>104</sup>

### Üç Bankanın Tesisinin Fıkıh Diliyle İzahı

1954 yılında kurulan Vakıflar Bankası, Evkaf Bankası planından farklı olarak 99 yıllığına kurulmuştur (Madde 4).<sup>105</sup> Yani istibdal merkezli izahı, vakfin ebediliğini olmazsa olmaz gören klasik fıkıhın vakıf hukuku kuralları çerçevesinde, burada geçerli kılmak güçtür. En iyi izah biçimi vakıf paraların uzun vadeli bir ikraz işlemine tabi tutulduğunu ya da ortaklık akdiyle işletildiğini söylemek olur. Çünkü ebedi olmayan bir hissenin doğrudan vakıf olduğunu dolayısıyla istibdalın varlığını iddia etmek bu aşamada zordur. Zaten Osmanlı uygulamasında para vakıflarıyla yapılan tahvil alımları hatırlandığında, bu açıklama daha tutarlı hale gelir. Çünkü tahviller de kalıcı olarak vakfin yapısını değiştirmek için değil vadeli yatırım amaçlı alınıyordu. Ancak şu da var ki 1935 yılında çıkarılan Vakıflar Kanunu'na göre vakıfların ebedi olma zorunluluğu yoktur. Bu yönüyle Vakıflar Bankası'ndaki ilgili hisselerin bizatihi vakıflığını en azından dönemin hukuk nizamında iddia etmek mümkündür. Hisselerin A-B-C şeklinde gruplara ayrılması ve vakıflara ait A ve B grubu hisselerin nama yazılı olarak çıkarılıp -sonrasında değiştirilse de- ilk aşamada satımlarının yasaklanması bu hisselerin doğrudan vakıf olduklarını hissettirir. Hatta 99 yıllık bu sınırlayıcı madde, sonrasında değiştirilerek banka “süresiz” hale getirilmiştir. Bu durumda, vakfi süreli kılan fasit şartın ortadan kalkmasıyla vakfin sahih olacağına dair fıkhi argüman burada kullanıldığında, yalnızca dönemin hukuk nizamında değil fıkhen de Vakıflar Bankası'ndaki kurucu vakıf hisselerin daha en başında vakıf olduğu ve bankanın tesisi işleminin bir istibdal işlemi olduğu iddia edilebilir. Buradaki sorun Evkaf Bankası için yalnızca mahza para vakıflarının kullanılması planlanırken, Vakıflar Bankası'na para vakıfları ile birlikte hiçbir ayırım gözetilmeden esasında akar vakfı olup daha sonra akar alınmak üzere nakde tahvil edilen (*istibdal*) ve aralarında hayrî olanları da bulunan vakıfların sermaye yapılmasıdır. Bu durumda, fıkhen oldukça mahzurlu olan vakfin gayesinin yok sayılması söz konusudur. Nitekim TBMM'deki müzakereler sırasında bazı vekiller bu hususa dikkat çekmiştir.

Peki Vakıf Katılım'ın kuruluşu da bir tür istibdal midir? Osmanlı uygulamasında istibdal işlemi yapılırken tayin edilen bilirkişiler tarafından -ki bunlar klasik dönemde genellikle saray mimarları, 19. yüzyılda ise saray mühendisleri ile Ticaret-Nâfia Nezâretlerinde veya Şehremâneti, 6. Dâire-i Belediye gibi modern belediye

104 <https://www.vakifkatilim.com.tr/tr/hakimizda/yatirimci-iliskileri/kurumsal-bilgiler/ortaklik-yapisi>, son erişim tarihi: 3.1.2023.

105 *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, D. 9, T. 4, 6.1.1954, 27:3 (Ek kısmı).

teşkilatlarında görev yapan ebniye memurlarıdır- akar vakıfların değer tespiti yapılır, vakıflar tespit edilen bu değer dikkate alınmak suretiyle elden çıkarılırdı. Vakıfbank'taki vakıf hisseler de üç ayrı kuruluş tarafından değerlendirilmiş ve bu değerlendirme dikkate alınmak suretiyle cumhurbaşkanı tarafından belirlenen bedel karşılığında, hisseler, Hazine'ce satın alınmıştır. Bu aşamada hisse vakfının nakitle istibdali yani para vakfına tahvili söz konusudur. İstibdal işleminin meşruiyetini belirleme noktasındaki temel kriterlerden birisi, vakfın kendisine eşit değerde veya daha değerli bir bedel karşılığında satılmasıdır. Cumhurbaşkanının belirlediği beher hisse değeri 9,4956 liradır. Vakıfbank'ın borsada işlem gören hisselerinin bu sıradaki değeri 5 lira civarındadır ve 2005 yılından beridir hiç 9 liranın üzerine çıkmamıştır.<sup>106</sup> O halde bu verilerin gerçeği yansıttığı kabul edildiğinde, işlemin vakfın kıymetlendirilmesi noktasında bir sorunu yoktur. Hazine ödemeyi kira sertifikası ihracı şeklinde yapacaktır. Ardından yapılan ödeme ile sermayesinin tamamı VGM'nin idare ve temsil ettiği mazbut vakıflar, II. Bayezid Vakfı vd.'ne ait bir anonim şirket olarak Vakıf Katılım Bankası kurulacaktır.<sup>107</sup> Görüldüğü gibi bu son aşamada nakdin tekrar hisse vakfına veya doğrudan bir anonim şirkete dönüşümü yani bir tür istibdal işlemi söz konusudur. 27/2/2008 tarih ve 5737 sayılı Vakıflar Kanunu'nun 26. maddesinde fıkıh dilindeki istibdalin günümüz vakıf mevzuatındaki karşılığı olan değiştirilme ifadesinin geçmesi de bu istibdal savını güçlendirir. Bankanın süresiz kurulmuş olması ve ilgili hisselerin de kurucu hisse olması işlemin fıkıh diliyle istikraz olarak nitelenmesini zaten güçleştirir ki Evkaf Bankası'nın tesisinde açıkça istikraz ifadesi geçmesine rağmen işlemin istibdal olduğu iddiamız da bu cihete dayanır. VGM sonraki aşamada hisse satımından elde ettiği sermayeyi Vakıf Katılım'a sermaye yapar. Bankanın tamamı vakıf hisseden oluşur. Yani banka hakiki manada vakıf bir bankadır. Bu yönüyle Vakıf Katılım'ın para vakfının bankaya tahvili (*istibdal*) ile oluştuğu rahatça söylenebilir. Belli değerdeki her bir hisse ebedi olup nama muharrerdir.

VGM'ye ait Vakıfbank hisselerinin Hazine'ye devrine karşı en güçlü eleştiri 2012 yılında Murat Çizakça'dan gelir. Çizakça, bu durumu, 1954 yılında Vakıflar Bankası'nın kurulmasıyla Osmanlı para vakıflarının hükmi şahsiyetlerinin yok edilerek sermayelerine el konulduğu büyük kırımın bir devamı olarak görür. Ona göre esas hedef vakıfların devletleştirilmesidir ve bu uygulama sonucunda

106 Gökçen Tuncer, "VakıfBank'ın Kamudan Kamuya Geçmesi Ne Anlama Geliyor?", <https://www.indyurk.com/node/99781/ekonomi%CC%87/vak%C4%B1fbank%E2%80%99%C4%B1n-kamudan-kamuya-ge%C3%A7mesi-ne-anlama-geliyor>, son erişim tarihi: 21.08.2022.

107 <https://www.vakifkatilim.com.tr/tr/hakkimizda/vakif-katilimi-taniyin>, son erişim tarihi: 21.08.2022.

vakıf sermayeler üzerindeki tüm kontrol ve hisse getirileri devlete aktarılacaktır.<sup>108</sup> Tek eleştiri Çizakça'dan gelmez. İstanbul Barosu'na kayıtlı avukat Uğur Poyraz da bu girişimi şu sözleriyle eleştirir: “*Hissedar olan kurucu 601 vakfın hakları korunmadan, herhangi bir yere satılması veya devri hukuka son derece aykırı olur. Bu nedenle, bu vakıfların haklarını koruyacak bir yasal düzenleme yapılmalı. Hali hazırda yürüyen onlarca dava var. Bu davalar devam ederken, yapılacak olan bir satış işlemi, ileride telafisi daha büyük zararlara yol açabilir.*”<sup>109</sup>

Bu eleştirilerin haklılığı veya haksızlığını savunabilmek için öncelikle bazı soruların cevabının verilmesi gerekir. Vakıflar Bankası'ndaki vakıf hisselerin Hazine'ye devri için belirlenen beher hisse bedelinin piyasa değerinin altında olup olmadığı, satılan hisseler karşılığında Hazine'nin gereken ödemeyi fiilen yapıp yapmadığı, vakıf para ile Vakıf Katılım hisselerinin alımı sonrasında vakıfların hükmi şahsiyetlerinin bütünüyle yok sayılıp sayılmadığı ve bankada hasıl olan nemanın ilgili vakıfların vakfiye şartlarına göre harcanıp harcanmadığı, işlemin meşruiyetinin fıkıh düzleminde sorgulanabilmesi için cevabı verilmesi gereken sorulardır. Ancak şu bir gerçek ki Mustafa Hayri Efendi'nin hayali Vakıf Katılım'la birlikte büyük oranda gerçek olmuştur. Çünkü Hayri Efendi, vakıf paraları şer'î usule uygun biçimde işleten vakıf bir bankanın hayalini kurmuştu. 1954 yılında kurulan Vakıflar Bankası ise böyle olmayıp faizle işlem gören bir bankaydı. Halbuki Vakıf Katılım tam da Hayri Efendi'nin hayalindeki gibi İslami bir bankadır. Bugün işlemlerinin tamamı Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Mürteza Bedir ve Prof. Dr. İsak Emin Aktepe gibi önemli isimlerden oluşan danışma komitesinin onayından geçmektedir.<sup>110</sup>

## Sonuç

Osmanlı'nın son asrı gelenekselin çağın meydan okumalarıyla karşı karşıya kaldığı bir dönemdir. 19. yüzyılda Osmanlı iktisadi sistemine dahil edilen bankalar, iktisadi ilerlemenin olmazsa olmazı olarak görülür. II. Meşrutiyet döneminde de bu algı değişmez. Hatta bankaların millileştirilmesi siyaseti güdülerek pek çok millî banka da kurulur. Evkaf Bankası'nın hikayesi de tam olarak bu dönemde başlar. Evkaf Bankası bir anlamda gelenekseli modernle buluşturma denemesidir. Hatta geleneğin savunucusu Fetvâhâne bile bu orta yol bulma girişiminin destekçisidir.

108 “Vakıfbank Operasyonu İslam Hukukuna Aykırı” <http://www.radikal.com.tr/ekonomi/vakifbank-operasyonu-islam-hukukuna-aykiri-1104047/>, son erişim tarihi: 15.10.2012.

109 “Vakıfbank ile İlgili Çok Önemli Açıklama”, <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/vakifbank-ile-ilgili-cok-onemli-aciklama-40448538>, son erişim tarihi: 21.08.2022.

110 <https://vakifkatilim.com.tr/tr/hakkimizda/vakif-katilimi-taniyin/organizasyon-yapisi/danisma-komitesi>, son erişim tarihi: 30.12.2022.

Fetvâhâne, literatürdeki hâkim kanaatin aksine, modern bir kurum olan bankayı toptan reddetmek yerine banka işlemlerinin faizli olup olmadığına odaklanır. Nitekim şer‘î usullere göre faaliyetlerini yürütmesi öngörülen Evkaf Bankası’nın da lehine tavır alır. Öte taraftan geleneğin muhalifi olarak sunulan İttihat-Terakki hükümeti, şer‘î bir kurum olan vakfi bütünüyle yok saymak yerine daha uzlaşmacı bir tavır sergiler. Belki buna mecburdur; ama en azından söylemde, Evkaf Bankası savunusunu, uğradığı suistimalden para vakıflarını kurtarmak için yapar. Vakıf kurumuyla bankanın tam anlamıyla uzlaşımını mümkün görmeyen ve para vakıflarını bankanın iflası riskinden korumayı hedefleyen bazı karşı çıkışlar olsa da kanun Osmanlı meclisinden de geçer. Ancak para vakfıyla banka kurma hayali, Evkaf Bankası ile değil Cumhuriyet döneminde 1954 yılında kurulan Vakıflar Bankası ile gerçek olur. Bu bankaya Evkaf Bankası kurgusunda olduğu gibi sadece para vakıfları değil, ileride tekrar akara dönüştürülmek üzere nakde tahvil edilen vakıflar da vakfiye şartları yok sayılarak dahil edilir. Bu fıkhen önemli bir sorundur. Çünkü yapılması gereken aslında, bu nakitle, vakıf olmak üzere önceki gibi bir akar satın almaktır. Zaten işlem, bu yönüyle, dönemin bazı vekillerinin eleştiri oklarına hedef olur. Daha da önemli bir sorun ise bankanın salt faizle işlem görecektir olmasıdır. 2015 yılına gelindiğinde tamamı vakıf hisselerden oluşan Vakıf Katılım kurulu. Bu kuruluşun fıkıh dilindeki adı vakfın istibdalidir. Çünkü bankanın sermayesi, Vakıflar Bankası’ndaki vakıf hisselerin Hazine’ye devri ile elde edilen nakdin Vakıf Katılım’a aktarılması, daha doğrusu Vakıf Katılım hisseleriyle değiştirilmesi yoluyla temin edilmiştir. İstibdal ilkesel olarak fıkıhta karşılığı olan meşru bir kurumdur. Ancak bu işlemin bireysel meşruiyeti fikhin istibdal için öngördüğü şartları sağlayıp sağlayamadığına göre belirlenir. Vakfiye şartlarına riayet gerekliliği de hala bir sorunsal olarak ortadadır. Şu da var ki bu banka, işlemlerini Vakıflar Bankası’ndan farklı olarak tam da Evkaf Bankası hayalinde olduğu gibi şer‘î usullere uygun biçimde yürütecektir. Dolayısıyla Vakıf Katılım’la birlikte şeyhülislamın Evkaf Bankası hayaline en yakın noktaya nihayet gelinmiştir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Teşekkür:** Bu çalışma daha önce 2018 yılında EDEP tarafından düzenlenen “Hukuki ve Tatbiki Yönleriyle Para Vakıfları Çalıştayı” ile 2021 yılında İSEFAM’ın düzenlediği “Tarihsel ve Güncel Perspektiften Vakıfların İktisadi Boyutları Çalıştayı”nda sunulmuştur. Her iki kuruma da çalışmamı değerli ilim insanlarıyla paylaşıp geliştirmeme imkân tanıdığı için minnettarım. Ayrıca bazı belgelerin temininde yardımını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Servet Bayındır’a da teşekkürü bir borç bilirim.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

### Eserler/Works

- Akyıldız, Ali. “İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin İlginç Bir Uygulaması: Vakıf Olarak Kurulan Millî Şirketler”. *Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu (8-10 Nisan 1999) Bildirileri*. yay. haz. Turan Gökçe. İzmir 2000.
- Akyıldız, Ali. “İttihatçıların Vakıf Sermaye ile Kurduğu Millî Ekmekçi Anonim Şirketi ve Faaliyetleri”. *Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu’na Armağan*. ed. Zeynep Tarım Ertuğ. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Bakanlar Kurulu Kararı, 2015/7440.
- Berber, Mehmet Akif. “From Interest to Usury: The Transformation of Murabaha in the Late Ottoman Empire”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Şehir Üniversitesi SBE, 2014.
- Bulut, Mehmet; Korkut, Cem. “A Comparison Between Ottoman Cash Waqfs (CWs) and Modern Interest-Free Financial Institutions”. *Vakıflar Dergisi*, sy 46 (Aralık 2016).
- Erdem, Sami. “An Entirely Different Bank”. *Middle East Business and Banking* 5, sy 5 (1986).
- Hasan Ferid. *Osmanlı’da Para ve Finansal Kredi: Bankacılık*. haz. Mehmet Hakan Sağlam, İstanbul: Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı Darphane ve Damga Matbaası Genel Müdürlüğü, 2008.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz Dımaşkı. *Reddü’l-muhtâr ale’ d-Dürri’l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003/1423.
- İpşirli, Mehmet, “Mehmed Esad Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28, Ankara 2003.
- İpşirli, Mehmet, “Mustafa Hayri Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 17, İstanbul 1998.
- Kahya, Hatice Kübra. “İstibdal Uygulamaları Işığında Osmanlı Vakıf Hukukunun Dönüşümü”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2021.
- Mustafa Hayri Efendi. *Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi’nin Meşrutiyet, Büyük Harp ve Mütareke Günlükleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Kaya, Süleyman. “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2007.
- Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2017/12/20171224-22.htm>, son erişim tarihi: 21.08.2022.

Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararnamenin Değiştirilerek Kabul Edilmesine Dair Kanun, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/03/20180308M1-12.htm>, son erişim tarihi: 21.08.2022.

Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları Kanûni Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.

Özcan, Tahsin. *Vakıf Medeniyeti ve Para Vakıfları*. İstanbul: Türkiye Finans Katılım Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Özsaraç, Yakup. “Vakıflarda Anakronizm: Para Vakıfları Üzerinden Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 16, sy 2 (Nisan 2021).

Öztürk, Nazif. *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Quataert, Donald. “Gelişim Açmazı: 1888-1908 Osmanlı Türkiyesi’nde Ziraat Bankası ve Ziraat Reformu”. çev. Salih Kış. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. sy 29 (Aralık 2011).

Şahin, Enis (ed.). *VakıfBank Tarihi 1954-2019*. İstanbul: Değişim Yayınları, İstanbul 2020.

Taşkınoğlu, Mehmet. “Mustafa Fevzi (Sarhan) Son Şer’iye ve Evkaf Vekili, Manisa Milletvekili”. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 11, sy 3 (Aralık 2013).

Tuncer, Gökçen. “VakıfBank’ın Kamudan Kamuya Geçmesi Ne Anlama Geliyor?”. <https://www.indyrturk.com/node/99781/ekonomi%CC%87/vak%C4%B1fbank%E2%80%99%C4%B1n-kamudan-kamuya-ge%C3%A7mesi-ne-anlama-geliyor>. son erişim tarihi: 21.08.2022.

Ustaoglu, Zehra Betül. “Osmanlı Toplumunda Faizsiz Finans Arayışları”. *Faiz Meselesi: Tarihte Örnek Uygulamalar*. der. Murat Ustaoglu-Ahmet İncekara, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.

“Vakıfbank ile İlgili Çok Önemli Açıklama”. <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/vakifbank-ile-ilgili-cok-onemli-aciklama-40448538>. son erişim tarihi: 21.08.2022.

“Vakıfbank Operasyonu İslam Hukukuna Aykırı”. <http://www.radikal.com.tr/ekonomi/vakifbank-operasyonu-islam-hukukuna-aykiri-1104047/>. son erişim tarihi: 15.10.2012.

Vakıflar Kanunu. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5737.pdf>. son erişim tarihi: 21.08.2022.

(Yazır), Mehmed Hamdi. *İrşâdü'l-ahlâfî ahkâmi 'l-evkâf*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1330. <https://cdn.vgm.gov.tr/mevzuat/2762-sayili-vakiflar-kanunu-mulga.pdf>. son erişim tarihi: 21.08.2022.

<https://www.vakifkatilim.com.tr/tr/hakkimizda/yatirimci-iliskileri/kurumsal-bilgiler/ortaklik-yapisi>, son erişim tarihi: 3.1.2023.

<https://www.vgm.gov.tr/kurumsal/tarihce/vakif-deyimleri-ve-terimleri-sozlugu>. son erişim tarihi: 15.08.2022.

<https://vakifkatilim.com.tr/tr/hakkimizda/vakif-katilimi-taniyin/organizasyon-yapisi/danisma-komitesi>, son erişim tarihi: 30.12.2022.

### Arşiv Belgeleri/ Archive Documents

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO), 4260/31980.

BOA, Dahiliye Şifre Kalemi (DH.ŞFR), 429/5.

BOA, Dahiliye Umur-ı Mahalliye ve Vilayat Müdürlüğü (DH.UMVM), 77/17.

BOA, Meclis-i Vâlâ (MV), 185/31.

BOA, MV, 234/47.

BOA, MV, 234/50.

BOA, Şura-yı Devlet (ŞD), 199/9.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Kararlar Daire Başkanlığı, 30-18-1-2/121-111-7.

BCA, Muamelat Genel Müdürlüğü, 30-10-0-0/3-15-12.

Meşihat Arşivi (MA), Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defterleri (FTD), 374/238.

MA, FTD, 378/24, 40.

MA, FTD, 382/5.

MA, FTD, 383/121.

MA, FTD, 386/106, 125.

MA, FTD, 389/3, 64.

MA, FTD, 395/42.

### **Resmi Yayınlar/ Official Publications**

*Ceride-i İlmiyye*, 7:55, 29 Şubat 1336.

*Düstur* 6, 2. Tertip.

*Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (MMZC)* 2, D. 3, İç. S. 1, 28 Haziran 1330.

*MMZC* 1, D. 3, İç. S. 1, 10 Kanunuevvel 1330.

*Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi* 1. D. 3, İç. S. 2, 16 Teşrinisâni 1331.

*Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*. Dersaadet: Selanik Matbaası, 1328.

*T.B.M.M. Tutanak Dergisi* 27. D. 9, T. 4, 6.1.1954.

*T.B.M.M. Tutanak Dergisi* 27. D. 9, T. 4, 11.1.1954.

*T.B.M.M. Tutanak Dergisi* 27. D. 9, T. 4, 8.1.1954.

*T.B.M.M. Zabıt Ceridesi* 2. D. 2, İç. S. 1, 26.9.1339.

*T.B.M.M. Zabıt Ceridesi* 23. D. 2, İç. S. 3, 29.3.1926.

*T.C. Resmî Gazete*, sy 3027 (13 Haziran 1935).

*T.C. Resmî Gazete*, sy 8608 (15 Ocak 1954).

*T.C. Resmî Gazete*, sy 26800 (20 Şubat 2008).







## Rivayetten İktidara Bir Temel: Emevîlere Atfedilen Evâil Haberleri

### Establishing Government Based on Narration: *al-Awâil* Reports Attributed to the Umayyads

Kevser Özdoğan

#### Öz

Yeni bir yönetim olmaları sebebiyle Emevîlere birçok evâil haberi atfedilmektedir. Emevîlere atfedilen bu haberler, günümüze ulaşan en eski evâil çalışmaları arasında yer alan eserler özelinde incelenmiştir. Emevîlerin ilk olduğu söylenen konularda gerçekten ilk olup olmadıkları, Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşîdîn dönemi uygulamalarını devam ettirip ettirmedikleri, Emevîlere ilklik atfedilmesinin sebepleri ve bu haberlerin Emevî algısına nasıl bir etkisinin bulunduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Siyasî, dinî ve kültürel konularda Emevîlere atfedilen evâil haberleri incelendiğinde, Emevîler hakkındaki bu haberlerin Emevîleri kuran kişilerin o devletin atası olarak benimsenmesi için ve Emevîlerin devletleşme çabalarından dolayı özellikle evâil literatürüne dahil edildiği görülmüştür. Emevîlerin ilk olmamalarına rağmen ilk oldukları söylenen çoğu konularda nakledilen evâil haberlerinin asıl maksadının Emevîler için olumsuz bir imaj oluşturma çabası olduğu ve bu durumun da Emevî imajını kötü etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Özellikle dinî konularda Hz. Peygamber'in uygulamasına muhalefet edildiği söylenen bazı uygulamalarda ise Hz. Peygamber'in uygulamasını devam ettirdikleri tespit edilmiştir.

#### Anahtar Kelimeler

İslam tarihi, Emevîler, Evâil, Kurumsallaşma, Algı

#### Abstract

Many *al-awâil* reports are attributed to the Umayyads because they were a newly formed state. This study analyzes *al-awâil* reports attributed to the Umayyads specific to *al-awâil* works that are among the oldest extant *al-awâil* books. This study aims to determine whether the Umayyads were really the first ones in the fields as they are said to be and whether they continued the practices from the period of the Prophet and the Four Rightly Guided Caliphs. Additionally, this study researches the possible reasons why the Umayyads were attributed with being *al-awâil* reports in certain aspects and how *al-awâil* reports affected the perceptions toward the Umayyads. When analyzing *al-awâil* reports attributed to the Umayyads with regard to the political, religious and cultural fields, the reports about the Umayyads are understood to have been specifically included in *al-awâil* literature because reports wanted the founders of the Umayyads to be regarded as the ancestors of the state and to contribute to the Umayyad efforts to become a state. The study had concluded that the main purpose of most of *al-awâils* reported in many fields that considered the Umayyads to be the first-time (*al-awwal*) despite not really being the first had been to create a negative image for the Umayyads. In fact, these reports negatively affected the perceptions toward the Umayyads. As for certain practices that were especially claimed to be in contradiction with the Prophet's practices, the Umayyads were determined to have actually continued the Prophet's practices.

#### Keywords

Islamic history, Umayyads, *al-awâil*, Institutionalisation, Perception

\* Sorumlu Yazar: Kevser Özdoğan (Arş. Gör. Dr.), Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye. E-posta: k.ozdogan@atauni.edu.tr ORCID: 0000-0001-9754-6613

Atf: Özdoğan, Kevser. "Rivayetden İktidara Bir Temel: Emevîlere Atfedilen Evâil Haberleri." *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 33–63.  
<https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1171037>



## Extended Summary

Before the production of separate works on *al-awāil*, which has the definitions of knowing the beginning of important works, the first things done and the first doers, and the one thing that happened before any other, *al-awāil* reports can be seen to have occurred in historical and prophetic biographical (*al-Sīra al-Nabawiyya*) sources. The legitimation of people or authority is well known to have been quite effective in the emergence of *al-awāil* narrations. Undoubtedly, the legitimacy of a new administration depends on gaining the acceptance of society with regard to political, religious, and cultural topics. However, an important obstacle appears to have existed for the Umayyad dynasty following the *Khulafā' al-Rāshidūn* period. This is because the practices of the Umayyad state concerning political and religious topics, as well as the narration stating, "Those to change the Sunnah of the Prophet for the first time will be one among the Umayyads" had both caused some controversy with regard to their legitimacy.

Though a lot of first-time (*al-awwal*) practices were attributed to the Umayyads due to being a new administration, they are historically seen as the continuation of a process that had started with the Prophet. The attribution of such *al-awāil* reports to the Umayyads poses a problem as they had caused a certain paradigm regarding this dynasty. For this reason, the current study presents whether the Umayyads had really been the first ones with regard to the subjects in which they are said to have been the first, whether they had continued the practices from the period of the Prophet and the *Khulafā' al-Rāshidūn*, and whether *al-awāil* narrations that were attributed to them regarding political, religious, and cultural subjects had been influential in the Umayyads gaining acceptance or not. This study also aims to determine whether these narrations had had a positive or negative impact on the perceptions toward the Umayyad State.

In this context, the study analyzes *al-awāil* reports attributed either to those descended from the Umayyad dynasty or to those officially employed by the Umayyad State specifically with regard to the earliest extant *al-awāil* works, namely *al-Musannaḥ* by Ibn Abī Shayba (d. 235/849), *Kitāb al-Awāil* by Ibn Abī 'Āṣim (d. 287/900), *al-A'lāq al-naḥḥīya* by Ibn Rusta (d. 300/913), and *al-Mahāsīn wa'l-Masāwī* by Bayhaqī (d. 320/932). Although various *al-awāil* narrations are found to have been attributed to members of the Umayyad dynasty, this study has only analyzed the narrations in *al-awāil* sources mentioned above within the context of the Umayyad government's legitimacy.

The study classified *al-awāil* narrations attributed to the Umayyads classified in political, religious, and cultural terms and then compared them to the practices that occurred during the time of the Prophet and the *Khulafā' al-Rāshidūn*. At the same time, the study supported this method using the literature review, analysis, and holistic approach methods and avoided anachronism while doing this. Though studies on *al-awāil* do exist in the field of hadīth, the fact that *al-awāil* narrations have not been studied in the context

of the legitimacy of the Umayyad rulers who have an important place in Islamic history is what makes this study valuable.

This study takes the opinion that certain first-time practices such as *maqsûrah*, *adhân*, and *mahr* can be analyzed either both politically and religiously or both politically and culturally. In order to not fall into repetition, however, the study has preferred to evaluate such first-time practices under only one title that is thought to outweigh the others. Some of those to whom *al-awâil* reports had been attributed had also served the Caliphs from the *Khulafâ' al-Râshidûn* period. However, identifying an exact date when the practices attributed to them first occurred is quite obviously difficult as the concept of “first” has an ambiguous use. Because the Umayyads and their rulers had mostly converted to Islam in the later period after the conquest of Mecca, that the study prefers to accept first-time practices mentioned here to have happened during the Umayyad period needs to be stated.

*al-Awâil* reports mentioned in regard to administrative topics are seen to focus on the steps the Umayyads had taken, especially with regard to how the rulers had slowly moved away from society in order to become a monarch, establish their power, and institutionalize. While these *al-awâil* narrations generally involve Mu'âwiya ibn Abî Sufyân, Ziyad b. Abih and Hajjaj ibn Yusuf, certain events experienced at that time such as the Battle of Karbala are also noteworthy attributed as first-time events. The first-time narrations related to altering the Sunnah of the Prophet, the titles used by the rulers, the vehicles they'd receive, being gifted a decapitated head, the Battle of Karbala, and adding Ziyâd to the lineage of Abî Sufyân are understood to have been produced later for the purpose of creating negative perceptions toward the Umayyads.

Obviously *al-awâil* reports on building a city, passing the Balkh River, and constructing a ship with regard to the wars the Umayyads had fought to expand their borders were actually a continuation of the practices from the previous periods and cannot be regarded as actual first-time practices. Along with presenting the richness of the state, because the matters of ornamenting dirham coins, getting money from the bazaar, and quantity of *mahr* are closely related to ostentatiousness, they cannot be said to have contributed to the Umayyads' good image. The aim of having such reports declared is understood to have been not to actually inform about this very subject but to stimulate and reinforce a negative image. However, all the first-time practices mentioned here can be said to have been positive steps the Umayyads had taken toward institutionalizing the state and therefore are worthy of being called first-time practices.

The fact that the Umayyads had used issues related to worshipping and *ahkâm* [judgement], especially the *adhân*, *minbar*, and *khutbah*, for political purposes to make people adapt to their administration and accept their legitimacy was considered to be in a manner that contradicted the Prophet's practices and thus caused religious criticism. As a result, the Abbasids used this against the Umayyads and turned it into propaganda

to lay the foundations for their own state. No first-time practices are found that can be attributed to the Umayyads regarding the *haji*, *qira'at*, *qāḍī*, and testimony, and even though these were all practiced during the period of the Prophet and the *Khulafā' al-Rāshidūn*, these can be taken as other negative attitudes toward the Umayyads regarding religion, especially when not considering the background of the situation regarding the *haji* and *qira'at*. As a result, these were found to have become elements that put the Umayyads at a disadvantage.

With regard to cultural practices (i.e., *al-awāil* reports on naming and clothing attributed to the Umayyads), the Umayyads were understood to have not been the first ones to do these. The names Abd al-Malik and Abd al-Aziz had been given personally by the Prophet, and the shoes (*khuff*) and cotton fabric types narrated in *al-awāils* had also been used during the time of the Prophet. While a regional first-time practice did exist regarding water and snow, the Umayyads were observed to have made practices contrary to those of the Prophet, although different *al-awāil* reports are found about riding on a camel or horse during a funeral. In this case, the Umayyads cannot be argued to have brought about an innovation or *bid'ah* to the society in general.

In conclusion, certain *al-awāil* reports attributed to the Umayyads can be said to have been especially included in *al-awāil* literature as a result of the state founders' efforts to be taken on as the fathers of that state and to institutionalize it. However, the Umayyads were seen to have been unsuccessful at being adopted by the society and forming an origin story but to have been successful with regard to gaining power. Most of *al-awāil* narrations that had created negative impressions about the Umayyads actually had the characteristic of having maintained the practices of the Prophet and the *Khulafā' al-Rāshidūn*. However, they were the first ones from their own period regarding topics where they'd continued the practices of the Prophet and the *Khulafā' al-Rāshidūn*. They were also seen to have actually continued the Prophet's practices with regard to certain practices in which *al-awāil* reports say they opposed the Prophet, especially about religious subjects. Yet, because the Umayyads had acted differently from the Prophet regarding the topics of *adhān*, the *minbar*, and *khutbah*, which the Abbasids in fact had politicized despite being religious elements, the perception had occurred that Umayyads were generally not cautious enough about religion. Moreover, the real purpose of many of *al-awāil* narrations about the Umayyads that stated them to have been the first ones despite not actually being the first, was obviously to create a negative impression of them.

## Giriş

“Önemli işlerin başlangıcını bilmek”; “ilk yapılan şeyler ve bunu ilk yapanlar” ve “önce olan tek şey” şeklinde tanımlanan evâil<sup>1</sup> hakkında müstakil eserler ortaya çıkmadan önce tarih ve siyer kaynaklarında evâil haberlerine rastlanmaktadır. Evâil haberlerinin ortaya çıkma sebepleri arasında kişi veya otoriteleri meşrulaştırma da bulunmaktadır. Şüphesiz yeni bir yönetimin meşruiyeti, siyasî, dinî ve kültürel konularda halk tarafından kabul görmesine bağlıdır. Ancak bu hususta Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra gelen Emevî iktidarı için önemli bir engel söz konusudur. Çünkü Emevîler’in siyasî ve dinî konulardaki uygulamaları özellikle de “Resulullah’ın sünnetini değiştirecek olanların ilkinin Ümeyyeogullarından bir kişi”<sup>2</sup> olduğunun söylenmesi onların meşruiyetleri noktasında bir takım tartışmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Emevîlerin tarihî olarak Hz. Peygamber’le başlayan bir sürecin devamı olmalarına rağmen Emevîlere birçok *ilk* atfedilmektedir. Emevîler hakkında belli bir paradigma oluşturan bu evâil haberlerinin onlara atfedilmesi, problem teşkil etmektedir. Bu çalışmada *Emevîlerin ilk olduğu* söylenen konularda gerçekten ilk olup olmadıkları, Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarını devam ettirip ettirmedikleri, siyasî, dinî ve kültürel konularda Emevîlere atfedilen evâil haberlerinin onların kabul edilmesinde etkili olup olmadıkları ortaya konulmaya çalışacaktır.

Bu bağlamda gerek Ümeyyeogullarına gerekse Emevî Devletinde resmi bir görevde bulunan kişilere atfedilen evâil haberleri, günümüze ulaşan en eski evâil çalışmaları arasında yer alan İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) *el-Muşannef*’i, İbn Ebî Âsım’ın (ö. 287/900) *Kitâbu’l-evâil*’i, İbn Rüste’in (ö. 300/913) *el-A’lâku’n-nefise*’si, Beyhakî’nin (ö. 320/932), *el-Mehâsin ve’l-mesâvi*’si özelinde ele alınacaktır. Tarih kaynaklarında “Yezîd, hicrî 49 senesinde İstanbul’a gazaya gidenlerin ilkiydi.”<sup>3</sup> gibi Emevî mensuplarına atfedilen farklı evâil haberleri de bulunmasına rağmen sadece yukarıda zikrettiğimiz evâil kaynaklarındaki haberler iktidar meşruiyeti bağlamında incelenecektir.

Emevîlere atfedilen evâil haberleri, siyasî, dinî ve kültürel açıdan tasnif edilerek; Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki uygulamalarla mukayese edilecektir.

1 Ebü’l-Abbâs Ahmed Kalkaşendî, *Şubhu’l-a’sâ* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1922), 1/412; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Hamed b. Abdullah el-Cemâa, Muhammed b. İbrahim el-Luheydan (Riyad: Mektebetu’l-Rüşdî, 2004), 13/5.

2 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/36.

3 Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru’l-Hadîs 2006), 4/222.

Aynı zamanda bu yöntem kaynak tarama, analiz ve bütüncül yaklaşım yöntemleriyle desteklenecek ve bunları yaparken anakronizme düşmemeye çalışılacaktır. Evâile dair hadis alanında çalışmalar<sup>4</sup> olmasına rağmen evâil haberlerinin İslam tarihi alanında araştırılmaması ve özellikle de Emevîler hakkındaki evâil haberlerinin Emevî iktidarının meşruiyeti bağlamında incelenmemesi konumuzu değerli kılmaktadır.

Emevîlere atfedilen maksûre, ezan, mehir gibi bazı ilklerin, hem siyasî hem dinî ya da hem siyasî hem de kültürel yönden ele alınabilir. Ancak bu tarz ilkleri tekrara düşmemek adına daha ağır bastığını düşündüğümüz başlık altında değerlendirilecektir. Evâil haberi atfedilen bazı isimlerin Hulefâ-yi Râşidîn dönemi halifelerine de hizmetleri söz konusudur. Ancak bu isimlere atfedilen ilklerin kesin tarihlerini belirlemenin zorluğu, “ilk” ifadesinin muğlak bir kullanıma sahip olmasından dolayı tartışılmayacak kadar açıktır. Emevîler ve idarecileri genellikle Mekke’nin fethi sonrası gibi geç bir dönemde Müslüman oldukları için bu ilkler, Emevîler döneminde kabul edilecektir.

### Siyasî Konularda Emevîlere Atfedilen Evâil Haberleri

Emevîlerin devlet olma ve kurumsallaşma yolunda gerçekleştirdiği icraatlardan olan yönetim, savaş ve ekonomi konularını ihtiva eden evâil haberleri ele alınacaktır.

#### Yönetimle İlgili Uygulamaların Evâil Boyutu: Emevî İktidarının Temellerini Atma Çabaları

Bu başlık altında Emevîlerin iktidarı ele geçirmek için yaptığı icraatlar çerçevesinde ya doğrudan onların kullandıkları veya sonradan onlara atfedilen unvanlar ile insanları kendi taraflarına çekmek için başvurdukları yöntemler hakkında gelen evâil haberleri değerlendirilecektir.

Burada değerlendirilmesi gereken ilk haber Ebû Zer’den nakledilen Resulullah’a atfedilen “**Sünnetimi** değiştirecek olanların ilki Ümeyyeoğullarından bir kişidir.” sözüdür. Bu haberde Hz. Peygamber’in yolunu ifade eden “sünnetim” ile kastettiği şeyin ne olduğu veya hilafetle ilgili olup olmadığı belirsizdir. Fakat bu haberin

4 Zeynep Orhan, *Evâil Türü Rivayetlerin Hadis İlmine Katkısı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Mahmut Yazıcı, “Sahâbe Evâili ve İlk Dönem Uzmanları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2014), 125-160; Ömer Faruk Akpınar, “Evâil Literatürü ve Ebû Arûbe el-Harrânî’nin (v.318-931) Kitabı’l-Evâil’i”, *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu (25-27 Mart 2016) Tebliğler I*, ed. Kasım Şulul, Ömer Sabuncu (Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi, 2016), 475-489; Abdurrahman Acar, “Evâil Edebiyatı Üzerine”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/12, (2002), 6-15.

İbn Ebî Âsım'ın eserinde Yezîd b. Ebî Süfyân ile ilişkilendirilmesi<sup>5</sup> hilafetle ilgili olmadığını göstermektedir. Çünkü Yezîd, Hz. Ömer döneminde vefat etmiştir.<sup>6</sup> Nitekim bu haber hakkında Ebû Zer'in Yezîd b. Ebî Süfyân komutasında bir sefere katıldığı zaman Yezîd'in birisinin cariyesini zorla aldığı ve bu adamın Ebû Zer'den yardım istemesi üzerine Ebû Zer'in Yezîd'e bu haberi hatırlattığı nakledilmektedir. Haberin devamında Yezîd cariyeyi iade ederek Ebû Zer'e sünneti değiştirecek kişinin kendisi olup olmadığını sorar ve bu kişinin kendisi olmadığını öğrenir. Bu haberle birlikte aslında sünneti değiştiren ilk kişinin Yezîd b. Ebî Süfyân olmadığı bizatihi evâil haberinin kaynağı olan Ebû Zer tarafından yalanlanmaktadır.

Bununla birlikte İbn Kesîr “Yezîd b. Muâviye” başlığı altında Resulullah'ın, “Ümeyyeoğullarından Yezîd denilen birisinin, bir gedik açana kadar ümmetinin işinin adaletle devam edeceğini” söylediği haberini nakletmesinden dolayı aslında bu mevzunun hilafet veya Yezîd b. Muâviye'nin halifeliği boyunca yaptığı icraatlarla ilgili olabileceği intibamı uyandırdığını görmekteyiz. Böylece Hz. Peygamber'in sünneti konusu Muâviye'nin kardeşi Yezîd'den ziyade oğlu Yezîd'le irtibatlandırılmak istenmektedir. Ancak bu haberlerin hem içerik hem de senedleri yönünden sorunlu oldukları<sup>7</sup> göz önüne alındığında bu tarz haberlerin Emevî yönetimini eleştirmek için kullanıldığı açıktır.

Emevîlere atfedilen evâil haberlerinden bir diğeri, hilafetle yakından ilişkili olan ve Emevîlerin hilafeti saltanata dönüştürdüklerinin göstergesi kabul edilen Emevî halifelerinin **melik/kral** olduklarına dair iddiaları barındıran haberlerdir. Said b. Cumhân, Hz. Peygamber'in mevlası Sefîne'ye, “Ümeyyeoğulları halifelüğün kendilerinin olduğunu iddia ediyor” demesi üzerine “Zerkâoğulları yalan söylüyor. Bilakis onlar kötü meliklerdendir ve meliklerin ilki Muâviye'ydî” cevabını aldığı bir haber nakledilmektedir.<sup>8</sup> İbn Ebi Şeybe, bu ifadeyi Medine ehlinde bir ihtiyarın söylediği bilgisini vererek<sup>9</sup> ilk kralın kim olduğunu belirsiz bir hale getirmektedir. Tarih kaynaklarında ise Muâviye'nin hem halifeliği melikliğe dönüştürdüğü hem de “Ben meliklerin ilkiyim” dediği<sup>10</sup> aktarılmaktadır. Ayrıca hadis kaynaklarında bu haberin benzerine Muâviye'nin ismi verilmeden “Hilafet hakkında gelen

5 Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Ebî Âsım eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-evâ'il*, thk. Muhammed b. Nâsir el-Acemî (b.y.: Dâru'l-Hulefâ, ts.), 77.

6 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/225.

7 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/224-225.

8 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/63.

9 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/39.

10 İbn Vâdih Ahmed b. İshak b. Câfer el-Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, thk. Abdül-Emir Muhanna (Beyrut: y.y., 2010), 2/142-143.

şeyler” babında rastlanmaktadır.<sup>11</sup> Burada haberlerin gerek Muâviye ile gerekse Ümeyyeoğulları ile ilişkilendirilerek verilmesi; bazen de haberin Muâviye’nin kendi ağzından melik olduğunun ifade edilmesi onlar hakkında olumsuz bir algı oluşturmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber’in kendisinden korkarak titremeye başlayan bir adama korkmamasını ve kendisinin bir melik olmadığını söylemesi,<sup>12</sup> melikliğin hoş karşılanmamasına sebep olmuştur. “Melik” ifadesi Kur’ân’da Allah için kullanılmasına rağmen devlet işleri mevzubahis olduğunda “sultan” anlamında; yabancı milletlerin hükümdarlarını ifade etmek; Resulullah ve dört halifeden sonra yönetime gelmedeki farklılığı vurgulamak için kullanılmaktadır.<sup>13</sup> Ayrıca halifelüğün Ümeyyeoğullarının olduğu iddiası yalanlanırken; bu haberlerde, Ümeyyeoğulları yerine Zerkâoğulları ifadesinin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Mervân b. Hakem’in ninesi olan Zerkâ bint Mevheb’e nispetle Zerkâ’nın oğlu Hakem ve soyu, Zerkâoğulları olarak bilinmektedir. Ancak Zerkâ’nın, İslam öncesi dönemde meşhur fahişelerden olması,<sup>14</sup> Emevîleri aşağılamak için bu ifadenin tercih edilmiş olma ihtimalini artırmaktadır.

Melik unvanı, İslam’ın ilk yıllarında Müslüman yöneticiler tarafından resmi olarak kullanılmamıştır. Bu yüzden Ümeyyeoğullarının hem saray merkezli bir idare benimsemelerini hem de dünyevî bir yönetim olduklarını vurgulamak için, sonradan böyle isimlendirilmiş olmaları muhtemel görünmektedir.<sup>15</sup> Ayrıca Emevîler için melik ifadesinin olumsuz algı oluşturacak şekilde kullanılması, melik ifadesinin barındırdığı kurumsallaşma anlamının kaybolmasına ve onların devletleşme ve kurumsallaşma yönünde attıkları adınların göz ardı edilmesine neden olmuştur.

İdarecilerin kullandıkları unvanlarla ilgili evâil haberlerinde yer alan bir başka haber Müslüman yöneticileri tanımlamak için kullanılan **emir** unvanıyla ilgilidir. Bu konuda ““Emir” diye hitap edilenlerin/selamlananların ilki Mugîre b. Şu‘be’ydi.”<sup>16</sup>

- 11 Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmi’u l-Tirmizî*, thk. Salih b. Abdilaziz b. Muhammed b. İbrahim (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999), “Fiten”, 48 (No: 2226).
- 12 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce* (Riyâd: Dâru’s-Selâm 1999), “Et’ime”, 30 (No: 3312).
- 13 Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü’l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), “melik”, 10/491-492; M. Plessner, “Melik”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.) 7/664.
- 14 Mecdüddîn Ebi’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed İbnü’l-Esîr el-Cezerî, *Tetimmetü Câmi’u l-uşûl li-ehâdîsi’r-Resûl*, thk. Beşîr Muhammed Uyûn (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1389/1969), 12/425.
- 15 A. Ayalon, “Malik”, *Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1991), 6/261.
- 16 Ebû Alî Ahmed b. Ömer b. Rüste, *el-A’lâku’n-nefise*, ed. M. J. De Goeje (b.y.: Brill, 1892), 191; İbrahim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Mehâsin ve’l-mesâvî* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 365; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Ma’ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.), 551.



haberi nakledilmektedir. Bu haberin daha ayrıntılı olanını, “Kufe emirine ilk defa emir diye hitap edildi. Mugîre b. Şu‘be sarayından çıkınca Kinde kabilesinden bir adamla karşılaştı ve ona “emir” diye hitap etti. Bunun üzerine “Bu da nedir? Ben ancak sizlerden birisiyim.” dedi. Bir süre bu terkedildi ise de sonra bu ifadenin kullanımını yerleşti.”<sup>17</sup> haberinde görmekteyiz. Burada Mugîre’ye *emir* diye hitap edilmesine rağmen onun “Ben sizlerden biriyim” diye karşılık vermesinden bu hitabı doğru bulmadığı hatta hoş karşılamadığı söylenebilir. Ancak buna benzer bir tepki Mugîre b. Şu‘be’nin Hz. Ömer’i “emiru’l-müminin” diye selamladığında Hz. Ömer tarafından verilmektedir.<sup>18</sup> Bu da Hz. Ömer’le Mugîre arasında bir benzerlik kurulmasına ve haberi okuyanlar açısından Mugîre’nin Hz. Ömer’in idareci vasıflarına yaklaşmasını kolaylaştırmaktadır.

*Emir* unvanı bilindiği üzere Hulefâ-yi Râşidîn döneminde halife, ordu kumandanları ve valiler için kullanılmıştır.<sup>19</sup> Bu konuda özellikle Hz. Ömer’e *emiru’l-müminin* unvanının verilmesiyle ilgili haberde, Ömer b. Hattâb halife olunca ona, “Resulullah’ın halifesinin halifesi” şeklindeki hitabın sonraki süreçte daha da uzayacağı gerekçesiyle “Müminlerin Emiri” denilmesinden bahsedilir.<sup>20</sup> Bu haberde “müminlerin emiri” ifadesinin Hz. Ömer için kullanılması, toplumsal bir teamülmüş gibi anlatılırken Muâviye veya Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin Ömer b. Hattâb’a gönderdiği mektupta ilk defa Hz. Ömer için kullandığına dair haberler de bulunmaktadır.<sup>21</sup> Hz. Ömer için emir unvanının kim tarafından ve nasıl verildiğine dair farklı haberler bulunmasına rağmen Mugîre’nin ilk defa *emir* diye isimlendirilen kişi olmadığı aşikardır. Ama bu tabirin “sarayından çıkan Mugîre’ye” kullanılmasıyla “melik” ifadesinin kullanımında olduğu gibi hükümdarlıkla ilişkilendirilerek olumsuz bir anlam yüklenmeye çalışılmaktadır. Ancak bu unvanın kullanılmasında herhangi bir sakınca olmamakla birlikte o dönemde kurumsallaşma yolunda atılan ilk adımların göstergesi olduğu söylenebilir.

Muâviye b. Ebî Süfyân’ın en önemli faaliyetleri arasında Hz. Osman’ın katillerini cezalandırmak için başlattığı mücadele bulunmaktadır. Hz. Osman’a karşı isyan ederek onu öldürenlerin liderleri arasında ismi geçen Amr b. Hamık’ten<sup>22</sup> “**kesilmiş**

17 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/6.

18 Ya‘kübî, *Târîhu’l-Ya‘kübî*, 2/41.

19 Abdülazîz ed-Dürî, “Emir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/121.

20 Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘ ez-Zührî, *Kitabu’l-Tabakâti’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu’l-Hancı, 2001), 3/262.

21 İbn Rüste, *el-A‘lâku’n-nefise*, 197; Ya‘kübî, *Târîhu’l-Ya‘kübî*, 2/41.

22 İbn Sa‘d, *Kitabu’l-Tabakâti’l-kebir*, 6/283.

**başı** bir yerden diğerine taşınan *ilk kişi*<sup>23</sup> ve “İslam’da Muâviye’ye hediye edilen *ilk baş*<sup>24</sup> olarak bahsedilmektedir. Veda haccında Resulullah’a biat eden Amr b. Hamık’ın ismi Osman’ı muhasara eden Mısırlıların reisleri arasında zikredilmekte hatta bunlara “Amr b. Hamık’ın ordusu” denildiğinden bahsedilmektedir. Osman’ı öldürmek için Amr b. Hamık’ın da aralarında bulunduğu bir grubun Osman’ın evine girdikleri zaman Amr b. Hamık’ın, Hz. Osman’ı dokuz yerinden yaraladığı anlatılmaktadır.<sup>25</sup> Amr’ın bu olaydan sonra Hz. Ali saflarında seferlere katıldığı ve Cezire’deyken öldürüldüğü aktarılmaktadır.<sup>26</sup> Musul’da yılan sokması sonucu veya yakalanınca korkusundan öldüğü de söylenmektedir. Bu farklı haberlerde ortak noktayı başının kesilip Muâviye’ye gönderilmesi oluşturmaktadır.<sup>27</sup>

Amr b. Hamık’ın öldürülmesiyle ilgili bu kadar farklı haber bulunması tam olarak nasıl öldüğünün belirlenmesine engel olmakla birlikte başın kesilip birine götürülmesinin<sup>28</sup> ilk defa bu olay olmadığı, Hz. Peygamber döneminde de gerçekleştiğini gösteren bilgiler mevcuttur. Nitekim Resulullah’ın Muâz b. Amr ve Muavviz b. Afrâ tarafından yaralanan Ebû Cehil’in bulunmasını istemesi üzerine Abdullah b. Mes’ûd aramaya gitmiştir. Onu bulduğunda ise başını keserek Resulullah’a getirmiştir. Bunun üzerine Resulullah da Allah’a hamd etmiştir.<sup>29</sup> Gerek Resulullah döneminde böyle bir uygulamanın olması gerekse Amr b. Hamık’ın nasıl öldüğüne dair farklı haberlerin bulunması Amr’ın bu konuda ilk olmadığını göstermektedir. Ancak bu evâil haberinin, Muâviye’nin aleyhine kullanılabilecek bir özelliğe sahip olduğu da söylenebilir.

Dinî bir ilk gibi görünmesine rağmen Emevî idarecilerinin kendi yaşamlarını güvence altına alan ve kendilerini ayrıcalıklı bir yere getiren şöyle bir evâil haberi

23 İbn Rüste, *el-A’lâku’n-nefise*, 192-193; İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, 554; Beyhakî, *el-Mehâsin ve’l-mesâvî*, 366.

24 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/66; İbn Ebî Âsım, *Kitâbu’l-evâ’il*, 108.

25 İbn Sa’d, *Kitabu’l-ıtabakâti’l-kebîr*, 3/61, 67-68, 70; 6/283; Ya’kübî, *Târîhu’l-Ya’kübî*, 2/73.

26 İbn Sa’d, *Kitabu’l-ıtabakâti’l-kebîr*, 6/283.

27 Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyizi’s-şahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010), 4/515.

28 Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Akbaş, “Ölü Bedenlere Kasdetme Girişimi Olarak İslam Tarihinde İlk Baş Kesme Hadisesinin Ortaya Çıkışı ve Emeviler Döneminde Başları Kesilenler”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017), 53-67.

29 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî, *es-Siretu’n-nebeviyye*, thk. Mustafa Sakâ vd. (Turâsi’l-İslâm, ts.), 1/634-636; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhu’l-Buhârî* (Riyâd: Dâru’s-Selâm 1999), “Megâzî”, 8 (No: 3963).

nakledilmektedir: “Mescitte **maksûre/mahfil**<sup>30</sup> edinenlerin *ilki* Muâviye’ydi. Bunun sebebi, minberinde bir köpek görmesiydi.”<sup>31</sup> Bu haber, maksûre edinmeyi temizlik gerekçesine bağlasa da Resulullah zamanında köpekler, mescidin içinde gezinseler hatta bevletseler bile temizlemek için su dökmedikleri aktarılmaktadır.<sup>32</sup> Maksûre edinince tüm mescitten ziyade sadece mescidin belli bir kısmı köpeğin necasetinden korunmuş olur ki bu da mescidin diğer kısımlarında namaz kılacakların aynı sorundan muzdarip olması demektir.<sup>33</sup> Köpeğin gezdiği yerlerin temizlenmediği haberi de düşünüldüğünde mahfil edinmede temizlikten ziyade başka unsurların daha etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada ise Sıffin Savaşının akabinde gerçekleşen hakem olayı taraflarının Hâricîler tarafından öldürülmesi teşebbüsü akla gelmektedir. Bu girişimden Muâviye yaralı bir şekilde kurtulunca kendisi için maksûre yapılmasını emretmiş, gece bekçileri ile şurta görevlileri edinmiştir.<sup>34</sup> Bu habere göre güvenlik amacıyla ortaya çıkan maksûre aynı zamanda Muâviye’ye cami mimarisinde itibar kazandırmaktadır. Ayrıca bu durum devlet yöneticisinin halktan ayrı bir noktada konumlanmasına sebep olan hiyerarşiyle de ilişkilendirebilir.<sup>35</sup>

Burada değerlendirilebilecek bir diğer evâil haberi ise **tahtirevan** (mehâmil) ve **serîr** ile ilgili nakledilen “Haccâc b. Yusuf’un, savaşta taht (serîr: oturulacak yüksek yer) üzerine oturanların ve tahtirevan edinenlerin *ilki*”<sup>36</sup> olduğudur. Bu haberin bir amaca bağlanmadan “Serîr üzerine oturanların *ilkinin* Muâviye” olduğu versiyonu da aktarılmaktadır.<sup>37</sup> Hangi savaşta ve hangi amaçla kullanıldığını bilmediğimiz serîr, savaşlarda da kullanılabilen bir alet gibi durmasına rağmen Muâviye’yle ilgili haberde sadece serîre oturduğu söylenerek ne için kullandığının

30 “Toplanılan yer”; “camilerde etrafı çevrili; yerden yüksek yer” olarak tanımlanmaktadır. Mecdüddin Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu 'l-muhît*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriya Cabir Ahmed, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), “hâfele”, 383; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), “Mahfil”, 2/382.

31 İbn Rüste, *el-A'lâku 'n-nefise*, 192; Beyhakî, *el-Mehâsin ve 'l-mesâvi*, 366; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 553.

32 Buhârî, “Vuğû’”, 33 (No: 172, 174.)

33 Katherine H. Lang, *Awa'il in Early Arabic Historiography: Beginnings and Identity in the Middle Abbasid Empire* (Illinois: The University of Chicago, Doktora Tezi, 1997), 128.

34 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu 'l-Taberî, Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülük* (Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 3/159; İzzüddîn Ebi'l-Hasan Alî b. Muhammed İbnü'l-Esir el-Cezerî, *el-Kâmil fi 'l-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 3/258-259.

35 Lang, *Awa'il in early Arabic historiography*, 132.

36 İbn Rüste, *el-A'lâku 'n-nefise*, 198; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 553; Beyhakî, *el-Mehâsin ve 'l-mesâvi*, 366.

37 Ya'kübi, *Târîhu 'l-Ya'kübi*, 2/142.

belirtilmemesi, aslında serîrin yönetim ve gösterişle ilgili olduğunu ve Emevî idarecilerine krallık atfedilmek için söylenmiş olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim Haccâc ve Muâviye'nin kullandığı ifade edilen serî hakkında Resulullah'ın hasır üzerinde yatmasından dolayı yanağında iz gören Hz. Ömer'in üzümlük onun Allah'ın peygamberi iken Kısra ve Kayserlerin altından tahtlar (serîler) üzerinde yaşadıklarını ifade ettiği ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in onların dünyayı; kendilerinin ise ahireti kazanmak için çalıştıklarını söyleyerek onu teselli ettiği bir olay anlatılmaktadır.<sup>38</sup> Haccâc ve Muâviye'nin serî edinmesi, Hz. Peygamber'in bu haberiyle birlikte düşünüldüğünde Emevî yöneticilerinin, Kısra ve Kayser'e benzetilerek dünyevî yönü baskın bir idareci özelliği kazanma ihtimalini artırmaktadır. Ancak haberde bahsedilen mahmil'in çoğulu *mehâmil*, *oturulan yer, deve üzerinde eşya vb. şeylerin taşındığı kısımdır*.<sup>39</sup> Kadınlar için bir taşıt/araç olan hevdecin<sup>40</sup> muhtemelen erkekler için kullanılanı olmalıdır. Mehâmil de serî gibi gösteriş veya saldırılara karşı güvenlik amaçlı kullanılmış olabilir.

Emevîlerin eleştirildikleri konular arasında yer alan ve zillet olarak nitelenen Kerbelâ ve Muâviye'nin Ziyâd b. Ebîh'i babasının nesebine katması hakkında, "Arapların dahil olduğu **zillet**lerin *ilki* Hüseyin b. Ali'nin öldürülmesi ve Ziyâd'ın iddiası"<sup>41</sup> haberi nakledilmektedir. Bu haberde ilki diyerek iki olaydan bahsetmesi kendi içerisinde çelişki oluşturmakla birlikte bu iki olaydan birisinden ilk diye bahsedilecekse şayet Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden önce gerçekleşen "Ziyâd'ın iddiası" dediği olayın verilmesi yeterli olabilirdi. Burada Ziyâd'ın iddiası olarak anlatılan olay, Muâviye'nin 44 yılında babası bilinmeyen Ziyâd b. Ebîh'i kendi saflarına çekmek amacıyla, babası Ebû Süfyân'ın nesebine katmasıdır.<sup>42</sup> Muâviye bunu, cahiliyede Ebû Süfyân'ın, Ziyâd'ın annesi Sümeyye ile evlilik dışı ilişki kurduğu ve bu ilişkiden Sümeyye'nin Ziyâd'a hamile kaldığına dair bir kişinin şahitliğine dayandırdı. Ziyâd b. Ebîh'in anne bir kardeşi olan Ebû Bekre'nin,<sup>43</sup> babasından başkasına nispet edilen kimseye cennetin haram olacağını Resulullah'tan işittiğini söylemesi<sup>44</sup> bu olayı hoş karşılamadığını göstermektedir. Ancak Hz. Âişe'nin, Ziyâd'a yazdığı bir mektubunda ona "Ziyâd b. Ebî Süfyân" diye hitap

38 İbn Sa'd, *Kitabu'l-İ-tabaqâti'l-kebir*, 1/ 401.

39 Fîrûzâbâdî, "hamele", 406.

40 Fîrûzâbâdî, "hedec", 1680.

41 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/ 33.

42 Taberî, *Târîhu'l-Taberî*, 3/195.

43 İbn Sa'd, *Kitabu'l-İ-tabaqâti'l-kebir*, 9/15.

44 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/28.

ettiği de nakledildiğinden<sup>45</sup> Muâviye'nin Ziyâd'ı babasının nesebine katmasını, toplumun tamamen olumsuz algıladığı ya da buna karşı çıktığı sonucuna ulaşılamaz.

Bu haberde bahsedilen diğer ilk Hz. Hüseyin öldürülmesi zilleti hakkında akla gelen isim Yezîd b. Muâviye olmaktadır. İçki içmesi ve bazı ahlaksızlıkları yapmasından dolayı çok fazla eleştirilen Yezîd b. Muâviye, Hz. Hüseyin'in öldürülmesini kendisinin emretmediği fakat bunun için de üzülmediği aktarılmaktadır. Ayrıca kendisinin Ubeydullah b. Ziyâd'ın yaptığı şeyi yapmayarak Hz. Hüseyin'i öldürmeyeceğini söylediği hatta Hz. Hüseyin'in başını kendisine getirdikleri zaman bunu yapanları ödüllendirmediği ve Hz. Hüseyin'in aile efradına iyi muamelede bulunduğu da nakledilmektedir.<sup>46</sup> Bu haberlere göre Yezîd'in bizzat kendisinin bu durumdan hoşnut olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Emevîlere dair başta hilafetle ilgili olmak üzere birçok zillet atfedilebilecekken haberde sadece bu ikisinin öne çıkarılması ilginçtir. Çünkü Kerbelâ ve Ziyâd b. Ebîh olaylarının özellikle *illklere* dahil edilmesi Emevîlere karşı olumsuz algının pekişmesine katkı sağlayacaktır.

### Savaş ve Ekonomiyle İlgili Uygulamaların Evâil Boyutu: Emevî İktidarını Genişletme Çabaları

Savaş ve ekonomi birbirlerini etkileyen iki unsur olmakla birlikte; bir devletin, yükselişi ya da çöküşü bunlarla yakından ilişkilidir. Savaş ve ekonomi konularında Emevîlere atfedilen evâil haberleri, onların devlet sınırlarını genişletmek için düzenledikleri seferlerle iktidarlarını sağlamlaştırmak için attıkları adımları ihtiva etmektedir. Bu haberlerden biri “İslam'da inşa edilen ilk şehrin Haccâc b. Yusuf'un inşa ettirdiği Vâsıt olduğu” şeklindedir.<sup>47</sup> Ancak Basra şehrinin hicrî 14 veya 17 yılında Hz. Ömer'in emriyle kurulmaya başlandığı bilinmektedir.<sup>48</sup> Yine askerî amaçla Irak'ta kurulan ilk şehir olarak da nitelenen Kûfe hakkında, hicrî 14, 15 veya 17 senesinde inşa edildiği bilgileri mevcuttur.<sup>49</sup> Vâsıt şehrinin ise Haccâc

45 Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, nşr. Abdullah Üneys et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 502-503.

46 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/225.

47 İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefîse*, 196; Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*, 366.

48 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk el-Ya'kûbî, *Kitâbü'l-büldân*, thk. M. J. De Goeje (y.y., 1892), 323; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 483; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2/438.

49 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-büldân*, 309; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 387; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2/443.

83 veya 84 yılında kurmuştur.<sup>50</sup> Basra ve Kûfe şehirlerinin<sup>51</sup> kurulma tarihlerine dair farklı haberler bulunmasına rağmen bu şehirlerin Vâsıt'tan önce Hz. Ömer döneminde kuruldukları kesindir. Bu yüzden askerî amaçla kurulan Vâsıt'ın<sup>52</sup> *ilk İslam şehri* olması söz konusu değildir. Fakat Emevîler döneminde kurulan ilk şehir olması muhtemeldir.

Fetihlerle ilgili bir başka evâil bilgisi “**Belh Nehri**ni geçenlerin ilkinin Saîd b. Osmân b. Affân olduğu”<sup>53</sup> şeklindedir. Bu bilgi bir nehirden geçeni tespit etmek için fazla iddialı veya detaylı olduğu için “Araplardan”<sup>54</sup> kaydı düşülerek de aktarılmaktadır. Haberde bahsedilen Belh/Ceyhun Nehri Araplar'ın Amuderya'ya verdikleri isimdir.<sup>55</sup> Muâviye'nin Horasan valisi Ubeydullah'ın askerleriyle birlikte nehri geçerek fetihler gerçekleştirdiği; Muâviye'nin yine Ubeydullah'tan sonra Horasan'a atadığı Saîd b. Osmân b. Affân'ın da askerleriyle nehri geçerek çeşitli şehirleri fethettiği hatta onun askerleriyle birlikte nehri geçenlerin ilki olduğu nakledilmektedir.<sup>56</sup> Bu bilgilerde Ubeydullah'ın geçtiği nehir ile Said'in geçtiği nehrin aynı olma ihtimali bulunmaktadır. Ancak bu *ilklik* vasfını Belâzürî'nin Ubeydullah'a değil de Said'e vermiş olması gariptir. Belâzürî vali olarak atanmadan önceki yıllarda bu nehri geçtiğini varsaymış olabilir. Fakat metnin akışı bu ihtimali azaltmaktadır.<sup>57</sup> Diğer kaynaklarda ise Muâviye, Horasan'a Abdurrahman b. Ziyâd'dan sonra Said b. Osman b. Affân'ı vali atadığı zaman Saîd'in nehri geçerek Buhara'ya ulaştığı,<sup>58</sup> yine Said b. Osman'ın Semarkand'a nehirden geçerek ulaştığı<sup>59</sup> aktarılmakta ama herhangi bir ilklik atfedilmemektedir. Zaten bir nehirden ilk

50 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 407.

51 Basra ve Kûfe'ye dair “iki şehri birleştirenlerin ilkinin Ziyâd” olduğu aktrarılmaktadır. Bu haberin devamında Ziyâd'dan sonra oğlu Ubeydullah ve Haccâc b. Yûsuf'un zikredildiği birçok isim sıralanarak “bunlardan sonra Irâkân'ı (Basra ve Kûfe) birleştiren hiç kimse olmamıştır” denilmektedir. (İbn Rûste, *el-A'lâku'n-nefise*, 195.) Bu iki şehri birleştirmekten maksatın iki şehrin tek bir idareci tarafından yönetilmesi olabilir. Bu durumun ise, ilk defa Emevîler döneminde gerçekleşmesi muhtemeldir.

52 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, “Vâsıt Kentinin Kuruluşu ve İlk Sakinleri Üzerine”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2002), 147-172.

53 Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*, 366.

54 İbn Rûste, *el-A'lâku'n-nefise*, 193; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 555.

55 Zeki Velidi Togan, “Amu-Derya”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 1/419.

56 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 577-578.

57 Ali Dadan, *Eski Araplara Göre Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 143.

58 Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/148.

59 Taberî, *Târîhu'l-Taberî*, 3/249.

kimin geçtiğini tespit etmek gerçekten zor olduğu için bu tür haberlerin sonraki süreçte ortaya çıkmış olma ihtimali bulunmaktadır. Bu haber, devletin sınırlarının Belh Nehri dolaylarına kadar genişlediğine ve oralandaki ilk icraat ve fetihlerin kendi dönemlerinde gerçekleştirildiğine dikkat çekmek için söylenmiş olabilir.

Deniz seferleri yapabilmek için gerekli olan **gemilerle** ilgili “Ziftlenmiş, delik olmayacak şekilde çivilenmiş, geminin baş tarafı hariç güvertesi verniklenmiş gemileri denizde yüzdürenlerin ilkinin Haccâc b. Yûsuf olduğu”<sup>60</sup> bilgisine rastlanmaktadır. Resulullah döneminde denizciliğe dair önemli gelişmeler olmamakla birlikte Habeşistan’a hicret ederken denizin kullanılması gibi sınırlı örnekler mevcuttur. Hz. Ömer dönemi bir geçiş dönemi iken Müslümanlar denizciliğe fiili anlamda Hz. Osman döneminde Muâviye’nin girişimleriyle başlamıştır. Bu dönemde deniz savaşları ve ticaret gemilerinin yapıldığı görülmektedir. Emevîler dönemi ise denizciliğin kurumsallaştığı bir dönem olmuştur.<sup>61</sup> Bu dönemlerde kullanılan gemilerin Haccâc’ın yaptırdığı gemi türünden olup olmadığı bilinmemekle birlikte Basra Körfezi ve Hint Okyanusunda çivi ve zift kullanılarak yapılan gemilerden ziyade daha sağlam olduğu için Hindistan cevizi ağacının liflerinden imal edilen gemilerin tercih edildiği ve Hindistan’a sefer düzenlemek amacıyla Irak valisi Haccâc’ın, Emevî donanmasını Suriye’den getirttiği gemi ustalarıyla yenilediği bilinmektedir.<sup>62</sup> Haccâc’ın daha önce bilinen fakat yapacağı sefer için yeterince elverişli olmayan bu gemi için özel usta getirtmesi sadece Emevîler dönemi için *ilklik* vasfı sağlarken genel anlamda bir ilklik kazandırmayacağı açıktır. Bu haberin de deniz zaferlerine ve fetihlerine yapılan vurguyla Emevî idaresini ve yöneticilerini ön plana çıkarmayı hedeflediği söylenebilir.

Emevîlerin askerî seferleriyle ilgili bahsedilen bu ilklerin, tarihi anlamda gerçek bir ilk olmamakla birlikte kendi tarihleri itibarıyla ilk oldukları söylenebilir. Bu ilkler, Emevîlerin sınırlarını genişletip devleti kurumsallaştırma yolunda attıkları adımlar olmakla beraber; bunların devletin gücünü ortaya koymaya yardımcı oldukları söylenebilir.

Devletlerin dolayısıyla Emevîlerin bağımsızlıklarının ve hakimiyetlerinin göstergelerinden olan **sikke basma** hakkında, 75 veya 76 yılında “Dirhemlerin üzerine Arap harflerini naksettirenlerin ilkinin, Abdülmelik b. Mervân olduğu”

60 İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefîse*, 195-196.

61 Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz -Çöl, Gemi ve Tacir-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 124-146.

62 Abdulhalik Bakır, “Orta Çağ İslam Dünyasında Deri, Tahta ve Kâğıt Sanayi”, *Belleten* 65 (Nisan 2001), 140.

nakledilmektedir.<sup>63</sup> Ancak Abdülmelik döneminde dirhemler ve dinarlar üzerine nakşedilen Arapça yazıyı<sup>64</sup> uygulayanın hatta dirhemün üzerine İhlâs Suresini yazanların *ilkinin* Haccâc b. Yusuf olduğu haber verilmektedir.<sup>65</sup> Fakat cünüp ve hayızlılar da ayet yazılı dirhemlere dokunduğu için Haccac'ın bu icraatı kerih görülmüştür.<sup>66</sup> Dirhem üzerine ayet yazılması hoş karşılanmasa da aslında Abdülmelik ve Haccac'la ilgili haber aslında birbirini tamamlamakta ve Abdülmelik'in emriyle Haccac'ın bu işi uygulamaya koyduğu ortaya çıkmaktadır. Sikke basmak aynı zamanda devletin güç ve gösterişini yansıtan bir unsur olduğundan Emevîlerin güçlenme ve devletleşme yolunda gerçekleştirdikleri en önemli icraatlarından olduğu söylenebilir.

Bir başka haberde “İslam'da rüşvet alanların *ilkinin* Mugîre b. Şu'be olduğu” aktarılmaktadır. Ancak bu haberin devamında Mugîre'nin, “Elime fazla dirhem geçtiğinde, Ömer'den harcama izni alıncaya kadar onu bir kenara koyardım.”<sup>67</sup> demesi, bunu Hz. Ömer döneminde yapmış olabileceğini akla getirmektedir. Ayrıca Resulullah'ın rüşvet verene de alana da lanet ettiği<sup>68</sup> bilindiğine göre bu rüşvet haberi, Mugîre'ye karşı olumsuz bir algı oluşturmaktadır.

“Çarşıdan ücret alanların *ilkinin* Ziyâd olduğu”<sup>69</sup> da başka bir evail haberinde nakledilir. Hz. Ali döneminde Fars ve Kirman; Emevîler döneminde Basra ve Kûfe valiliği yapan Ziyad'ın<sup>70</sup> bu ücreti hangi dönemde ve neredeki pazardan aldığı belirsiz kalmaktadır. Resulullah'ın Medine pazarını kurduktan sonra oradan vergi (haraç) alınmaması talimatı, Ömer b. Abdilazîz döneminde de uygulanmıştır. Muâviye, Medine pazarına binalar inşa ettirerek buralardan haraç aldığına göre,<sup>71</sup> Ziyâd'ın Muâviye'nin icraatına uyararak Emevîlerin devlet gelirlerini artırdığı söylenebilir.

63 İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, 192; Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvî*, 366; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 554; İbn Sa'd, *Kitabu't-tabakâti'l-kebir*, 7/226; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/576.

64 Emevîlerin atası Harb b. Ümeyye'nin Arapça yazarların ilki olduğu da aktarılmaktadır. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/25.

65 İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, 198; Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, 2/203.

66 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/167.

67 İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, 195; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 558; Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvî*, 367.

68 Buhârî, “Eymân ve Nuzûr”, 3 (No: 6636); Tirmizî, “Aḥkâm”, 9 (No: 1337); İbn Mâce, “Aḥkâm”, 2 (No: 2313).

69 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/8.

70 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/151, 196, 207

71 Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Muşâfâ*, thk. Muhammed Muhyeddin Abdülhamid (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/747-750. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Hizmetli, *Tarihte Şehir ve Pazar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 13-20.



Dinî bir yönü de bulunan **mehir** konusunda, “Mehri dört yüz dinar olarak yasalaştırılanların *ilkinin* Ömer b. Abdilazîz” olduğu nakledilmektedir.<sup>72</sup> Mehrin alt sınırı olduğu görüşünü savunanlar olduğu gibi savunmayanlar da bulunmaktadır. Ancak üst sınırı olmadığı konusunda ittifak vardır.<sup>73</sup> Buradaki miktarın, mehrin alt sınırını mı yoksa üst sınırını mı tespit ettiği belirtilmemektedir. Fakat bu haber, Hz. Ömer’in kadınlara dört yüz dirhem veya daha fazla mehir verilmesi yasağından bir kadının itirazıyla vazgeçtiği haberle birlikte düşünüldüğünde,<sup>74</sup> belirlenmeye çalışılan miktarın alt sınır olma ihtimali yüksektir. Hz. Ömer’in belirlemeye çalıştığı üst sınırın, Ömer b. Abdilazîz’in koyduğu alt sınır ile aynı olduğu düşünüldüğünde, bunun devletin zenginliğini vurgulamak için söylenmiş bir haber olabileceği akla gelmektedir.

### Dinî ve Kültürel Konularda Emevîlere Atfedilen Evâil Haberleri

Din ve kültür birbiriyle yakından ilişkili unsurlardır. Özellikle din, toplumdaki kültürle ilgili konuları etkileyebilmektedir. Burada Emevîlerin kendilerini meşrulaştırmak ve toplumda benimsenmek için gerçekleştirdikleri dinî ve kültürel konulardaki evâil haberleri değerlendirilecektir.

### İbadet ve Ahkâmla İlgili Uygulamaların Evâil Boyutu: Emevîlerin Toplumda Benimsenme Çabaları

Emevîlere atfedilen evâil haberleri arasında ibadetlerle ilgili mevzular bulunmaktadır. Bu haberlerden biri “Ramazan ve kurban bayramlarında **ezan** okutanların *ilkinin* Muâviye veya Mervan(oğulları) olduğu”<sup>75</sup> şeklindedir. Bu haberlerde bayramlarda ezan okunmayı başlatma işinin hem Muâviye ile başlayan Süfyânîlere hem de Mervân b. Hakem’le başlayan Mervânîlere atfedildiği görülmektedir. Bu isimler dışında Emevî valisi Ziyâd b. Ebî Süfyân’a ve Emevîlere karşı halifeliğini ilan eden İbn Zübeyr’e de aynı *ilklik* atfedilmektedir.<sup>76</sup> Hz. Peygamber zamanında bayramlarda ezan okunmadığı hatta imam minbere çıkarken

72 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/9.

73 Hanefîlerde mehrin alt sınırı on; Mâlikîlerde üç dirhemdir. Şafiye göre, mehrin, alt ve üst sınırı yoktur. Şemseddîn es-Serahsî, *Kitabu'l-mesbûr* (Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.), 5/80-81; Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevveneti'l-kübrâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994, 2/152; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib (b.y.: Daru'l-Vefâ', 2001), 6/150; Ayşe Betül Algül, *Hz. Peygamber Döneminde Mehir Uygulamaları ve Mehrin Hikmetleri* (Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 26-29.

74 Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Sellâme (Riyad: Daru'l-Taybe, 1999), 2/243-244; İbn Mâce, “Nikâh”, 17 (No: 1887).

75 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/10, 60-61.

76 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/6, 10, 30.

veya çıktıktan sonra namaz için kamet, ezan okumadığı bilinmektedir.<sup>77</sup> Dolayısıyla bayram namazları için ezan okunması sonradan ortaya çıkmıştır. Bu ilkliğin birden fazla kişiye atfedilmesi ise, hakiki anlamda bir ilkin belirlenmesini zorlaştırmaktadır.

**Minber** ve **hutbe** konusunda Emevîlere çok farklı evâil haberleri atfedilmektedir. Minberle ilgili “Ramazan ve kurban bayramlarında minbere çıkanların ilkinin Bişr b. Mervân”, “Cuma günü minbere oturanların ilkinin Muâviye” ve “Ramazan ve Kurban bayramlarında minbere oturanların ilkinin Ziyâd b. Ebî Süfyân”<sup>78</sup> olduğu nakledilmektedir. Bu haberler, farklı kişiler ve günler hakkında olsa da hepsi minberle ilişkilidir. Resulullah’ın insanlara hitap ettiği sırada kullanmak amacıyla edindiği minberine hutbe vermediği zamanlarda da oturduğu ve ashabının onun çevresine dizildiği bilinmektedir.<sup>79</sup> İlk minber edinen Hz. Peygamber iken Mervân b. Hakem’in oğlu Bişr b. Mervân’ın,<sup>80</sup> Ziyâd’ın ya da Muâviye’nin minberle ilgili bir *ilkliğe* sahip olmaları pek mümkün değildir. Burada minbere oturmaktan maksat, oturarak hutbe vermek ise o zaman Hz. Peygamber’in uygulamasına muhalif bir durum söz konusudur. Bu konu hakkında da Bişr ve Muâviye’ye atfedilen evâil haberleri bulunmaktadır. “Hutbeyi ikiye bölerek ilk kısmında oturanların ilkinin Bişr b. Mervân”<sup>81</sup>; “yaşlanıp şişmanladığı için veya ayaklarından rahatsız olduğu için oturarak hutbe verenlerin ilkinin Muâviye” veya “oturarak hutbe verenlerin ilkinin Ziyâd olduğu” aktarılmaktadır.<sup>82</sup> Hz. Peygamber’in, hutbeyi ayakta verdiği, sonra oturduğu, sonra ayağa kalktığı yani iki hutbe yaparak aralarında oturduğu bilinmektedir.<sup>83</sup> Bu yüzden hutbeyi ikiye bölme uygulamasını başlatanın Bişr olması mümkün değildir. Hz. Peygamber’in ayakta hutbe verdiği belirtilmesine rağmen<sup>84</sup> Muâviye veya Ziyâd’ın çeşitli gerekçelerle hutbeyi ilk defa oturarak verdiği söylenmesine rağmen sonraki süreçte Velîd b. Abdilmelik’in de oturarak hutbe verdiği aktarılmaktadır. Hatta bu haberde oturarak hutbe vermenin Muâviye’den beri devam ettiği de vurgulanmaktadır.<sup>85</sup> Emevîlerin bu uygulaması, Hz. Peygamber’inkinden farklılık arz ettiği ve evâil haberinin de onların aleyhine oluşturulan algıya katkı sağladığı söylenebilir.

77 Buhârî, “‘ıydeyn”, 7 (No: 960); Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Şahîh-i Müslim*, nşr. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Feryâbî (Beyrut: Dâru’l-Kurtuba, 2009), “Şalâtu’l-‘ıydeyn”, 5, 7.

78 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/6, 17, 30.

79 Buhârî, “Cum‘a”, 26 (No: 917); 28 (No: 921).

80 İbn Sa‘d, *Kitabu’l-İbâkâti’l-kebîr*, 7/40.

81 İbn Rüste, *el-A‘lâku’n-nefîse*, 199.

82 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/6, 8, 39.

83 Buhârî, “Cum‘a”, 30 (No: 928). Benzer haberler için bkz. Müslim, “Cum‘a”, 33-34.

84 Buhârî, “Cum‘a”, 27; Müslim, “Cum‘a”, 35.

85 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-târîh*, 4/262-263.

“Minberde değnek edinenlerin ilkinin Ziyâd olduğu” haberi de aktarılmaktadır.<sup>86</sup> Fakat Resulullah’ın Cuma namazında bir değnek veya yaya dayanarak hutbe irad ettiği,<sup>87</sup> Hz. Osman’ın da Hz. Ebû Bekir ve Ömer gibi Hz. Peygamber’in hutbe irad ederken kullandığı bu asayla hutbe okuduğu nakledilmektedir.<sup>88</sup> Hatta Hz. Muâviye’nin, Hz. Osman öldürüldükten sonra Sa’d el-Karaz’da bulunan Resulullah’ın asasını istemesi,<sup>89</sup> meşru halife olabilmek için bu asayı önemseydiği şeklinde yorumlanabilir. Ziyâd b.Ebîh’ten önce de hutbe verirken asa kullanıldığından onun bu konuda ilk olması söz konusu değildir ve muhtemelen o, halifeleri taklit etmektedir. Ancak Ziyad’ın, Emevîlere hizmet ettiği dönemdeki icraatları göz önüne alındığında, bu evâil haberinin onun baskı ve göz korkutma politikalarına dikkat çekmeye yönelik olduğu söylenebilir.

“Bayram günü hutbeyi namazdan önce verenlerin ilkinin Mervân olduğu”<sup>90</sup> söylenmektedir. Ebû Said el-Hudrî, Mervân’ın başlattığı namazdan önce hutbe verme işine engel olmaya çalışmışsa da başarılı olamamıştır. Resulullah’ın uygulamasını değiştirdiklerini söyleyen Ebû Said’e Mervân, “İnsanlar namazdan sonra (bizi dinlemek için) oturmazlar. Bu yüzden hutbeyi namazdan önceye aldım” diyerek açıklama yapmıştır.<sup>91</sup> Fakat Resulullah’ın bayramlarda önce namazı kıldırıldığı, namazdan sonra hutbe verdiği bilinmektedir.<sup>92</sup> Bayram namazlarında Resulullah’ın yanı sıra ilk üç halifenin de böyle davrandığı nakledilmektedir.<sup>93</sup> Hutbenin namazdan önce okunması Resulullah ve Râşid halifelerin uygulamasının değişmesi demektir. Ancak hutbelerin namazdan önceye çekilmesinde siyasî uygulamaların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü hutbelerde, Hz. Ali’yi kötileyen Emevîlerin kendi haklılıklarını ispat eden konulara yer verilmesinin payı bulunmaktadır. Ayrıca Emevîlerin muhalifi olan Abdullah b. Zübeyr ve Abbâsî ihtilalini başlatan Ebû Müslim’in ezan, minber ve hutbe ile ilgili Emevîlerin uygulamalarının tersine hareket ettiklerine dair haberler bulunmaktadır. Nitekim İbn Abbâs, İbn Zübeyr’e biat olduğu ilk zamanlarda ona bayram namazı için ezan okumaması ve hutbeyi namazdan sonra okuması gerektiği haberini göndermiş; İbn Zübeyr de denildiği

86 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/8.

87 Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş’as el-Ezdî el-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvud*, thk. Heysem b. Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, 1420/1999), “Şalât”, 221, 223/230 (No:1096).

88 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-târîh*, 3/58.

89 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-târîh*, 3/319.

90 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/10.

91 Buhârî, “‘İydeyn”, 7 (No: 956).

92 Buhârî, “‘İydeyn”, 7 (No: 957, 958, 961).

93 Buhârî, “‘İydeyn”, 8 (No: 962-963); Müslim, “Şalâtu’l-‘İydeyn”, 1.

gibi yapmıştır.<sup>94</sup> Yine Ebû Müslim nakibine, insanlara bayram namazı kıldırırken Emevîlere muhalefet edip sünnetle amel etmesini emretmiş; o da hutbeden önce ezan okumadan ve kamet getirmeden namazı kıldırmıştır.<sup>95</sup>

“Tekbirleri eksiltenlerin ilki Ziyâd” olduğu haberi<sup>96</sup> “Ebû Müslim’in talimatıyla nakibinin Emevîlere muhalefet etmek için birinci rekatta kıraate başlamadan önce dört yerine yedi; ikinci rekatta ise üç yerine beş tekbir getirdiği<sup>97</sup> haberiyle birlikte değerlendirildiğinde bayram namazı tekbirleriyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki Resulullah’ın bayram namazlarında ilk rekatta yedi, diğer rekatta ise beş tekbir aldığı bilindiğinden<sup>98</sup> Ziyâd’ın uygulamasının Hz. Peygamber’in uygulamasına muhalif olduğu ve Emevîlerin bu uygulamasını Abbasîlerin kullanarak siyasî bir veçheye dönüştürdüğü görülmektedir.

“Cuma günü elleri kaldırmak sonradan ortaya çıkmıştır. Cuma günü ellerini kaldıranların ilki Mervan’dı.” evâil haberinin aynısı, Ubeydullah b. Ma’mer’e de atfedilmektedir.<sup>99</sup> Minberde dua için elleri kaldırmanın kerih görülmesi başlığında, “Bişr b. Mervan hutbe okurken dua etmek için ellerini kaldırdığında Umâra b. Rûveybe’nin, “Allah senin o iki kısa ellerini çirkinleştirsin. Ben Resulullah’ın işaret parmağıyla işaretten başka bir ilavede bulunmadığını gördüm” demesi,<sup>100</sup> bu uygulamanın yanlışlığını destekler görünmektedir. Ancak Umâra burada kendi bilgisi üzerinden bir görüş beyan etmektedir. Çünkü Resulullah’ın cuma hutbesindeyken bir adamın yağmur duası talebi üzerine Hz. Peygamber ellerini kaldırarak dua etmiştir.<sup>101</sup> Hem farklı kişilere böyle bir *ilklik* atfedilmesi hem de Hz. Peygamber’in ellerini kaldırarak dua etmiş olması bu konudaki evâil haberinin Emevîleri kötüleyme yönelik olduğunu akla getirmektedir. Zaten haberin başında elleri kaldırmanın “sonradan ortaya çıktığı” söylenerek bu uygulamanın önceki icraatlarla aynı olmadığı belirtilmektedir.

Emevîlerin dinî konulardaki uygulamalardan minber ve hutbe konusunda bir yenilik ortaya koydukları ama bu konulardaki uygulamalarının halk tarafından benimsenmekten çok eleştirilip Hz. Peygamber’in yolundan sapmakla suçlanmalarına hatta Abbasî ihtilalinde kullanılan argümanlardan biri haline gelmesine sebep olduğu

94 Buhârî, “‘ıydeyn”, 7 (No: 959); Müslim, “Şalâtu’l-‘ıydeyn”, 6.

95 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve ’n-nihâye*, 5/33.

96 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/7.

97 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve ’n-nihâye*, 5/33.

98 Ebû Dâvud, “Şalât”, 242, 245/252 (No: 1149).

99 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/13.

100 Tirmizî, “Cum’a”, 19 (No: 515).

101 Buhârî, “Cum’a”, 34 (No: 932).

görülmektedir. Böylece dinî bir unsur olan ezan, minber ve hutbeyi Emevîler kendi iktidarlara için kullanmaya çalışırken bu unsurlara siyasî bir veçhe kazandırmıştır.

Emevîlerin ibadetler konusunda gerçekleştirdiği söylenen *ilk*lerden biri de **hac** konusunda Resulullah ve ilk üç halifenin temettu‘ haccı (hacla umreyi birleştirme) yapmalarına rağmen bu uygulamayı yasaklayanların ilkinin Muâviye olduğu haberiştir.<sup>102</sup> Bunu destekler mahiyette Ebû Zer, “Hacda temettu‘ yapma ruhsatının sadece Muhammed’in ashabına/kendilerine mahsus olduğunu söylemiştir.<sup>103</sup> Ancak “Resulullah’ın temettu‘ yaptığı ashabının da onunla birlikte temettu‘ yaptığı ve Hz. Âişe’nin veda haccında sadece umre veya hacca niyet edenler olduğu gibi hacca ve umreye birlikte niyet edenler olduğunu söylediği haberler,<sup>104</sup> temettu‘ haccının kesin olarak yasaklanmasını pek mümkün kılmamaktadır. Nitekim Muâviye’den önce Hz. Osman’ın, halkı temettu‘ haccından nehyettiği ve Hz. Ali’nin buna muhalefet ederek, Peygamber’in sünnetini bırakmayacağını ifade ettiği aktarılmaktadır.<sup>105</sup> Hz. Peygamber’in bu konuda kesin bir yasak koymamasına rağmen temettu‘udan nehyetme girişimi bu uygulamalara muhalefet olarak değerlendirilebilmektedir. Zira Muâviye’den önce Hz. Osman’ın da temettu‘u yasaklama teşebbüsü olduğu belirtilmesine rağmen Muâviye’nin bu konuda *ilk* olduğunu söylemek makul olmamaktadır. Dolayısıyla bu durum, Emevîlerin ortaya koyduğu bir yenilik olmamakla birlikte bu haberin Emevîlerin, Resulullah’ın uygulamasını bozduklarına dikkat çekmek için söylenme ihtimalini artırmaktadır.

Zührî, “Fatiha suresindeki “mâliki”yi “**meliki**” diye okuyanların ilkinin Mervân olduğu”<sup>106</sup> bilgisini vermektedir. Ümmü Seleme, Hz. Peygamber’in Fatiha suresindeki “mâliki”yi “meliki” diye okuduğunu söylemektedir. Ancak yine Zührî’den, “Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer’in “mâliki” diye okuduğu da aktarılmaktadır.<sup>107</sup> Bu ayeti “meliki” diye okuyanın *ilk* defa Mervân olmadığı açık olmakla birlikte hem “mâliki” hem de “meliki” diye okunduğunda anlamda büyük farklılıklar meydana gelmediğinden ve bu kıraatların her ikisinin de caiz olduğundan bu kelimenin nasıl okunduğu fazla bir önem de arz etmemektedir.<sup>108</sup> Bu yüzden Zührî’nin bu konuyu özellikle belirtmesi Emevîlere bir ayrıcalık kazandırmaya yönelik olabilir.

102 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/31.

103 Müslim, “Hac”, 160-161.

104 Müslim, “Hac”, 171; Buhârî, “Hac”, 34 (No: 1562).

105 Buhârî, “Hac”, 34 (No: 1563).

106 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/29.

107 Tirmizî, “Kırâat”, 43 (No: 2927-2928).

108 Yaşar Akaslan, “Fâtiha Süresi’nin Kırâat İhtilâfları Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Haziran 2018), 116-119.

Benzer şekilde “Namazda **Felak ve Nâs surelerini** cehrî okuyanların ilkinin Ubeydullah b. Ziyâd olduğu” kaydedilmektedir.<sup>109</sup> Fakat Resulullah’ın vitrin üçüncü rekatında Nâs, Felak ve İhlâs surelerini cehrî okuduğu aktarıldığından<sup>110</sup> Ubeydullah’ın bu sureleri cehrî okuma noktasında *ilk* olması pek mümkün değildir. Bu uygulamanın kıraat konusunda bir yenilik getirmediği anlaşılmaktadır. Bu duruma rağmen özellikle ilklik vurgusuyla bir haber aktarılması, Emevîlere bir ayrıcalık kazandırmaya yönelik olabilir.

“Medine’de hüküm veren **kadılar**ın *ilkinin* Nebi’ye benzeyen Abdullah b. Nevfel olduğu Ebû Hüreyre’nin de onu İslam’da gördüğü *ilk* kadı olarak nitelendirdiği nakledilmektedir.<sup>111</sup> Halbuki Hz. Peygamber’in ve ilk üç halife dönemlerinde Medine’ye kadı tayin edildiğine dair haberler bulunmaktadır.<sup>112</sup> Bu yüzden Abdullah b. Nevfel’in Medine’nin *ilk* kadısının olması mümkün değildir. Ebû Hüreyre’nin burada hem Nebi’ye benzetmek gibi bir vurguyla kendi kanaatini belirttiği hem de Emevîler döneminde gördüğü ilk Medine kadısının Abdullah b. Nevfel olduğunu söylemek istediği anlaşılmaktadır.

“**Şahitle beraber yemin**” hakkında ise, “bid’attir ve buna hükmedenlerin *ilki* Muâviye’dir” haberi gelmektedir.<sup>113</sup> Fakat “Resulullah’ın bir şahitle beraber davacının yeminiyle dâvanın sübûtüne hükmettiğinin”<sup>114</sup> nakledilmesi, Muâviye’nin yaptığıın bid’at olmadığını göstermektedir. Haberde bunun “bid’at olduğu” söylenerek Muâviye’ye dolayısıyla Emevîlere karşı olumsuz bir imaj oluşturulmak istendiği anlaşılmaktadır.

“Çocukların şahitliği ile hüküm verenlerin *ilkinin* Mervân b. Hakem olduğu”<sup>115</sup> aktarılmaktadır. Buhârî’nin, eserindeki “çocukların buluşa ermeleri ve şahitlikleri” başlığıyla, çocukların şahitliklerinin buluşa erince geçerli olacağı ve bunun sünnet olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır.<sup>116</sup> Diğer yandan Mervân’ın şahitliğini kabul ettiği çocuğun buluşa erip ermediğini gösteren bir bilgiye sahip olunmadığı hatta diğer konularda olduğu gibi bu hususta da bu işi gerçekten *ilk yapanın* kim olduğu bilinemeyeceği için bu konuda da bir kanaat belirtmek mümkün olmamaktadır.

109 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/11.

110 Tirmizî, “Vitr”, 9 (No: 462).

111 İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, 558.

112 Ahmet Özel, “Abdullah b. Nevfel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/126.

113 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/13.

114 İbn Mâce, “Ahkâm”, 31 (No: 2368-2369).

115 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/60.

116 Buhârî, “Şehâdât”, 18.

## Kültürel Konulardaki Uygulamaların Evâil Boyutu: Toplum Etkileme Çabaları

Emevîlerin, toplum üzerinde söz sahibi olmalarına yardım edecek kültürel açıdan ilk oldukları söylenen bazı haberler mevcuttur. Bunlardan ilki, “Abdülmelik diye isimlendirilenlerin ilkinin Abdülmelik b. Mervân olduğu”<sup>117</sup> haberidir. Bu haber, başına “İslam’da ...” nitelemesi eklenerek de aktarılmaktadır.<sup>118</sup> Ancak kaynaklarda Kinde’nin meliki ve bir Nasranî olan “Ükeydir b. Abdülmelik” ismine rastlanmaktadır. Resulullah’ın ona Halid b. Velid’i gönderip Halid’in onu esir ettiği ve Resulullah’a cizye verme karşılığında serbest bırakıldığı kaynaklarda nakledilmektedir.<sup>119</sup> Bu bilgide ismi geçen kişi Müslüman olmasa da Abdülmelik isminin Emevîlerden önceki dönemde kullanıldığını göstermektedir. Bu yüzden “İslam’da” sınırlaması getirilerek haberin doğru olma ihtimali artırılrsa da yine kaynaklarda Abdülmelik b. Nübeyt’e, *Abdülmelik* isminin bizzat Resulullah tarafından konulduğu nakledilmektedir. Nitekim Abdülmelik dünyaya gelince, babası onu Resulullah’a getirip, ismini koymasını istemiş, Resulullah da bu talebi yerine getirerek ona Abdülmelik ismini koymuştur.<sup>120</sup> Bu da Abdülmelik isminin hem Müslümanlar hem de gayri müslimler tarafından Emevîlerden önceki dönemde kullanıldığını göstermektedir. Ancak Abdülmelik b. Mervân’ın Emevîler döneminde bu isme sahip ilk kişi olması muhtemeldir.

Bu isme ilaveten “Abdülmelik ve Abdülaziz diye *ilk* isimlendirilenler Mervân’ın oğullarıydı. Öğle ile ikindi, akşam ile yatsı namazlarını birleştirerek kılanların *ilki* Abdülmelik’ti” şeklinde başka bir haber daha bulunmaktadır.<sup>121</sup> Burada, diğerinden farklı olarak “Abdülaziz” ismi ve “namazları cem etme” bilgisi, dikkat çekmektedir. Oysa Resulullah’ın Aziz ve Abdüluzza isimlerindeki iki kişinin adını “Abdülaziz” olarak değiştirdiğini anlatan haberler mevcuttur.<sup>122</sup> Bu da Resulullah döneminden itibaren bu ismin kullanıldığını, dolayısıyla da Abdülaziz b. Mervân’ın bu isme sahip ilk kişi olmasının söz konusu olmadığını göstermektedir. Ancak Emevî iktidarında bu isme sahip ilk kişi olabilir. Hz. Peygamber’in gerek hacda gerekse savaş için çıktığı seferlerde namazları cem’ ettiği bilinmesine<sup>123</sup> rağmen bu uygulamasını

117 İbn Rüste, *el-A’lâku’n-nefîse*, 194; Beyhakî, *el-Mehâsin ve’l-mesâvî*, 366.

118 İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, 556.

119 İbn Hişâm, *es-Siretu’n-nebeviyye*, 2/526; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 2/152.

120 İbn Sa’d, *Kitabu’t-tabakâti’l-kebîr*, 7/262; 10/410; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyîzi’s-şahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 5/40.

121 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/74.

122 İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyîzi’s-şahâbe*, 4/314; 5/199.

123 Buhârî, “Hac”, 89 (No: 1662); 95 (No: 1672); “Mevâkîtu’s-şalât”, 36 (No: 596).

hac da mı yoksa normal bir zamanda mı yaptığını bilmediğimiz Abdülmelik'in, namazları cem edenlerin ilki olması yine söz konusu değildir.

Giyim kuşamla ilgili “**Ayakkabı (huff) ve keten elbiseyi** giyenlerin ilkinin Ziyâd b. Ebî Süfyân olduğu” nakledilmektedir.<sup>124</sup> Bu haber, “sade/basit Basra ayakkabılarını” ilavesiyle de aktarılmaktadır.<sup>125</sup> Halbuki hicrî 7 yılında “Habeş meliki Necâşî'nin Resulullah'a bir çift sade (siyah) huff hediye ettiği ve Resulullah'ın onların üzerine mesh ettiği bilinmektedir.<sup>126</sup> Bu da Hz. Peygamber zamanında huffun bilindiğini göstermektedir. Ayrıca Abdullah b. Mugaffel'den, “İslam'da huff giymiş olarak gördüklerimin *ilki* Mugîre b. Şu'be'ydi. Biz Resulullah'ın yanında iken ayaklarına giymiş olarak geldi.” haberi de mevcuttur.<sup>127</sup> Bu, Abdullah'ın kendi bilgisi dahilinde aktardığı bir haberdir. Bu olayın hangi tarihte gerçekleştiği bilinmemekle birlikte Mugîre giymeden önce huffun bilinmediği sonucuna ulaşamayacağı gibi genelgeçer bir ilk olmadığı da söylenebilir. Fakat Emevîlerin her konuda öncü oldukları algısını oluşturmaya yönelik bir haber olabilir.

“Huneyn Gazvesinde Resulullah'ın esirlere kubtiyyeler giydirdiği”<sup>128</sup> ifadesinde geçen “kubtiyye”, keten elbise türleri arasında sayılmakla birlikte keten kumaş imalatının yapıldığı Mısır'da üretilmekteydi.<sup>129</sup> Keten, pamuktan daha parlak olduğu için daha serinletici özelliğe sahiptir.<sup>130</sup> Bu yüzden sıcak bir iklime sahip Arabistan'da keten tarzı kumaşların Emevîler dönemine kadar bilinmemesi pek muhtemel değildir. Ketenin hem Resulullah döneminde biliniyor olması hem de Emevîler döneminde keten imalatında Sur Yahudilerinin önde olması,<sup>131</sup> Ziyâd'ın keten elbiseyi *ilk* giyen olması iddiasını doğru kılmamaktadır.

Yine bu konuda gelen bir diğer haber, Hz. Osman ve Muâviye'nin Basra valisi atadıkları Abdullah b. Âmir'in,<sup>132</sup> “vahşi samur kürkü giyenlerin *ilki*,<sup>133</sup> hatta

124 Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*, 366.

125 İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefîse*, 192; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 554.

126 İbn Sa'd, *Kitabu'l-İbâkâti'l-kebîr*, 1/177, 414.

127 İbn Ebî Âsım, *Kitâbu'l-evâ'il*, 109.

128 İbn Sa'd, *Kitabu'l-İbâkâti'l-kebîr*, 2/142.

129 Elnure Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler* (İstanbul: İSAM, 2011), 194.

130 Ceyhun Berkol, *Geçmişten Günümüze Anadolu'da Keten Dokumacılığı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 66.

131 Nuh Arslantaş, *Emeviler Döneminde İslam Dünyasında Yahudiler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 127.

132 İbn Sa'd, *Kitabu'l-İbâkâti'l-kebîr*, 7/49, 53.

133 Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*, 366.



Araplardan samur kürkü giyenlerin ve vahşi hayvana tahnit yapanların (içini boşaltanların) *ilki* olduğu” yönündedir.<sup>134</sup> Hz. Osman mı yoksa Muâviye döneminde mi veya daha sonra mı giydiğini bilemediğimiz Abdullah’ın, Resulullah’ın yırtıcı hayvan derilerinin kullanılmasını tavsiyesini<sup>135</sup> göz ardı ettiği görülmektedir. Ancak bu haber, dönemin zenginliğine dikkat çekmek için söylenmiş olabilir.

Temizlik kültürünün bir parçası olan **su** hakkında Ebû Hamza, “Basra’da suyla temizlenen *ilk* kişi olarak Ubeydullah b. Ebî Bekre’yi gördüklerini ve “Bu ihtiyar/habeşi suyla temizleniyor.” dediklerini aktarmaktadır.<sup>136</sup> Bu haberde ismi geçen Ubeydullah, Ziyâd b. Ebîh’in anne bir kardeşiydi. Ubeydullah’ın babası Ebû Bekre’nin ismi Nüfey’ b. Hâris’tir.<sup>137</sup> İbn Ebî Bekre’nin dedesi Mesrûh Habeş asıllı bir köle<sup>138</sup> olduğu için babası Nüfey’ b. Haris kendisinden Nüfey’ el-Habeşi olarak bahsetmiştir.<sup>139</sup> Dolayısıyla haberde, dedesine nispetle Ubeydullah’tan Habeşi diye bahsedilmektedir. İbn Ebî Bekre Basra eşrafından olup Emevîlerin Sicistan valiliğini yapmıştır.<sup>140</sup> Çorak bir yer olan Basra’da halkın suya erişimin zorluğundan şikâyet etmeleri üzerine Hz. Ömer su kanalı açmalarını emretmiş ve daha sonraki süreçte Basra’ya birçok su kanalı açılmıştır.<sup>141</sup> Basralıların suyun az olması sebebiyle daha önce istincada su kullanmadıkları söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber’in su ve taş ile istinca ettiği bilindiğinden<sup>142</sup> buradaki suyla istincadaki *ilkliğin* Basra özelinde olma ihtimali olmasına rağmen genelgeçer bir ilklikten bahsedilemeyeceği de aşikârdır. Kaldı ki Hz. Ömer’den sonra su kullanımının yaygınlaştığını, daha önceden su kullanmaya yapılan teşvik ve tembihlerden dolayı da tahmin etmek mümkündür.

“Hayş (çuvalbezi) astırarak **kar** naklettirenlerin ve içecek deposuna **kar koyanların** ilkinin Haccâc b. Yusuf olduğu” zikredilmektedir.<sup>143</sup> Çuvalbezi, ince

134 İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, 554.

135 Tirmizî, “Libâs”, 32 (No: 1770-1771); Ebû Dâvûd, “Libâs”, 40/42 (No: 4132).

136 Beyhakî, *el-Mehâsin ve’l-mesâvî*, 367; İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, 557.

137 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*, thk. Şuayb el- Arnaut, Muhammed Nuaym el-Urkusûsî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982), 3/5-6.

138 Nadir Özkuyumcu, “İbn Ebû Bekre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/425.

139 Zehbî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*, 3/9.

140 İzzüddîn İbnü’l-Esîr Ebû’l-Hasan Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu’l-gâbe fi ma’rifeti’s-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2008), 6/36; İbn Sa’d, *Kitabu’l-şabakâti’l-kebîr*, 9/189.

141 Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân*, 496-504.

142 Buhârî, “Vuğû’”, 15-21; İbn Mâce, “Tahâret ve Sünnet”, 16, 28.

143 Beyhakî, *el-Mehâsin ve’l-mesâvî*, 366; İbn Rüste, *el-A’lâku’n-nefise*, 198.

dokulu ve kaba lifli bir kumaş türüdür.<sup>144</sup> Keten türü bir kumaş olduğu anlaşılan hayş, ısıyı tam olarak iletmeyerek daha serin tuttuğu için sıcak iklimlerde yaygın olarak kullanılmaktadır.<sup>145</sup> Dolayısıyla karı muhafaza etmek için kullanılması normaldir. Ayrıca Hz. Peygamber'in soğuk içeceklerden hoşlandığı ve Hz. Peygamber için kırba veya yapraksız hurma dallarından yapılmış su kabında içecek soğutulduğu veyahut da kırba da soğutulmuş suyla sütün soğutulduğu bilinmektedir.<sup>146</sup> Arabistan'da iklim gereği çok fazla kar bulunmasa da Irak valisi Haccâc'ın Hulvân dağlarındaki karları<sup>147</sup> hayş ile taşıtmış olma ihtimali vardır. Hz. Peygamber döneminde farklı yöntemler kullanılarak soğuk içecek elde etmelerine rağmen kar kullanarak soğuk içecek elde etme noktasında bu haberin Haccâc'a bir ayrıcalık ve övgü kazandırdığı anlaşılmaktadır.

Emevîlere atfedilen bir diğer evâil haberi, **cenazeleri** binek hayvanı üzerinde takip etmekle ilgilidir. "Cenazede binek kullananların ilkinin Muâviye olduğu" nakledilmektedir.<sup>148</sup> Cenazelerde binek kullanmak Hz. Peygamber'in uygulamasının aksine bir durumdur. Çünkü Resulullah'ın bazı insanların binek hayvanları üzerinde cenazeye katıldıklarını gördüğünde onlar binek üzerindeyken meleklerin yürüyor olmalarından dolayı bu kişilere ikazda bulunduğu; başka bir haberde de Resulullah'a eğersiz bir binek getirildiği fakat ona cenazeden dönerken bindiği nakledilmektedir. Hatta Hz. Peygamber dışında ilk üç halifenin de cenazenin önünde yaya olarak yürüdükleri aktarılmaktadır.<sup>149</sup> Bu haberler, cenazede Hz. Peygamber ve Râşid halifeler dönemlerinde aslolanın yürümek olduğunu göstermektedir. Ancak Resulullah'ın, "Binici cenazenin arkasında; yaya, cenazenin dilediği tarafında gider."<sup>150</sup> haberi, Emevîlerin cenazede binek uygulamasını destekler mahiyette gibi görünmektedir. Bu haberin ise, Emevîlere hizmet eden Mugîre b. Şu'be'den gelmesi dikkat çekmektedir.

144 Fîrûzâbâdî, "hayş", 516.

145 Sabiha Sezgin Bozok, *Örme Pamuklu Kumaşlarda Tekrarlı Yıkamalar ve Kumaş Özelliklerine Etkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 6.

146 Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Ali Hasan Mahmud Habibe (Kahire: İhyâi't-Turasi'l-İslâmî, 1418/1997), 7/371, 381.

147 Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nasîbî, "Şûretü'l-arz", thk. J. H. Kramers, *Islamic Geography* ed. Fuad Sezgin (Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992), 35/246.

148 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 13/40.

149 İbn Mâce, "Cenâiz", 15 (No: 1480); 16 (No: 1482-1483); Müslim, "Cenâiz", 89.

150 İbn Mâce, "Cenâiz", 15 (No: 1481).

## Sonuç

İdarî konularda bahsi geçen evâil haberlerinin, Emevîlerin kendi iktidarlarını kurmak ve kurumsallaşmak için özellikle de idarecilerin halktan yavaş yavaş uzaklaşarak meliklik/krallasma yolunda attıkları adımlar üzerine odaklandığı görülmektedir. Bu evâil haberleri, idarecilerden genellikle Muâviye, Zeyd ve Haccâc üzerine iken o dönemde yaşanan bazı olaylar için de bir *ilklik* atfedildiği dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in sünnetini değiştirme, idarecilerin kullandığı unvanlar ve edindiği araçlar, kesilen başı hediye etme, Kerbelâ ve nesebe katmayla ilgili *ilk* haberlerinin, Emevîler hakkında özellikle olumsuz bir algı oluşturmak için sonradan ortaya atıldığı anlaşılmaktadır.

Emevîlerin sınırlarını genişletmek için gerçekleştirdikleri savaşla ilgili şehir inşa etme, Belh Nehrini geçme ve gemi yapımı konularındaki *ilk* haberlerinin, önceki dönemlerdeki icraatların devamı niteliğinde olduğu, bunlarda hakiki anlamda bir *ilklik*ten bahsedilemez. Ekonomiyi ilgilendiren dirhemi süsleme, pazardan ücret alma ve mehir konuları, devletin zenginliğini göstermekle birlikte gösterişle yakından ilişkili oldukları için Emevîlerin imajına olumlu bir katkı sağladığı söylenemez. Bu haberlerin, durumu haber vermek, olumsuz imaj uyandırmak veya onu beslemek gayesine matuf olduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada bahsedilen bütün *ilk*lerin, Emevîlerin, devletin kurumsallaşması yönünde attıkları olumlu adımlar olduğu, bu sebeple de *ilk*ler olarak anılmaya değer bulunduğunu söylemek mümkündür.

İbadet ve ahkâmla ilgili konularda özellikle ezan, minber ve hutbeyi Emevîlerin, yönetimlerini benimsetmek ve meşruiyetlerini kabul ettirmek için siyasî amaçlar doğrultusunda kullanmaları, Hz. Peygamber'in uygulamasının aksine bir tavır olarak algılanmış ve dinî konularda eleştirilerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durumu ise Abbasîler, Emevîlerin aleyhine kullanarak kendi iktidarlarının temellerini atmak için bir propagandaya dönüştürmüşlerdir. Hac, kıraat, kadı ve şahitlik konularında Emevîlere atfedilebilecek bir *ilklik* olmamasına hatta bu uygulamaların Resulullah ve Râşid Halifeler döneminde de yapılmasına rağmen özellikle hac ve kıraat noktasında için arka planına bakılmadığında Emevîlerin dine karşı başka bir olumsuz tavır gibi algılanabilmektedir. Bu durumun ise Emevîleri yıpratıcı bir unsur haline getirildiği görülmektedir.

Kültürel konularda Emevîlere atfedilen, isim, giyim kuşama ilgili haberler konusunda *ilk* olmadıkları Hz. Peygamber döneminde de bahsedilen konuların mevcut olduğu görülmektedir. Su ve kar konusunda bölgesel bir *ilklik* söz konusuysen cenazede binek kullanma işi, Hz. Peygamber'in muamelatına ters bir durum oluşturmaktadır. Bu durumda ise Emevîlerin topluma kültürel anlamda bir yenilik veya bid'at getirdiklerinden bahsedilemez. Ancak Emevîlerin topluma

kültürel anlamda yeni şeyler getirdiklerine dair evâil haberlerinin, onların toplumu etkileyerek, her konuda öncü olduklarını göstermeye yönelik olduğu söylenebilir.

Nihaî olarak ise Emevîlere atfedilen bazı evâil haberlerinin, bir devleti kuran kişilerin o devletin atası olarak benimsenme ve kurumsallaşma çabalarının sonucu olarak özellikle evâil literatürüne dahil edildiği söylenebilir. Ancak iktidarı kurma konusunda başarılı olan Emevîlerin toplumda benimsenme ve köken oluşturma konusunda başarılı olmadıkları görülmektedir. Emevîler hakkında olumsuz bir algı oluşturan evâil haberlerinin çoğu, Hz. Peygamber ve Râşid halifelerin uygulamalarının devamı niteliğindedir. Ancak Hz. Peygamber ve Râşid halifeler dönemlerinin devamı oldukları konularda kendi dönemlerinin ilkleridirler. Özellikle dinî konularda Hz. Peygamber'in uygulamasına muhalefet ettikleri söylenen bazı icraatlarda ise Hz. Peygamber'in uygulamasını devam ettirdikleri görülmektedir. Fakat dinî birer unsur olmasına rağmen Abbasîlerin siyasileştirdiği hutbe, ezan ve minber mevzularında Emevîlerin Hz. Peygamber'in uygulamalarına göre farklı davranmaları, onları genel itibarıyla dine karşı yeterince özenli olmadıkları algısının oluşmasına sebep olmuştur. Ayrıca ilk olmamalarına rağmen ilk oldukları söylenen çoğu konulardaki asıl maksadın ise Emevîler için olumsuz bir imaj oluşturma çabasının sonucu olduğu da söylenebilir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Acar, Abdurrahman. "Evâil Edebiyatı Üzerine". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/12 (2002), 6-15.
- Akaslan, Yaşar. "Fâtiha Sûresi'nin Kırâat İhtilâfları Bağlamında Değerlendirilmesi". *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Haziran 2018), 109-141.
- Akbaş, Mehmet. "Ölü Bedenlere Kasdetme Girişimi Olarak İslam Tarihinde İlk Baş Kesme Hadisesinin Ortaya Çıkışı ve Emevîler Döneminde Başları Kesilenler". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017), 53-67.
- Akpınar, Ömer Faruk. "Evâil Literatürü ve Ebû Arûbe el-Harrânî'nin (v.318-931) Kitabı'l-Evâil'i". *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu (25-27 Mart 2016) Tebliğler I*. ed. Kasım Şulul, Ömer Sabuncu. 475-489. Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi, 2016.
- Algül, Ayşe Betül. *Hız. Peygamber Döneminde Mehîr Uygulamaları ve Mehîr Hikmetleri*. Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Arslantaş, Nuh. *Emeviler Döneminde İslam Dünyasında Yahudiler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Ayalon, A. “Malik”. *Encyclopaedia of Islam New Edition*. 6/261-262. Leiden: Brill, 1991.
- Azizova, Elnure. *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*. İstanbul: İSAM, 2011.
- Bakır, Abdulhalik. “Orta Çağ İslam Dünyasında Deri, Tahta ve Kâğıt Sanayi”, *Belleten* 65 (Nisan 2001), 75-160.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu 'l-büldân*. nşr. Abdullah Üneys et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- Berkol, Ceyhun. *Geçmişten Günümüze Anadolu'da Keten Dokumacılığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Beyhakî, İbrahim b. Muhammed. *el-Meâsin ve 'l-mesâvî*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Bozok, Sabiha. *Sezgin Örne Pamuklu Kumaşlarda Tekrarlı Yıkamalar ve Kumaş Özelliklerine Etkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Şahîhu 'l-Buhârî*. Riyâd: Dâru's-Selâm 1999.
- Dadan, Ali. *Eski Araplara Göre Türkler (Câhiliye Döneminden Emeviler'in Sonuna Kadar)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Dürî, Abdülazîz. “Emîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/121-123. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdi el-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvud*. thk. Heysem b. Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1420/1999.
- Fîrûzâbâdî, Meeddüddîn. *Kamûsu 'l-muhît*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriya Cabir Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.
- Hizmetli, Mustafa. *Tarihte Şehir ve Pazar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî. *Kitâbu 'l-evâ 'il*. thk. Muhammed b. Nâsır el-Acemî. b.y.: Dâru'l-Hulefâ, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Muşannef*. thk. Hamed b. Abdullah el-Cemâa, Muhammed b. İbrahim el-Luheydan. 16 cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Rüşdî, 2004.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi 'ş-şahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî. “Şüretü'l-arz”. thk. J. H. Kramers, *Islamic Geography*. ed. Fuad Sezgin. 35/1-528. Frankfurt: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî. *es-Siretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Sakâ vd. 2 cilt. Turâsi'l-İslâm, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. Ömer *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ahmed Câd. 7 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis 2006.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni 'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Sellâme. 8 cilt. Riyâd: Daru'l-Taybe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Riyâd: Dâru's-Selâm 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü 'l-arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

- İbn Rüste, Ebû Ali Ahmed b. Ömer. *el-A'lâku'n-nefise*. ed. M. J. De Goeje. b.y.: Brill, 1892.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitabu't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 9 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Esir İzzüddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el- Kâdî. 11 cilt. Lübnan: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Usdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdulmevcüd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2008.
- İbnü'l-Esir, Meeddüddîn Ebi's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *Tetimmetü Câmi'u'l-uşûl li-ehâdîsi'r-Resûl*. thk. Beşir Muhammed Uyûn. 12 cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1389/1969.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Ahmed. *Şubhu'l-a'sâ*. 15 cilt. Kahire: Dâru'l-Küttübi'l-Mısıriyye, 1922.
- Lang, Katherine H. *Awa'il in Early Arabic Historiography: Beginnings and Identity in the Middle Abbasid Empire*. Illinois: The University of Chicago, Doktora Tezi, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîh-i Müslim*. nşr. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Feryâbî. Beyrut: Dâru'l-Kurtuba, 2009.
- Orhan, Zeynep. *Evâil Türü Rivayetlerin Hadis İlmine Katkısı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Özel, Ahmet. "Abdullah b. Nevfel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/126. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özkuyumcu, Nadir. "İbn Ebû Bekre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/425-426. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Plessner, M. "Melik". *İslâm Ansiklopedisi*. 7/664-665. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.
- Sahnûn, Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevveneti'l-kübrâ*. 5 cilt. Beyrut: Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1994.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Muşafâ*, thk. Muhammed Muhyeddin Abdülhamid. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, ts.
- Serahsî, Şemseddîn. *Kitabu'l-mesûd*. 31 cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Vâsıt Kentinin Kuruluşu ve İlk Sakinleri Üzerine". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2002), 147-172.
- Şâfî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. 11 cilt. b.y.: Daru'l-Vefâ', 2001.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd*. thk. Ali Hasan Mahmud Habibe. 12 cilt. Kahire: İhyâi't-Turasi'l-İslâmî, 1418/1997.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 cilt. Lübnan: Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2012.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmi'u'l-Tirmizî*. thk. Salih b. Abdilaziz b. Muhammed b. İbrahim. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.
- Togan, Zeki Velidi "Amu-Derya". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/419-426. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Utku, Nihal Şahin *Kızıldeniz -Çöl, Gemi ve Tacir-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Ya'kübi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebi Ya'küb İshâk. *Kitâbü'l-büldân*. thk. M. J. De Goeje. y.y., 1892.

Ya'kübî, İbn Vâdîh Ahmed b. İshak b. Câfer. *Târîhu'l-Ya'kübî*. thk. Abdü'l-Emir Muhanna. 2 cilt. Beyrut: y.y., 2010.

Yazıcı, Mahmut. "Sahâbe Evâili ve İlk Dönem Uzmanları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2014), 125-160.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Nuaym el-Urkusî. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.







## Meçhul Bir Muharrir, Meşhur Bir Kaside: Ispartalı Zeynelâbidin Bey ve *Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd* İsimli *Kasîde-i Bürde* Tercümesi\*

### An Underexplored Author and a Famous Ode: Ispartalı Zeynelâbidin Bey and His Translation of Ka'b ibn Zuhayr's *Qasîdah al-Burdah* Titled *Hadîqa-i Samaratu'l-Fu'âd*

Ömer Said Güler\*\*

#### Öz

İslami edebiyat mahsulleri arasında, üzerine en fazla ikincil metin (şerh, tercüme, nazire, tahmis vb.) yazılan eserlerden biri Kâ'b b. Züheyr'in *Kasîde-i Bürde*'sidir. İlk kelimelerinden ötürü *Kasîde-i Bânet Su'âd* olarak da tanınan bu eserin cazibesi, bizzat Hz. Peygamber'e sunulup onun övgü ve ihsanına mazhar olmasından ileri gelmektedir. Gerek bu manevi özelliği gerekse edebî kıymeti dolayısıyla bütün İslam devletlerinde büyük bir ilgiyle karşılanan bu manzume, Osmanlı devrinde de edebî muhitlerin takip ettiği bir metin olmayı sürdürmüştür. Bu vesileyle tercüme ve şerh geleneğine Türkçe olarak da konu edilmeye başlanan *Kasîde-i Bürde*, devletin son yıllarına kadar, hatta Cumhuriyet döneminde dahi ihmale uğramadan gündemdeki yerini korumayı başarmıştır.

Bu çalışma kapsamında söz konusu kasidenin Arap harfleriyle basılan ilk ve tek müstakil Türkçe tercümesi hüviyetindeki bir eserin, Ispartalı Zeynelâbidin Bey'in *Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd* (1928) isimli mensur tercümesinin bir tanıtımı yapılarak eserin metni neşredilmiş, ilgili literatür dâhilindeki bir eser daha istifadeye sunulmuştur. Bu esnada, iki devri idrak etmiş velud ancak meçhul bir müellifin hâl tercümesi, kaleme aldığı *Ben Kimim?* isimli ilgi çekici otobiyografisi üzerinden takdim edilmeye çalışılmıştır.

#### Anahtar Kelimeler

Kâ'b b. Züheyr, *Kasîde-i Bürde* (*Bânet Su'âd*), Ispartalı Zeynelâbidin Bey, Osmanlı tercüme ve şerh geleneği, *Ben Kimim?*

#### Abstract

One of the most widely commented upon and translated works of Islamic literature is Ka'b ibn Zuhayr's (d. 24/645?) *Qasîdah al-Burdah*, also known as *Bânat Su'âd* [Su'âd has departed] due to its opening words. Ka'b ibn Zuhayr presented this poem to Prophet Muhammad (peace be upon him) in person and received his praise and benevolence, and this poem has been highly regarded for its spiritual and literary value by all Islamic states. It remained a prominent text in literary circles during the Ottoman period, consistently being translated and commented upon in Turkish. In this regard, *Qasîdah al-Burdah* had started to being the subject of the translation and commentary tradition in Turkish and managed to maintain its place of interest without being neglected until the final years of the Empire and even into Türkiye's Republican Period. This study introduces Ispartalı Zeynelâbidin Bey's 1928 prose translation of *Qasîdah al-Burdah*, which he titled *Hadîqa-i Samaratu'l-Fu'âd* [garden of the fruit of the heart], the first and only printed Turkish translation of the ode in Arabic script, and publishes the text in order to make it available within the relevant literature. Additionally, the study attempts to present the biography of a prolific but lesser-known writer who lived through both the Ottoman and Republican periods through his interesting autobiography titled *Ben Kimim?* [Who Am I?].

#### Keywords

Ka'b b. Zuhayr, *Qasîdah al-Burdah*, *Bânat Su'âd*, Ispartalı Zeynelâbidin Bey, Ottoman literary translation and commentary tradition, *Ben Kimim?*

\* Çalışmamı okuyup titiz düzeltme önerilerinde bulunan muhterem hocam M. Ertuğrul Düzdağ'a müteşekkirim. Ayrıca çalışma içerisinde verdiğim bütün fotoğrafların çözünürlük kalitesini iyileştiren kıymetli dostum Arif Yasin Kavdır'a bu teknik katkısından ötürü teşekkürlerimi bildiririm.

\*\* Sorumlu Yazar: Ömer Said Güler (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: omer.guler@medeniyet.edu.tr ORCID: 0000-0003-4608-5436

Atf: Güler, Ömer Said. "Meçhul Bir Muharrir, Meşhur Bir Kaside: Ispartalı Zeynelâbidin Bey ve *Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd* İsimli *Kasîde-i Bürde* Tercümesi." *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 65–117. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1231370>



## Extended Summary

One of the most widely commented upon and translated works of Islamic literature is Ka‘b ibn Zuhayr’s (d. 24/645 ?) *Qasīdah al-Burdah*, also known as *Bānat Su‘ād* [Su‘ād has departed] due to its opening words. Ka‘b ibn Zuhayr presented this poem to Prophet Muhammad (peace be upon him) in person and received his praise and benevolence, with the poem having since been highly regarded for its spiritual and literary value in all Islamic states. It continued to be a prominent text in literary circles during the Ottoman period and was consistently translated and commented upon in Turkish. In this regard, *Qasīdah al-Burdah* managed to maintain its place on the agenda without being neglected until the last years of the Ottoman Empire and even into Türkiye’s Republican Period.

One of the most recent Turkish translations of *Qasīdah al-Burdah* belonged to an apparently unknown author named Zeynelābidin Bey from Isparta. Published in 1928, this prose work was titled *Hadīqa-i Samaratu’l-Fu‘ād* [the fruits of the walled garden of the heart] and according to our findings is the first and only independent Turkish translation of *Qasīdah al-Burdah* printed in Arabic script.

As far as can be seen, no independent study has yet occurred regarding Zeynelābidin Bey of Isparta. However, he was a person who’d witnessed many important events in his period and was also a prolific author who wrote many works. Zeynelābidin Bey served under the command of famous Ottoman pashas such as Djemal Pasha (d. 1922), Kāzım Karabekir Pasha (d. 1948), Fakhri Pasha (d. 1948), and Ali Fuat Cebesoy (d. 1968) on critical fronts such as Gallipoli and al-Ḥijāz and wrote his important memories about his experiences on these fronts in his remarkable autobiography titled *Ben Kimim?* [Who Am I?]. This text is understood to have been prepared in the late 1930s and is a valuable resource that can shed light on the political, military, and scientific fronts of the period as it presents his education and duties, the fronts where he fought, the pashas he served, the people he contacted, his adventures in the National Struggle, his ideas about society, his library he said he’d created with great care, and a comprehensive breakdown of his 100 works, both those that were published and those only prepared for publication. In terms of the purpose of its writing, *Who Am I?* brings to mind the attempt of a person who’d been accused of certain allegations in both periods he lived in (i.e., the Second Constitutional Monarchy and the Republic) to express, defend, justify, and thus maintain his hold by revealing his past with all the documents in his possession.

According to this autobiography titled *Who Am I?*, Zeynelābidin Bey had been born in Isparta in 1308 AH (1890-1 CE) and completed his education in the most popular classical and modern educational institutions of the period, graduating from the Faculty of Theology at Dārülfünūn. During these years, he also worked as a teacher in some educational institutions in Istanbul, including Galatasaray High School.

In light of the information he generously provided about himself, Zeynelâbidin Bey appears to have led a very troublesome life filled with ordeals, and he survived largely through his scholarly, literary, and social engagements. The author's sorrowful life did not prejudice his faith or beliefs, and he was committed to the idea of Pan-Islamism unity, keeping his distance from active political life as much as possible and carrying out his services and activities mostly through these scientific and social activities. He is also portrayed as a pious man of action who made significant contributions to the National Struggle movement with his sermons and writings from Rumelia. However, his autobiography reveals that he'd spent his years as a person who could not find the environment he sought or expected in the new order, and thus was unable to connect.

By listing his works one by one in his autobiography, Zeynelâbidin Bey appears as an extremely prolific author who has prepared some 100 works, 13 of which had already been published and 86 of which are in preparation for publication. These works cover a wide variety of subjects, ranging from tafsir, psychology, fîqh, and sociology to hunting and archery. One of the most important texts among these works, which include some remarkable texts such as *Hicaz'ı Nasıl Kaybettik?* [How We Lost Hidjâz], *Isparta Tarihi* [The History of Isparta], *Vehhâbî Mezhebine Reddiye* [Refutation to the Wahhâbism], *Şeyhülislam Tarihi* [History of the Shaykh al-Islâms], is his Turkish prose translation of the famous poem *Qasidah al-Burdah*, which the Companion Ka'b b. Zuhayr presented to the Prophet to ask for forgiveness and for which the Prophet wrapped him in his mantle as a gift in return. This translation was titled *Hadîqa-i Samaratu'l-Fu'âd* and published in 1928, the year of the Alphabet Reform; it is probably one of the last works to be published in Arabic script. The translator, who had originally intended a more comprehensive translation and commentary but had to settle for a short translation due to health problems, noteworthy reported that his work, of which a significant number of copies (6000) were printed, had sold out within 10 years. In addition to being an important example of a literary text translated with literary care, the work is also of particular importance due to the organized information it contains on the constructed and periodical characteristics of Topkapı Palace on the occasion of the *Khırqa-i Sa'âda* [Prophet's cardigan], which is related to the ode. Technical details such as the Arabic text of the qasidah having been proofread by İsmâil Sâib Sencer (d. 1940) and the full text at the end being written in Mustafa Halim Özyazıcı's (d. 1964) calligraphy reveal the scholarly and artistic quality of the work, as well as its value as an edition.

The study makes within its scope a brief analysis of *Hadîqa-i Samaratu'l-Fu'âd*, including a translation of the text, and attempts to outline a biography of the author through his work titled *Ben Kimim?*. Zeynelâbidin Bey is expected to become the subject of new and more detailed studies due to him having been a witness to his era, as well as for the many works he wrote.

## Giriş

Klasik edebiyat tarihi içerisinde gelenek oluşturan ya da rota belirleyen metinleri teşhis etmenin en kestirme yollarından biri de o metinler üzerine yazılan şerh, tercüme, tahmis, nazire vb. ikincil metinleri, sayı ve nitelik özelliklerini göz önünde bulundurarak yoklamaktan geçer. Bu itibarla, örneğin bir metin, tercüme ve şerh faaliyetlerine ne kadar fazla konu edilmişse o metnin gelenek içerisindeki önemi ve belirleyiciliği de o kadar fazladır diyebiliriz. Bu tür metinler, dil ve coğrafyalar değişip yüzyıllar geçse dahi değer ve itibarını yitirmeyip gerek içerik gerekse biçim açısından model alınmaya devam eden “klasik eserler” olarak tavsif edilir. Hicretin 9. senesinde Hz. Peygamber’in huzurunda, O’ndan af dilemek üzere okunan *Kasîde-i Bürde* veya *Kasîde-i Bânet Su’âd* isimli manzume de bu klasiklerin ilklerinden biri olarak kabul görmüştür.

Muhadramûn şairlerinden Kâ‘b b. Züheyr’e (ö. 24/645 ?) ait olup hem onun başıslanmasına hem de Peygamber’in omuzlarındaki mübarek hırkayı ihsan olarak almasına vesile olan bu şiir, kısa süre içerisinde Arap edebiyatının sınırlarını aşarak İslam kültürünün hâkim olduğu bütün edebiyatlarda esaslı bir karşılık bulmuş, nazire ve şerh gibi yazım geleneklerinin yanı sıra tercüme türü eserlere de konu edilmeye başlamıştır. Öyle ki Muhammed Hamidullah (1908-2002), bu kasidenin bütün Müslüman milletlerin dillerine tercüme edildiğini ifade etmektedir.<sup>1</sup>

Bu ilgi, bütün İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı havzasında da aynı şekilde sürdürülmüş; Osmanlı müelliflerince Fâtih devrinde Arapça ve Farsça olarak şerh edilen kaside, tespitlerimize göre IV. Mehmed dönemi (1648-1687) itibarıyla Türkçe olarak da şerh edilmeye başlanmıştır. Şerhler aynı zamanda manzumenin tercümesini de ihtiva etmekte olup kaside, ayrıca müstakil tercüme çalışmalarına da konu edilmiştir. Bu alt literatürün Osmanlı son dönemine kadar kesintisiz ve artan bir ilgiyle şekillendiğini, hatta Cumhuriyet sonrasında da gerek klasik usulde gerekse modern formlarda verilen eserlerle hayatıyetini sürdürdüğünü kaydedebiliriz.<sup>2</sup>

Bu çalışma dâhilinde, *Kasîde-i Bürde*’nin Arap harfleriyle basılan ilk ve tek müstakil Türkçe tercümesi hüviyetindeki bir eserin, Ispartalı Zeynelâbidin Bey’in *Hadîka-i Semeretü’l-Fuâd* isimli mensur tercümesinin bir tanıtımı yapılarak eserin

1 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyân Yayınları, 2004), b. 730.

2 Kâ‘b b. Züheyr’in *Kasîde-i Bürde*’si hakkında daha detaylı bilgi ve Osmanlı döneminde şerh, tercüme, tahmis vb. şekillerde manzume üzerine yazılan Türkçe eserlerin bir tanıtımı için şu çalışmamıza müracaat edilebilir: Ömer Said Güler, “*Kasîde-i Bürde (Bânet Su’âd)* Üzerine Osmanlı Döneminde Yazılan Türkçe Eserler”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2022), 548-592.

metni neşredilecek, ilgili literatür dâhilindeki bir eser daha istifadeye sunulurken iki devri idrak etmiş velud ancak meçhul bir müellifin biyografisi de takdim edilmeye çalışılacaktır.

## Ispartalı Zeynelâbidin Bey

### Kendi Dilinden Hayat Hikâyesi: *Ben Kimim?*

Zeynelâbidin Bey'in hayatı hakkında haricî kayıtlara dayalı mevcut bilgiler pek kısıtlı görünse de kendisinin hem *Bürde* tercümesinin mukaddimesinde hem de, daha önemlisi, 1939-1943 yılları arasında kaleme aldığı anlaşılan *Ben Kimim? Her Şey = Hiçbir Şey* unvanlı 50 sayfa kadarlık otobiyografisinde<sup>3</sup> verdiği bilgiler, – haricî kayıtlarla teyit edilmeyi bekleyen bazı yönler barındırmakla birlikte– onun şahsiyet ve serencamını aydınlatma noktasında oldukça kritik bir önem taşımaktadır. Özellikle de bu ikinci müstakil otobiyografi; onun tahsil ve vazifelerini, savaştığı cepheleri, maiyetinde bulunduğu meşhur paşaları, irtibat kurduğu şahısları, Millî Mücadele maceralarını, cemiyete dair fikirlerini, büyük bir titizlikle oluşturduğunu söylediği kütüphanesini ve gerek basılmış gerekse basıma hazırladığı toplamda 100 kadar eserinin derli toplu bir dökümünü sunması itibarıyla yer yer devrin siyasi, askerî ve ilmî cephelerine de ışık tutabilecek değerli bir kaynak durumundadır. Yazılış gayesi cihetiyle ise metin; idrak ettiği iki devirde de (II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet) hakkında birtakım ithamlar ileri sürülmüş bir şahsiyetin, elindeki tüm vesikalarıyla beraber geçmişini ortaya koyup kendini ifade etme, savunma, belki aklamaya ve böylelikle bir “tutunma” teşebbüsünü akla getirecek bir tarzda kurgulanmıştır. Bu otobiyografi, Zeynelâbidin Bey'in milletvekilliğine bağımsız adaylığını koyduğu 1946 seçimlerinden hemen önce *Ispartalı Zeynelâbidin Kilci: Tercümeihal...* unvanıyla, bu kez Latin harfleriyle ancak çok icmalî bir surette yayımlanmış olup<sup>4</sup> burada evvelki metinde yer almayan ilave ve güncel bazı bilgilere de yer verildiği görülür.

Bu bilgilerden hareketle Zeynelâbidin Bey'in bir hayat hikâyesini oluşturma hususunda elimizde otobiyografik mahiyette ve belirli ölçülerde birbirini tamamlayan üç ayrı metnin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu metinleri daha derli toplu bir şekilde şöylece gösterebiliriz:

- 3 Müellife ait, Arabî harfli ve gayrimatbu durumdaki bu yegâne nüsha, konuya dair araştırmalarımız esnasında Mehmet Şevket Eygi'den (1933-2019) Ankara Millî Kütüphane'ye intikal eden eserler arasında bulunmuştur. Eserin künyesi şöyledir: Zeynelâbidin, *Ben Kimim? Her Şey = Hiçbir Şey* (Ankara: Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 581).
- 4 Ispartalı Zeynelâbidin Kilci, *Tercümeihal, Eserler Listesi, Müstakiller-Ehemmiyeti, Yurduma, Yurttaşlarıma Açık Mektup ve Taahhüt ile Tavsiyenameler* (Ankara: Kanaat Basımevi, 1946). Bu eser vesilesiyle onun Cumhuriyet sonrasında “Kilci” soyadını aldığı açıkça görülüyor.

- *Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd* mukaddimesi (Yıl: 1928)
- *Ben Kimim? Her Şey = Hiçbir Şey* (Yıl: 1939-43 arası)
- *Ispartalı Zeynelâbidin Kilci: Tercümeihal...* (Yıl: 1946)

Üslup ve özellikle de kapsamaları hususunda bu metinlerin kısa bir değerlendirmesini yapacak olursak; ilk metnin icmalî ve hissî bir dille kaleme alınmış kederli bir sergüzeştten ibaret olduğunu, ikinci metnin hem daha formal hem de müstakil olarak başlıklandırılmış son derece nizami<sup>5</sup> ve tafsilatlı bir hatırat hüviyeti arz ettiğini, üçüncü metninse yine icmalî olmakla beraber bu kez vekil adaylığı münasebetiyle kısmen propaganda metni olmak üzere hazırlanmış bir seçim beyannamesi olarak boy gösterdiğini kaydedebiliriz. Söz konusu metinlerin bu özelliklerine binaen biz büyük ölçüde *Ben Kimim?*<sup>6</sup> metnini merkeze alarak ilerleyecek, *BK*'da bulunmayıp diğer metinlerde yer alan bilgileri ise metinlere ismen atıfta bulunarak kompoze etmeye çalışacağız.

*BK*'nın âdeta bir kimlik kartını andıran ilk sayfasında biri Cumhuriyet öncesi (beyaz sarık ve siyah cübbe ile ilmiye mensubu kisvesinde), diğeri ise sonrasında (baş açık, düz bıyık, takım elbiseli) olmak üzere kendisine ait iki adet fotoğraf yer almakta, isminin ardından baba adının İbrahim Kilci olduğu, doğum yerinin Isparta, doğum tarihininse 1308 (1890-91) yılı olduğu belirtilmektedir. Müellifin sadece *Tercümeihal*'inde<sup>7</sup> paylaştığı bir bilgiye göre kendisi, meşhur *Ahlâk-ı Alâî* müellifi Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572) neslinden olup onun *Tezkire-i Şuarâ* müellifi olan oğlu Hasan Çelebi'den (ö. 1012/1604) gelen aile silsilesine mensuptur. Hatta yine *TH*'de belirttiğine göre, Isparta'da meskûn buldukları Çelebiler Mahallesi –ki bugün de aynı isimle şehir merkezinde bulunan bir mahalledir– adını bu zevattan almıştır.

*BK*'nın ilk sayfasında yer alan kimlik bilgilerinin hemen ardından Zeynelâbidin Bey'in tahsil bilgilerini görmekteyiz. Bu bilgilere göre kendisi; “mekâtib”den ibtidai, rüşdi, idadi ve dârülmualliminden mezun olmuş, “medâris”ten Teşkilât-ı Cedîde ve Islâh-ı Medâris ile mülga Meşihat-ı Ulyâ'dan ruûs almış, ardından Dârülfünun'da Hukuk (2 sene) ve Felsefe (son sene) bölümlerinde tahsil görmüş –*TH*'de belirttiğine

5 *Ben Kimim?* metni, bir el yazması olmasına rağmen içerik düzeni gibi yazı nizamı da baştaki tertip gözetilerek ilanihaye sürdürülmüş, en sonda verilen basılmamış eserler listesindeki bazı küçük tashih ve eklemeler dışında metnin muntazam yapısı neredeyse kusursuz bir dikkat eşliğinde muhafaza edilmiştir.

6 Bundan sonra ilgili metne *BK* şeklinde atıfta bulunacağız.

7 Bundan sonra ilgili metne *TH* şeklinde atıfta bulunacağız.

göre bu bölümlerden tasdikname almış– ve İlahiyat Fakültesi’nden<sup>8</sup> de diplomasını almıştır. Bu kayıtlardan hareketle kendisinin Osmanlı son döneminde gerek klasik gerekse modern eğitim müesseseleri olarak karşılaşılabileceğimiz en yetkin kurumlarda tecrübe ve birikim elde ettiğini söyleyebiliriz.



**Fotoğraf 1, 2.** Zeynelâbidin Bey’in, *Ben Kimim?* isimli otobiyografisinde (1939-43) yer verdiği ve ilki Osmanlı, ikincisi Cumhuriyet dönemine ait iki fotoğrafı

Tahsil bilgilerinin ardından, bildiği dilleri de sıralayan müellif, ana dilinin Türkçe olduğunu, bundan başka Arapça, Acemce (Farsça) ve Fransızca bildiğini kaydeder. Daha sonra mektep muallimliğinden lise hocalığına uzanan süreçte vazife aldığı eğitim kurumlarını ise şu şekilde sıralar:

- Reşid Paşa Model (Numune) Mektebi
- Mahmud Şevket Paşa Numune Mektebi
- Üsküdar Frèrler Immaculée Koleji
- Galatasaray Lisesi

Türkçe, tarih, coğrafya gibi farklı derslerde hocalık yaptığı Galatasaray Lisesi’nden 1927 yılında kendi rızasıyla istifa ederek ayrıldığını belirten Zeynelâbidin Bey, bu

8 Fakülte tarihine dair yapılan yeni bir çalışmadan, Zeynelâbidin Bey’in Medresütü’l-İrşâd talebesi sıfatıyla fakülteye kaydolduğunu ve 1928 yılında buradan mezun olduğunu öğreniyoruz. Bk. Metin Ünver - Hüseyin Sarıkaya, *Üç Devir Bir Fakülte: Türkiye’nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2022), 191, 233. Kayıt numarasının 81, talebe numarasının 4313 olduğunu ise kendisi *BK*’da bizzat belirtiyor. | Yine bu kaynakta yer alan, babası İbrahim’in tüccar olduğu bilgisini de ayrıca not edebiliriz (s. 233).

resmî vazifelerine dair vesikaların elinde mevcut olduğunu da özellikle not düşer. İstifa ettiğini belirttiği 1927 yılında yayınlanan *Dinî ve Edebî Hasbihâller* isimli kitabının iç kapağında kendisinin bu son vazife mahalline nispetle, “Galatasaray Lisesi sabık muallimlerinden” şeklinde takdim edildiği görülür. Bundan bir yıl sonra yayınlanacak olan ve incelemesini yapacağımız *Hadîka-i Semereti 'l-Fuâd'* in kapağında da yine aynı ibareler yer almaktadır.

Resmî vazifelerinin ardından Harb-i Umumi'ye dâhil olduğu Çanakkale Cephesi'nden itibaren yaşadıklarını aktarmaya başlayan Zeynelâbidin Bey, bu çetin cephede ilk olarak Kâzım Karabekir Paşa komutasındaki 14. Fırka'da, Nuri Paşa'nın (Konya Kalem Reisi, “Kör Nuri”) başında bulunduğu 44. Alay'da ihtiyat zabiti olarak vazife aldığını ve İngilizlerle girilen cephe muharebelerinde dört kurşun yarası alıp tedavi altına alındığını kaydeder. Tam iyileşme sürecinde iken memleketi Isparta ve Burdur'da meydana gelen şiddetli depremde –ki depremin tam tarihi 3 Ekim 1914'tür– anne ve babası da dâhil olmak üzere ailesinden toplam dokuz kişinin vefat ettiği haberini alır. Burada, hâlen hatıra olarak sakladığını söylediği bir harp madalyasıyla taltif edilir ve cepheden ayrılarak Üsküdar Bağlarbaşı semtinde kısa bir istirahat dönemi geçirir. Bu sırada Karabekir Paşa Diyarbakır'a nakledildiğinden fırkalarının komutasını Ali Fuad Paşa (Cebesoy) devralır.<sup>9</sup>

Daha sonra bu alay, Hicaz'da vuku bulan isyan hareketlerini önlemek ve gerekli tedbir ve asayiş sağlamaya üzere bölgeye gönderilir. Medine'ye savaşıyor girdiklerini söyleyen Zeynelâbidin Bey, Kral Hüseyin'in –müellif Şerif unvanını ona layık görmediğinden Kral diye yazıyor– oğulları Ali, Faysal ve Abdullah'ın karargâhlarının yer aldığı Bi'r-i Ali denilen mevkide yaşanan kanlı çarpışmada adı geçen şahısları bozguna uğratarak püskürttüklerini; Ali'ye düğününde Sultan Reşad tarafından hediye edilen otağı bizzat kendi elleriyle söktüğünü ve asilerin kaçarken geride bıraktığı bütün eşya ve levazımını Fahreddin Paşa'ya (Türkkan) teslim ettiğini kaydeder. Bunun üzerine Paşa, Zeynelâbidin Bey'in emir ve kumandasındaki askerleri beşer, onbaşlıları onar, çavuşları ise on beşer İngiliz altını ile taltif eder. Ayrıca bu alayın sancağına, gösterdiği bu yararlılık dolayısıyla Medine'de, Harem-i Nebevî'de madalya takılır. Zeynelâbidin Bey'in fedakârlıkları ise o zamanki Hicaz Muhafızı Basri Paşa tarafından takdir edilerek kendisi Fahreddin Paşa'nın eliyle beşinci rütbeden Mecidiye nişanı ile ödüllendirilir. Zeynelâbidin Bey, bu hadise ve merasimler hakkında *Harb* ve *Donanma* mecmualarında yazı ve resimlerin neşredildiği bilgisini de aktarır.

9 Zeynelâbidin Bey, bu satırları yazdığı sırada Ali Fuad Paşa'nın Nâfia Vekili olduğunu söylüyor. Bu bilginin, elimizdeki tarihsiz otobiyografiyi tarihlendirmek için ciddi bir katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Cebesoy, 1939-1943 yılları arasında ilgili bakanlık vazifesinde bulunmuştur. Bk. Ayfer Özçelik, “Cebesoy, Ali Fuat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/194. Dolayısıyla *BK*'nin yazımı da bu tarih aralığında olmalıdır.





**Fotoğraf 3.** Zeynelâbidin Bey'in bahsettiği, *Harb Mecmuası*'nda (XXIV, s. 376) çıkan habere ait bir görsel. Mecmuadaki fotoğraf altı yazısı şöyle: “*Medine-i Münevvere*'de, *Gâyir cihetlerindeki hidemâtından dolayı bir alayımızın sancağına Muharebe Gümüş İmtiyaz Madalyası ta'liki*”

Daha sonra bölgede devam eden savaşlarda beş kurşun yarası daha aldığını yazan Zeynelâbidin Bey, bir müddet hastanede kaldıktan sonra Medine, Ürdün, Der'a (Dürzilerin merkezi), Şam, Hama, Humus, Halep ve Bağdat hattı üzerinde askerî nakliyat işleriyle görevlendirildiğini; bu gidiş gelişlerinden birinde Batı Arabistan ve Suriye kumandanı, aynı zamanda Bahriye nazırı olan Cemal Paşa'nın kendisine hediye olarak bir adet dürbün, bir adet tabanca, bir çift çizme, bir kat elbise ve bir miktar da para vererek hizmete devam etmesi konusunda tembihle bulunduğunu, Paşa'nın yakın hizmetinde bulunup hâlen Bolu mebusu olan Falih Rıfkı'nın (Atay) ise bu hadiseye şahit olduğunu kaydeder.

Bu anekdotun ardından Hicaz'daki muhasara hakkında bilgiler veren müellif, Fahreddin Paşa tarafından tertip edilen *Hicaz Yârânı* defterinde kendisinin de kayıtlı olduğunu; Paşa'nın bu deftere ancak Hicaz müdafaasının sonuna kadar kendisiyle beraber kalacakların yazılabileceğine dair ihdas ettiği şartı ve yine Paşa tarafından bu kimseler için hususi olarak “Hicaz Yârânı” yazılı gümüş yüzükler imal ettirildiğini ve kendi yüzüğünü de hâlen canlı bir hatıra olarak sakladığını belirtir. Akabinde kuzeydeki birliklerle bağlantılarının kesildiğini ve Medine'de muhasara altında kaldıklarını, bu sırada Paşa'nın cephane, erzak vb. teçhizatı muhafaza etmek üzere kendisini buradaki askerın başına amir olarak verdiğini kaydeden müellif, 1700 sayfadan oluştuğunu söylediği *Hicaz'ı Nasıl Kaybettik?* isimli eserini Harem bölgesinde geçirdiği bu dönemde kaleme aldığını kaydederek

son derece kıymetli bir bilgiyi de paylaşmış olur. Zeynelâbidin Bey'in aktardığı bilgilere göre bu eserden bazı parçalar, *Tercümân-ı Hakikat* ve *Tevhîd-i Efkâr* gazetelerinde de neşredilmiştir.

Bu pasajlardan sonra müellif, düştikleri güç vaziyeti sitemkâr bir dille anlatmaya başlar. Etraflarının İngiliz kuvvetleri tarafından çevrildiğinden, erzak yoksunluğu dolayısıyla ziraat bölükleri oluşturmak durumunda kaldıklarından söz eder. Bu esnada teslim olup müdafaayı sonlandırmaları emriyle merkezden gönderilen heyetlere karşı Fahreddin Paşa'nın son derece sert bir tutum benimsediğini, onları Medine hududundan geri çevirdiğini ve son nefesine kadar müdafaayı kararlılıkla sürdüreceğine dair beyanını aktarır. Buradaki kayda göre Paşa'nın elindeki son plan, emrinde bulunan sadık birlikleri Necid Kıt'asıyla buluşturup Bağdat üzerinden Anadolu'ya geçmek, hemen ardından teşkilatlanarak düşmanı arkadan vurmaktır. Bunun bir ön hazırlığı olarak ilgili kıt'anın konuşlandığı mıntıkanın coğrafi, askerî, içtimai vs. ahvali hakkında istihbarat toplamak üzere Arapça bilen zabitanadan bir heyet oluşturulduğunu ve kendisinin de bu grupta yer aldığını yazan Zeynelâbidin Bey, Vehhâbilik mezhebinin kurucusu olan Muhammed bin Abdülvehhâb'ın biraderi Süleyman bin Abdülvehhâb tarafından ilgili mezhebin görüşlerini ihtiva edecek tarzda kaleme alınan; reddiye yazmak üzere Ahmed Cevdet Paşa'nın ve dahi Osmanlı Devleti'nin peşinde olduğu kitabın müellif tarafından kaleme alınan yegâne nüshasını Necid Sultanı Muhammed bin er-Reşid'in, kendisine bizzat hediye ettiğini kaydeder. Eseri tetkik etmek üzere talep eden İlahiyat Fakültesi müderrisler meclisine bu nüshayı ilettiğini ve azalar tarafından takdir edildiğini ifade eden Zeynelâbidin Bey, Vehhâbilik üzerine kendi yazdığı eserin (*Mezheb-i Vehhâbî*<sup>10</sup>) de bu tecrübeye dayandığını sözlerine ekler.

Hicaz'da düşmana karşı sergiledikleri sıkı direnişe rağmen Mondros Mukavelesi (16/25 md.) ile ayrıca Şerif Hüseyin'in İngilizlerle hazırladığı teslim şartları (1/21 md.) doğrultusunda Kuvve-i Seferiyye denilen birliklerinin teslimine mecbur edildiğini, Fahreddin Paşa'nın yerine fırkanın kumandasını Miralay Necib Paşa'nın devraldığını ve hep birlikte önce Şerif Hüseyin'in oğlu Abdullah'a, daha sonra onun marifetiyle İngilizlere teslim edildiklerini aktaran müellif, "Anavatanınıza

10 Adı geçen eserin yazma nüshası şurada kayıtlıdır: Ispartalı Zeynelâbidin, *Vehhâbî Mezhebi: Dinî Hayat Nokta-i Nazarından* (İstanbul: İÜ Edebiyatı Fakültesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 2495-373). Ayrıca Zeynelâbidin Bey'in yine aynı konu etrafında, Misbâh İbnü Ahmed Şıklavî Beyrutî tarafından kaleme alınan *ed-Delilü'l-Kâfi fi'r-Reddi 'ale'l-Vehhâbî* isimli eseri *Vehhâbî Mezhebine Reddiye* adıyla Türkçeye tercüme ettiğini, şu katalog çalışmasından hareketle öğreniyoruz: Ersen Ersoy, "Kütahya Belediyesi Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesinde Bulunan El Yazmalarının Dökümü", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 22 (2019), 805. Biri telif, diğeri tercüme olan bu iki eser; Zeynelâbidin Bey'in –aynı zamanda ilgili mezhebin neşet ettiği coğrafyayı tecrübe etmiş bir kimse olarak– konuyu mesele edindiğini göstermektedir.

gönderileceksiniz” vaadiyle kandırılıp Mısır-Kahire’deki Turra Karargâhı’na sevk edilerek tel örgüler arasına hapsedildiklerini söyler. Burada, önceki yanlışlarından ötürü pişmanlık duyup İngilizlerden intikam almak isteyen hamiyetperver Mısırlıların Hilâl-i Ahmer Cemiyeti üzerinden kendileriyle irtibat kurduğunu, gizlice harekete geçecekleri bir anda aralarındaki bir casus tarafından gammazlanarak İskenderiye Seyd-i Beşîr Karargâhı’na nakledildiklerini, bu karargâhta bir mektep açıp öğrenci yetiştirerek Harbiye Nezareti’nce takdir edildiklerini ifade eden müellif, dil bilen arkadaşlarıyla birlikte yabancı mecmualardan tercüme yoluyla *Kafes* adında bir dergi çıkardıklarını belirtir. Versay Muahedesi’nin ardından ilk olarak Almanların, daha sonra da Türklerin terhis edildiğini, bu esnada kendilerinin de esaretten sonra anayurda döndüklerini yazar.

İstanbul’a geldiğinde Boğaziçi, Marmara ve Adalar sahillerinin İtilaf devletlerince zaptedildiğine, düşman toplarının saraya çevrildiğine, işgal güçlerinin süngüleriyle sokakları arşınladıklarına büyük bir teessürle tanık olan Zeynelâbidin Bey, bu esnada Ankara Taşhan’da çıkarılan *Sebilürreşâd* mecmuasına müstear isimle yazdığı yazıların kendisi için yegâne teselli teşkil ettiğini belirtir. Bu sırada bir şahıs tarafından jurnal edilerek Dârü’l-Hikmeti’l-İslâmiyye azaları tarafından sıkı bir sorguya tabi tutulduğunu ifade eden müellif, burada Genç Hristiyanlar Cemiyeti’ne intisap ederek tanassur ettiği (Hristiyan olduğu) ithamıyla karşılaşması üzerine heyete olup bitenleri bir bir anlattığını –burada açıkça dillendirmemiş olsa da hafiyelik icabı bu işi üstlendiği anlaşılıyor–, bunun ardından Dârü’l-Hikme azalarının hüsnütevccüh göstererek kendisine yeşil kadife ciltli bir *Buhârî-i Şerîf* nüshası hediye ettiğini kaydeder. Tanassur ithamı kendisine epey ağır gelmiş olacak ki, *BK*’nın ilgili sayfasına düştüğü bir dipnotta bu duruma şu cümlelerle isyan eder:

Ömr-i azîzini ulûm ve fûnûn-ı İslâmiye namına ifna, en kıymetli demlerini tevhid uğrunda çürütsün, dilinde Kur’ân, göğsünde iman, elinde kılıç, i’lâ-yı kelimetullâh için sell-i seyf ederek susuz, ıssız, yeşil topraksız çölleri tevhid namına kana sulasın, sonra dönsün –*el-iyâzu billâh*– tanassur etsin; bunu hangi mantık kabul ve hangi akıl alır?! *Elhamdulillâhi meni’t-tebe’a’l-hüdâ.*

Soruşturma için getirildiği Dârü’l-Hikme’den böyle müspet bir intibayla ayrılmış olmasına rağmen yine buranın başkâtibi, Hürriyet ve İtilaf Fırkası’nın meşhur hatibi, Yüzelliliklerden Kanbur Hafız İsmail tarafından İngilizlere ihbar edilerek hakkında Malta’ya sürgün kararının çıkarıldığını, bu durumdan Mustafa Sabri Efendi’nin teşkil ettiği Mutedil Hürriyet ve İtilaf Fırkası’nın umumi kâtibi Kemal Bey tarafından haberdar edildiğini söyleyen Zeynelâbidin Bey, bu yaşadıklarının ardından Dârü’l-Hikme, meşihat, ders vekâleti, fetvahane vb. müesseselerin menfi şahsiyetlerle dolduğundan yakınarak bir gece gizlice İstanbul’u terk edip Bulgaristan’a firar eder. Burada neşir faaliyetlerine devam ederek *Sadâ-yı İrşâd*

(Şumnu Terakki Matbaası, 1338/1919-20) isimli bir eser neşreder. Gittiği bölgede Kuvâ-yı Milliye aleyhine propaganda yapan birtakım zevatla karşılaştığını, onlara karşı söz ve kalem yoluyla mücadele ettiğini ve Razgrad'da çıkarılan *Deliorman* gazetesinin, bu hizmetlerini takdir eden bazı haberler yaptığını, ilgili nüshaların elinde bulunduğunu belirterek nakleder. Hatta bir dipnot düşerek tarih kaydıyla beraber söz konusu haberlerden bir pasajı olduğu gibi aktarır. Ayrıca Şumnu'da ateşli bir miting konuşması yaptığını,<sup>11</sup> yine bölgede bulunan ve Mimar Sinan eseri olan Koca Yusuf Paşa Camii'nde verdiği "Nusret-i İlâhiye ve Zafer" konulu vaazının büyük infial uyandırdığını, bu hitabe ile Avrupa gazeteleri ile *Deliorman*, *Çiftçi* gazetelerinde resimleriyle beraber haber yapıldığını yazar. Basın üzerinden bu gelişmelerin etrafa yayılmasıyla birlikte hedef hâline gelmeye başladığından, önce Adakale'ye, sonra Avusturya-Macaristan'a, oradan da Almanya'ya geçip bir müddet sonra Bulgaristan'a geri döner. Memleketten ayrı düştüğü bu dönemde vatan özlemi de kendisinde ciddi baş gösteren ve bu hâletiruhiye içerisinde *Yurt Bilgisi: Vatan Sevgisi* gibi bir eser kaleme alan, hatta "Vatan Mersiyeleri" başlıklı karamsar bir şiiri de satırlarına taşıyan müellif, birkaç yıllık aradan sonra, Varna'dan bindiği Ferdinand vapuruyla İstanbul'a döner. Kavaklar mevkiine geldiklerinde Boğaz'ın her iki tarafını allı yeşilli bayraklarla donatılmış gören Zeynelâbidin Bey, tam da o gün Mudanya Mukavelesi'nin imza edildiğini (11 Ekim 1922) ve Refet Paşa'yı (Bele) başlar üzerinde karşılayanlar arasına katılarak kurtuluş bayramına yettiğini ifade eder. Ancak bu sevinç, gitmeden evvel ikamet ettiği Bayezid Medresesi'nin bir odasında bıraktığı ve bir kısmı aile yadigârı olan nadir eserlerden müteşekkil zengin kütüphanesinin talebelere yağma ettirilmiş olmasının getirdiği üzüntü ile de burulmuş bir vaziyettedir.<sup>12</sup>

11 Zeynelâbidin Bey, Şumnu mitinginde Türkiye aleyhtarı Rum ve Ermenilerin, ajans ve gazetelerde Mustafa Kemal'in öldüğüne dair çıkardıkları asparagas haberleri tekzip ettiğini; ayrıca bu güruhların zannettiğinin aksine, Milli Mücadele hareketinin Mustafa Kemal'in şahsıyla daim ve kaim olmayıp münbit ve mahsuldar Türk topraklarının nice kahramanlar meydana getirmek kudretinde olduğunu binlerce halk huzurunda haykırdığını ifade ediyor.

12 Bu hadisenin müsebbibinin İskipli Âtîf Efendi (ö. 1926) olduğunu söyleyen ve İstanbul'a vardığında kendisini şikâyet etmek üzere ilgili mercilere başvurduğunu belirten Zeynelâbidin Bey, Makam-ı Meşihat Dairesi tarafından davet edilip burada kendi hocalarının, kayıp kitap ve eşyalarının bulunması için gereken yollara başvuracakları teminiyle beraber bu yola tevessül etmemesini, aksi hâlde hocalık haklarını kendisine helal etmeyeceklerini söylediklerini kaydediyor. Bu vesileyle müellifin hocalarından birkaçının isimlerini de öğrenme fırsatı buluyoruz, ki bunlar; hitabet ve mev'iza hocası Bergamalı Cevdet Molla, ilm-i kelim hocası ve Afyon mebusu Mehmed Kâmil Efendi (Miras) ile hadis-i şerif hocası Şehrî Damadî Receb Efendi'dir. Zeynelâbidin Bey, kitaplarından bir kısmının bulunup kendisine iade edildiğini, bir kısmına sahaflarda tesadüf edip kendi kitaplarını yine kendi parasıyla satın aldığını, diğer bir kısmına ise hiçbir surette ulaşamadığını teessürle beyan ediyor.

İstanbul'a dönüşünün ardından Beyazıt-Süleymaniye arasında bulunan ve Şeyhülislam Hayri Efendi (ö. 1921) tarafından tesis edilen Medresetü'l-İrşâd'da yeniden başlayan derslere talebe ve murahhas vasfıyla katıldığını söyleyen Zeynelâbidin Bey, bir yandan da *Sebilürreşâd* mecmuasında abone memuru olarak çalıştığını<sup>13</sup> ve bu vesileyle maişetini tedarik ettiğini ifade eder. Tam bu sıralarda Trakya'nın kurtuluş bayramına gazeteci sıfatıyla katılıp Hayrabolu meydanında toplanan kalabalık halkı galeyana getiren bir nutuk irad ettiğini de sözlerine ilave eder.



**Fotoğraf 4.** Zeynelâbidin Bey'in *Dini ve Edebî Hasbihâller* (1927) adlı eserinde yer alan resmi. *Bürde* tercümesinde müellif, Hicaz'da başlayıp sonrasında memuriyetine mâni olacak derecede şiddetlenen göz rahatsızlığının İstanbul'da, Haydarpaşa ve St. Joseph hastanelerinde geçirdiği operasyonlarla iyileştiğini yazıyor. Resme dikkatlice bakıldığında sol gözünde bu rahatsızlık eseri bir farklılık olduğu anlaşılıyor.

Bir zaman sonra Medresetü'l-İrşâd'dan ruûs ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nden de diplomasını alan müellif, vefat eden üstün başarılı ve çok yakın dostlarından

13 Zeynelâbidin Bey'in *Sebilürreşâd*'in mahiyeti hakkında bilgiler verip mecmua için abonelik çalışması yürüttüğü, tespit ettiğimiz pullu ve adına kayıtlı bir ilan yazısından da anlaşılıyor. Öte yandan *Sebilürreşâd*'in 1924 tarihli iki sayısında Ispartalı Zeynelâbidin Efendi'nin mecmuayla bir ilgisinin olmadığına dair düşünülen ikaz notları, –şayet aynı kişiden bahsediliyorsa– buradaki beyanlarla çelişmekte olup, söz konusu notların hangi sebeple (şahsi, siyasi anlaşmazlık vs.) kaydedilmiş olduğu merak konusudur. Bk. *Sebilürreşâd Mecmuası*, proje yürütücüsü ve ed. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2021), 24/52, 270.

birkaçı<sup>14</sup> hakkında kısa bilgiler nakleder. *BK*'nın bundan sonraki sayfalarında Zeynelâbidin Bey'in sorunlu bulunduğu bazı içtimai meselelere dair düşüncelerini okuruz. Bunlar daha ziyade, kendisini geliştiren ilim-irfan sahiplerinin çektiği sıkıntılar, diplomaların işe yaramaz bir koleksiyona dönüşmesi, niteliksiz kimselerin gayrimeşru yollarla üstün makamlara getirilmesi gibi meselelerle ilgilidir. Kendisi de söz konusu dertlerden mustarip bir kimse olduğundan, bu pasajlarda müellifin kaleminin sivrildiği görülür.

Bu meselelerin ardından İstanbul'daki içtimai faaliyetlerine değinen Zeynelâbidin Bey, memleketi Isparta'dan tahsil için İstanbul'a gelip burada ilgisiz, desteksiz, fakr u zaruret içerisinde kalan yardıma muhtaç talebeler için bir müessese kurulmasına öncülük ettiğinden söz eder. "Barla Muavenet Yurdu" ismiyle kurdukları bu müessese, İstanbul'da tekstil işleriyle meşgul (yağlıkçı, gömlekçi) Barlalı esnafın destekleriyle faaliyete geçtiğinden dolayı bu ismi almıştır. Bunun dışında yine Isparta ve civarından payitahta gelip burada çeşitli mekteplere<sup>15</sup> yazılan kız ve erkek talebelerin kayıt-kabul işlemlerinden, ikmale kalan derslerinin müzakeresine, lüzumu hâlinde barınma ve yiyecek-içecek ihtiyaçlarının karşılanmasına kadar birçok konuda kendilerine yardımcı olduğu yüzlerce talebesi olduğunu kaydeden müellif, adı geçen kurumun nizamnamesinden<sup>16</sup> bazı pasajları dipnot şeklinde paylaşır.

*BK*'nın sıradaki başlığı, Zeynelâbidin Bey'in matbuat hayatıyla ilgilidir. Yirmi senelik bu tecrübesi boyunca *Sırâtümüstakîm/Sebîlürreşâd*, *Mahfil*, *Harb Malulleri*, *Çiçek*, *Zümürdüiankâ* mecmuaları ile *Tercümân-ı Hakikat*, *Vakit*, *İkdam*, *Son Posta*, *Tevhîd-i Efkâr*, Balıkesir'de çıkan *Karesi*, *Zafer-i Millî*, Bulgaristan'daki *Çiftçi*, *Ahali*, *Deliorman*, İzmir'de çıkan *Yeni Asır*, *Ahenk* gazetelerinde tefrika ya da müstakil olarak yazılarının yayımlandığını ifade eden müellif, bunların basılı nüshalarını koleksiyon hâlinde dosyalayıp sakladığını kaydeder. Bundan sonra büyük bir itinayla topladığı şahsi kütüphanesi hakkında da bilgi veren Zeynelâbidin Bey, kitaplarının bir taşınma esnasında kamyonla yedi seferde ancak taşınabildiğini yazar. Hatta kitap meraklıları ve şahsi kütüphane sahipleri hakkında anket/röportaj tarzında haber yapan bazı gazetecilerin (*Cumhuriyet*) onu sayfalarına taşıdıklarından da söz eder. Bu kütüphanesinin muntazam bir fihristini çıkaramadığından da esefle yakını.

14 Bunlar; Bursalı Tayyip, Konyalı Abdülkadir ve Afyonlu Raşid şeklinde andığı ahbablarıdır.

15 Mesela; Sanatlar Mektebi, İmalât-i Harbiye, Gedikli Sıhhiye Mektebi, Kâbile ve Hasta Bakıcı Mektebi, Kadastro ve Tapu, Eczacı ve Dişçi Mektebi, Adliye Meslek Mektebi gibi.

16 Bu nizamnamenin basılı tam metni için bk. *İstanbul Barla Muavenet Yurdu Nizâmname-i Esâsisi*, tsh. Ispartalı Zeynelâbidin (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, r. 1341 [m. 1925]).

Matbuat ve kütüphane mevzuunun da sona ermesiyle birlikte Zeynelâbidin Bey, bünyesinde çeşitli kademelerde faaliyet gösterdiği cemiyetler hakkında da bilgi verir. Bu hizmetlerini; Medâris ve Mekâtib-i Âliye Birliği kuruculuğu, Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Talebe-i Ulûm Cemiyeti neşriyat şube şefliği, Medresetü'l-İrşâd Vâiziye kısmı Murahhaslığı, Dârülfünun Talebe Cemiyeti azalığı, Barla Muavenet Cemiyeti kuruculuğu ve fahri kâtib-i umûmîliği şeklinde sıralar ve bu sorumluluklarına dair resmî evrakların elinde olduğunu belirtir.

Sıradaki başlık, Zeynelâbidin Bey'in siyaset karşısındaki duruşunu yansıtan, fırkalar ve fırkacılık hakkındaki görüşlerine dairdir. Kendini bildiğinden bu yana İttihat ve Terakki, Hürriyet ve İtilaf, Mutedil Hürriyet ve İtilaf, İ'lâ-yı Vatan, Cumhuriyet Terakkiperver, Serbest fırkalarını bildiğini ve aktif siyaset için bazılarından bizzat davet de aldığını, ancak fıtratı gereği bu teklifleri geri çevirdiğini, nitekim particilik hayatında izzet-i nefsi zedeleyecek bir nice münasebetler bulunduğunu, âlim kimliğinin de tesiriyle bu tür dalkavukluklara yanaşamayacağını belirtir. Bununla beraber, memlekete hizmet edecek bir fırkayı takdir, aksini ise takbih edeceğini ifade ederek sağduyulu ve mesafeli bir çizgide durduğunu vurgulamak ister. İdeal bir fırkacılığın nasıl yürütülmesi gerektiğine dair düşüncelerini paylaşarak bu mevzuyu da geçer.

Şimdiye kadarki bölümde geçen birkaç nutkundan da anlaşılacağı üzere Zeynelâbidin Bey'in bir diğer hususiyeti vaiz ve hatipliğidir. *BK*'da buna da müstakil bir yer ayıran müellif; İstanbul, Bursa, İzmir, Edirne, Balıkesir, Eskişehir, Afyon, Tokat ve en son da Ankara camilerinde, merkezinden nahiye ve köylerine varıncaya kadar sayısız cemaate vaaz ve hutbeler irad ettiğini, ayrıca bu mev'izaları *Öğütler Külliyyatı* adı altında neşrettiğini kaydeder.<sup>17</sup> Bu meyanda hükûmet mercilerinden asla herhangi bir tahsisat almadığını, yalnızca kendi çalışmalarından elde ettiği gelirle geçimini sürdürdüğünü de özellikle belirtir.

17 “İslam Öğütleri Külliyyatı” dizi adıyla yayımlanan *Türkçe Mev'izalarım: Leyle-i Celile-i Kadr* (İzmir: İspartalı Hafız Ali Matbaası, 1928) isimli eseri, müellifin burada bahsettiği mesaisinin bir ürünü olmalı.



**Fotoğraf 5.** Zeynelâbidin Bey'in, *Vesikalarım* (1932) ve daha sonradan *Tercümeihal* (1946) isimli eserlerinde yer alan resmi. *Vesikalarım*; onun çeşitli il müftülüklerince halka vaaza izinli olduğunu bildirir resmî belgelerden ve kendisinin belediye, emniyet gibi resmî dairelere ibraz ettiği evraklardan müteşekkil bir mini albüm görünümündedir.

Ancak bütün bu çabalarına rağmen Diyanet teşkilatı tarafından, hakkında ileri sürülen ve herhangi bir hükme bağlanmadığı hâlde esaslı addedilen bazı ithamlarla bu faaliyetlerinden tecrit edildiğini dile getiren Zeynelâbidin Bey, yedi yıllık bir dönem zarfında ağzına ve azmine zincir vurulduğunu, kendisi bu süre boyunca kütüphanesine kapanıp tetebbu, tetkik, telif ve tercüme ile meşgul olduğunu ve bu vesileyle kırktan fazla müstakil kitap, yüzlerce beyit, kıta, kaside, hikâye vs. ile pek çok makale kaleme aldığını, bunlardan bir kısmının neşredilip diğer bir kısmının vaktini beklediğini ifade eder. Metnin sonuna yaklaşırken içinde bulunduğu ahvalin geride bıraktığı hayal kırıklığı, ümitsizlik ve sitemkâr dil ise kendini daha da belirginleştirir ki, bunun belki daha müessir bir başka numunesini de *Hadika-i Semeretü'l-Fuâd*'ın mukaddimesinde okuruz.

Zeynelâbidin Bey, *BK*'daki son başlığında kabiliyet ve zevklerinden söz eder. Edebiyat, tarih, coğrafya, seyahat, felsefe, tasavvuf ve şer'î ilimlerde vukufiyeti olduğunu, bütün yönleriyle eğitimcilik mesleğine muttali olup hitabet konusunda



başarılı olduğunu belirten müellif, telif ve tercüme işlerinden büyük zevk duyduğunu; sosyoloji, teoloji ve panteizmin ruh ve dimağındaki boşluğu doldurduğunu, ayrıca gönül ehliyle sohbet etmekten de büyük bir keyif aldığını belirterek bu kısmı da sonlandırır.

*BK*'nın bundan sonraki sayfasında, ulemadan Ahmed Mikdat Efendi'nin (ö, 1939) Zeynelâbidin Bey hakkında 9 Eylül 1939 tarihinde Ankara Seyran Bağlarında kaleme aldığı belirtilen “Bir Tahassüs” başlıklı sekiz kıtalık bir manzumesi yer almaktadır. Bunun ardındansa Zeynelâbidin Bey; ilki bastırıldığı, ikincisi ise basılmak üzere hazırladığı eserlerden müteşekkil bütün müellefatını takdim eder.<sup>18</sup> Eserleri dolayısıyla burada belirtmemiz gereken önemli bir husus, onun ciddi bir araştırmacı ve velut bir müellif olarak, yukarıda aktardığımız yetenek ve çeşitli ilgi alanları dâhilinde pek çok eser vücuda getirmiş bir şahsiyet olduğudur. *TH*'de –muhtemelen Isparta'dan vekil aday olduğundan olacak– “Şimdiye kadar memlekete karşı en büyük eserim” şeklinde bahsettiği 2 ciltlik *Isparta Tarihi*'nden<sup>19</sup> başka, kanaatimizce onun en kritik eseri bugün elde olmayan ve bizzat kendisinin 1700 sayfadan oluştuğunu belirttiği *Hicaz'ı Nasıl Kaybettik?* isimli tarih-hatırat türünde kaleme aldığı metnidir. Yine *Devhatü'l-Meşâyih Zeyli*, *Şeyhülislam Tarihi*, *Cumhuriyet'te Şer'îye Vekilleri: Diyanet Reisleri* gibi, isimleri dikkat çeken biyografik ve monografik tarzda eserlerini de konuyla ilgilenecek araştırmacılar için bir kenara özellikle kaydetmek gerekir. Ayrıca *Gramofon ve Kur'an ve İbadet*,<sup>20</sup>

18 Bu iki liste, çalışmamızın ekinde *BK*'da verilen aynı nizam üzere verilecektir.

19 “Kablelmilad kurulan bu belde, sinesinde krallar, hükümdarlar barındırmış ve en son Osmanlılar devrinde dokuz şeyhülislam, beş sadrazam çıkarmış, kadiaskerler, kibar-ı müderrisîn, şair, kâtip, Huzur hocaları ve ulema yetiştirmiş bir belde olduğunu bütün tafsilatıyla iki büyük ciltte toplamaklıgım...” (s. 7, imlaya bazı müdahalelerle) Müellifin, *TH*'nin sonunda “Talimat ve Tavsiyelerim” başlığı altında yer verdiği maddelerde bu eserini bir seçim vaadi olarak takdim etmesini de ayrıca not düşmeliyiz.

20 Diyanet İşleri Reisliği Müşavere Heyeti azalarından ve *BK*'da da Zeynelâbidin Bey'in bir başka vesileyle zatından söz ettiği Aksekili Ahmed Hamdi Efendi'nin (1887-1951) 1931 yılında kaleme aldığı *Kur'an-ı Kerim ve Gramofon* isimli risalesi, konunun o devrin canlı bir tartışması olduğunu gösteriyor. Bu bağlamda hangi meselelerin tartışıldığını görmek için ilgili esere müracaat edilebilir. Bk. Aksekili Ahmed Hamdi, “Kur'an-ı Kerim ve Gramofon”, notlarla yay. haz. Halit Ünal, *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research* 6/1 (2013), 69-80.

*Diş Doldurmak ve Kaplamak Doğru mu?*,<sup>21</sup> *Sigorta*<sup>22</sup> gibi o dönemde tartışılan/ tartışılmaya başlanan fıkhi meselelere dair yazdığı eserlerin de onun müellefatı içerisindeki ilgi çekici ve aktüel bir alana işaret ettiğini dikkatlere sunmak gerekir. Bunun dışında, yukarıda kendi beyanından da okuduğumuz üzere, şiirle de meşgul olduğu anlaşılan Zeynelâbidin Bey'in, basılmamış eserleri listesindeki *Mecmûa-i Eş'âr: Divan* kaydı, onun, manzumelerini nizami bir şekilde topladığını ve nazımla da ciddi alakadar olduğunu göstermektedir. Kendisi ayrıca *Safahat* üslubuna benzer bir tarzda yazdığı<sup>23</sup> *Sadâ-yı İrşâd* gibi hemen tamamı manzum bir eser de kaleme almış, ayrıca nesirlerinde Farsça ve Türkçe beyitlerden iktibasta bulunmayı da ihmal etmemiştir.

Başta da belirttiğimiz gibi, Zeynelâbidin Bey'in şahsiyeti ve faaliyetleri hakkında oldukça önemli bilgiler içeren *BK* ve *HT* gibi kıymetli otobiyografik metinlerinden başka, kendisiyle ilgili bilgiler oldukça kısıtlı görünüyor. 1308 (1890-91) doğumlu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, *BK*'yı 50 yaşları dolaylarında, *HT*'yi ise 55'inden sonra hazırladığı anlaşılıyor. *BK*'daki bir pasajında, “Şimdiki hâlde Ankara'da bulunuyorum” demesi, *HT*'de de aynı şekilde Ankara'da bulunduğu dair bir iması, onun bilebildiğimiz son ikamet yerinin başkent olduğunu ortaya koymaktadır. Serencamı hakkında ilave edebileceğimiz haricî bir kayıt ise onun 1940 yılında “iyi hâlden dolayı” vaizlik yapmasına izin verildiği, ancak sonraki yıllarda “menfî ruhlu, hükûmet ve rejim aleyhtarı olmaktan”, rejim ve inkılaplar aleyhine söz söyleyip Arapça yazılı kitap bulundurmaktan dolayı vaizliğine tekrar

21 Aynı devri idrak eden İslam âlimlerinden Bediüzzaman Said Nursî'nin (1878-1960), tefsir-kelam alanında kaleme aldığı Risaleleri arasında müstakil olarak izah ettiği belki de tek fıkhi (fürûa dair) bahsin dışı kaplama meselesine dair olması, bu tartışmanın o dönemde ilgi çektiğini düşündürüyor. İlgili mektup için bk. Bediüzzaman Said Nursî, *Barla Lahikası* (İstanbul: rnk Neşriyat, 2011), 277.

22 Sigorta meselesinin de aynı şekilde devrin önde gelen tartışmalı fıkhi gündemlerinden biri olduğunu görüyoruz. Merkezî bir isim olarak Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) konuya dair müstakil değerlendirmelerde bulunduğunu bu meyanda hatırlayabiliriz. Bk. Şeyhülislam Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Mes'eleler*, sad. Osman Nuri Gürsoy (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1976), 132-145.

23 Hatta eserin son kısmında Mehmed Âkif'in “Dua” başlıklı manzumesine de yer veren şairin bu iktibasını satırlarına taşıyan Fevziye Abdullah Tansel (1912-1988), Âkif'i “yüreği sızlayan, kalbi kanayan yegâne İslam şairi” olarak niteleyen Zeynelâbidin Bey'i İslam birliği (ittihâd-ı İslâm) mefkûresine bağlı bir şahsiyet olarak takdim ediyor ki görebildiğimiz kadarıyla bu tavsif son derece isabetlidir. Bk. Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Âkif Ersoy: Hayatı ve Eserleri*, haz. Abdullah Uçman (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2021), 193.

son verildiğine dair emniyet kayıtlarıdır.<sup>24</sup> Burada sıralanan ithamlar, onun söz konusu dönemin “kronik endişe ve uygulamaları”ndan nasibini aldığını gösterir gibidir.<sup>25</sup> Bundan sonra onun hayatındaki önemli bir merhale ise 1946 tarihli *TH* metninden gördüğümüz üzere kendisinin, memleketi Isparta’dan bağımsız (müstakil) milletvekili adayı oluşudur. Bu metnin ikinci kısmında, ulusal ve uluslararası bilgiler eşliğinde öne çıkardığı bağımsız vekil adaylığının, onun yukarıda bahsettiğimiz aktif siyasetten içtinap etme düsturuna belki de en yakın yönelişi temsil ettiği düşünülebilir ki eserin son kısmında seçim beyannamesi mahiyetinde naklettiği 19 maddelik liste de onun parti ve partçiliğe yanaşmadan hizmet etme arzusunu ve bu esnada özgürlükçü ve mütedeyyin/muhafazakâr şahsiyetini gözler önüne sermektedir. Öte yandan söz konusu adaylığa rağmen 46 seçimleri sonucunda Isparta’dan çıkan milletvekilleri arasında kendisinin yer alamadığını görüyoruz.<sup>26</sup>

*Bürde* tercümesinin mukaddimesinde, kendisiyle izdivaç niyetinde olduğu bir kızıcağızın vefat edişine dair yer verdiği hüznü bir anekdotun dışında, hayat hikâyesinde evlilik ve aile hayatına dair herhangi bir kayıt olmayışı ve yine mezkûr mukaddimedede mülga Bayezid Medresesi’nde faaliyet gösteren Dârülfünun Talebe Yurdu 17 numarada mukim olduğunu belirtip son iki otobiyografik metninde bu konuda daha başka bir temasta bulunmayışı, kendisinin bekâr bir hayat sürdüğünü düşündürmektedir. Şahsiyetini aydınlatmak üzere kaleme aldığı *BK* gibi kritik ve ünük bir metnin satın alma yoluyla el değiştirmiş olması da bunu kısmen teyit etmektedir. Basılmaya hazırladığı gayrimatbu metinlerinin kahir ekseriyetinin görebildiğimiz kadarıyla kütüphane kayıtlarında yer almıyor oluşu ve herhangi bir çalışmada da gündeme getirilmeyişinin, dolayısıyla şahsiyetinin kısmen meçhul kalışının önemli bir sebebi de bu olmalıdır.

Zeynelâbidin Bey’in vefat tarihi ve mezar yerini de şimdilik bilemiyoruz, ancak *BK*’nın biricik nüshasının 18 Temmuz 1960 tarihinde merhum Eygi’nin satın

24 Bk. Ali Dikici, “Millî Şef Dönemi İç Güvenlik Anlayışı ve Türk Polisi”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 27/80 (2011), 428. *TH*’de “Kilci” olarak belirtilen soyadı, burada “Gülcü” olarak aktarılmışsa da Galatasaray Lisesi muallimi olduğuna dair kayıt, bahsedilen zatın kendisi olduğunu gösteriyor.

25 *BK*’da belirttiği, “Bu zamanda en büyük kabahat Müslümanlık, ondan da beteri Müslümanlığı iyi bilmek” cümlesi, bu bağlamda onun manidar bir kaydı olarak değerlendirilebilir.

26 Bk. Nermin Zahide Aydın, “Çok Partili Siyasi Hayata Geçiş Sürecinde Cumhuriyet Halk Partisi ile Demokrat Parti’nin Mücadelesi: Isparta Örneği (1946-1950)”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 69 (2021), 161. Makalenin yine aynı yerinde köylü seçmenlere baskı yapıldığına ve Demokrat Partili yetkililerin olayın üzerine gitmesinin ardından sorumluların bilahare tutuklandığına dair aktarılan bilgi, devrin atmosferini yansıtan dikkat çekici bir gelişme olarak yorumlanabilir.

almasıyla el değiştirmiş olması, kendisinin bu tarihten önce vefat ettiği şeklinde yorumlanabilir.<sup>27</sup>



**Resim 1.** Zeynelâbidin Bey'in şahıs mührü  
(*Türkçe Mev'izalarım: Leyle-i Celîle-i Kadr -Başlangıç-*)

### **Kasîde-i Bürde Tercümesi: *Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd***

Zeynelâbidin Bey'in basılmış çalışmaları arasında yer alan *Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd*, sahabeden Kâ'b b. Züheyr'in, Hz. Peygamber'den af dilemek muradıyla kendisine sunduğu ve *Kasîde-i Bürde* veya *Kasîde-i Bânet Su'âd* isimleriyle tanınan ünlü manzumesinin Türkçe mensur bir tercümesidir. Unvanı “Gönül Meyvesinin Bahçesi” anlamına gelen eser, 1928 yılında İstanbul'da, Ahmed Kâmil ve Şeriki Matbaası'nda basılmış olup toplamda 56 sayfadan müteşekkildir. *BK*'nın son kısmında verilen “Basılmış Eserlerim” listesinde belirtildiğine göre bu tercüme, bir defa basılmış olup 6000 nüsha adediyle piyasaya sürülmüştür.<sup>28</sup> İç ve dış kapakta eser ismi, “Meşhûr-ı Âfâk-ı Cihân Olan *Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd Kasîde-i Bânet Su'âd*” biçiminde verilmiş olup, eser sahibi Zeynelâbidin Bey, mütercim ve muharrir sıfatıyla beraber “İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi mezunu, Galatasaray Lisesi sabık muallimlerinden” şeklinde takdim edilmiştir. “Başlangıç” unvanlı 6 sayfalık bir ön sözde eserini İzmir'de bulunduğu bir sırada dindaşları için yeni bir Ramazan hediyesi takdim etmek niyetiyle hazırladığını belirten mütercim, bundan sonra türlü bahtsızlıklarla dolu serencamını hissî ve hazin bir dille ifade

27 Zeynelâbidin Bey hakkında; eserlerinin çokluğu ve yaşadığı döneme olan kritik tanıklığı dolayısıyla gerek ilmi ve edebî açıdan gerekse –dış kaynaklarla da destekli olarak– biyografisinin geliştirilmesi hususunda daha tafsilatlı araştırmalar yapılması gerektiği düşüncesindeyiz. Onun basılmamış eserlerinden bugün oldukça cüzi bir kısmı kütüphane kataloglarında görünmektedir. Bu eserler bir şekilde keşfedilip ortaya çıkarılırsa müellif hakkında daha bütüncül bir çerçeveyi ortaya konabileceği muhakkaktır.

28 Zeynelâbidin Bey, bu kaydı düştüğü sırada eserin hiç mevcudu kalmadığı bilgisini veriyor.

etmiş olmakla, tercüme edeceği manzumenin şairi olan Hz. Kâ'b ile bir bağlantı kurarak rahmet ve mağfired ikliminden medet umar gibidir.

Mezkûr ön sözde İsparta'daki evlerinin yangında kül oluşu, Cihan Harbi sırasında açılan cephelere kendisi ve kardeşlerinin asker olarak gönderilişi, yine memleketinde meydana gelen büyük depremde ailesinden dokuz yakını kaybedişi, Çanakkale cephesinde vurulup gazi oluşu, evleneceği kızın vefat edişi, gözlerinin ağır bir hastalıkla görmez oluşu, Hicaz cephesinde çektikleri sıkıntılar, Medine müdafaasının akamete uğrayışı, Mısır'da esir edilişleri, İstanbul'un işgaline şahit oluşu, Bulgaristan'a kaçıp gurbette kalışı gibi başına gelen türlü musibetleri sıralayan Zeynelâbidin Bey, esasında daha mufassal bir şerh ve tercümeyle niyetlendiğini, ancak tam o sırada gözlerindeki rahatsızlığın şiddetini artırması dolayısıyla bu şekilde icmalî bir tercümeyle iktifa ettiğini dile getirir. Eserin bu özelliği, tercüme kısmından hemen önceki geçiş sayfasında verilen, "Eâzım-ı ashâb-ı kirâmdan Kâ'b ibni Züheyr hazretlerinin *Bânet Suâd* kasidesinin icmâlen tercümesi" ifadesiyle daha da görünür kılınmıştır. Yine de Zeynelâbidin Bey'in söz konusu kaside etrafındaki mesaisi bununla sınırlı olmayıp kendisinin *BK*'da verdiği basılmamış çalışmalarının sıralandığı listede *Kasîde-i Bürde ve Bür'eler* şeklinde kaydettiği bir eser daha mevcuttur, ancak bu çalışmanın akıbeti meçhul görünmektedir.

Başlangıç bölümünün ardından mütercim, "Kasîde-i Bürde-i Şerîf veya Bânet Su'âd" başlığı altında evvela ilgili manzumenin niçin ve nasıl ortaya çıktığını içeren Bürde hadisesini anlatır. Bu anlatım, söz konusu hadiseyi ele alan İslam tarihleri ve belagat eserlerinde yer verilen anlatımla paralellik arz eder. Bununla beraber mütercimin edebiyat tarihine ve diğer bazı meselelere dair, bir kısmı metin içinde, bir kısmı dipnotlar hâlinde verdiği teknik izahlar, okur açısından bu anlatıma daha zenginleştirici ve öğretici bir mahiyet kazandırır. Peygamberimizin şaire hırkasını (*bürde*) hediye ettiği kısma gelindiğinde manzumenin *Kasîde-i Bürde* olarak adlandırılışı meselesini hatırlatarak, sözü aynı isimle anılan bir diğer manzume olan İmam Bûsiri'nin (ö. 695/1296 ?) şiirine getiren Zeynelâbidin Bey, bu ikinci esere *Kasîde-i Bür'e*, yani *Kasîde-i Şifâ* dendiğini belirterek isimlendirme meselesindeki kanaatini de göstermiş olur.

Daha sonra şaire armağan edilen hırkanın akıbeti hakkında da bilgiler veren mütercim, burada tarihçiler tarafından ele alınan birkaç farklı rivayeti nakleder. Bunlardan biri de hırkanın I. Selim devrinde (1512-1520) Emânât-ı Mukaddese ile beraber Osmanlı Devleti'ne intikal ettiğine dair rivayettir. Zeynelâbidin Bey bu vesileyle Topkapı Sarayı'nda muhafaza edilen Mukaddes Emanetler hakkında da müstakil olarak ayrıntılı bilgiler vermeye başlar. Burada bir atıfta bulunmasa da

Eyüb Sabri Paşa'nın (ö. 1308/1890) *Mir'âtü'l-Haremeyn* isimli eserinden<sup>29</sup> hareketle naklettiği anlaşılan 34 maddelik bir liste hâlinde sıraladığı bu kutsal eşyaların ardından yine sarayda bulunan ve bir vesileyle kaydettiği,<sup>30</sup> padişahlara ait giysi, silah ve sair edevatlar ile bazı diplomatik hediyelere dair notlarını da buradaki kompozisyonuna dâhil eder. Eşyaların sergilendiği mekânlar ve bu mekânların müze tertibince hazırlanma süreçlerine dair de satır aralarında bilgilerin yer aldığı bu bölüm, Topkapı Sarayı'nın erken Cumhuriyet devri kurumsal tarihçesi açısından da ilk elden bilgiler veren önemli bir kaynak metin durumundadır.

Bu ilave bilgilerin ardından kasidenin tercümesine geçen Zeynelâbidin Bey, çok kısa bir mukaddimede, Kâ'b bin Zühayr'in, işlediği kabahatin ardından sunduğu bu kaside ile aldığı büyük ihšana tekrar temas ederek ilk beyte geçer. Her beytin evvela Arapça aslını vererek<sup>31</sup> hemen ardından bunun kısa mensur bir tercümesine yer veren mütercim, bu şekilde toplamda 57 beyti ele alsa da –pek de müeddep bir içeriği olmadığından ötürü– bazı nüsha ve şerhlerde yer verilmeyen 3. beytin yalnızca aslını verip tercümesini es geç. 42 ve 43. beyitlerin tercümesi ise anlam bütünlüğünü dağıtmamak adına müstakil olarak değil birlikte verilmiştir ki bu birlikteliği bazı şarihlerin (Süyûtî, İsmâüddin vs.) metinlerinde de görmekteyiz. Tercümeyi mümkün olabildiğince kısa tutmaya çalışan ve gerekmedikçe *tefsiri* yöneme başvurmeyen mütercim –konu içeriğinin de etkisiyle– rahîl/yolculuk bölümünde yalın, nesib ve medih kısımlarında ise daha müzeyyen ve edebî bir dil tercih eder. Kendisi bu esnada serbest diyebileceğimiz bazı takdirlerde bulunmuşsa da, bunların, tercüme geleneğinin tanıdığı “makul serbestiyet” sınırlarına taşmadığını söyleyebiliriz. Dizgi kaynaklı bazı harf problemlerinin, matbu eserin teknik bir kusuru olduğu bilgisini burada zikredebiliriz.

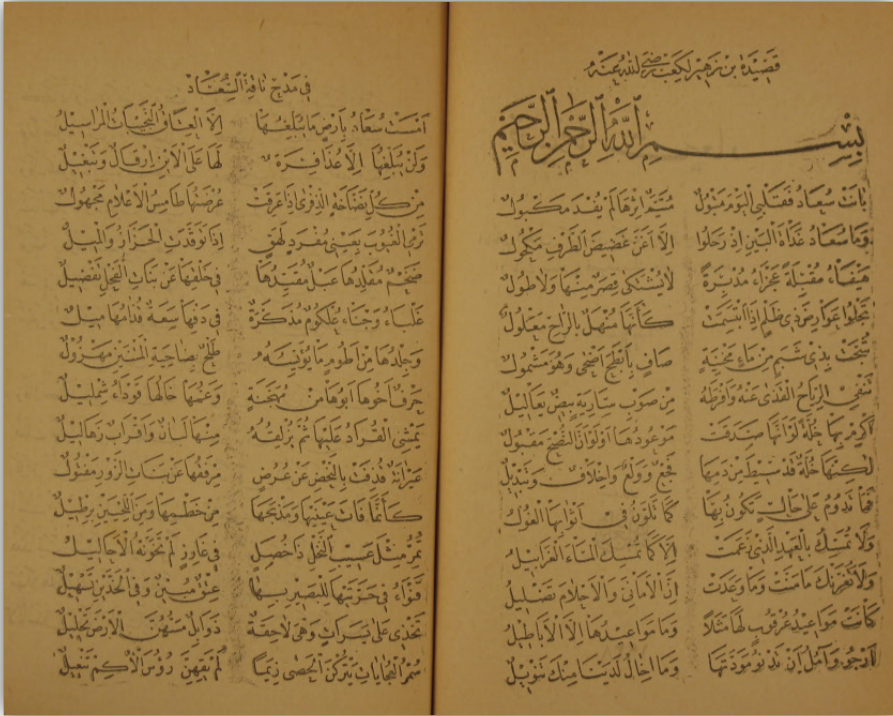
29 Bk. Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, haz. Ömer Fâruk Can - F. Zehra Can (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 2/841-844.

30 Bu vesileyi ve ilgili kısımların esere dâhil edilmesi mevzuunu Zeynelâbidin Bey şu cümlelerle izah ediyor: “Bir aralık Isparta eşrafından Bekirzâde Hacı Ali Efendi bir ay ticaret için İstanbul'a geldikte, Topkapı Sarayı'nı ziyaret etmeyi arzu ve kendisine refakat etmemi istedikte bi'l-karîha hem ziyaret hem de not almıştım. Şu vesile-i hasene ile te'yîd-i hâtıra olsun diye şu kitaba bi'l-münâsebe ilaveyi vecibe telakki eyledim.”

31 Zeynelâbidin Bey, tercüme edeceği *Bürde* kasidesinin aslının, Bayezid Kütüphanesi Umumi Müdürü ve Dârülfünun belagat ve Arap edebiyatı tarihi eski müderrisi İsmâil Sâib Efendi'nin (Sencer, ö. 1940) tashihinden geçtiğini belirten bir kayda yer vererek tercümesine başlıyor. Bu kayıt, eserin ilmi kıymetini artıran bir not olduğu kadar, mütercimin münasebet kurduğu önemli bir şahsı daha görmemize imkân tanınması dolayısıyla ayrıca değerlidir. Mütercim, eserin basımı sırasında Dârülfünun'daki ilgili kürsüde Alman müsteşriki Mösyö Reşer'in (Oskar Rescher, ö. 1972) bulunduğunu da not düşüyor.

Eserde tercüme kısmının ardından kasidenin Arabî tam metni yer almakta olup bu ise Hattat Halim Bey (Özyazıcı, ö. 1964) tarafından yazılmıştır. Zeynelâbidin Bey, manzumenin ardından kendisine teşekkür sadedinde şu cümlelere yer verir:

Zekâ ve irfanının her an meftûn-ı kemâlâtı olduğum genç ve kıymettar hattatlarımızdan, *Kasîde-i Bânet Su'âd*'ın muharrer nesh-i Arabîsi Halim Bey'in dest-i hattı olup bütün muasır hattatlarımız arasında teferrüd etmiş olduğuna delîl-i bâhir, meslektaşlarının kendisine vermiş oldukları payedir ki "Küçük Râkım" unvanıyla benâmdır. Kasîde-i mübârekeyi yazmak zahmetini ihtiyarından dolayı teşekkürât-ı kalbimi sunar ve yeni harflerimizde dahi akranına fâikiyetle nâil-i emel olmasını Allah'tan dilerim.



Resim 2. Hadika-i Semeretü'l-Fuâd'ın ahirinde, *Kasîde-i Bürde'nin*

Halim Bey'in hatt-ı destinden çıkan tam metni (ilk iki sayfa)

Zeynelâbidin Bey'in bu eserinde, daha evvel kasideyi Türkçe olarak şerh veya tercüme eden zevattan yalnızca Eyüb Sabri Paşa'nın *Azîzü'l-Âsâr* (1291/1874) isimli eserine bir atıf bulunmakta olup, bu ise söz konusu şerhin, yine Kâ'b b. Züheyr'in inşad ettiği *Ensârîyye* kasidesinden bazı beyitleri ihtiva ediyor olması gibi nispeten tali bir mesele dolayısıyladır.

## Metin

### Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd

#### Kasîde-i Bânet Suâd

#### Başlangıç

*Bânet Suâd* kasîde-i şerîfesini mufassalan tercüme ve şerh ve o şekilde tab'ını teemmül eylemiştim. Vâ-esefâ ki bu defa gözlerime ârız olan marazın şiddet-i ızdırâbı ve sair maddi sebeblerin terâkümüyle muhtasaran ve icmalen tab'ına teşebbüs eyledim. Çünkü bu sene de Ramazân-ı Şerîf'i İzmir'de geçirmek niyetinde olduğumdan ol babdaki talimatnamenin 9'uncu maddesi mucibince mev'iza îradı tamamen İlahiyat Fakültesi mezunlarına munhasır olmakla dindaşlarıma yeni bir Ramazan hediyesi takdim etmeği düşündüm. İşte bu eser meydana geldi. Kitabın vâki kusuru nefsim, zevki temiz vicdanlara aittir.

Hayat bazı kimseleri gayet mültefit kabul eder. Beni ise daha dünyaya geldiğim dakikadan itibaren abus bir çehre ile karşıladı. Bir İran şairinin dediği gibi,

درین دنیا کسی بی غم نباشد  
اگر باشد بنی آدم نباشد<sup>32</sup>

(3) diye feryat etmiştir. Türk târih-i edebiyatında bir mevki-i mu'tenâ ihraz eylemiş olan Ziya Paşa merhum, tercîbendinde,

Âsûde olam dersin eğer gelme cihâna

Meydâna düşen kurtulamaz seng-i kazâdan

diye feryat etmemiş midir?...

Hayata sâfiyet-i kalb ve insanlarda âlî hislerin varlığına inanarak atıldıkça acı tecrübeler maruz kaldım... Daha sinn-i sabâvetimde iken, yirmi küsür sene evvel Isparta'da "Kerim Paşa Hanı" yangınında hânümânımızı yakıp kül etti. Bunu müteakib Yemen hadisesi, İtalya harbi, Balkan muharebeleri dolayısıyla ağabeylerim asker olarak, kimine bedel-i nakdî, bazısına bedel-i şahsî ile iştirak ederek zavallı pederimizin kaddi büküldü.

32 "Bu dünyada dertsiz kedersiz kimse yok, şayet dertsiz biri varsa o âdemoğlu değildir."



Bu da yetmiyormuş gibi Harb-i Umûmî zuhuruyla ben de ihtiyat zabiti sıfatıyla dâhil olduğum hâlde bir haneden üç kardeş asker olduk. Pek biçare kalan ebeveynimizin boyunca yetiştirdiği evladlarının saadetini görmek müyesser olmadı. Biraderlerimin birisi Kafkaslarda, diğeri Galiçya'da, ben ise Çanakkale melhame-i kübrâsında düşmanla çarpışmakta iken memleketimiz Isparta-Burdur ve havâlisinde vukua gelen hareket-i arzda dokuz can kurban vermiş olduğumuzu bana, aldığım beş kurşun yarasının tedavisinden sonra haber verdiler. (4)

Bu miyanda bir annenin ve babanın kızı olan refika-i hayat namzedim, mevhum saâdet-i hayâlîm olan bir felekzedenin dahi çeşm-i nergislerine kara toprak benim dîde-i tahassürüme kanlı yaşlar doldurdu. Daha var. Çanakkale'nin ma'reke-i cidâlınden ayrıldıktan sonra sözde kurtulduk! Asâ-yı İslâm'ı şakk ile beyne'l-müslimîn sefk-i dimâya sebebiyet veren Hicaz kral-ı sâbıkı Şerif Hüseyin'in isyanı üzerine te'dibine alayımız memur edilip susuz, ıssız, yeşil topraksız çöllere düştük. İşte bugün nurlu dünyayı zulmet gösteren gözlerimdeki hastalık Hicaz yadigârıdır.

Mondros Mukavelenamesi'nin 16'ncı maddesi mucibince; "Kuvâ-yı mahsûre (Hicaz ve Yemen), en yakın düvel-i İ'tilâfiyeye terk ü teslîm-i silâh eyleyecektir." Binaenaleyh aylarca aç kalıp dişimizden tırnağımızdan artırdığımız erzakımız daha birçok zaman idaremize kâfi ve silahımız elde iken kaz sürüsü gibi terk ü teslîm-i silâh ederek Mısır'a esîren gittik. Ana vatana kavuştuğumuzda dahi yurdumuzun baştan başa kan ve ateşten kefenle gömülmeğe istenildiğine ve milletini satan düşman topları altında titreyip hakanla damâd-ı saltanata şahid olduk.

O zaman gözlerimdeki hastalıktan Haydarpaşa Hastahanesi'nde Kaymakam Abdi ve muavini İzzet<sup>33</sup> Beyler tarafından tedavi edildim. Fakat tamamıyla maraz-ı mel'undan kurtulmak mümkün olmadı. (5)

Vâ-hayfâ ki Anadolu'ya geçebilmek çarelerinin de mesdud olduğunu görerek Bulgaristan'a geçtim. Vaktiyle ecdadımın at suladığı Tuna sahillerinde iki kere esir bir vaziyette Türk olduğuma utanarak ağladım, utanmayarak çocuklar gibi ağladım. Yeryüzünde bir Türk kalsak fikr-i hâkimiyeti fertlere ve milletlere aşılamağ için azmetmiş bir milletin evladı olduğumu bilâpervâ her yerde haykırdım. Beni yalancı çıkarmayan Allah'a çok şükürler ederim.

Yurdun kurtuluş bayramına vakit fevt etmeksizin sabırsızlıkla koşup geldim. Artık bunca gözyaşlarıyla istikbale hak ve hâkimiyet fidanları yetiştirmek ve irfân-ı memleket için nâcizî bir amele gibi çalışmak üzere bakıyye-i tahsilimi itmam ve ikmal için bi'l-ımtihan Şeyhülislam Hayri Bey merhumun tesis eylemiş olduğu mülgâ Medresetü'l-İrşâd'a dâhil oldum. İstihsâl-i ruûsumu iki ay kalmış iken

33 İzzet Bey, el'ân zmir - Beyler Sokağı'nda göz mütehasşısığı yapmaktadır.

mezkûr müessesenin dahi sakfı göçerek enkazı altında kaldım. Tarihin çiğnediği yolun üzerine tesadüf ettiğimden ezildim.

Son hamle olarak İlahiyat Fakültesi'ni ikmal eylemiş şu suretle müstehlikler arasından müstahsıllar sırasına geçtim derken az kaldı sa'y-i belîğimin kurbanı oluyordum, bu bin kocadan arka kalan fertüde dünyaya az kaldı büsbütün gözlerimi yumuyordum. Elemim artarak ruhumda ye'se kapı açılmıştı. Bu hâlimi bana daha evvel birisi söylese idi çılgınca çalışıp ömrümü heba etmezdim diye birçok (6) geceler ağladım. Üç ay gece ile gündüzümü bilmedim. En son, tabîb-i lebib, sanatında mahir ve mütehasıs, İsevî-sîret, Muhammedî-meşreb, Sen Jozef Hastahanesi göz doktoru Mösyö Emil Tahinci cenabları imdadıma yetişerek çeşm-yâbımı tenvir eyledi.

Ramazân-ı Şerîf'in takarrubu dolayısıyla ben de şu hâl-i pür-melâl içinde nâcizî hediye mi takdim ile kesb-i şeref eyler, kâri ve kârielerimin hakkımda teveccühlerini dilerim. Şu suretle ye's-i elîmi, acı ve feci hayat içerisinde vakitlerim geçiyor demektir. Hiçbir dakikam yoktur ki ızdırab-âver olmasın. Zaten serâpâ bir kitâb-ı müellim olan hayatımın her sahifesi bir kitâbe-i seng-i mezârdır, hazin olmakla beraber belki de daha çok fecidir.<sup>34</sup> Onun için şu eser-i nâcizimle dúnuna kanaat ettiğim kifâfi bulamamaklığımdan mütevellid ye'sle ashâb-ı yüs ü sehânın hamiyetine müracaate ve tahririne muvaffak olduğum diğer âsârın gün görmesine vesile olur diye tasdîa karar verdim. İnşallah tecelli edecek lutf-ı Cenâb-ı Hak'la işbu deyni millet ve memleketimize hidemât-ı meşkûre muvaffakiyetimle ödeyeceğim.

*Ve minallâhi't-tevfik.*

İstanbul Dârülfunun Talebe Yurdu  
Mülgâ Bayezid Medresesi 17'de Mukim  
Ispartalı Zeynelâbidin

34 Maatteessüf gözlerim şimdilik vazife-i resmiye ifasına mâni...

## Kasîde-i Bürde-i Şerîf veya Bânet Suâd

*Bânet Suâd* kasîde-i şerîfesi öyle mübarek bir kasîde-i latîfedir ki; nazm eden şair, huzûr-ı pür-nûr-ı lâmi‘u’n-nûr-ı Seyyidü’l-enâmda okurken Peygamber’in kalb-i şerîf-i risâlet-penâhîleri titreyip heyecana gelerek sırtındaki cihan-kıymet Hırka-i Saâdetlerini çıkarıp şaire giydirmekle kadr, şeref ve meziyetlerini artırarak Kâ‘b’ın kâ‘bını yükseltmişlerdir.

Kasîde-i şerîfeyi vücuda getiren kibâr-ı sahâbe-i kirâmdan Kâ‘b ibni Züheyr hazretleridir ve sebep-i tertîpleri de şöyledir:

Kâ‘b ibni Züheyr’in Büceyr isminde bir biraderi var idi. Bu iki birader büleğâyı Arab’tan Züheyr bin Ebî Sülmâ<sup>35</sup> (8) namındaki pek meşhur şairin oğullarıdır. Mamafih bunlar da babaları gibi kıymetli ve kudretli şuaradan idiler. Hele Kâ‘b pek ateşli ve kuvvetli, tanınmış bir şair idi. Mekke-i Mükerreme feth olunduktan oradan savuşanlar arasında Kâ‘b ile Büceyr de vardı.

Bu iki kardeş koyun ve develerini otlata otlata gezmekte iken Medîne-i Münnevve civarında kâin Ebrakü’l-Azzâf ismindeki mahalle geldiklerinde intişar etmekte olan İslâmlık, esasen urûk (9) ve a‘sablarına dokunmakta olduğundan büyük biraderi bulunan Büceyr, küçük biraderi olan Kâ‘b’a dedi ki; “Ey benim sevgili kardeşim, sen burada koyunların başında kal, ben gideyim, şu iddiâyı nübüvvet eden Muhammed’i göreyim, sözlerini kulağımla dinleyeyim ve hâl

35 Bu zat, Muallakât-ı Seb’a ashabının derece itibarıyla üçüncüsüdür. Yani, İslâm’dan evvel yüksekliğinden dolayı şiirleri Kâ‘be-i Muazzama’ya asılanlara Muallakât-ı Seb’a ashabı, şiirlerine de yalnız Muallakât denir. Kur’ân’ın nüzulünden sonra yükseklikleri kalmadığından Kâ‘be’den indirilmiştir. Züheyr, Necid’in namlı ve şanlı şuarasından ve muammerinden idi. Muammerin; yüz yirmi sene ve daha ziyade yaş yaşamış olanlara deniliyor. İşte Züheyr yüz yirmi sene yaşamıştır. Züheyr, uluvvücenab ve ahlâk-ı fâzıla sahibi, vakur, halim, müteverri, deryâ-dil bir zat imiş. Züheyr, Hazret-i Peygamber’in bi‘set senelerinden bir sene sonra sulu ve otlu bir yer olan Yesrib ile Batha arasında, Büceyr ve Kâ‘b adındaki iki evlatlarıyla koyun ve develerini gütmekte iken vefat etti. Oğulları yine kendi hayvanlarına çobanlıkla taayyüş ederlerdi. Züheyr, sinn-i şeyhûhetinin hitama yaklaştığı anlarda bir gece bir rüya görür. Bu rüyada bir adam gelerek tutup kaldırır, o derece yükseltir ki fezâ-yı nâmütenâhî içinde pek yüksek bir yere kadar götürüp sonra salıverir. Züheyr o yüksek mevkiden yere düşer. Züheyr bâlin-i ihtizârında bu rüyayı oğlu Kâ‘b’a nakleder ve ilaveten der ki; “Benden sonra ilahi ve semavi bir haberin geleceğine şübhe etmiyorum, eğer gelirse ona iman etmeye müsâraat ediniz.” Züheyr, bütün şatrı cahiliyeye kesb-i rüchân ve teferruk eden üç şairin birisidir. Onun için kavim ve kabilesi nezdinde bir mevki-i mahsûs ihraz edip mal ve serveti vâsi mikyasta terakki ve şiir ve edeb, Züheyr’in her tarafını ihata etmişti.

ve şanını yakînen anlayayım ki bakalım neyle iddia ve isbat ediyor, buralarını güzelce tahkik ederek anlayıp dinleyip geleyim” dedikte Kâ‘b, “*Neam yâ seyyidi, lebbeyk, el-emru fevka re’s*”, yani “Peki ağabeyciğim, emriniz baş üzerine” deyip çok geçmeden ayrıldılar. Kâ‘b hayvanların yanında kaldı. Büceyr ise hemen yola girip birkaç gün sonra Medîne-i Münevvere’de Seyyidü’l-kevneyn, Resûlü’s-sekaleyn Hazret-i Muhammed’in (a.s.m.) yanına geldi. Meclise dâhil olup kelâm-ı Nebevî’yi işitti. Meftun, lâl ü ebkem ve hayran olarak bütün varlığı sarsıldı, kuvveti kırıldı, hemen İslâm ile müşerref oldu. Kâ‘b ise karındaşı Büceyr’in gelmesi için sabırsızlanıyor, gözünü yollardan ayırmıyordu. Bu esnada karındaşı Büceyr’in İslâm olduğunu işitti ve pek çok canı sıkılarak kardeşi Büceyr’e takdir ve tevbih yolu şu beyitleri yazıp gönderdi:

أَلَا أُنْبِغَا عَنِّي بُجَيْرًا رَسُولًا  
فَهَلْ لَكَ فِيمَا قُلْتَ وَوَجْهَكَ هَلْ لَكَ

(10) “Kimdir o, bu mektubumu karındaşım Büceyr’e götürüp de ona diye ki; ‘Yazık sana yazık! Sen kendi isteğinle mi iman getirdin?’”

سَقَاكَ بِهَا الْمَأْمُونُ كَأَسَا رَوْيَةً  
فَأَنْهَكَ الْمَأْمُونُ مِنْهَا وَعَلَا

“Yoksa Me‘mûn (bundan maksat Hazret-i Peygamber’dir<sup>36</sup>) badeler vaad eylediğinden bulunduğu yolu bırakıp ona tabiiyet eyledin. Ne buldun, ne gördün ki dinini terk eyledin!”

فَقَارَقْتَ أَسْبَابَ الْهُدَى وَاتَّبَعْتَهُ  
عَلَى أَيِّ شَيْءٍ وَتَبَّ غَيْرِكَ دَاكَا

Kâ‘b kendi zu‘muna göre sevk-i kelâmda deva edip biraderine kemâl-i şiddet ve telehhüfle diyor ki:

36 Hazret-i Fahr-i Kâinat Efendimize Kureys arasında *Me‘mûn* ve *Emîn* derlerdi. Kâ‘b burada vasf-ı mezkûru tariz suretiyle kullanmıştır. *Emîn* denilmesinin sebebi, hayât-ı risâletlerinde asla kizb sadır olmamasıdır. Ta çocukluklarında iken halk arasında dava ve nizâları âdilâne hal ve fasl eylediğinden “*Muhammedü’l-Emîn*” diye tanınmıştır. İslâm dini tarihinde bildirildiği vechile İslâmlığın ilanından evvel, yani daha Hazret-i Muhammed’in çocukluğunda Kâ‘be-i Muazzama’daki “*Hacerü’l-Esved*” yerinden kopmuş, yuvarlanmış, bunu yerine koymak için dört büyük kabile arasında siz koyacaksınız, biz koyacağız diye nizâ çıkarak dört taraftan kılıçlar çekilmiş, kan dökülmesine bir şey kalmamışken içlerinden birisi “hakem” usulüne tabi olmayı tavsiyede bulunuyor ve bu dört büyük kabile, hakem olarak Hazret-i Muhammed’i kabul ve hükmüne razı olacaklarını ittifak ediyorlar. Hazret-i Muhammed bir kilim getiriyor, “*Hacerü’l-Esved*”i yuvarlayıp bu kilimin dört ucundan dört kabilenin reislerine tutturup yerine koyduruyor. Şu çâre-i hal ile kanlı bir melhame-i kübrânın önünü alıyor. İşte bu vak‘adan sonra “*Muhammed Emîn*” tesmiye olunuyor.

(11) “Me’ mûn’a ittiba ederek yolunu şaşırılmışlarla beraber oldun, işte onlar gibi sen de dereke-i hevl-nâke atıldın! Muhammed seni nereye götürüyor biliyor musun?”

عَلَىٰ مَذْهَبٍ لَّمْ تُؤَلِّفِ أُمَّا وَلَا أَبَا  
عَلَيْهِ وَلَمْ تَعْرِفْ عَلَيْهِ أَحَا لَكَا

Yine kendi mucib olarak diyor ki; “Seni bir dîn-i acîbe kardeşin Kâ‘b’ı gördün ve buldun.”<sup>37</sup>

فَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَفْعَلْ فَلَسْتُ بِأَسْفِ  
وَلَا قَائِلٍ إِمَّا عَنَرْتُ لَعَا لَكَا

“Eğer sen benim nush u pendimi kabul ederek eski dinine dönmezsen senin hâline acımam ve yanmam ve bir vartaya dûçâr olursa sana selamete dua da etmem.”

Büceyr bu edebiyatı aldıktan götürüp meclis-i huzûr-ı Peygamberî’de okudu. Hazret-i Ketîbe-i mürselîn aleyhi salavâtü’l-Muîn, Kâ‘b’ın بِهَا الْمَأْمُونُ cümlesini dinledikte kelâm-ı mu‘ciz-nizâmıyla وَاللَّهِ الْمَأْمُونُ وَآنَا الْمَأْمُونُ, yani “Ben vallâhi Emîn'im” dedikten sonra <sup>38</sup> irâde-i hikmet-âdesiyle Kâ‘b’ın katl ve telef edilmesini emr ü ferman buyurdular.

Kâ‘b<sup>39</sup>, biraderi Büceyr hakkında İslâm’ı kabulünden münfail (12) olarak söylediği bu hicviyede yalnız Benî Akdes Efendimizi değil, daha ileri giderek rûh-ı İslâm’ı incitmiş olduğundan Peygamber Efendimiz nefis-i nefis-i âlilerinden sarf-ı nazar İslâm’ı sıyaneten Kâ‘b’ın<sup>40</sup> katlini tecviz eyledi. Mahza maslahat-ı âmme için Kâ‘b’ın demi heder edilerek bulunduğu yerde katl ve idamına emr ü ferman-ı Ahmedî şeref-sâdır olmuştu. Büceyr, Kâ‘b’ın bir mevt-i mutlak karşısında bulunduğu idrak edince kardeşlik kanı oynadı. Derhâl şâir-i mâhir, biraderi Kâ‘b’a şu manzumeyi yazıp gizlice gönderdi:

مَنْ مُبْلَغٌ كَعْبًا فَهَلْ لَكَ فِي الْتِي  
تَلَوْمُ عَلَيْهَا بَاطِلًا وَهِيَ أَحْرَمُ

“Kimdir o kimse ki kardeşim Kâ‘b’a sözlerimi tebliğ ede ve diye ki; ‘Ey Kâ‘b! Senin kötülüğün kelime-i şehâdet, âlihe-i müteaddideye olmayıp yalnız zât-ı ehadiyedir. O kelime-i şehâdet, rüşd ve rü’yet hususunda pek çok belîğdir; o dâire-i muhît-i irşâd-ı İslâm’a dâhil olanlar hazm ve rü’yet ile hareket etmiş olurlar. Müteaddide ilah addolunan *Lât* ve *Uzzâ* denilen putlara tapmayı terk et, sapmış

37 [Cümlede muhtemelen dizgi kaynaklı bir düşüklük mevcut.]

38 Hadis-i şerîfin Türkçesi: “Hanginiz Kâ‘b ibni Züheyr’e rast gelirse öldürsün, demi hederdir.”

39 [Metinde sehven Züheyr olarak.]

40 [Metinde sehven Züheyr olarak.]

olduğun keleş yoldan Allah'ın (13) birliğine iman et de dünyada katlden, ahirette Allah'ın azabından kurtulmaya yol varken kurtulup iki cihanda selamet bul!"

لَدَى يَوْمٍ لَا يَنْجُو وَآلَيْسَ بِمُعْتَدٍ  
مِنَ النَّاسِ إِلَّا طَاهِرُ الْقَلْبِ مُسْلِمٌ

“İyi bil ki ahiret gününde mü'min, muvahhid ve kalbi temiz olanlardan başkasına kurtuluş ve selamet yoktur.”

فَدِينٌ زُهَيْرٍ وَهُوَ لَا شَيْءَ دِينُهُ  
وَدِينُ أَبِي سُلْمَى عَلَيَّ مُحَرَّمٌ

“Ben kible-i ehadiyete yüzümü döndürdüm. Cihanın hâlıkı olan bir Allah'a rabt-ı kalb edip iman eyledim. Artık Züheyr ve Sülmâ'nın din denilecek yeri olmayan dinleri bana haramdır.”

Bu edebiyatın alt tarafına da Kâ'b'a hitaben; “Ey birader! Dîn-i İslâm hakkındaki zebân-dırâzlığını Hazret-i Resûl-i Ekrem işitti ve senin demini heder etti, her nerede bulunursan katledilmeni emr ü ferman eyledi. Bundan sonra senin işin tamam ve yaşayışın yakinen hitamdır.

Halk-ı cihânı ister ise hep helâk eder  
Tiğ-i kazâ çü kabza-i dest-i bendedir

Eğer nefesine ihtiyacın varsa durmayıp hemen koş gel; Hazret-i Peygamber tâib ve müstağfir olarak gelenlerin hiçbirisini reddetmiyor ve İslâm'dan evvel geçen ahvalden dolayı muaheze (14) edilmiyor. Eğerçi katlden kurtulmak ve dâreynde fevz ü necat bulmak istersen ashâb-ı kirâmdan hiçbir zata görünmeyerek, gece yürüyüp gündüz yatarak, cümle ashab sabah namazıyla mescidde meşgul oldukları bir zaman huzûr-ı pür-nûr-ı risâlete dehâletle vâki olan kusurunun affını rica ve etmiş olduğun hataya bi'l-küllîye izhâr-ı nedâmetle iltica ettiğın surette af buyuracakları mümkün ve muhakkaktır.” diye yazdı ve gizlice biraderine gönderdi.

Kâ'b mektubu alıp nasıl muhataralı bir hâlde olduğunu anlayınca dünya başına dar geldi. Evvela hayatından ümidi kesti. Biraderinin vasiyetine mutavaat ederek Medîne-i Münevvere yolunu tutup hemen yola koyuldu. İçerisine bir ateş düşüp yollarda ağlaya ağlaya kusurunun affını ricaya vesile olmak için kasîde-i şerîfeyi inşad edip Hazret-i Büceyr'in tarifi vechile Medîne-i Münevvere'ye gece dâhil oldu ki hicret-i Nebevî'nin dokuzuncu senesine tesadüf etmiştir. Kâ'b, Cüheyne kabilesinden kendisiyle muarefesi olan bir zatın hanesine indi. Bazıları, bu zat, Ali bin Ebî Tâlib *kerremallâhu vecchêhu* idi demiştir. Bu zat Kâ'b'ı alıp mescid-i şerîfe götürdü. Hazret-i Resûl-i Ekrem Efendimiz sabah namazında ve ashâb-ı

kirâm dahi ale'l-umûm mescid-i saâdette hazır ve mübarek yüzleri ashâb-ı kirâma çevrilmiş mihrâbü'n-Nebî'de oturmakta iken Kâ'b huzûr-ı saâdete gelip diz çöküp Hazret-i Peygamber'in elini tuttuktan sonra dedi ki: (15) “Ya Resûlallah, Kâ'b ibni Züheyr tâib ve müslim olarak istîman için huzûr-ı saâdetine gelmek ister. Getirsem kabul eder misin?” Resûl-i Ekrem “Evet” buyurdu. Kâ'b derhâl, “Kâ'b ibni Züheyr benim!” dedi.

Peygamber Efendimiz, “O sözlerin kâili olan Kâ'b<sup>41</sup> mı?” buyurduktan sonra Sıddîk-ı Ekber'e dönüp şiiri okumasını emretti. Hazret-i Ebû Bekir es-Sıddîk, سَقَاكَ رَوِيَّةٌ بِهَا الْمَأْمُونُ كَأَسَا رَوِيَّةٌ dediye beyti sonuna doğru okuduktan Kâ'b “Ben böyle demedim, ben رَوِيَّةٌ بِكَ سَقَاكَ أَبُو dedim” suretinde i'tizar ile hatasından rücu ederek af ve emân-ı Muhammedî'ye dehâlet eyledi.

Arzuhâlim sanadır gayrı penâhım yoktur  
Mücrimim mürtekbim cürm ü günâhım çoktur

neşidesi üzere, “Gerek öldür gerek reddeyle gitmem âsitânından” müfadını işrab eyledi.

Resûl-i Ekrem Efendimiz yine أَنَا الْمَأْمُونُ وَاللَّهِ buyurdu. Bu esnada idi ki Ensâr'dan biri bulunduğu yerden sıçrayıp Kâ'b'ın üzerine yürüyerek, “Ya Resûlallah, bana ruhsat ver, şu Allah düşmanının boynunu vurayım” dedikte Peygamber Efendimiz, “İlişme ona! O bize tâib ve müslim olarak gelmiştir.” cevabıyla o kimseyi men buyurdu. O vakit Kâ'b, nazmetmiş olduğu kasidesini kemâl-i hüzn ile (16) huzûr-ı Nebevî'de okumaya başladı. İşte bu esnada Hazret-i Kâ'b, merhûn-ı hükm-i ezeli olan tecelliyata mebni birçok zamanlar şu suretle nûr-ı feyyâz-ı Ahmedî etrafında hâiz-i vâlih olarak devreyledikten sonra şeref-i İslâm'la vâye-dâr-ı feyz-i saâdet olmuş ve meşhûr-ı âfâk-ı cihân olan *Kasîde-i Bürde-i şerîfeyi* nazm u inşad eylemişti.

بَانَتْ سَعَادُ قَلْبِي الْيَوْمَ مَتَّبُولٌ<sup>42</sup>  
مَتَّبِيمَ إِتْرَهَا لَمْ يُفِدَ مَكْبُولٌ

Türkçesi: Hazret-i Kâ'b, kasidesine gazel-serâlıkla başlayıp diyor ki:

“Suâd'ım benden uzaklaşıp gitti, bunun için çaresiz gönlüm ayrılık yarasıyla hâlim perişan ve derdim büyüktür. O gönlüm ayrılık kim ma'sûkasının izinde viran taran ve azad kabul etmez bir esîr-i aşk u garâmdır.”

Çok kere Arab şuarası, medhiyelerine veya bir şey istirhamına başlayacaklarında

41 [Metinde sehven Züheyr olarak yazılmış.]

42 Bahr-i basittendir. İcrası iki kere “müstef'ilün fâ'ilün / müstef'ilün fa'lün"dür. Yani icrası illetlere uğramıştır.

[Metinde مَقْبُولٌ yerine مَتَّبُولٌ şeklinde.]

aşk-ı mecâzî tarafından girip mahbub veya bir mahbube ittihazıyla mâcerâ-yı aşk hikâyeye eylerler ki buna edebiyât-ı Arab'ta “nesîb” veya “teşbîb” denir. Burada Kâ'b, Fahr-i Âlem Efendimiz hazretlerinin şân-ı âlîlerine layık olmayan zebân-dırâzlık eylediği, kusurunun affını istirhâmen ve i'tizâren, mahbubesi olan Suâd'a son derece aşk ve sevdası bulunduğunu ve onun ayrılığı esnasında kardeşi Büceyr'in dahi susuz, ıssız, yeşil topraksız (17) çöllerde kendisini tek ve تنها bırakıp gittiği ve iki ayrılığın bir araya geldiği sırada mahbubem olan Suâd benden ayrılmasıyla kalbim yaralı, vücudum hasta, hâlbuki ben onun hayalinde ve verâ-i hayretinde esir oldum, benim fidyemi verip âzad dahi etmemişti, bundan dolayı Mecnun misali نیست ديوانه را قلم نیست mantûkunca bir hezeyan edip etmediğimi bilmem, eğerçi böyle bir kabahat işlemiş isem mazurum ve aff-ı Nebevîlerini dilerim demektir. Hazret-i Kâ'b, elli yedi ve bazı nüshalarda elli dokuz beyit olan bu kasidesinin otuz yedinci beytin sonuna kadar gazeline devam etmiş ve otuz sekizinci beyitten elli ikinci beytin evveline dek on dört beyitte Resûl-i Ekrem'i medheylemiş olduğu görülmekte ve son yedi beyitte de tetimme ve hatime olmak üzere Muhâcirîn-i sahâbeyi medh ü sitâyîşe gark etmiştir.<sup>43</sup>

Nâzım hazretleri medh ü senâ-yı Peygamberî'ye şu suretle niyaz ve isti'tâf ile başlıyor: (18)

أُنْبِئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْ عَدَنِي  
وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ<sup>44</sup>

Beytin Türkçesi: Resûlullah'n bana hiddetlenip benim katlim ile ferman buyurmuş olduğu bana haber verildi. Ben bilir bilmez işlemiş olduğum isyanımın o mürüvvet kâmi hazretin nezdinde af ve âtîfete ümidvârdım.

Medhin nihayeti olan,

43 Kıbel-i âlî-i Nebeviyeden, “N’ olaydı ashâb-ı Ensâr’ı da hayır ile yad edeydin, zira onlar takdire layık ve sezâ-vârdır” buyrulmuş olduğundan, hasebi'l-irâde, evsâf-ı müşârun-ileyhi bildiren 31 beyti havi bir kasîde-i belîga inşad eyledikleri mervidir ki edebiyât-ı mezkûrenin tam olarak matbuuna tesadüf olunamadı. Yalnız Eyüb Sabri Paşa merhumun *Azîzü'l-Âsâr*'ında yedi beyit dercolumuş.

44 Bu beyitte “مَأْمُولٌ” kelimesine gelince, kân-ı vefâ vü ma'den-i afv u atâ, “قُلْ يَا ابْنِي؛ وَالْعَفْوُ عِنْدَ” لَا، قُلْ يَا ابْنِي؛ وَالْعَفْوُ عِنْدَ” suretinde tashih buyurdu ki bu, hırka-i şerîfe ihsanından bin kere daha âlî ve incedir. Hatîb-i minber-i risâlet efendimiz erbâb-ı fesâhat ü belâgatı takdîrât-ı mâlânihâyesine mazhar eylemiş iken devr-i sâbıkta ise bu mübarek hırka, kemâ fi'l-evvel ziyaret edilir, hem de en güzide muharrirler, edibler, şairler, hatîbler maktellere, sehpalara sevk olunurdu. Harîs-i kelâma, sihr-i beyâna bir anda hem hürmet, takdis; hem savlet, tecavüz?!...



إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيِّفٌ يُسْتَنْصَأُ بِهِ<sup>45</sup>  
مُهَنْدٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُوكٍ<sup>46</sup>

(19) beytine gelince, Resûl-i Ekrem gayet mahzuz olarak sırtındaki hırka-i şerîfesini çıkarıp Kâ'b'a giydirdi. Ve bu ihsân-ı âlî-i Hâşimâneleriyle hem mazhar-ı kabûl olduklarına hem de kâ'blarının ulviyetine işaret buyurmuşlardı. Kâ'b da o bergüzâr-ı saâdeti alıp ömrü oldukça onun ile iftihar etti. Ve kıyamete kadar ruhu da şübhesiz şaddır.

Beytin Türkçesi: Resûl-i Ekrem kınından çıkmış parlak ve ilahi bir kılıçtır ki onunla âlem ziyalanıyor, çerâğ-ı nübüvvetten cihân-ı envâr istifade ediyordur demektir.

“Bürde” hırkaya denir. Resûl-i Ekrem Bürde-i şerîfesini ihsan etmesi dolayısıyla bu kasideye Kasîde-i Bürde dahi denir. İşbu Hırka-i Şerîf-i Nebevî, belagat ve fesahat namına ihraz eylediği makâm-ı bülendi takdiren meşâhîr-i şuarâ-yı Arab'tan Kâ'b ibni Zühayr'e ihsan buyurulan hırkadır. Nitekim İmam Bûsîrî'nin *أَمِنْ تَذَكُّرٍ* nevha-i garâmıyla başlayan kasidesine “*Kasîde-i Bür'e*”, yani *Kasîde-i Şifâ* denir. Çünkü İmam Bûsîrî felç illetine uğrayıp bedeninin yarısı tutmaz olmuş. Ve etibbâ, müdâvâtından aciz kalmışlar idi. (20) Kasidesini nazmettikte Benî Zîşân Efendimizi âlem-i ma'nâda görüp kendisini yed-i mübârekleriyle meshetmesiyle derhâl şifâyâb oldu.

Muâviye ibni Ebî Süfyân on bin dirhem halis gümüş verip bu Bürde-i şerîfeyi Kâ'b ibni Zühayr'den almak istediye de Hazret-i Kâ'b, “Ben Resûlullah'ın hırkasında kimseyi nefsimce tercih edemem” diye onun bu teklifini reddetti. Lakin Kâ'b'ın yüz sekiz yaşında vefatında Muâviye veresesine yirmi bin dirhem gönderip o Bürde-i saâdeti onlardan almıştır. O para ile Zühayr'in techiz ve tekfini ifa edilmiştir. O Bürde-i saâdet, Benî Ümeyye hanedanına ve daha sonraları hulefâ-yı Abbâsiyeye geçiş ve Abbâsî halifeleri cülûs ve rükûblarında kemâl-i ta'zîm ve ihtiramla iksâ edip merasim yapılmasını saltanat ittihaz eylemiş olduğundan Muktedir-Billâh halifenin katlolunduğu sırada kan lekeleriyle lekelenmiş ve fitne-i Tatar beliyyesinde bütün bütün ortadan kaybolmuş olduğu mervidir. Bir diğer rivayete göre Müsta'sım-

45 *Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd: Kasîde-i Bânet Suâd Türkçe Tercüme ve Şerhi* namındaki derdest-i tab' eser-i âcizîde tamamen tercüme edilerek veciz bir surette şerh ve izah olunmuş idi. Maatteessüf ve't-teessür yine şu eseri ihtisara münhasır kaldı; binaenaleyh şu sahifelerin tamamını ihataya tahammülü olmadığından kâri ve kârielerimin afvlarını niyaz ederim.

46 Nâzım *radiyallâhu anh* hazretlerinin Fahr-i Âlem *sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem* efendimiz hazretlerini seyf-i meslûle teşbih buyurdıkları, mahluku Hakk'a hadî ve hak ile batılı fasl u temyiz, kılıç ile olduğundandır.

Billâh,<sup>47</sup> 659 tarihinde bürde-i şerîfe giymiş ve kadîb-i<sup>48</sup> Nebevî'yi alıp ulema ve a'yân-ı saltanatı ile beraber Hülâgû askerlerine karşı çıkıp harbin alevlenmesine sebep olduğundan muhâlifîn-i dîn muharebeye şiddetle mukavemet edip İslâm'a galebe çaldıklarında halîfe-i müşârun-ileyhi esir eyledikleri gibi kadîble bürde-i mes'ûdu ateşledikleri rivayeti varsa da ekser müverrihîn bunu tekzip eyleyerek Osmanlı hanedanına nakleylemiş olduğunu iddia (21) etmektedirler. Diğer bir zümre-i müverrihîn, Muâviye'nin satın aldığı bürde, Benî Ümeyye hanedanının yıkıldığında kaybolduğuna zâhib ve kâil olarak Osmanlılara intikal eylemiş Türkler elindeki Bürde-i Şerîfe, Tebük vakasında Yenbu' ile Mısır arasında kâin Eyle beldesi ahalisine ihsan buyurulan bürde-i Yemânîyedir diyorlar.<sup>49</sup> Bu hırka-i mübârek-i Nebevî, hulefâ-yı Abbâsiyenin birincisi olan Seffâh tarafından üç bin dirheme satın alınmış olduğu, rivâyât-ı mevsûkadandır.

\* \* \*

Topkapı Sarayı'nda mahfuz, Türklerin cihân-ı İslâm'a karşı fahretmekte haklı oldukları Emânât-ı Mukaddese, teberrüken dercolumuştur. 912 târih-i hicriyesinden Haremeyn-i muhteremeyn hâkimi olan Şerif Seyyid Berekât'ın oğlu Şerif Ebû Nüme<sup>50</sup> vedâatiyle Yavuz Selim'e gönderdiği miftâh-ı Beytullâh ile sair Osmanlı hükümdarları tarafından cem ve Hırka-i Saâdet Dairesi'nde el'ân mahfuz bulunan emânât-ı (22) celileden bazılarının kütüb-i mu'teberde manzur olan cins ve adetleri ber-vech-i zîr arz olunur:

- 1- Bir adet dendân-ı (rübâî) saâdet, yani diştir. Bu diş-i saâdet Uhud gazvesinde küffâr tarafından atılan taş ile kırılmıştır.
- 2- Kadem-i Saâdet nişanesini hamil bir hacet-i şerîf.
- 3- İki Na'leyn-i Saâdet ki bir teki zamân-ı Abdülazîz'de getirtilmiştir.
- 4- Hırka-i Saâdet
- 5- Bir seccâde-i latîf-i Peygamberî
- 6- Seccâde-i Ebû Bekir es-Sıddîk

47 [Metinde hatalı olarak Mu'tasım şeklinde.]

48 Memşûk namına, yani –ince, düz dal, çubuk– bir kamıştır.

49 Hırka-i Nebevî iki olup biri Şâmî, diğeri Yemânîdir. Yekdiğerinden tefrik için birisine Hırka-i Şerîf, diğesine de Hırka-i Saâdet denilir ki bunlar da fâtihi cihân, İslâm'ın kurretü'l-aynı olan Türklerin elinde olup Hırka-i Şerîf unvân-ı mübeccelini taşıyan Fatih civarında şanına layık bir tarzda inşa edilmiş olan câmi-i şerîfte mahfuz; Hırka-i Saâdet ise Topkapı Sarayı'nda dâire-i muhteşeme ve müzeyyenesindedir.

50 [Metinde sehven Nuhayy şeklinde.]

- 7- Sancak-ı Şerîf-i ihtivâ-yı Cenâb-ı Risâlet-penâhî
- 8- Bir seyf-i Nebî kabzası
- 9- Bir kavs-i Peygamberî
- 10- İki adet asâ-yı şerîf, birisi Şuayb aleyhisselâm'ındır.
- 11- Hazret-i Nûh aleyhisselâm'ın tenceresi
- 12- Hazret-i İbrâhim aleyhisselâm'ın kazanı
- 13- Hazret-i Yûsuf aleyhisselâm'ın kamîs/gömleği
- 14- Hazret-i Dâvud aleyhisselâm'ın seyf/kılıcı
- 15- Seyyidü'ş-şühedâ Hazret-i Hüseyin'in gömleği
- 16- Hazret-i Fâtıma'nın gömleği (23)
- 17- Çehâr-yâr-ı güzîn hazerâtının sancakları ve amâmeleri ve tesbihleri ve dört adet kılıçları
- 18- Aşere-i mübeşşere hazerâtının kılıçları
- 19- Altı adet kılıç kabzası
- 20- İmam Câfer-i Tayyâr'ın kılıcı
- 21- Hazret-i Hâlid ibni Zeyd'in kılıcı
- 22- Hazret-i Hubeyl bin Hasan'ın kılıcı
- 23- Hazret-i Ebû Talha'nın kılıcı
- 24- İmâmeyn hazerâtının livâları
- 25- Hazret-i Veyse'l-Karânî'nin tâcı
- 26- Kelâm-ı Kadîm, bâ-hatt-ı Osman bin Affân
- 27- Kelâm-ı Kadîm, Hazret-i İmâm Ali desthattıyla tertibi<sup>51</sup> üzeredir, Evkâf-ı İslâmiyye Müzesi'ndedir.
- 28- Mushaf-ı Şerîf, İmam Zeynelâbidin'in desthattıyla

---

51 Kelâm-ı Kadîm'in dört tertibi olup birisi elimizdeki tertibdeki Zeyd ibni Sâbit hazretlerinin riyâset-i aliyyelerinde devr-i Sıddîk-ı Ekber'de cem ve tertib edilmiştir. Diğerleri İbn Mes'ûd ile Übey ibn Kâ'b ve İmam Ali taraflarından tertib edilmiştir.

- 29- Beyt-i A‘zâm’ın anahtarları
- 30- Mîzâb-ı zer / Altın oluk
- 31- Bâbü’t-Tevbe kanadı
- 32- Makâm-ı İbrâhim’in gümüş kapısı (24)
- 33- Bir parça balçık
- 34- Gasl-ı Nebevî suyu ve sürmedanlar

ve saireden ibarettir.

İşbu emânât ve teberrükât-ı celilenin her bireri gümüş gılaf ve Hırka-i Saâdet dahi haricen gümüş sandık ve derûnundaki altın sandukça derûnunda mahfûzan Taht Oda’sında mevki-i tekrîme vazolunup bu sandıkların kilit ve anahtarları altındır. Sair emânât dahi bu odanın raf ve cidârlarında bir mevzi’-i ta‘zîme konulmuştur.

Bir aralık Isparta eşrafından Bekirzâde Hacı Ali Efendi bir ay ticaret [için] İstanbul’a geldikte, Topkapı Sarayı’nı ziyaret etmeyi arzu ve kendisine refakat etmemi istedikte bi’l-karîha hem ziyaret hem de not almıştım. Şu vesîle-i hasene ile te’yîd-i hâtıra olsun diye şu kitaba bi’l-münâsebe ilaveyi vecibe telakki eyledim.

Topkapı Sarayı’nın muhtelif daireleri şimdye kadar halkın ziyaretlerine açılmış ve iki seneden beri tarihimizin en mühim vekâyiine sahne olan Harem Dairesi’nden ve sair köşkler küşâd edilmiştir. Mülgâ Osmanlı saltanatının en mühim vekâyiine sahne olan bu eski sarayın tarihî daireleri yerli, ecnebi züvvârın nazar-ı temâşâ ve tedkikine arz edilmiştir.

Topkapı Sarayı Hazine Dairesi’nin açılması bir müddetten beri mukarrerdi. Bu iki dairede Fâtih’ten Mahmûd-ı sâniye kadar gelen Osmanlı (25) padişahlarına ait sair eşya takımları teşhir edildiğinden hemen hemen bir seneye yakın bu husustaki ihzârâta devam edilmekteydi. Nihayet Fâtih tarafından tesis ve inşa edilen köşkün Hazine-i Hümayun’a ait iki salonu açılmış, henüz ihzârâtı ikmal edilemediği için diğer üçüncü salonun küşâdı bilâhare icra edilecektir.

Hazine-i Hümayun’a ait eşya, Abdülaziz zamanına kadar anbarlara mevzu ve padişahların doğrudan doğruya emir ve idaresine tabi bulunmaktaydı. Fâtih tarafından inşa edilen ve yedi daireden ibaret bulunan bu Hazine Dairesi, ancak Abdülaziz’in zamân-ı saltanatında tasnif edilmiş ve bu suretle her devre ait hükümdar kıyafet ve eşyaları tasnif edilebilmişti.

Hazine Dairesi’ndeki kıyafetler ve eşya, Fâtih zamanından Mahmûd-ı sâniye kadar geçen hükümdarlara aittir. Osmanlı İmparatorluğu’nun bânisi Osmân-ı

evvel ile Fâtih'in pederi Murâd-ı sâniye kadar gelen ilk altı hükümdarın kıyafet ve eşyası, ilk Osmanlı payitahı olması itibarıyla bunlar Bursa'ya nakl ve Bursa'da teşhir edilmektedir. Abdülmecid'den itibaren son Osmanlı hükümdarlarının kıyafet ve eşyası henüz Hazine Dairesi Müzesi'ne nakledilememiştir.

Yeni açılan kısım, iç içe iki zemin salonundan mürekkeptir. Salona dâhil olan bir zâir, Osmanlı saltanatının bütün debdebe ve dârâtına ait servet, ihtişam ifade eden zî-kıymet nefâis meşheri karşısında olduğunu idrak etmekte güçlük çekmez. (26) Bu salonda Osmanlı saltanatının zevk ve sefahatine, hükümdarların müzeyyenât ve mücevherlerine ait en kıymetli eserlere tesadüf etmek mümkündür.

Salonun kapıdan girince sol tarafına isabet eden kısmındaki camekânda Fâtih'ten Ahmed-i evvele kadar hükümdarlar teşhir edilmektedir. Padişah elbiseleri birer manken üzerine giydirilmiş olup başlarına kavukları konmuş ve kavukları üstüne de sorguçları vazedilmiştir. Padişah elbiseleri som sırmadan ibarettir. Bellerinde hükümdarların hayatlarında istimal ettikleri müzeyyen ve murassa hançerler vardır. Bu elbiseler hükümdarların merasim elbisesidir.

Mankenlerin altında etiketler, her hükümdara ait elbiseleri tesbit eylemektedir: Fâtih'in elbisesi Hint kumaşındandır, başında kavuğu ve kavuğun üstündeki sorguç birkaç pırlanta taş ile süslenmiş, mamafih oldukça sadedir. Fakat belindeki hançer, tezyinat ve mücevherat itibarıyla bilhassa bahâ biçilmeyecek derecede çok nefis ve müzeyyendir. Bu hançer, zamanında mümkün mertebe sade olduğu hâlde bilâhare ahlâfî padişahlar tarafından pırlantalar, zümrütler ilavesiyle tezyin edilmiştir. Fâtih'in bu kıymetli hançerinde üç büyük zümrüt taş vardır. Kabzası altından olan bu hançerin üzerinde üç beyaz pırlanta vardır ki gerek bu pırlanta ve gerek zümrütlerin kıymetine bahâ bulunamayacağı temin edilmektedir.

Fâtih'in oğu İkinci Bâyezid'in de kıyafeti pederinin elbisesinden çok farklı olmamakla beraber hançerin sapında zümrütten büyücek (27) bir taş, yine zemin üzerine pırlanta taşları vardır. Mamafih Bâyezid-i sâni'nin hançeri, Fâtih'in hançerinden ihtişam itibarıyla daha sadedir. Fâtih'le Bâyezid'in mankenleri yanında her ikisine ait kınlarıyla beraber birer kılıç zemine yatırılmış bir hâlde camekâna konulmuştur.

Bundan sonra Selîm-i evvele ait mankene geliyor. Yavuz'un merasim elbisesi – pederi ve büyük pederine ait kıyafetlere nisbeten– daha çok sadedir. Sûf kumaşından imal edilen Yavuz'un üniformasında, kavuğundaki tuğ ve sorguca muallak taştan başka tezyinat ve murassa mücevherat görülememektedir. Yavuz'un belindeki hançer, altın sularla işlenmiş çok sadedir Bu suretle Kanûnî Süleyman'dan Birinci Ahmed'e kadar bütün kıyafetler hemen hemen aynı sadeliği muhafaza eylemektedir.

Bu dolabın yanında Sultan Hamid zamanından Yıldız'dan Hazine'ye nakledilen muhtelif devirlere ait murassa kılıçlar vardır.

Diğer camekânları tedkik ediyoruz: Bu camekânlarda Genç Osman'dan Mahmûd-ı sâniye kadar padişahların kıyafetleri teşhir edilmiştir. Elbiselerde, hançerlerde o kadar büyük tezyinata tesadüf edilmiyor. Yalnız elbise kumaşlarının daha kıymetli cinsten olmasına ve kıyafetlerde bazı tehâlûfler göze çarpmasına rağmen kavukların üstündeki sorguçlar, bilhassa çok müzeyyen ve iri pırlanta taşlarıyla süslenmiştir.

Zevk ü sefahate meclûb olan ve tarihte “Deli İbrâhim” lakabıyla tanınan Birinci İbrâhim'in sorgucu, çok kıymetli (28) taşları ihtiva eylemekle beraber, biraz garib bir şekilde mamuldür. Bu camekândaki kıyafetlerden bilhassa Ahmed-i sâlisin elbisesi lale nakışlarıyla nescedilmiş bir kumaştan mamuldür. Eski Osmanlı kıyafeti Mahmûd-ı sâniye kadar devam etmekte ve Yeniçeri teşkilatına nihayet veren İkinci Mahmud'un elbisesi, Fransız Zuhaf askeri kıyafetine müşabih bir şekilde gözükmetedir.

Salon kapıya yakın sol cihetinde Murâd-ı râbiin Bağdat Seferi'ne iştirak ettiği esnada giydiği zirhli kıyafet ve miğfer vardır ki Arabkârîdir. Bu salonda Arabik Lui Kenz sisteminde Avrupakârî saatler, sair kıymetli eşya ve edevat vardır. Salonun orta yerinde Selîm-i evvel tarafından Çaldıran Seferi'nde iğtinam edilen İran Şahı İsmâil-i Safevî'ye ait beydiyü'ş-şekl müzeyyen ve murassa taht görülmektedir. Bu tahtın üstünde kumaştan bir şilte ve tahta çıkmak üzere yine müzeyyen bir ayak iskemlesi mevcuddur. Yine bu salonda bir camekânda silahdar ağa kisvesi mahfuzdur.

Birinci salondaki mücevherat ve ihtişam ile gözleri kamaşanlar, ikinci salonda daha kıymetli eşya, avânî ve mücevheratı hayretle temaşa eylemekten kendilerini alamazlar. Bu salonda gerek tarihî mahiyeti gerek kıymet-i mâddiye ve zerafeti ile nazar-ı dikkati celbeden minalı bir cam kandil vardır. Yavuz Selim'in Mısır fethinde eline geçen bu kandil, Mısır-Türk Memlûklerinden Sultan Nâsirüddin bin Hüseyin bin Muhammed'e ait 848-922 hicrî seneleri arasındaki (29) zamanlarda imal edilmiştir. Yine bu salonda Murâd-ı râbiin abanozdan imal edilen tahtı ile üçüncü asr-ı hicriye ait som altından mamul diğer bir taht; merasimde istimal ettiği sadefli, firûzeli, zümrütlü tahtı görülmektedir. Tahtın sakfına muallak zümrüt, lale şeklinde olup bunun bahâ biçilmez telakki edilecek kadar nadir taşlardan olduğu temin ediliyor. Salonun diğer bir köşesinde Murâd-ı sâlise hanedana göze çarpan kıymetli eşyalar miyânındadır.<sup>52</sup> Abdülaziz'den Reşad'a kadar son hükümdarların göğüslerine ta'lik ettikleri Osmanlı ve ecnebi nişanları da ayrı bir camekânda teşhir edilmişlerdir.

52 [Cümlede bir düşüklük olduğu anlaşılıyor.]

Bu salonda altın kakmalı bir rahle vardır. Rahle, Resâ isminde biri tarafından zamanın hükümdarına güzel bir ta'lik yazı ile yazılmış kıt'ayı muhtevidir. Bu kıt'anın iki mısraı padişahın atıyye taleb edildiğini mu'lindir.

Salonun diğer eşyası miyanında Baltacı Mehmed Paşa'nın Rus Seferi'nde Çariçe Katerina'dan aldığı tuvalet takımı vardır. Mahmûd-ı evvele bağa üzerine çekmece ve iki adet büyük harb sancağı, altından mamul rahle, Bizans devrinden naklen Hristiyanlık hurâfâta ait altından mamul bir mahfaza içinde Hazret-i Yahyâ aleyhisselâm'a ait el ve kafatası, altın yıldızlı bakırdan mamul mangal ve şamdanlar, Sultan Mecid'e ait murassa leğen ve ibrikler, (30) yazı takımları, kahve sebilleri ile muhtelif esliha mevcuttur. Bundan başka müzehheb dört tuğra vardır ki Kanûnî'ye, Murâd-ı sâlise, Selîm-i sâniye ve Üçüncü Mustafa'ya aittir.

Hulasa, eski Hazîne-i Hümâyün'un bu iki salonu, Osmanlı saltanatının en muhteşem, servet ve kıymet itibarıyla en giranbahâ müzeyyenâtıyla lebâleb kıymetli bir müze hâline konulmuştur. Bu müzede eski Türk sanatkârlarının kudret ve ehliyet-i sanatkâranelerini hayretle takdir etmemek imkânsızdır.

Ispartalı Zeynelâbidin

## Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd

### Kasîde-i Bânet Suâd

#### Mukaddime

Ba‘de edâ-i mâ vecebe aleynâ, kuvve-i edebiyesi meşhûr-ı âlem olan Kâ‘b ibni Zühêyr hazretleri, eâzım-ı sahâbe-i kirâmdan ve mâdih-i Nebiyy-i zîşân olmak şerefiyle mübâhî-i efâhim-i bülegâ-yı Arab’tandır. Tercüme ve şerh eylediğimiz bu kasîde-i belîgasını huzûr-ı lâmiu’n-nûr-ı Hazret-i Fahr-i Âlem’de bedâhетен inşad ve kıraat ederek meânî-i gâmiza ve zâyi‘-i lafziyesi ihtizâz-âver-i Sultân-ı Rusûl olmuştur. Müşârun-ileyhin bu kasîde-i belîgası kabâhat-i mesbûkasının afvına ve kıymet-bahş-ı celîl-i cenâbî olan bürde-i saâdetin ihsanı gibi kâinat-değer bir lutf-ı Nebevîye mazhariyete vesile olmuş ve Cenâb-ı Kâ‘b’ı müstağrak-ı emvâc-ı mess ü sürûr etmiştir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَانَتْ سَعَادُ قَلْبِي الْيَوْمَ مَتَّبُولُ      مَتَّيْمٌ إِتْرَهَا لَمْ يُفَدَ مَكْبُولُ

Suâd namındaki mahbûb-ı dil-âşubun firakıyla münkesir olan gönlüm, bir fidye bulup da rakabe-i esâretten halâs olamayan esir gibi isr-i muhabbeti takib eder.

وَمَا سَعَادُ غَدَاةِ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلُوا      إِلَّا أَعَنَّ غَضِيضَ الطَّرْفِ مَكْحُولُ

İsr-i muhabbeti ne kadar takib ettim ise de Suâd’ı görmedim, yalnız vakt-i subhta çeşm-i mahmûrunun âşık-firîbâna bakışı ve rihlesinin sayyad önünde firar eden bir gazâlin sadasını andıran âvâziyla nesîm-i sabâyı yarışı, bâsıra ve sâmiayı mütehassis eder idi.

هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً عَجَزَاءَ مُدْبِرَةً      لَا يَشْنُكِي قِصْرَ مِنْهَا وَلَا طُولُ

(34)

تَجَلَّوْ عَوَارِضَ ذِي ظَلَمٍ إِذْ ابْتَسَمَتْ      كَأَنَّهَا مُنْهَلٌ بِالرَّاحِ مَعْلُولُ

Suâd tebessüm ederse safvet ve letafeti mahsûd-derâ-yı işfâf olan dişleriyle bir münhel saf ve parlak ve magbût neşve-i şarâb olan rîk-i safâ-bahşî sudûr edince âb-ı ma‘lûle teşbih olunur.



شَجَّتْ بِذِي شَيْمٍ مِنْ مَاءِ مَحْيِيَةٍ      صَافٍ بِأَبْحَاحِ أَصْحَى وَهُوَ مَشْمُولُ

Ol âb-ı ma‘lûl bathâda şimal rüzgârıyla teberrüd eden saf ve parlak havz sularındaki nâz-ı harâret-şikâneyi bürûdet ve letafete gıpta-hâr edecek kadar saf ve lezizdir.

تَنْفِي الرِّيَّاحِ الْقَدَى عَنْهُ وَأَفْرَطُهُ      مِنْ صَوْبِ سَارِيَةٍ بِيضٍ يَعَالِبُ

İfrat ile yağan yağmurlardan o latif havz-ı cârî olan âb-ı zülâl, zîr-i müjgânda saklayabilmesi mümkün bulunan ufak bir haspâreyi dahi nefy ü reddeyleydi. (35)

Suâd-ı vefâ-mu‘tâd, pîş-i nazarda gelirken miyân-ı nâzîk ve latîf-i safâ-bahş-ı kulûb-i uşşâk olur. Göz önünden giderken tenûmend bir dilber-i hoş-endâm gibi hırâm-ı ebed-nihâl-i kaddi tûl-i nakîsalardan ârî ve gayet latif bir itidal ile nazar-rübâ-yı müştâkîndir.

أَكْرَمُ بِهَا خُلَّةً لَوْ أَنَّهَا صَدَقَتْ      مَوْعُودَهَا أَوْ لَوْ أَنَّ النَّصِحَ مَقْبُولُ

Suâd-ı dil-âzâd, ifâ-yı va‘dinde ibrâz-ı sadâkat eder ve niyâz-ı âşîkâneme imâle-i sem‘-i merhamet ederse lutf u keremi şâyân-ı taaccüb bir derece-i kusvâya vasil olurdu.

لَكِنَّهَا خُلَّةٌ قَدْ سَيِّطَ مِنْ دَمِهَا      فَجَجُ وَوَلَعُ وَإِخْلَافُ وَتَنَدِيلُ

Ne çare ki vücûd-ı nezâket-âlûdunu ihâta eden âşîk-ı sâ mân-sûzuna eziyet-i hulf-i va‘d ile irâe-i hicr ü firkat televvün ü tebdîl ile izhâr-ı cefâ vü küdüret şîmesiyle âlûde olmuştur.

فَمَا تَدْرُومُ عَلَى حَالٍ تَكُونُ بِهَا      كَمَا تَلَوْنُ فِي أَثْوَابِهَا الْعَوْلُ

(36) Suâd her anda bir tecellî-i âşîk-nüvâz ile mütecellâ olur, envâ‘-ı eşkâl ile temessül eden gûl-i beyâbân gibi her an televvün ve tebeddül eder. Uşşâkı kâh tayyib-i hâl ile memnun ve kâh merârât ile mahzun eder.

وَلَا تُؤْمِسُكَ بِالْعَهْدِ الَّذِي رَعَمْتَ      إِلَّا كَمَا تُؤْمِسُكَ الْمَاءُ الْعَرَابِيُّ

Suâd’ın va‘d-i visâline temessük, gırbânın suyu muhafaza edebilmesine inanmak kabilinden bir saf-derûnluktur.

وَلَا تُعْرُفُكَ مَا مَنَنْتَ وَمَا وَعَدْتَّ      إِنَّ الْأَمَانِيَّ وَالْأَخْلَامَ تَضْلِيلُ

Suâd’ın va‘d-i visâline temessük ve mağrur olmamalıdır; zira adgâs u ahlâma inanmak mûcib-i dalâlettir.

كَانَتْ مَوَاعِيدُ عُرْفُوبٍ لَهَا مَثَلًا      وَمَا مَوَاعِيدُهَا إِلَّا أَبَاطِيلُ

Mevâ'id-i vefâ-perverânesi va'd-i Urküb'a benzer; her ne vaad (37) eylirse elbette hilâfıyla amel ederek hadşe-bahş-ı kalb-i uşşâk olacağı şübhesizdir.

أَرْجُو وَ أَمَلُ أَنْ تَدْنُو مَوَدَّتَهَا      وَمَا إِخَالٌ لَدَيْنَا مِنْكَ تَتَّوْبِلُ

Ey mahbûb-ı dil-âşub! Ni'met-i visâlınden hissemend olmaktan me'yus olmasam dahi o şerefe nail olmak için niyâz-ı âşıkânedden feragat etmek elimden gelmez.

أَمْسَتْ سَعَادُ بِأَرْضٍ لَا يُبْلَغُهَا      إِلَّا الْعِنَاقُ النَّجِيَّاتُ الْمَرَّاسِيْلُ

Feryad ki Suâd'a şimdi seyr-i serî' ile meşhur olan asil develerle bile yetişilmesi muhal olan bir mahall-i ba'îdde bulunur.

وَلَنْ يُبْلَغُهَا إِلَّا عَذَابُ رَوْ      لَهَا عَلَى الْأَيْنِ إِزْقَالٌ وَتَبْعِيْلُ

Sür'at-i seyr ve kuvvet-i beden ile maruf olan ve meşâkk-ı sefere mütehammil bulunan asil develer olsa dahi Suâd'a yetişmek mümkün değildir. (38)

مِنْ كُلِّ نَصَاخَةِ الدِّفْرِى إِذَا عَرَقْتُ      عُرُضَتْهَا طَامِسُ الْأَعْلَامِ مَجْهُوْلُ

Sür'at-i seyr tesiriyle terleyip de râyiha-i tayyibe neşreden gayet serî'u's-seyr bir deve ile alametleri, nişanları zayı olmuş kestirme bir tarikten gidilse dahi Suâd'a yetişmek muhaldir.

تَرْمِي الْعُيُوبَ بِعَيْنِي مُفْرَدٍ لَهْقِي      إِذَا تَوَقَّذتِ الْجِرَانُ وَالْمَيْلُ

Vâkıa, mevzûbâhs olan o asil deve, bir öküz gözünün rü'yetindeki kuvveti nisbetinde gaibleri görmek hâssesini haiz olduğundan nişân-ı alâmeti gaib olan kestirme yollarının nişanlarını görür.

صَحْمٌ مَقْلُدُهَا عِدْلٌ مَقْيَدُهَا      فِي خَلْقِهَا عَنْ بَنَاتِ الْفَحْلِ تَقْضِيْلُ

Vâkıa, gerdaniyla ayaklarında kuvveti ve a'zâ-yı sâire-i vücûdunun tenâsüb-i hulki itibarıyla erkek develere müreccahtır. (39)

وَجِدُّهَا مِنْ أَطْوَمِ مَا يُؤَيِّسُهُ      طَلْحٌ بِضَاحِيَةِ الْمُنْتَنِ مَهْرُؤُ

Vâkıa, derisinin kalınlığı hasebiyle vakt-i duhâda te'sîr-i harâretten hayvanlara hücum eden sineklerinin me'yus olarak sür'at-i seyrine halel gelmez.

عَلْبَاءُ وَجَنَاءُ عُلُكُومٍ مُذَكَّرَةٌ      فِي دَفِّهَا سَعَةٌ قَدَامَهَا مَيْلُ

Vâkıa, kendisi de babası gibi dağ parçasına benzer; validesi, hâlesi boyunları uzun ve sür'at-i seyr ile meşhurdur.

حَزَفٌ أَحْوَاهَا أَبُوهَا مِنْ مَهَجَنَةٍ      وَعَمُّهَا خَالِهَا قَوْدَاءُ شَمْلِيلُ

Vâkıa, boynu ve göğsü fevkalâde ve arkası ayakları uzun ve vüs'atlıdır. (40)

يَمْشِي الْفَرَادُ عَلَيْهَا ثُمَّ يُرْلِقُهُ      مِنْهَا لَبَانٌ وَأَقْرَابٌ زَهَابِلٌ

Vâkıa, vücudunun her kısmındaki semin at sinekleri, vücudunda durup da kendini taciz edemez, yere düşer, gövdesinde ve sair vücudunda hiçbir ârıza-i müz'ice yoktur.

عَيْرَانَهُ فُذِفَتْ بِاللَّحْضِ عَنْ عُرْضِ      مِنْ فَفْهَا عَنْ بَنَاتِ الزُّورِ مَقُولُ

Vâkıa, kuvvet ve savletinde hayvânât-ı vahşiyeye benzer ve mirfakları kemâl-i ten-dürüstüdedir.

كَأَنَّهَا فَاتٌ عَيْنِيهَا وَمَذْبَحُهَا      مِنْ خَطْمِهَا وَمِنَ اللَّحْيَيْنِ بِرَطِيبِ

Vâkıa, yüzü demir parçasına ve boğazı müstetîlü'ş-şekl demir parçasına benzer.

تُمْرٌ مِثْلُ عَسِيبِ النَّخْلِ ذَا خُصْلِ      فِي غَارِزٍ لَمْ تَحَوَّنُهُ الْأَحَابِلِ

(41) Vâkıa, kendinin doğduğu günden beri zayıf olmadığı cihetle kütuna nakîsa gelmeyip hurma dalından yapılan cerîd, şucâ' eliyle remy olunan cerîdden süratlidir.

تَخْذِي عَلَى بَسْرَاتٍ وَهِيَ لِأَجْفَةٍ      دَوَابِلُ مَسْهُنِ الْأَرْضِ تَحْلِيلِ

Sür'at-i seyri nihayette olduğundan ayağı yere varması gözle görülmez.

قَنُوءٌ فِي حُرَّتَيْهَا لِلْبَصِيرِ بِهَا      عَثُقٌ مُبِينٌ وَفِي الْأَخْدَيْنِ تَسْوِيلِ

Vâkıa, burnunda ve kulaklarında ve burnu tarafında mütecelli olan develerin asaletini görünce anlayan erbâb-ı basîrete malum ve muteberdir.

سُمُرُ الْعُجَابَاتِ يَتْرُكْنَ الْحَصَى زَيْمًا      لَمْ يَقْوَنَّ رُؤْسَ الْأَكْمِ تَنْعِيلِ

Vâkıa, levni gayet latif bir esmerlikle nazar-rübâ olduğu gibi hatve-endâz oldukça en katı taşları parça parça eder ve dağların sarp tepelerine çıkmak için na'le muhtaç değildir. (42)

كَأَنَّ أَوْبَ ذِرَاعَيْهَا إِذَا عَرَقَتْ      وَقَدْ تَلَفَّعَ بِالْفُورِ الْعَسَاقِيلِ

Vâkıa, o ayaklarının seyr ü hareketi bir mertebede seri idi ki esnâ-yı seyrinde dağ tepelerine damlayan terlerinin her biri râkibinin çeşm-i dûrbîniyle serab şeklinde görünüyordu.

يَوْمًا يَظَلُّ بِهِ الْجِرْبَاءُ مُصْطَخِدًا      كَأَنَّ ضَاجِيَةً بِالسَّمْسِ مَمْلُوءُ

Vâkıa, harâret-i şems ile te'mîn-i hayât eden ve *hurbâ* denilen hayvan, dayanamayıp ve gayet sıcak zamanlarda dahi dağları o da kat' etmekten katiyen tehhur etmezdi.

وَقَالَ لِلْقَوْمِ حَدِيثِهِمْ وَقَدْ جَعَلْتُ  
وُرُقُ الْجَنَابِيبِ يَرْكُضْنَ أَحْصَى قَبِلُوا

Vâkıa, hararetten çekirgenin her biri bir cây-ı penâh aramakta ve kervanın hâdîsi lüzûm-ı kaylûle ve istirahatı ihtar etmekte olduğu hâlde o asil deve kat'-ı merâhil etmek gayretindedir. (43)

شَدَّ النَّهَارَ ذِرَاعًا عَيْطِلٍ نَصْفٍ  
قَامَتْ فَجَاوَزَهَا نُكْدًا مَثَاكِبِلُ

Vâkıa, harâret-i şems fevka't-tahammül iken yine o asil deve bir nevvâha-i me'yûsun sinesini mecruh eden ellerinin sür'at-i fevkalâdesi nisbetinde seyr ü hareketinde devam eder.

نَوَاحَةٌ رَحْوَةٌ الصَّبْعَيْنِ لَيْسَ لَهَا  
لَمَّا نَعَى بِكَرْهَا النَّاعُونَ مَعْفُولُ

Vâkıa, yegâne evladının ziyânı haber alıp da eliyle sinesini mecruh eden o nevvâha-i me'yûs nasıl mahzûnâne sürat eder ise o asil deve dahi o mertebede hareket ederdi.

تَغْرِي اللَّبَانَ بِكَفِّهَا وَمَدْرَعَهَا  
مُشَقَّقٌ عَنِ تَرَاقِيهَا رَعَابِلُ

Öyle nevvâha gerek ki tırnağıyla sinesini parça etmiş ve mecnûnâne bir yeis ile vücudunun her tarafını şakk etmiştir. (44)

تَسْعَى أَلُوشَاةُ جَنَابَيْهَا وَقَوْلُهُمْ  
إِنَّكَ يَا أَبْنَأَبِي سَلَمَى لَمَقْتُولُ

Hayfâ ki Suâd'a yetişmek ve hâk-pâyına yüz sürmek bu sürat ile dahi müyesser olmadı. Hâlbuki Suâd'ın huzurunda ledünniyât-ı seyr-i cimâl olan rakiblerim beni katil-i tîğ-i aşk-ı Suâd olacağımı ilan ve beni isâet-i aşk ile itham ediyorlar.

وَقَالَ كُلُّ خَلِيلٍ كُنْتُ أَمْلُهُ  
لَا أَلْهَيْتَكَ إِنِّي عَنْكَ مَشْغُولُ

Her kime müracaat ettim ise sadakatini ifa etmez oldular, beni muhafaza edemeyeceklerini beyan ettiler.

فَقُلْتُ خَلُّوا سَبِيلِي لَا أَبَأَ لَكُمْ  
فَكُلُّ مَا قَدَّرَ الرَّحْمَنُ مَفْعُولُ

Ben de ona dedim; madem ki beni muhafaza etmiyorsunuz mukadderât-ı İlâhiyeye razı oldum, beni kendi hâlime bırakmalarımı söyledim. (45)

كُلُّ أَبْنَأَنْثَى وَإِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهُ  
يَوْمًا عَلَى آلَةٍ حَذْبَاءَ مَحْمُولُ

Malumdur ki insan ne kadar yaşasa yine pençe-i mevte giriftâr olacaktır. Bana mevte mukarrer ise seyf-i Resûl ile ölmeye razıyım.

أَنْبَيْتُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ أَوْ عَدْبِي  
وَأَلْعَفُو عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولُ

Îrâde-i Hazret-i Risâlet-penâhî her ne kadar dem-i ma'sûmun<sup>53</sup> heder olduğuna şeref-ta'alluk etmiş ise de ben melâz-ı âsiyân olan südde-i sidre-i peymâsına dehâlet edeceğim ve afv-ı celîl-i Resûl'e dahi mazhar olurum.

مَهْلًا هَذَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةً      الْقُرْآنَ فِيهَا مَوَاعِظٌ وَتَفْصِيلُ

Yâ Resûlallah! Kühl-i uyûn-ı melâyik olan hâk-pây-i akdesin, günahkârân-ı ümmete dârü'l-emândır. Fart-ı isyân ile mehbit-i envâr-ı Sübhânî olan huzûr-ı celîle geldim, sana envâ'-ı hüküm ü mevâ'îzi şamil olan Kur'ân-ı Kerîm'i ihda eden vacib ve mevcuddur. (46)

لَا تَأْخُذْنِي بِأَقْوَالِ الْوَشَاةِ وَلَمْ      أَذْنِيبُ وَإِنْ كَثُرَتْ فِي الْأَقْوَابِ

Yâ Resûlallah! Günahkâr olduğumu itiraf ederek mutâf-ı müsebbihîn-i melâyik olan dârü'l-emân-ı risâletine karîn-i cebîn-i iftikâr ediyorum. Rakiblerimin sözleriyle beni muaheze buyurma!

لَقَدْ أَقْرَمُ مَقَامًا لَوْ يَفُومُ بِهِ      أَرَى وَ أَسْمَعُ مَا لَوْ يَسْمَعُ الْوَيْلُ  
لَطَلَّ يَرَعْدُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ      مِنْ الرَّسُولِ بِإِذْنِ اللَّهِ تَنْوِيلُ

Mücellâ-yı tecelliyât-ı Sübhâniye olan bir makâm-ı ale'l-âlde bulunuyorum; gördüğüm işittiğim ahvâl-i ma'neviye en müdhiş kalbleri mürteiş eyler, biiznillâhi teâlâ bana lütf u merhamet buyurmaz ise mahv ü helâk olmak mukarrerdir.

حَتَّى وَضَعْتُ يَمِينِي لَا أَنْزَعُهُ      فِي كَفِّ ذِي نَقَمَاتٍ قَبْلَهُ الْوَيْلُ

(47) İltifât-ı Hazret-i Risâlet-penâhî'ye mazhar olarak hayatımı en şecî arslanları meskeninde esir eden bir gazanfer-i ma'nevîden halâs ettim.

لِذَلِكَ أَهْيَبُ عِنْدِي إِذْ أَكَلِمُهُ      وَقِيلَ إِنَّكَ مَنْسُوبٌ وَ مَسْئُولُ

Nihayet dest-i mücrimânemi kemâl-i huzû' ile mukallib-i kâffe-i umûr-ı kâinât olan Resûl-i Muhterem'in dest-i afvına teslim ederek ahdimde sebat edeceğimi arz eyledim.

مِنْ خَادِرٍ مِنْ لَيْوِثِ الْأَسَدِ مَسْكَنُهُ      مِنْ بَطْنِ عَنَرٍ غَيْبٌ دُونَهُ غَيْبُ

Öyle gazanfer-i ma'nevî ki nigâh-ı mahlûkât-fidâsına cezb olan nice nice reyc-i (?) lâhûtî, hıyâbân-ı mukaddesinde pinhân olan şîrân-ı Hudâ'ya tu'me oluyordu.

يَعْدُو فَيَلْحَمُ ضِرَّ غَامِئِينَ عَيْشُهُمَا      لَحْمٌ مِنَ الْقَوْمِ مَغْفُورٌ خَرَّادِبِلُ

53 [Buradaki beyit şairin ağzından ifade edilmiş olsa da mütercimim Hz. Peygamber'in heder ettiği kan için kullandığı "dem-i ma'sûm" ifadesi fikhen uygun görünmüyor.]

Öyle gazanfer-i ma'nevî ki pîşe-zâr-ı mukaddesindeki şîrânın (48) kâffesi serîr-nûy-ı (?) vahşettir; etrafından mürûr eden nev'-i beşer, te'sîr-i havf u haşyetle<sup>54</sup> merkebinden yerine düşer.

إِذَا يُسَاوِرُ قَرْنًا لَا يَجِلُّ لَهُ      أَنْ يَبْزُكَ الْقُرْنَ إِلَّا وَهُوَ مَقْلُوبٌ

Öyle gazanfer-i ma'nevî ki kuvvet ve şecaatte nazîri halkolmamış ve mevâdd-ı ma'nevîsinde hiçbir kuvvet pençe-i kamer-şikâfına mukavemet edememiştir.

مِنْهُ تَطَلُّ سِبَاغُ الْحَجْوِ ضَامِرَةٌ      وَلَا تَمَشَّى بِوَادِيهِ الْأَرَاجِيلُ

Öyle gazanfer-i ma'nevî ki pîşe-zâr-ı şecâ'atten mürûr eden şüceânın vücudları, nesr denilen tayr-ı meşhûra tu'me olur idi.

وَلَا يَزَالُ بِوَادِيهِ أَحْوُ ثِقَةٍ      مُطَرَّحُ الْأَنْزِرِ وَالْدِرْسَانُ مَأْكُولُ

Muktedâ-yı enbiyâ vü etkîyâ olan Resûl-i Muhterem hazretleri şöyle bir gazanfer-i ma'nevî ki şecaatte şöhret-nümâ olanları perişan etmiştir. (49)

إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيِّفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ      مُهَيَّئٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُوبُ

Muktedâ-yı enbiyâ olan Resûl-i Muhterem hazretleri bir seyf-i meslûl-i Îlâhîdir ki hidayet ve şefaafat zıll-ı zalîl-i Hâşimânesinde müs[ta]zill olan kâffe-i mahlûkât için mebzûl olmuştur.

فِي قَيْتِيَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ قَالَ قَائِلُهُمْ      بِيَطْنِ مَكَّةَ لَمَّا أَسْلَمُوا زُؤَلُوا

Medîne-i Münevvere'de vukû'-ı hicret-i seniye ile Mekke'deki hey'et-i ma'neviye zâil olmamış ve kavm-i Kureys'in bir kısmına tecellî-i Sübhânî olan şecâ'at-i ma'neviye akvâm-ı Arab'ı umûmen lerze-nâk etmiştir.

زَالُوا فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كُشْفٌ      عِنْدَ الْإِقَاءِ وَلَا مِپْلٌ مَعَارِپُلُ

Eslîhaları te'yîdât-ı Rabbâniye ile ser-tîz olup tevfikât-ı ma'neviye her ma'rekede onları takib eylerdi.

شَمُّ الْعَرَابِينَ أَبْطَالَ لَبُوسُهُمْ      مِنْ نَسِجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سَرَابِپُلُ

(50) Zırhları Hazret-i Dâvud'un mamulatı kabilindendir. Hiçbir ma'rekede düşmandan rû-gerdân olmayıp daima düşmana galebe-i külliye olurdu.

لَا يَفْرَحُونَ إِذَا نَالَتْ رِمَاحُهُمْ      قَوْمًا وَلَيْسُوا مَجَازِپِعَا إِذَا نَبِپُلُوا

Harb zamanında rû-gerdân olanları her galebede düşmanları affederlerdi.

54 [Metinde hasretle şeklinde.]

ضَرَبُ إِذَا عَرَدَ السُّودُ التَّنَابِيلُ

يَمْتُونُ مَثْنَى الْجَمَالِ الزُّهْرُ يَعْصِمُهُمْ

Develerin hücumunda havf-ı cân mülâhaza etmedikleri misillü düşmana hücumunda kat'an havf etmezler. Düşmanı firardan başka muhafaza edecek bir kuvvet yoktur.

وَمَا لَهُمْ عَنْ حِيَاضِ الْمَوْتِ تَهْلِيلُ

لَا يَتَّقُ الطَّعْنَ إِلَّا فِي نُحُورِهِمْ

Düşmanlar daima arkalarında mecruh olur. Hiçbir mübâriz, mevttten kurtulup da fahretmeye muvaffak olamamıştır.

Son

### Sonuç

Ispartalı Zeynelâbidin Bey, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk dönemini idrak etmiş ilginç ancak hayat hikâyesi ve eserleri meçhul, en azından kenarda kalmış bir şahsiyettir. Çanakkale ve Hicaz gibi kritik cephelerde geçirdiği askerî tecrübesi esnasında Cemal Paşa, Fahreddin Paşa, Kâzım Karabekir, Ali Fuad Cebesoy gibi hep meşhur zevatın emir komutasında bulunan ve bu vesileyle mühim hadiselerle tanıklık eden müellif, devrin en gözde klasik ve modern eğitim kurumlarında (İslâh-ı Medâris, Meşihat-ı Ulyâ; Dârümuallimîn, Dârülfünun) tahsilini ikmal edip Galatasaray Lisesi başta olmak üzere çeşitli kurumlarda eğitimcilik yapmış olmakla aynı zamanda ilmî ve talimî açıdan da yetkin bir birikime sahiptir.

Kendi hakkında cömertçe verdiği bilgiler ışığında çok zahmetli ve çileli bir hayat sürdüğü anlaşılan Zeynelâbidin Bey, büyük ölçüde ilmî, edebî ve içtimai meşguliyetleri sayesinde hayata tutunmuş görünmektedir. Kederli hayatı iman ve inancına haleb getirmeyen müellif, İslam birliği mefkûresine bağlı olup aktif siyaset hayatına da olabildiğince mesafeli durarak hizmet ve faaliyetlerini daha çok bu ilmî ve içtimai çalışmaları üzerinden yürütmüş, aynı zamanda Millî Mücadele hareketine Rumeli'den hutbe ve yazılarıyla önemli katkılarda bulunmuş dindar bir aksiyon adamı portresi çizer. Ancak yazdığı bir otobiyografi, onun yeni düzende aradığı ve beklediği ortamı bulamayan, tabiri caizse "tutunamayan" bir şahsiyet olarak yıllarını geçirdiğini gözler önüne sermektedir.

Zeynelâbidin Bey, *Ben Kimim?* isimli mezkûr otobiyografisinde isimlerini tek tek sıraladığı üzere 13'ü basılmış, 86'sı ise basılmak üzere hazırlanmış olduğunu belirttiği 100 kadar esere sahip derece velud bir müellif olarak karşımıza çıkar. Tefsirden psikolojiye, fıkıhtan sosyolojiye, avcılıktan okçuluğa kadar uzanan oldukça geniş bir konu yelpazesi içerisinde verdiği bu eserler arasındaki önemli

metinlerden biri de, sahabeden Kâ'b b. Züheyr'in, Hz. Peygamber'den af dilemek üzere kendisine sunduğu ve mukabilinde Resûlullah'ın hırkasını hediye olarak aldığı *Kasîde-i Bürde* isimli meşhur manzumesinin Türkçe mensur bir tercümesidir. *Hadîka-i Semeretü'l-Fuâd* isimli bu tercüme, harf inkılabının yürürlüğe konduğu 1928 yılında basılmış olup muhtemelen Arabî harflerle neşredilen son eserlerden biridir. Evvela daha kapsamlı bir tercüme ve şerh niyetinde olduğu hâlde sağlık problemleri dolayısıyla icmalî bir tercümeyle yetinen mütercim, 6000 gibi ciddi bir nüsha adediyle basılan eserin 10 yıl içerisinde tükendiğini bildirmesi dikkat çekicidir. Eser; edebî bir metnin yine edebî bir özenle tercüme edildiği önemli bir örnek oluşturmanın yanı sıra kasideyle ilişkili olan Hırka-i Saâdet vesilesiyle Topkapı Sarayı'nın yerleşik ve dönemsel özelliklerine dair içerdiği tertipli bilgiler dolayısıyla da ayrı bir önem arz etmektedir. Kasidenin Arapça metninin İsmâil Sâib Efendi'nin (Sencer) tashihinden geçmiş olması ve sondaki tam metnin Halim Efendi'nin (Özyazıcı) hattıyla verilmesi gibi teknik ayrıntılar ise eserin ilmî ve sanatsal kalitesi ile nüsha değerinin de ayrı bir kıymeti haiz olduğunu ortaya koymaktadır.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Teşekkür:** Çalışmamı okuyup titiz düzeltme önerilerinde bulunan muhterem hocam M. Ertuğrul Düzdağ'a müteşekkirim. Ayrıca çalışma içerisinde verdiğim bütün fotoğrafların çözünürlük kalitesini iyileştiren kıymetli dostum Arif Yasin Kavdır'a bu teknik katkısından ötürü teşekkürlerimi bildiririm.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

**Acknowledgement:** I would like to thank Prof. M. Ertuğrul Düzdağ, who read my work and made meticulous correction suggestions. I would also like to thank my dear friend Arif Yasin Kavdır for his technical contribution, who improved the resolution quality of all the photographs I gave in the study.

---

## Kaynakça/References

- Aksekili Ahmed Hamdî. "Kur'an-ı Kerim ve Gramofon". notlarla yay. haz. Halit Ünal. *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research* 6/1 (2013), 69-80.
- Aydın, Nermin Zahide. "Çok Partili Siyasi Hayata Geçiş Sürecinde Cumhuriyet Halk Partisi ile Demokrat Parti'nin Mücadelesi: Isparta Örneği (1946-1950)". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 69 (2021), 153-172.
- Bediüzzaman Said Nursî. *Barla Lahikası*. İstanbul: rnk Neşriyat, 2011.
- Dikici, Ali. "Millî Şef Dönemi İç Güvenlik Anlayışı ve Türk Polisi". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 27/80 (2011), 389-460.



- Ersoy, Ersen. “Kütahya Belediyesi Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesinde Bulunan El Yazmalarının Dökümü”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 22 (2019), 713-1034.
- Eyüb Sabri Paşa. *Mir 'âtü'l-Haremeyn*. 2 Cilt. haz. Ömer Fâruk Can - F. Zehra Can. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Güler, Ömer Said. “*Kasîde-i Bürde (Bânet Su 'âd)* Üzerine Osmanlı Döneminde Yazılan Türkçe Eserler”. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2022), 548-592.
- Muhammed Hamidullah. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyân Yayınları, 2004.
- Özçelik, Ayfer. “Cebesoy, Ali Fuat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sebilürreşâd Mecmuası*. C. 24. proje yürütücüsü ve ed. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2021.
- Şeyhulislâm Mustafa Sabri. *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Mes'eleler*. sad. Osman Nuri Gürsoy. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1976.
- Tansel, Fevziye Abdullah. *Mehmed Âkif Ersoy: Hayatı ve Eserleri*. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.
- Ünver, Metin - Sarıkaya, Hüseyin. *Üç Devir Bir Fakülte: Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2022.

## EK: Zeynelâbidin Bey'in, *Ben Kimim?* İsimli Otobiyografisinde, Basılmış ve Basılmak Üzere Hazırladığını Belirttiği Eserleri

### Basılıp Çıkmış Olan Eserlerim

	[Eser adı]	[Ek bilgi]	Baskı Adedi
1	<i>Müslümanlık</i>	Mevcudu kalmamıştır.	5000
2	<i>Sadâ-yı İrşâd</i>	Bulgaristan'da basılmış, mevcudu yoktur.	5000
3	<i>Umde-i İrşâd</i>	Silsile-i neşriyâtı az kalmıştır.	4000
4	<i>İslam'dan Uzaklaşan Mezhepler</i>	<i>Harb Malulleri</i> mecmuasında neşrolunmuştur.	7000
5	<i>Dinî ve Edebî Hasbihâller</i>	Mevcudu kalmamıştır.	5000
6	<i>Türkçe Mev'izalarımдан Leyle-i Kadr</i>	İki defa basıldı, mevcudu pek azdır.	8000
7	<i>Kaside-i Bânet Su'âd</i>	Bir defa basılmış, mevcudu kalmamıştır.	6000
8	<i>Kral ve İmparatorlara Nâme-i Saâdetler: Mısır Kralına Mektup</i>		8000
9	<i>Peygamberimizin Türbe-i Saâdeti</i>		8000
10	<i>Kıymetli ve Kudretli Levhalar (Elli parça)</i>		5000
11	<i>Hicaz'daki Makâlât-ı Âliye Resimleri</i>		5000
12	<i>İmâm-ı A'zam'ın Çok Muhtasar Bir Terceme-i Hâli</i>		3000
13	<i>Vesikalarım - Sayı 1</i>		1500
			<b>71500<sup>55</sup></b>

55 Sıralı listenin toplamı 70500 ediyorsa da bu şekilde yazılmış. Ö.S.G.

**Basılmak İçin Hazırlanmış Eserlerim**<sup>56</sup>

1	<i>Kur'ân-ı Azîmü 'ş-Şân'ın Tarihçesi</i>
2	<i>Huzur Kur'ân'da: İhtirâ ve İnkışâfât-ı Fenniye'nin Vaziyeti</i>
3	<i>Müstakil Suver-i Kur'âniyenin Tefsirleri</i> (Fâtiha-i Şerife, Bakara, Âyete'l-Kürsî, Yâsîn-i Şerif, İnsan, Hadid, Amme, Fecr, Duha, İnşirah, Alak, Kadir, Asr, Fil, Kevser, İhlâs-ı Şerif, Muavvizeteyn ile bazı âyât-ı beyyînât)
4	<i>Bazı Suver-i Kur'âniyenin Havâss, Fezâil ve Fevâid-i Mâddiyesi</i>
5	<i>Muhtasar Sahîh-i Buhârî-i Şerîf (İmam İbn Ebi Cemre)</i>
6	<i>Esâmî-i Ruvât-ı Hadis-i Şerîf</i>
7	<i>İlm-i Hadis-i Şerîf ve Taksimatı</i>
8	<i>Peygamberân-ı İzâm Tarihi</i>
9	<i>Şecere ve Silsile-i Muhammediye</i>
10	<i>Mühr-i Nübüvvet (ve Tedkikatı) ve İncelikleri</i>
11	<i>Hayât u Zât-ı Nebevî ve Dört Yâr-ı Güzîn</i>
12	<i>Dünyada Büyük Kimdir?</i>
13	<i>Büyük Salavât-ı Şerîfeler</i>
14	<i>Büyük ve Yüksek Kasideler ve Şairleri</i>
15	<i>Kasîde-i Bürde ve Bür'e'ler</i>
16	<i>İslâm'da Şiir ve Şairler</i>
17	<i>Hukûk-ı İslâmiye Tarihi</i>
18	<i>Vahdet-i İslâmiye Esası:</i> <i>I - Hakâik ve Mebâdi: Kelâm, Akâid</i> <i>II - Ahkâm ve Havâic: Fıkıh, Ameliyât</i> <i>III - Fezâil ve Gâyât: Ahlak, Terbiye</i>
19	<i>Her Ana ve Babaya Bir Dane:</i> <i>I - Süt Emzirmek</i> <i>II - İsim Koymak</i> <i>III - Akika Kesmek</i> <i>IV - Sünnet Ettirmek</i>
20	<i>Her Evlada Bir Dane: Ana ve Baba Hakları</i>
21	<i>Ödev: Vazife, Başlangıcı ve Sonu (İnsanlık)</i>
22	<i>Tasarruf ve İktisat Esasları</i>
23	<i>Lüccetü'l-Esrâr: Terceme-i Hüccetü'l-Ebrâr (Molla Câmi)</i>
24	<i>Makâmât u Derecât-ı Evliyâ Tercemesi (Kutb-ı Akşemseddin)</i>
25	<i>Evliyâullah Silsilesi</i>
26	<i>Divânçe-i Derecât-ı Evliyâ</i>
27	<i>Devre-i Arşîyye Tercemesi (Mısri Niyâzi)</i>
28	<i>Geliş Gidiş ve Sonu (Terceme ve Şerh-i Sadreddin Konevi)</i>
29	<i>Vâridâtü'l-Kübrâ Tercemesi (Bedreddin Simâvi)</i>
30	<i>Esmâ-i Hüsnâ: Terceme, Şerh ve Havâssı</i>
31	<i>İbn Sînâ: Zâtı, Hayatı, Âsârı ve İrki</i>
32	<i>Müslümanlığın Yaşadığı, Yaşamaktaki ve Daha Yaşayacağı Günler ve Dünyanın Sonu</i>
33	<i>Yaratılış ve Varlıktaki Başlangıç ve Sonu (Huzûr-ı Hilkatte Tekvin)</i>
34	<i>Yeryüzündeki Yüksek Milletlerde (Medeniyet-i Şarkîye ve Garbîyede) Terbiye Usulleri ve Psikoloji Tarihi</i>

56 Zeynelâbidin Bey'in bizzat verdiği bu listede yer almadığı hâlde kendisine ait olduğu anlaşılan daha başka gayrimatbu eserlere de tesadüf ediyoruz; *ed-Delilü'l-Kâfi fi'r-Reddi 'ale'l-Vehhâbi* (bk. Ersoy, "Kütahya Belediyesi...", 805), *Hâkânî'nin Hayatı ve Eserleri* (Ankara: Milli Kütüphane, Yz. A 5376/3) gibi. Dolayısıyla BK'da 95 olarak verdiği eser sayısının bundan daha fazla olduğunu tereddütsüz kaydedebiliriz.

35	<i>Doğruluk: Tarifi ve Mükâfatı</i>
36	<i>Yurt Bilgisi, Vatan Sevgisi Nedir?</i>
37	<i>Teolog ve Teoloji Gözüyle Mebde ve Müntehâ-yı Medeniyet (yahud Cihanda Medeniyet Nedir?)</i>
38	<i>Su: Yaratılışı, Geçirdiği Devirler, İlmî, İçtimâî, Fennî, Edebî Mahiyet ve Kıymeti</i>
39	<i>Yeryüzünde Türk ve Türklük ve Türk'ün Tarihçesi</i>
40	<i>Tarih Okuyuculara Kılavuz</i>
41	<i>Cihan Tarihinde Türklük ve Kolları ve Ana Hatları</i>
42	<i>Eski Türkçe Lügatlar: Eski Türk Lügatları ve Kökleri</i>
43	<i>Türklerin Medeniyet Tarihinde Ulûm ve Fünûna Hizmetleri</i>
44	<i>Hindistan'da Kurulup Çöken En Eski Türk Saltanatları</i>
45	<i>Türkiye'de Türbeler Tarihi ve İçinde Yatan Yaturlar</i>
46	<i>Türkiye'de Tekkeler Tarihi ve İçinde Eren Erenler</i>
47	<i>Ölülerin Geri Kalanlardan Beklediği (Cenaze Devirleri ve Vasiyet)</i>
48	<i>Türbeler Yıkılır ve Ölüler Yakılabılır mi?!</i>
49	<i>Isparta Tarihi</i> <i>I. Cilt: Umumi Bir Surette Geçirdiği Devirler</i> <i>II. Cilt: Nispeti Bulunan Eâzım ve Meşâhirin Terceme-i Hâlleri</i>
50	<i>Hac Ziyareti ve Tarihçesi</i>
51	<i>Medîne-i Münevvere: Hayme-i Leylâ: Kubbe-i Hadrâyı Ziyaret</i>
52	<i>Hicaz ve Necid Çöl Mektûbâtı</i>
53	<i>Hicaz ve Mısır'da Bir Cevelan</i>
54	<i>Hicaz'ı Nasıl Kaybettik?</i>
55	<i>Mezheb-i Vehhâbî</i>
56	<i>Seyahatnâme-i Ümmü'd-Dünyâ</i>
57	<i>Dîn-i Ümem: Mezheb-i Bahâullah</i>
58	<i>Tevfik Fikret ve Âsârı</i> (Mülâhazât-ı felsefiye ve edebiyesini tahlil ve <i>Târih-i Kadîm</i> 'i ve gayrimatbu âsârını red ve tenkit)
59	<i>Gülcülük, Gül Yağcılık ve Gülün Envanı (Amelî ve Nazarî)</i>
60	<i>Çiçek Nedir? Umumi Çiçekler ve Merakı: Fennî, Felsefî, İçtimâî, Edebî, Tarihi Fevâid ve Tahlilâtı</i>
61	<i>İnhitât-ı İslâm Tarihi</i>
62	<i>Şeyhülislam Tarihi (Şeyhülislamların Türbe ve Merkadleri, Şeyhülislamların Fotoğrafları)</i>
63	<i>Devhatü'l-Meşâiyih Zeyli</i>
64	<i>Cumhuriyet'te Şer'îye Vekilleri: Diyanet Reisleri</i>
65	<i>Hitabet ve Hutbeler</i>
66	<i>Din Bilgisi</i>
67	<i>Din Öğütleri</i>
68	<i>Hanîf, Hunefâ ve Ebû Hanîfeler</i> (İşgal senelerinde Ali Kemal'in çıkardığı "Ebû Hanîfe" mebâhisine verilmiş cevaplarda tamamen münderiçtir.)
69	<i>İlm-i Ahlâk</i>
70	<i>Harp ve Hazırlığı: Dünyadaki Dövüşler, Ayyıldız ve Haç Kavgaları</i>
71	<i>Avcılık (İlmî, İçtimâî, Amelî)</i>
72	<i>Tir-endazlık - Ok Atıcılık - Kemankeşlik</i>
73	<i>Yarının Sahiplerini Korumak (Himâye-i Etfâl)</i>
74	<i>Kan mı Kurban mı?</i>
75	<i>Kurban Öğütleri</i>
76	<i>Mecmûa-i Eş'âr: Dîvan</i>
77	<i>Bir Felâketzedenin Sergüzeştləri</i>
78	<i>Sicilli Bedbaht ve Bir Terceme-i Hâl</i>
79	<i>Gramofon ve Kur'an ve İbadet</i>

80	<i>Sigorta</i>
81	<i>Diş Doldurmak ve Kaplamak Doğru mu?</i>
82	<i>'Frenk Mukallidiği ve Şapka'ya Cevap</i>
83	<i>İnkişaf Etmış ve Edecek Ulüm ve Fünûnun Huzûr-ı Kur'ân'daki Mevkii</i>
84	<i>Üç Yüz Sene Uyuyup Uyanan Adamlar! Kıtırmir ve Köpek Hakkındaki Hükümler ve Karar</i>
85	<i>Dünyanın Geçirdiği ve Geçireceği Tufanlar ve Bunlar Hakkında İ'lam</i>





## Gramatik Çözümlemede Tevakkuf Kavramı Üzerine -İbn Hişâm'ın “Murâ'ātu'l-Ma'nâ” Değerlendirmesi Bağlamında-

### The Concept of Tawaqquf in Grammatical Analysis In the Context of Ibn Hishâm's Idea of *Murâ'ât al-Ma'nâ*

Bünyamin Aydın

#### Öz

İbn Hişâm (ö. 761/1360) *i'râb*ın mana gözetilerek ve anlamın iktizasınca yapılması gerektiğini, aksi takdirde yanlış sonuçlara ulaşılacağını belirtir. Temmâm Hassân (1918-2011) bu durumu gramatik çözümlemenin anlama tevakkuf etmesi şeklinde ifade etmiştir. *i'râb*ın manaya tevakkuf etmesi zorunlu olarak bağlamı göz önünde bulundurmayı gerektirmektedir. Buna göre iç ve dış unsurlarıyla bağlam, kelimenin sözlüksel anlamı üzerinde belirleyici olabildiği gibi *i'râb*ını da tayin edebilmektedir. Yorumcu açısından bakıldığında bağlamsal unsurların gramatik çözümleme üzerindeki belirleyiciliği; temel olarak anlamı bilinmeyen kelimeleri *i'râb* etmeme, anlamı bilinen kelimelerde ise muhtemel vecihleri sıralayıp bırakma ya da bağlamsal unsurlar üzerinden bir tercihte bulunma şeklinde tezahür etmektedir. Çalışmada *i'râb* ve anlama ilişkin temel kavramlar açıklandıktan sonra *i'râb*ın manaya tevakkufu olgusu sözlüksel anlam ve bağlamsal anlam düzeylerinde ele alınacaktır. Bu bağlamda Yâsîn Suresi altıncı ayetteki *mâ* kelimesine ilişkin gramatik çözümlerinin hangi hususlar üzerinden temellendirildiği araştırılacak; tercihin dayandığı dilbilimsel, epistemolojik, itikadî temeller ortaya konularak yorumlar kronolojik bir biçimde incelemeye tabi tutulacak ve anlam *i'râb* ilişkisinin boyutları tevakkuf kavramı çerçevesinde değerlendirilecektir.

#### Anahtar Kelimeler

Anlam, Gramatik çözümleme, Tevakkuf, Bağlam, İbn Hişâm

#### Abstract

Ibn Hishâm stated that *i'râb* must be done by considering the meaning and as required by the meaning, otherwise wrong results will be achieved. Tammâm Hassân expressed this situation as grammatical analysis based on meaning which necessarily requires considering the context. Accordingly, the context, with its internal and external elements, can determine not only the lexical meaning of the word, but also its functional meaning. From the interpreter's point of view, the effects of contextual elements on grammatical analysis can be seen in the following ways: by not analyzing unknown words, by listing the possibilities in meaningful words or by making a choice based on contextual factors. After explaining some basic concepts of meaning and *i'râb*, this study will discuss how *i'râb* is dependent on meaning at the levels of lexical and contextual meaning. In this sense the study will research aspects on which the grammatical analyses of the preposition *mâ* in the sixth verse of Sûrah Yâsîn are based, reveal the linguistic, epistemological and theological foundations on which the grammatical analysis is based, chronologically review the grammatical comments and evaluate the dimensions of the relationship between meaning and *i'râb* as part of the concept of *tawaqquf*.

#### Keywords

Meaning, Grammatical analysis, Tawaqquf, Context, Ibn Hishâm

\* Sorumlu Yazar: Bünyamin Aydın (Dr. Öğr. Üyesi), Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kastamonu, Türkiye. E-posta: bunyaminayd@gmail.com ORCID: 0000-0002-4495-6392

Atf: Aydın, Bunyamin. "Gramatik Çözümlemede Tevakkuf Kavramı Üzerine." *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 119–146. <https://doi.org/di.2023.34.1.1169249>



## Extended Summary

Ibn Hishām stated that *i'rab* must be done by considering the meaning and as required by the meaning, otherwise wrong results will be achieved. Tammām Hassān expressed this situation as grammatical analysis based on meaning which necessarily requires consideration of context. Accordingly, context, has internal and external elements and can determine not only the lexical meaning of the word, but also its functional meaning. From the interpreter's point of view, the effects of contextual elements on grammatical analysis can be seen in the following ways: by not analyzing unknown words, by listing the possibilities in meaningful words or by making a choice based on contextual factors. This study will discuss how *i'rab* is based on meaning at the levels of lexical and contextual meaning after explaining some basic concepts of meaning and *i'rab*. In this sense the study will research the aspects on which the grammatical analyses of the preposition *mā* in the sixth verse of Sūrah Yāsīn are based, reveal the linguistic, epistemological and theological foundations on which the grammatical analysis is based, chronologically review the grammatical comments and evaluate the dimensions of the relationship between meaning and *i'rab* within the framework of the concept of *tawaqquf*.

*Tawaqquf* is a general term that means the dependence of one thing's existence on another. *Tawaqquf* in grammatical analysis refers to the dependence *i'rab* has on meaning. As a result of this *i'rab* is impossible for sentences whose meaning is unknown, and one of the possible *i'rab* cases cannot be preferred using purely grammatical methods in sentences whose meaning is known. In such a case, the exegete can be content by listing the possible *i'rab* cases, by referring to other verses if the text of the Qur'an is in question or by referring to the contextual elements surrounding the text. The decisive factor in matters such as putting the possible *i'rab* cases in order of correctness and eliminating one of the possibilities or preferring one over the other is the context of linguistic expression. In some sentences, the context necessitates one *i'rab* case while other times may allow all cases equally. This situation is the appearance of polysemy at the syntactic level, which is one of the reasons leading to *tawaqquf* and referred to in the Arabic language as *iltibās*, *gumūd*, *laba*, *ta'addud al-awjuh* and *ihimālāt i'rābiyyah*. This language fact can occur due to reasons related to phonetic, morphological, syntactic and semantic aspects and is expressed through the concept of *ambiguity* in English. Ambiguity means: 1) having more than one semantic interpretation of syntax structure 2) the situation in which a linguistic form leads to two or more interpretations in the absence of correspondence between form and meaning and 3) having more than one syntactic structure of a sentence. In such ambiguity, the exegete has to refer to the linguistic and extra linguistic elements surrounding the expression. This shows the analysis to have an aspect that goes beyond grammatical boundaries the *i'rab* process to be one carried out based on the meaning, and the historical, epistemological and theological elements to be able to be determinant regarding the grammatical analysis.



Ibn Hishâm focused on the relationship between *i'râb* and meaning in the section of his book *Muğni'l-Lebîb* titled "Possible Objections to the Exegete Regarding *Î'râb*" and emphasized at the beginning of this section that *i'râb* should be done by considering meaning and as required by the meaning. According to Ibn Hishâm, the exegete has to know the meaning of the expression upon which he wants to perform the *i'râb* at the word and sentence levels. Considering this necessity at the word level results in the inability to do *i'râb* for words that are included in the sentence construction but whose meanings are unknown. For example, some letters in the beginning of certain Sûrahs of Qur'an, have no *i'râb*. In addition, the meanings of all the words in a sentence should be determined in order for the *i'râb* process to take place. At the sentence level, wrong results are achieved if the *i'râb* is not done by considering the meaning and direction required by the meaning.

The necessity Ibn Hishâm emphasized was expressed by Tammâm Hassân as *i'râb's dependence on meaning*. *Tawaqquf* can be said to apparently have three cases. One of these is that *i'râb* is impossible for words whose lexical meanings are unknown. Secondly, if the grammatical and semantic structures allow different *i'râb* cases in sentences consisting of words with known meanings, the context may necessitate one or the other of these cases. Thirdly, if no preferential reason exists, the exegete can remark on the possible cases one by one. This study will discuss these three cases within the concept of *tawaqquf*. Firstly by explaining the basic concepts of meaning and *i'râb* and then by revealing the appearing of *tawaqquf* at the lexical and contextual meaning levels. Afterward, the study will chronologically evaluate the analyses of the exegete regarding the word *mâ* in the sixth verse of the Qur'an's Sûrah Yâsîn.

As a linguistic fact, syntactic ambiguity is expressed with concepts such as *labs*, *iltibâs*, *ihimâlât al-awjuh* in Arabic and refer to situation where a syntactic structure permits open to more than one semantic interpretation, and this shows the sign of *i'râb* to not always be sufficient for distinguishing meanings. This also shows that in the case of *mabnî* or different *i'râb* positions being indicated by the same case endings, grammatical analysis can be carried out through meaning based on non-linguistic elements. This shows the need to consider meaning in *i'râb* to not be independent of the interpreter's preferences, as emphasized by Ibn Hishâm.

## Giriş

Tevakkuf genel bir terim olarak bir şeyin varlığının bir başka şeye bağlı olması anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Fıkıh ilminde delillerin tearuzu halinde kesin bir hükme varılamayıp tercihten vazgeçilmesi durumu tevakkuf terimiyle ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Hadis ilminde ise tevakkuf, tearuz durumundaki iki hadisle de amel etmeyip söz konusu durum giderilinceye kadar beklemeyi ifade etmektedir.<sup>3</sup> Gramatik çözümlemede tevakkuf denildiğinde kastedilen; i‘râbın anlama bağlı olması, bunun bir sonucu olarak anlamı bilinmeyen ifadelerin i‘râbının mümkün olmayışı, anlamı bilinen ifadelerde ise muhtemel i‘râb vecihlerinden birinin salt gramatik araçlarla tercih edilemeyeşidir. Bu durumda yorumcu muhtemel vecihleri sıralamakla yetinebilmekte, söz konusu Kur’an metni ise başka ayetlere müracaat edebilmekte ya da metni çevreleyen bağlamsal unsurlara başvurabilmektedir. Muhtemel vecihlerin güçlülük sırasına konulması, ihtimallerden birinin elenmesi ya da birinin diğerlerine tercih edilmesi işlemlerinde belirleyici olan, ifadenin iç ve dış bağlamıdır. Bazı ifadelerde vecihlerden birini zorunlu kılan dil içi bağlam, bazen tüm vecihlere aynı oranda müsaade edebilmektedir. Tevakkufa yol açan sebeplerden biri olan çok ihtimalliliğin sözdizimsel düzeydeki bu tezahürü, Arapçada *iltibâs* (الالتباس)<sup>4</sup>, *gumûd* (الغموض)<sup>5</sup>, *lebs* (اللبس)<sup>6</sup>, *taaddudu’l-evcuḥ* (تَعَدُّدُ الْأَوْجِه) ve *ihtimâlât i‘râbiyye*

- 1 Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti’l-Funûn ve’l-’Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beirut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 532-533.
- 2 Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî (Beirut: Muessesetu’r-Risâle, 2012), 253-254; Osman Güman, “Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf”, *OMÜİFD* 33 (2012), 142; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 575.
- 3 Osman Demir, “Tevakkuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/579.
- 4 Muhammed Hasen Bâkellâ vd.; *A Dictionary of Modern Linguistic Terms* (Beirut: Librairie du Liban, 1983), 3; İmîl Bedî‘ Ya‘kûb-Mişel ‘Âsî, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal fi’l-Luga ve’l-Edeb* (Beirut: Dâru’l-’İlm li’l-Melâyin, 1987), 1/206.
- 5 Stephen Ullmann, *Devru’l-Kelime fi’l-Luga*, çev: Kemal Bış (Kahire: Dâru Garîb), 107; Bâkellâ, *A Dictionary of Modern Linguistic Terms*, 3; John Lyons, *Nazariyyetu Chomsky el-Lugaviyye*, çev: Hilmi Halîl (İskenderiye: Dâru’l-Ma‘rife el-Câmiyye, 2016), 91, 120.
- 6 Ramzi Munir Baalbaki, *Dictionary of Linguistic Terms* (Beirut: Dar El-İlm Lilmalayin, 1990), 42; Temmâm Hassân, *Makâlât fi’l-Luga ve’l-Edeb* (Kahire: Âlemu’l-Kutub, 2006), 2/32; Muhammed Yunus Ali, *el-Ma‘nâ ve Zılâlu’l-Ma‘nâ* (Beirut: Dâru’l-Medârî’l-İslâmî, 2007), 427; Fâdîl Sâlih es-Sâmerîrî, *el-Cumletu’l-‘Arabîyye ve’l-Ma‘nâ* (Amman: Dâru’l-Fikr, 2013), 62.
- 7 Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-‘Alâmetu’l-İ‘râbiyye fi’l-Cümle Beyne’l-Kadîm ve’l-Hadîs* (Kahire: Dâru Garîb, 2001), 291.

زِيَارَةُ الْعَمَّاتِ ظُهُرًا<sup>8</sup> gibi kavramlarla<sup>9</sup> ifade edilmektedir. Örneğin زِيَارَةُ الْعَمَّاتِ ظُهُرًا cümlesi 'ammât (العَمَّات) kelimesi fâil olmak üzere "Halaların öğle vakti (yeğenlerini) ziyaret etmesi rahatsız edicidir." ve mef'ûl olmak üzere "Halaları öğle vakti ziyaret etmek (onları) rahatsız eder." şeklinde yorumlanabilmektedir.<sup>10</sup> Ses, biçim, sözdizimi ve anlam düzeylerine ilişkin sebeplerle<sup>11</sup> ortaya çıkabilen ve İngilizcede *ambiguity*<sup>12</sup> kavramıyla ifade edilen bu olgu Türkçede sözdizimsel bulanıklık, belirsizlik ve sentaktik çok anlamlılık gibi kavramlarla karşılanmaktadır.<sup>13</sup> Bulanıklık; "bir sözdizimi yapısının birden çok anlambilimsel yorumunun bulunması"<sup>14</sup>, "biçim ve anlam arasında bire bir karşılıklılık bulunmaması halinde dilsel bir biçimin iki ya da daha çok sayıda yoruma yol açması"<sup>15</sup> ve "bir dilsel ifadenin birden çok kuruluş yapısına sahip olması"<sup>16</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bu şekildeki bir belirsizlik durumunda yorumcu ifadeyi çevreleyen dil içi ve dil dışı unsurlara müracaat etmek durumundadır. Bu da çözümlemenin gramatik sınırları aşan bir yönünün olduğunu, i'râb işleminin anlama bağlı olarak gerçekleştirildiğini ve tarihsel, epistemolojik, itikadî unsurların gramatik çözümlemenin istikameti üzerinde etkili olabildiğini göstermektedir.

İbn Hişâm (ö. 761/1360) *Muğni'l-Lebîb* adlı eserinin "İ'râb Hususunda Yorumcuya Yöneltebilecek İtirazlar" adını verdiği bölümünde i'râb işleminin anlamla olan ilişkisi üzerinde durmuş ve bölümün girişinde i'râbın mana gözetilerek (بُرْاعَاةً)

8 Hâdi Nehr, *İlmu'd-Delâle* (İrbid: Dâru'l-Emel, 2007), 118.

9 Bazı dilbilimciler *lebs* ile *ihimâlâtu'l-vücûh* arasında ayrım yapmışlardır. Buna göre *lebs* durumunda cümle için birden çok anlam ihtimali söz konusudur ancak bunlardan birini öne çıkaracak bir karine yoktur. *İhtimâlâtu'l-vücûh* durumunda ise mevcut ihtimallerden her biri için bir karine bulunmaktadır. Bk. Temmâm Hassân, *İctihâdât Lugaviyye* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2007), 179; Temmâm Hassân, *el-Fikru'l-Lugaviyyu'l-Cedîd* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2011), 135.

10 Muhammed Yunus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, 314-315.

11 Morfolojik, sentaktik ve semantik nitelikteki söz konusu sebepler için bk. Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Ravâi'i'l-Kur'ân* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2009), 1/163-164; Muhammed Hamâse Abdullatif, *el-'Alâmetu'l-İ'râbiyye fî'l-Cümle*, 291; Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-'Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 74; Celalettin Divlekci, "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", *EKEV*, Yıl: 18, Sayı: 58, Kış 2014, 1-20.

12 Baalbaki, *Dictionary of Linguistic Terms*, 42.

13 Kâmile İmer-Ahmet Kocaman-A. Sumru Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013), 65; Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual, 2002), 35; Teo Grünberg, *Anlama Belirsizlik ve Çok Anlamlılık* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999), 95.

14 İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü*, 65.

15 Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 35.

16 Grünberg, *Anlama Belirsizlik ve Çok Anlamlılık*, 96.

(المَعْنَى) ve anlamın gerektirdiği şekilde (في مُوجِبِ الْمَعْنَى) yapılması gerektiği hususunu vurgulamıştır. Ona göre yorumcu, i‘râb etmek istediği ifadenin anlamını kelime ve terkip düzeyinde bilmek zorundadır. Bu zorunluluk kelime düzeyinde ele alındığında, cümle kuruluşunda yer alan ancak anlamları bilinmeyen kelimelerin, örneğin Kur’an’da yer alan hurûf-ı mukatta‘anın –kelime olarak kabul edilseler dahi- i‘râb edilememesi sonucunu doğurmuştur. Yine i‘râb işleminin gerçekleşebilmesi için cümledeki tüm kelimelerin anlamlarının tespit edilmesi gerekmektedir. Cümle düzeyinde ise i‘râb mana gözetilerek ve anlamın gerektirdiği istikamette yapılmadığında yanlış sonuçlara ulaşılabacaktır (fesâd).<sup>17</sup>

İbn Hişâm’ın vurguladığı söz konusu zorunluluk Temmâm Hassân tarafından (1918-2011) “i‘râbın anlama tevakkuf etmesi” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>18</sup> Sözlüksel anlamları bilinmeyen kelimelerin i‘râb edilememesi, anlamları bilinen kelimelerden oluşan cümlelerde gramatik ve anlamsal yapının farklı i‘râb vecihlerine izin vermesi durumunda bağlamın bu vecihlerden birini zorunlu kılması veya tercih ettirici bir sebep bulunmaması durumunda yorumcunun muhtemel vecihleri sıralamakla yetinmesi söz konusu tevakkufun üç tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Çalışmada üç durum da tevakkuf kavramı içinde ele alınacak, önce anlam ve i‘râba ilişkin temel kavramlar açıklanacak, sonra tevakkufun sözlüksel ve bağlamsal anlam düzeylerindeki tezahürleri ortaya konulacak, ardından yorumcuların Yâsîn Suresi’nin altıncı ayetindeki *mâ* (مَا) kelimesine ilişkin çözümlenmeleri kronolojik sıralamaya tabi tutularak değerlendirilecektir.

### Anlam Türleri ve İ‘râba İlişkin Üç Temel Kavram

Anlam sözcüğünün Arapça karşılığı olan *ma‘nâ* (مَعْنَى) kelimesi, ism-i mef‘ûl anlamlı bir masdar olarak “kast edilen, anlatılmak istenen” gibi anlamlara gelir.<sup>19</sup>

- 
- 17 Ebû Muhammed Cemâluddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni ‘l-Lebib*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 2013), 2/605-607; İbn Hişâm, *Şerhu Katri ‘n-Nedâ ve Belli ‘s-Sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 1994), 327, 332. *Fesâd* (الْفَسَاد) kavramının i‘râb bağlamında ele alınışını Sibeveyhi’de görmek mümkündür. Bk. Ebû Bîşr Amr b. Osman Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1988), 1/79.
- 18 Temmâm Hassân, *Makâlât fi ‘l-Luga ve ‘l-Edeb*, 1/156; Raddetullah et-Talhî, *Delâletu ‘s-Siyâk* (Mekke: Câmîatu Ummi’l-Kurâ, 1423), 302.
- 19 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu ‘l-Luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: ed-Dâru’l-Mısıriyye, 1964), 3/214; Ebu’l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi ‘l-Luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Dâru’l-Fikr, 1979), 4/148; Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu ‘l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir), 15/105-106; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti ‘l-Funûn*, 2/1600.

Dilbilimsel düzeyde<sup>20</sup> ele alındığında anlamın vaz', kullanım, ses, biçim, sözdizimi, bağlam gibi unsurlarla ilişkili olduğu görülür. Buradan hareketle anlamı "sözlüksel anlam", "işlevsel anlam" ve "bağlamsal anlam" şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmak mümkündür. Buna göre bir dilsel birim öncelikle dil koyucu tarafından vazedilen, sözlüklerde kaydedilen bir anlama sahiptir. Bu anlam türü sözlüksel anlam (İng. lexical meaning, Ar. المَعْنَى الْمُعْجَمِي) terimiyle ifade edilebilir. Dilsel birimin farklı kullanımlarda kazandığı yan anlamlar, terim anlamlar, eşdizimlilik olgusuna bağlı olarak ortaya çıkan anlamlar da -anlamın ikinci türü olan işlevsel anlamdan ayırt etmek bakımından- sözlüksel anlam kapsamına dâhil edilir. Sözlüksel anlam için el-ma'ne'l-kâmusî, el-ma'ne'l-lugavî, el-ma'ne'l-'urfî, el-ma'ne'l-ictimâî gibi terimler de kullanılmaktadır. Tasnifteki ikinci anlam türü olan işlevsel anlam (İng. functional meaning, Ar. المَعْنَى الوظيفي), dilsel birimin dilbilimsel bir yapı içinde kazandığı ve ses, biçim, sözdizimi gibi düzeylerde ortaya çıkabilen gramatik anlamlara tekabül eder. Bu anlam türü için el-ma'ne'l-nahvî, el-ma'ne'l-kavâ'idî gibi adlandırmalar da yapılmaktadır. Tasnifte üçüncü sırada yer alan bağlamsal anlam (İng. contextual meaning, Ar. المَعْنَى السِّيَاقِي) ise vaz' ve gramer düzeylerini aşan ve dilsel birimi çevreleyen bağlamsal unsurlara bağlı olarak ortaya çıkan anlamdır. Bu unsurlar iç bağlam ve dış bağlam şeklinde ayırt edilmektedir.<sup>21</sup>

İ'râb kavramının erken dönem kaynaklarında genel ve özel olmak üzere iki anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Buna göre i'râb nahiv anlamında kullanılarak 'ilmu'l-i'râb kavramı ile 'ilmu'n-nahv kastedilmiş ve bununla cümle kuruluşunda yer alan tüm unsurların/karinelerin toplamına işaret edilmiştir. Cürçânî'nin (ö. 471/1078) i'râb ilminin özünün nazım sayesinde bilineceğine yönelik ifadelerinde<sup>22</sup> bu anlam söz konusudur. İ'râb kavramının ikinci kullanımında nahiv ilminin bir bölümüne işaret edecek şekilde kelime sonlarındaki değişimler kastedilmekte ve i'râb "Anlamları açığa çıkarmak için kelime sonlarında meydana

20 Anlamı haricî varlık, zihinsel içerik ve dilsel bağlam üzerinden tanımlayan anlam kuramları için bk. Ahmed Muhtâr Ömer, *'İlmu'd-Dilâle* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1998), 55, 68, Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1999), 20; İbrahim Bor, *Dil Düşünce ve Anlam* (Ankara, Elis Yayınları, 2014), 58.

21 İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz* (Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısıriyye, 1984), 48; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* (ed-Dâru'l-Beyzâ: 1994), 28; Hilmi Halîl, *el-Kelime* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1998), 103, 161; Ahmed Muhtâr Ömer, *'İlmu'd-Dilâle*, 69; Mahmûd es-Sa'rân, *'İlmu'l-Luga* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye: 2013), 251; Mahmûd Fehmî Hicâzî, *Medhal ilâ 'İlmi'l-Luga* (Kahire: Dâru Kubâ, 42; Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, 1/334; Frank Robert Palmer, *Semantik*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Kitâbiyât, 2011), 59; Raddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk*, 6.

22 Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şakîr (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme, 2000), 42; Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 54.

*gelen değişikliklerdir.*"<sup>23</sup> tanımında olduğu gibi çoğunlukla anlam ile bir arada zikredilmektedir.<sup>24</sup> Öyleyse i'rab kavramıyla ilgili *i'rab konumu* (الموقع الإعرابي), *i'rab durumu* (الحالة الإعرابية) ve *i'rab alameti* (العلامة الإعرابية) olmak üzere üç temel kavram ortaya çıkmaktadır. İ'rab konumu fâilîyet, mef'ûliyet ve izâfet gibi kelimenin cümle içinde yüklendiği gramatik anlamlar için kullanılmakta; i'rab durumu ref' nasb, cer ve cezm olmak üzere i'rab konumuna bağlı olarak belirlenen durumu ifade etmekte; i'rab alameti ise i'rab konumu ve i'rab durumuna göre kelimenin sonunda meydana gelen değişimlere karşılık gelmektedir. Sözdizimsel yapıda birçok i'rab konumu bulunduğu için sınırlı sayıdaki i'rab durumlarından her biri, birden fazla i'rab konumuna karşılık gelmektedir. Örneğin mef'ûl, hâl ve temyiz için nasb durumu söz konusudur. İ'rab alametleri de belirli sayıda olduğu için farklı i'rab konumları aynı i'rab alametiyle gösterilmektedir. Örneğin mübtedâ, fâil ve haber için müfred isimlerde damme alameti kullanılmaktadır. İ'rab alameti için iki önemli husus daha söz konusudur. Bunlardan ilki gayr-i munsarif isimlerde ve cem müennes sâlim isimlerde i'rab durumundan beklenen alamet yerine çoğunlukla başka i'rab durumu için kullanılan alametlerin kullanılması; ikinci ise dilde azımsanmayacak sayıda yer alan mebnî isimlerde ve takdiri i'râba sahip isimlerde kelimenin i'rab konumuna ve i'rab durumuna işaret edecek herhangi bir alametinin bulunmayışıdır.<sup>25</sup>

Nahiv çalışmalarının başlangıcından itibaren birçok nahiv bilgininin belirttiği üzere i'rab alametleri i'rab konumlarını ayırt etmek üzere Arap dilinin bir hususiyeti olarak bulunsa da gramatik çözümleme yapılırken aynı i'rab alametiyle gösterilen i'rab konumlarından ikisine hatta üçüne izin veren yapılarda ve yine mebnî kelimelerin i'rab konumlarının tespitinde i'rab alametinin yetersiz kalabildiği görülmektedir. Bu durumda çözümleme diğer karinelerle birlikte kelime ve terkip düzeylerinde anlamın bilinmesine bağlı hale gelmektedir.

### İ'rabın Manaya Tevakkuf Etmesi

İ'rabın anlama bağlı olması olgusu iki düzeyde ele alınabilir. Bunlardan ilki i'rabın sözlüksel anlama, ikincisi ise bağlamsal anlama bağlı olmasıdır.

23 Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, thk. Abdhuseyn el-Feteli (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996), 1/44.

24 Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-'Alâmetu'l-İ'râbiyye fi'l-Cümle*, 214; Ahmed Süleyman Yâkût, *Zâhiratu'l-İ'râb fi'n-Nahvi'l-'Arabî ve Tatbîkühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1994), 15.

25 Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Binâu'l-Cumleti'l-'Arabiyye* (Dâru Garîb, Kahire, 2003), 88-89; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 231-232.

## Sözlüksel Anlama Tevakkuf

Kelimelerin sözlüksel anlamlarının biliniyor olması yapılacak gramatik çözümlemenin temel şartı durumundadır. Buna göre sözlüksel anlamları bilinmeyen kelimeler i'râb edilemeyecektir. İbn Hişâm, yorumcunun i'râb edeceği ifadenin anlamını kelime ve terkip düzeyinde bilmesinin zorunlu olduğunu belirttiikten sonra Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ile aralarında geçen bir tartışmaya dikkat çekmiştir:

“Ebû Hayyân, bana Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın [ö. 609 (?)]

تَقِيُّ نَفْسِي أَمْ يُكْتَرُ غَنِيمَةً      بِنَهْكَةٍ ذِي فُرْبَى وَلَا بِحَقْلَدٍ

beytindeki<sup>26</sup> حَقْلَدٍ ifadesinin hangi ifadeye matuf olduğunu sordu. Ben de حَقْلَدٍ kelimesinin anlamını bilmem gerektiğini söyledim. Baktık ve kelimenin “kötü ahlaklı, cimri” anlamlarında olduğunu gördük. Bunun üzerine حَقْلَدٍ kelimesinin [beytin başından anlaşılan] bir manaya atfedildiğini zira أَمْ يُكْتَرُ غَنِيمَةً ifadesinin [بَيْنَ بَأْسٍ بِمُكْتَرٍ غَنِيمَةً anlamında olduğunu söyledim. Ebû Hayyân cevabım karşısında hayranlığını ortaya koydu.”<sup>27</sup>

İbn Hişâm *hakalled* (حَقْلَدٍ) kelimesinin anlamını “kötü ahlaklı, cimri” olarak bildikten sonra bu kelimeyi i'râb edebilmiştir. Dolayısıyla şiirde övgüsü yapılan şahıs, yakınlarına zulmederek mal biriktirmediği gibi kötü ahlaklı/cimri de değildir. İbn Hişâm'a göre cümlelerin gramatik terkihi,

أَمْ يُكْتَرُ غَنِيمَةً بِنَهْكَةٍ ذِي فُرْبَى      ←      لَيْسَ بِمُكْتَرٍ غَنِيمَةً بِنَهْكَةٍ ذِي فُرْبَى  
وَلَا بِحَقْلَدٍ      ←      وَلَيْسَ بِحَقْلَدٍ

şeklindedir. Bunun dışında nahiv bilgileri ve dilciler, anlamları tek tek biliniyor olsa da bir araya geldiklerinde anlamlı bir bütün oluşturmayan ve Arap şiir geleneğinde kimi zaman mecnunlara isnat edilen anlaşılmasız birtakım beyitleri de i'râb etmemişlerdir.<sup>28</sup>

Sözlüksel anlamın bilinmesi ile gramatik çözümleme arasındaki ilişki temsil kabilinden olmak üzere ve bu iki alanın ayrı alanlar olmasını göstermesi bakımından da ele alınabilir. Nitekim anlamsız, uydurulmuş lafızlarla cümleler hatta şiir beyitleri oluşturulabilmekte ve buradaki lafızlar için i'râb söz konusu edilebilmektedir. Ancak lafızlar anlamsız oldukları için i'râb sadece temsil kabilinden gerçekleşmektedir.

26 Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb, *Şerhu Dîvânî Züheyr b. Ebî Sülmâ* (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2015), 234; *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, thk. Ali Hasen Fâ'ûr (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 40.

27 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 2/606.

28 Abdurrahman Celâluddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'Ulûmi'l-Luga*, thk. Muhammed Ahmed Câdelmevli vd. (Kahire: Dâru't-Turâs), 1/140-141; Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 184.

## Örneğin

فَاجِي فَلَمْ يَسْتَفِ بِطَاسِيَةِ الْبَرِّ

قَاصَ التَّجِينِ شِحَالَهُ بِتَرْبِيهِ أَلْـ

beytinde sözlüksel anlamı olmayan *kāsa* (قَاصَ) *māzî* fiil, *tecîn* (التَّجِينِ) *fâil* ve *şihâl* (شِحَالِ) *mef'ûl* bih olarak i'râb edilebilmektedir.<sup>29</sup> Nahiv bilginlerinin anlam ile i'râbın bu noktada farklı alanları temsil etmesi hususunun farkında oldukları görülmektedir. Nitekim Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ın birçok yerinde “*Bu, kullanımında olmasa da temsil kabilindedir.*”<sup>30</sup> şeklinde ifadeleri bulunmaktadır. Anlamli kelimeler söz konusu olduğunda ise kelimelerin anlamları dikkate alınmadan yapılacak çözümlemeler yanlış sonuçlar doğuracaktır. Örneğin شَرِبْتُ مَاءً ve شَرِبْتُ لَيْلًا cümlelerinde *mâen* (مَاءً) ve *leylen* (لَيْلًا) kelimeleri sözlüksel anlamdan bağımsız olarak temsil kabilinden ele alındığında *mef'ûl* bih veya *mef'ûl* fih olarak düşünülebilmektedir. Hatta *leylen* kelimesi sıygası itibariyle hâl olarak da i'râb edilebilecektir. Burada *mâen* kelimesinin *mef'ûl* bih ve *leylen* kelimesinin *mef'ûl* fih olarak tespitini sağlayan unsur, kelimelerin anlamlarıdır. Benzer şekilde كُتِبَ فِيهَا جُلُوسٌ قُعُودًا cümlesinde *ku'ûden* (قُعُودًا) kelimesi için *mef'ûl* lieclih ve *mef'ûl* mutlak ihtimallerinden ikincisini belirleyen kelimenin sözlüksel anlamıdır.<sup>31</sup>

Gramatik çözümlemenin sözlüksel anlama tevakkuf etmesi, çok anlamlı kelimelere sahip ifadelerde kelimenin ilgili anlamlardan hangisine sahip olduğunun belirlenmesine bağlı olarak gerçekleşecek i'râb işleminde de ortaya çıkmaktadır. Bu durumda cümleyi oluşturan diğer kelimelerin i'râb konumları, tespit edilen anlama göre değişecektir. Örneğin تَبِعُونَهَا مِنْ أَمْنٍ تَبِعُونَهَا fiili, biri *buğye* (بُغْيَةً) masdarından olmak üzere “istemek” (تَطَلَّبُونَ), diğeri *bağy* (بَغْيًا) masdarından olmak üzere “zulüm ve düşmanlık etmek” (تَتَعَدَّوْنَ) anlamlarına gelebilmektedir.<sup>33</sup> Birinci anlama göre *ivecen* (عَوَجًا) kelimesi *mef'ûl* bih konumundadır ve تَبِعُونَهَا لَهَا عَوَجًا ifadesinin aslı تَبِعُونَهَا لَهَا عَوَجًا şeklindedir. Arap dilinde birçok kullanımda görüldüğü üzere lâm harfi burada hazfedilmiştir. Buna göre cümlelerin gramatik terkihi,

تَبِعُونَهَا	هَـ	عَوَجًا
تَطَلَّبُونَ	لَهَا	الإعوجاج والإفساد
		المفعول به

29 Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 183-184; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-'Alâmetu'l-'râbiyye fi'l-Cümle*, 220-221.

30 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/83, 103, 312, 353.

31 Muhammed Yunus Ali, *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*, 338-339.

32 Âl-i İmrân, 3/99.

33 Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, 8/209; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/75, 76, 78.



şeklindedir ve عَوْجًا kelimesi mef'ûl bih konumundadır. Bu terkibe göre cümle “Allah’ın yolunda bir eğrilik ararsınız, onun çarpıklığını istersiniz.” anlamına gelmektedir.<sup>34</sup> Fiilin ikinci anlamına göre ise عَوْجًا kelimesi تَبَعُونَ fiilindeki zamirin hâli konumundadır. Buna göre;

عَوْجًا	هِيَ	تَبَعُونَ
عَوْجًا مِنْكُمْ (ضَائِلِينَ)	عَلَيْهَا	تَتَعَدَّوْنَ
الحال		

gramatik terkiğine sahip cümle “Doğru yoldan sapmış kimseler olarak ona düşmanlık edersiniz.” anlamına gelmektedir.<sup>35</sup>

Gramatik çözümlemenin sözlüksel anlama tevakkuf etmesi, sözlüksel anlamları yanında birtakım işlevsel anlamlar için kullanılan kelimelerde de ortaya çıkmaktadır. Nitekim bir gramatik kategori olarak tevkîd anlamında kullanılabilen نَفْسٌ ve عَيْنٌ gibi kelimelerin cümle içinde sözlüksel anlamda mı yoksa tevkîd anlamında mı kullanılmış olduklarının tespiti, yapılacak gramatik çözümleme üzerinde belirleyici olacaktır. Örneğin, سَلَبْتُ زَيْدًا نَفْسَهُ cümlesiyle ilgili iki ihtimal söz konusudur:

1				2			
نَفْسُهُ	زَيْدًا	نُ	سَلَبْتُ	نَفْسُهُ	زَيْدًا	نُ	سَلَبْتُ
المفعول الثاني				التوكيد			
المَعْنَى: قَتَلْتُ زَيْدًا				المَعْنَى: اغْتَصَبْتُ مَا فِي يَدِ زَيْدٍ لَّا مَا فِي يَدِ غَيْرِهِ			

Birinci sütunda نفس kelimesinin sözlüksel anlamı ile kullanılmış olması, onun ikinci mef'ûl olduğu göstermekte ve cümle “Zeyd’in canını aldım.” şeklinde anlam kazanmaktadır. Bu kullanımda نَفْسٌ ve سَلَبْتُ kelimeleri arasındaki eşdizimliliğe bağlı olarak “öldürmek” anlamındaki قَتَلَهُ أَي قَتَلَهُ سَلَبْتُ نَفْسَهُ tabiri ön plana çıkmaktadır. İşlevsel anlamın söz konusu olduğu ikinci sütunda ise نفسٌ kelimesi tevkîd olarak i‘râb edilmekte ve cümle “Zeyd’in bizzat kendisini soydum (elindekileri zorla aldım).” şeklinde anlam kazanmaktadır.<sup>36</sup>

34 Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme, 1980), 1/227; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbuh*, thk. Abdülcelil Abduh (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 1/447; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûgi'n-Nihâye* (Şârîka: 2008), 2/1083.

35 İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/481; Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî, *et-Tibyân fi l'râbi'l-Kur'ân*, thk. Sa'd Küreyyim (Kahire: Dâru'l-Yakîn, 2001), 1/202; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3/16-17; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dâru'l-Kalem, Dımaşk), 3/335-336.

36 Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, 1/156.

Gramatik çözümlemenin sözlüksel anlama tevakkuf etmesi mana üzerine haml (الحمل على المعنى) olgusu çerçevesinde de ele alınabilir. İbn Cinnî (ö. 392/1002) *el-Hasâis* adlı eserinde haml konusu için bir başlık açmış ve burada müennes bir isim için müzekker sıyga kullanılması, çoğul bir isim için müfred zamir kullanılması ve ma‘tûf konumundaki kelimenin ma‘tûf aleyhin âmîlinin manasına hamledilmesi gibi hususları ele almıştır.<sup>37</sup> Örneğin çok yağmur alan ve son derece verimli olan bir arazinin vasfedildiği,

فَلَا مَرْئِيَّةٌ وَدَقَّتْ وَدَقَّتْهَا  
وَلَا أَرْضٌ أَبْقَلَتْ إِبْقَالَهَا

beytinde *arz* (الأرض) kelimesi *mevdi‘* (المَوْضِع) ve *mekân* (المكان) anlamlarında olduğu için *ebkalet* (أَبْقَلَتْ) yerine *ebkale* (أَبْقَلَنْ) fiili kullanılabiliştir.<sup>38</sup> Mana üzerine haml konusuna ilişkin örneklerde gramatik çözümleme yapılırken cümlenin yüzey yapısıyla derin yapısı arasında ilişki kurulduğu ve dilin cümle yapısına hâkim olan kurallara aykırı gibi gözükken mevcut kullanımların ilgili kelimelerin sözlüksel anlamlarıyla ilişkilendirilerek tahlil edildiği görülmektedir. İbn Cinnî kitabının “mana üzerine tefsir”<sup>39</sup> başlığını verdiği bölümünde de aynı yaklaşımı göstermiş, nahiv bilginlerinin veya müfessirlerin bazı ibarelere ilişkin değerlendirmelerinin o ibarenin bağlamıyla sınırlı olduğu ve tüm bağlamlar için geçerli olamayacağına yönelik örnekler sunmuştur.

### Bağlamsal Anlama Tevakkuf

İ‘râbın manaya tevakkuf etmesi olgusunun ikinci tezahürü bağlamsal anlam üzerinden gerçekleşir. Burada da sözlüksel anlama ilişkin belirleyicilerde görüldüğü gibi dil içi ve dil dışı niteliklere sahip farklı bağlamsal unsurların i‘râb işleminin seyri üzerinde etkili olduğu görülmektedir. İç bağlam ve dış bağlam şeklinde tanımlanabilecek bağlamsal unsurlar; cümleyi oluşturan birimler arasındaki gramatik/anlamsal ilişkileri, metnin bütünlüğünü, mütekellim-muhatap-durum öğelerini ve metni kuşatan kültürel, epistemolojik, tarihsel öğeleri içine almaktadır.

Dil içi bağlamın i‘râb konumu üzerindeki belirleyiciliği, sözlüksel anlam üzerindeki belirleyiciliğiyle benzerlik gösterir. Ebû Bekr el-Enbârî (ö. 328/940);

“Sözün bir kısmı diğer kısmını tamamlar, zira sözün başıyla sonu arasında irtibat vardır. Dolayısıyla hitabın maksadı tüm kelimeler tamamlanmadıkça anlaşılmaz... Örneğin,

37 Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etu'l'Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2006), 2/411 vd.

38 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/411-412.

39 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/260.

كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا الْمَوْتَ جَلَّلَ / وَالْفَتَى يَسْعَى وَيُهَيِّئِهِ الْأَمَلَ

beytindeki<sup>40</sup> *celel* (جَلَّلَ) kelimesinin ‘küçük/değersiz anlamında olduğu, öncesindeki ve sonrasındaki kelimelerle anlaşılır. Akıl sahibi hiçbir kimse kelimenin burada ‘büyük/değerli’ anlamında kullanıldığını düşünmez.”<sup>41</sup>

şeklindeki değerlendirmesinde dil içi bağlamın kelimenin sözlüksel anlamı üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Bağlamın belirleyici olduğu bir diğer alan kelimenin işlevsel anlamıdır. Bu durumda i‘râb cümleyi oluşturan birimler arasındaki gramatik/anlamsal ilişkilere göre şekillenmekte, ihtimallerden biri geçerlilik kazanmakta ve diğerleri elenmektedir. Örneğin, هذا أَكُونُ مِثْلَ هَذَا قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونُ مِثْلَ هَذَا ayetinde<sup>42</sup> فَأُوَارِيْ ifadesindeki *fâ* (ف) edatının ayetin başındaki istifham için “cevâbiyye” kabul edilmesi, cümleyi oluşturan birimler arasındaki anlamsal ilişkiler açıdan mümkün değildir. Zira bu durumda “*Eyvah dedi. Şu karga kadar olmaktan aciz miyim ki kardeşimin cesedini gömeyim?*” şeklinde bir anlam ortaya çıkacaktır. Gömme eyleminin –cevap ifadelerinde olması gerektiği üzere- aciziyetin bir sonucu kabul edilmesi mümkün olmadığından söz konusu gramatik çözümleme İbn Hişâm’ın ifadesiyle fâsiddir. Doğru çözümleme فَأُوَارِيْ ifadesindeki *fâ* edatının atıf işlevinde olmasıdır. Buna göre gramatik terkinin;

أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونُ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ

فَ

أَنْ أُوَارِيْ سَوْأَةَ أَخِي

şeklinde olduğu ve ayetin “*Eyvah dedi. Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten acizim ha!*” anlamına geldiği açıktır.<sup>43</sup>

Gramatik çözümlemenin bağlamsal anlama tevakkuf etmesi, hazif ve takdir olguları dikkate alınarak ve bir cümlenin devamındaki cümlelerle kurduğu anlamsal ilişki üzerinden de alınabilir. Buna göre cümleyi oluşturan öğelerden birine ilişkin gramatik çözümleme, cümleyi takip eden diğer cümlelerin sunduğu anlamsal verilere bağlı olabilmektedir. İbn Fâris (ö. 395/1004) buna dair bir örneği, kitabının *izmâr* (الإضمار) adını verdiği bölümünde şu şekilde ortaya koymaktadır:

40 Enbârî beytin şairini zikretmemiştir. İbn Manzûr beytin Lebîd’e ait olduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 11/117.

41 Ebû Bekr Muhammed el-Enbârî, *Kitâbu’l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 1982), 2.

42 Mâide, 5/31.

43 İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, 2/605-607. Ayrıca bk. Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye ‘alâ Muğni’l-Lebîb* (Bulak: 1286), 2/216.

أَزْمَعْتُ مِنْ آلِ لَيْلَى ابْتِكَارًا

وَسَطَّطْتُ عَلَى ذِي هَوَى أَنْ تُرَارًا

Beyitte<sup>44</sup> ilk bakışta *min âli* (مِنْ آلِ) ifadesindeki *min* edatının –cümlelenin gramatik yapısının da öngördüğü şekilde- ibtidâu'l-gâye anlamında olduğu ve şairin “*Leylâ'nın ailesinden sabah erkenden ayrılmaya mı karar verdin? (أَزْمَعْتُ الْإِبْتِكَارَ)*” şeklinde bir ifade kullandığı düşünülebilmektedir. Ancak burada *min âli leylâ* (مِنْ آلِ لَيْلَى) ifadesi *min ecli âli leylâ* (مِنْ أَجْلِ آلِ لَيْلَى) anlamında olmalıdır. Zira şair sevgilisinden ayrılmaya değil ona ulaşmaya çalışmaktadır (إِلَيْهَا لَا عَنْهَا). Nitekim bir sonraki beyitte *وَبُدِّلْتُ شَوْقًا بِهَا وَإِكْرَارًا* ifadesiyle *Leylâ*'dan uzak düştüğünü, onun hatırasıyla ve ona kavuşma iştiağıyla günlerini geçirdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla beytin birinci şatırındaki *أَزْمَعْتُ مِنْ آلِ لَيْلَى ابْتِكَارًا* ifadesinin, *أَزْمَعْتُ مِنْ أَجْلِ* ifadesinin, *Leylâ ve ailesine olan özlemin sebebiyle aileden sabah erkenden ayrılmaya mı karar verdin?*” anlamında olduğu açıktır.<sup>45</sup> Burada *min âli leylâ* (مِنْ آلِ لَيْلَى) ifadesinin *min ecli âli leylâ* (مِنْ أَجْلِ آلِ لَيْلَى) şeklinde yorumlanması ve *ibtikâr* (الْإِبْتِكَارُ) masdarı için *min ehlik* (مِنْ أَهْلِكَ) şeklinde bir müteallik takdir edilmesi, iç bağlamın gerektirdiği bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.

Cümlelenin anlamının belirlenmesinde kelimelerin sözlüksel anlamları ve cümle içinde yüklendikleri işlevsel anlamlar bir tarafta ve *makâl anlamı* (مَعْنَى الْمَقَالِ) olarak; sözü çevreleyen bağlamsal unsurlar ise diğer tarafta ve *makâm anlamı* (مَعْنَى الْمَقَامِ) olarak değerlendirilmektedir. Bu ikisinin bir araya gelmesiyle cümlelenin nihai anlamı ortaya çıkmaktadır.<sup>46</sup>

Gramatik çözümlemenin bağlamsal anlama tevakkuf etmesi mütekellim unsuru üzerinden ve sözün hangi amaçla söylendiği bakımından da ele alınabilir. Sîbeveyhi *فَتُحَدِّثُنِي مَا تَأْتِينِي* cümlesiyle ilgili ihtimalleri sıralarken *el-Kitâb*'ın birçok yerinde gördüğümüz şekilde “*Eğer istersen birinciyi ikinciye atfedersin*” (وَإِنْ شِئْتَ أَشْرَكَتَ) ve “*Eğer istersen başka bir vecih üzere de ref' yapabilirsin*” (وَإِنْ شِئْتَ رَفَعْتَ عَلَى وَجْهِ آخَرَ) gibi ifadeler kullanır. Bunun anlamı mütekellimin iletmek istediği anlama göre i'râb vecihlerinden birini tercih etmesidir. Aynı durum mütekellime onaylatma imkânı olmadığında metnin yorumcusu için de geçerli olacaktır. Sîbeveyhi'nin *فَتُحَدِّثُنِي مَا تَأْتِينِي* cümlesindeki *fâ* (فَ) edatı üzerinden ortaya koyduğu çözümler ve bunlara göre cümlelenin kazandığı anlamlar şu şekildedir:<sup>49</sup>

44 Beyit câhiliye dönemi şairlerinden Meymûn b. Kays el-A'şâ'ya (ö. 7/629 [?]) aittir. Bk. *Dîvânü'l-A'şâ*, thk. M. Muhammed Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb), 45.

45 Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fıkhî'l-Luga*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ' (Beirut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1993), 235.

46 Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 339.

47 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/30.

48 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/31.

49 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/30-31.

Edatın işlevi	Cümle kuruluşu	Anlam
1. Cevâbiyye	<p>ما تَأْتِينِي فَتَحَدِّثْنِي Tuhaddise (تُحَدِّثُ) fiili mansûb</p>	<p>ما تَأْتِينِي فَكَيْفَ تُحَدِّثْنِي أَوْ أَتَيْتَنِي لَحَدِّثْتَنِي Beni ziyaret etmiyorsun ki benimle konuşabilesin. Beni ziyaret etseydin benimle konuşurdun. (You do not visit me, so how can you converse with me?)<sup>50</sup></p>
	<p>ما تَأْتِينِي فَتَحَدِّثْنِي Tuhaddise (تُحَدِّثُ) fiili mansûb</p>	<p>ما تَأْتِينِي أَبَدًا إِلَّا لَمْ تُحَدِّثْنِي مَنْكَ إِثْبَانٌ كَثِيرٌ وَلَا حَدِيثٌ مِنْكَ Ziyaretlerinin hiçbirinde benimle konuşmadın. Beni çok kez ziyaret ettin ancak benimle hiç konuşmadın. (You visit me often, but you do not converse with me?)</p>
2. Âtufe	<p>ما تَأْتِينِي فَتُحَدِّثْنِي Tuhaddisu (تُحَدِّثُ) fiili merfû</p>	<p>ما تَأْتِينِي فَمَا تُحَدِّثْنِي Beni ziyaret etmiyorsun ve benimle konuşmuyorsun. (You neither visit me nor converse with me.)</p>
3. Müste'nife	<p>ما تَأْتِينِي فَتُحَدِّثْنِي Tuhaddisu (تُحَدِّثُ) fiili merfû</p>	<p>ما تَأْتِينِي فَأَنْتَ تَحَدِّثْنِي Beni ziyaret etmiyorsun ve (şimdi) benimle konuşuyorsun. (You do not visit me and you are conversing with me now.)</p>

Sîrâfî (ö. 368/979) Sîbeveyhi'nin sıraladığı birinci ihtimalin (nash) iki şekli arasında şöyle bir ayırmadan bahseder. Birinci şekilde ziyaret eylemi mutlak olarak nefyedilmiştir. Buna göre ilgili kimse hiçbir surette ziyarette bulunmamıştır. İkinci şekilde ise nefyedilen, beraberinde konuşmanın da olduğu ziyaret eylemidir. Dolayısıyla ilgili kişi ziyaretlerde bulunmuştur ancak bunların hiçbirinde konuşma gerçekleşmemiştir.<sup>51</sup> Çağdaş dilbilimcilerden Ramzi Munir Baalbaki Sîbeveyhi'nin sıraladığı bu ihtimallerden birincisi olan nash durumunun her iki şeklinde de cümlelerin

50 İngilizce çeviriler Ramzi Munir Baalbaki'ye aittir. Bk. Ramzi Munir Baalbaki, ““Bâb al-Fâ” [“Fâ” + Subjunctive] in Arabic Grammatical Sources”, *Arabica* 48/2 (2001), 193-195.

51 Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ramazan Abdu'ttevvâb (Kahire: Dâru'l-Kutub, 2014), 10/35.

dilek kipinde (subjunctive) kurulduğunu, ikinci ve üçüncü ihtimallerde ise cümlenin haber kipinde (indicative) olduğunu belirtir. Baalbaki'ye göre Sîbeveyhi'nin iki temel amacından biri söz konusu cümle kuruluşlarının arasındaki farkı açıklıkla ortaya koymak ve her birinin anlamını tespit etmektir.<sup>52</sup> Sîbeveyhi مَا تَأْتِينِي فَتَحَدِّثْنِي cümlesiyle benzer yapıya sahip

غَيْرَ أَنَا لَمْ تَأْتِنَا بَيِّقِينَ      فَرَجِّي وَنُكْزِرُ التَّأْمِيلَا

beytinde<sup>53</sup> de sözün sahiplerinin فَتَحْنُ نُرَجِّي demek istediklerini, bu yüzden de *fâ* edatını müste'nife ve devamındaki fiili merfû olarak kullandıklarını belirtmiştir.<sup>54</sup> Buna göre beyit,

لَمْ تَأْتِنَا عَنْ إِخْوَتِنَا بِخَبَرِ الْيَقِينِ، فَتَحْنُ نُكْزِرُ مِنَ الرَّجَاءِ لِيَكُونَ الْأَمْرُ عَلَى خِلَافِ مَا أُخْبِرْتِ<sup>55</sup>

“Sen bize [kardeşlerimiz hakkında] kesin bir haber getirmedin. Bu yüzden biz [durumun senin anlattığın gibi olmaması için] ümit ediyoruz ve umudumuzu koruyoruz.” (*You have not presented us with certitude, hence we anticipate and hold out hope.*)<sup>56</sup> anlamına gelmektedir. Âtife ve cevabiyye ihtimallerinde bu anlamın değişeceği ve sözü söyleyenlerin ümitsiz oldukları şeklinde bir anlam ortaya çıkacağı açıktır. Atıf ihtimalinde cümlenin gramatik yapısı، لَمْ تَأْتِنَا بَيِّقِينَ فَلَمْ نُرَجِّ (Sen bize kesin bir haber getirmedin ve biz de ümitsiziz.) şeklinde olacak ve kastedilen anlam değişecektir. Cevabiyye ihtimalinde de fil nasb durumunda olarak لَمْ تَأْتِنَا بَيِّقِينَ فَرَجِّي (Sen bize kesin bir haber getirmedin ki ümitli olalım.) şeklinde cümle müste'nife ihtimalindekinden farklı bir anlam kazanacaktır. Nasb ihtimalinin ahsen<sup>57</sup> ve vecih<sup>58</sup> olduğunu söyleyen A'lem eş-Şentemerî (ö. 476/1084) ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) değerlendirmeleri, Sîbeveyhi'nin yorumuyla karşılaştırıldığında İbn Hişâm'ın ifadelerinden hareketle lafız/gramatik yapı gözetilerek yapılmış değerlendirmeler olarak düşünülebilir. Sîbeveyhi ise burada mütetekellimin muradı üzerinden bir yorum yapmıştır.

Bağlamsal unsurların gramatik çözümleme üzerindeki belirleyiciliği, metni çevreleyen toplumsal, epistemolojik ve itikadî arka plan üzerinden de ele alınabilir.

52 Baalbaki, “Bâb al-Fâ” [“Fâ” + Subjunctive] in *Arabic Grammatical Sources*, 193, 195.

53 Beyit Sîbeveyhi'nin ifadesiyle bazı Hârisîlere aittir.

54 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 31.

55 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 31, 2. Dipnot.

56 Baalbaki, “Bâb al-Fâ” [“Fâ” + Subjunctive] in *Arabic Grammatical Sources*, 193.

57 A'lem eş-Şentemerî, *Tahsilu 'Ayni'z-Zeheb min Ma'dini Cevheri'l-Edeb fi Mecâzâtî'l-'Arab*, thk. Zühayr Abdulmuhsin (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1994), 392.

58 Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Şerhu Ebyâti Sîbeveyhi*, thk. Zühayr Gâzi (Âlemu'l-Kutub, 1986), 159.

Taberî'nin (ö. 310/923), *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ* ayeti<sup>59</sup> hakkındaki yorumu ve buna bağlı olarak gelişen tartışmalar buna örnek olarak ele alınabilir. Taberî'ye kadar olan yorumlarda ayetteki *mâ* kelimesinin nâfiye anlamında kabul edildiği görülmektedir. Bu yoruma göre *yehtâru* (يَخْتَارُ) ifadesinde vakf yapılır ve *hıyera* (الْخَيْرَةُ) kelimesi "seçmek" anlamında olmak üzere ayet "*Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Seçim onlara ait değildir.*" anlamına gelir. Bu yorumun sahiplerine göre ayette Allah'ın risalet görevi için dilediği kimseyi seçtiği, onun iradesinin hiçbir şeye tabi olmadığı vurgulanmaktadır.<sup>60</sup> Taberî ayetteki *mâ* kelimesini mevzûle olarak yorumlamış ve nâfiye olarak kabul edilemeyeceğine dair bağlamsal unsurlara dayanan üç sebep zikretmiştir. Taberî'ye göre *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ* ifadesi ayrı bir cümle, *وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ* ifadesi ayrı bir cümle olarak değerlendirilmelidir. Bu burumda *mâ* ism-i mevzûl olarak *yehtâru* (يَخْتَارُ) fiilinin mef'ûlü olur; *hıyera* (الْخَيْرَةُ) kelimesi de "seçilen, tercih edilen, en hayırlı olan" anlamında olmak üzere ayet "*Rabbin dilediğini yaratır ve onlar için en hayırlı olanı seçer.*" anlamına gelir.<sup>61</sup>

Taberî'den sonraki eserlerde *وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ* ifadesindeki *mâ* kelimesi ilişkin her iki veçhi de zikrettikten sonra nefy ihtimalinin daha güçlü (أَجْوَد), daha uygun (أَحْسَن) ve daha açık (ظَاهِر) olduğunu belirtme,<sup>62</sup> yalnızca nefy ihtimalini zikretme,<sup>63</sup> meseleyi itikâdî açıdan Allah'ın kulları için en hayırlı olanı dilemesi ve şerrin yaratılması konuları bağlamında tartışma,<sup>64</sup> her iki vecihten de bahsedip açıkça bir tercihte

59 Kasas, 28/68.

60 Ferrâ, Ebû Ubeyde ve Ahfeş el-Evsat gibi erken dönem yorumcuları eserlerinde ilgili ayete yer vermemişlerdir. Taberî'ye kadar olan nefy yorumları için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 3/353; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 334; Hüd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, thk. Belhâc b. Saïd (Beirut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 3/289.

61 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: 2001), 18/299-303.

62 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/151-152; Mekki b. Ebî Tâlib, *Muşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1984), 2/547; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 25/11; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/124.

63 Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: 1989), 5/194; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3/406; Ebu'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Tâhâ Abdulhamîd Tâhâ (Kahire: el-Hey'tu'l-Misriyyetu'l-'Amme, 1980), 235.

64 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Ali Haydar Ulusoy-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 11/70-71; Mekki b. Ebî Tâlib, *Muşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, 2/547; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998), 4/520; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 25/11; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 8/691.

bulunmama,<sup>65</sup> her iki vecihten de bahsedip mevsûle ihtimalini *kîle* (قِيلَ) ifadesiyle vererek nâfiye ihtimalini öne çıkarma,<sup>66</sup> her iki veçhi de zikredip nefy ihtimalinin cumhurun görüşü olduğunu belirttikten sonra mâ kelimesinin mef'ûl olabileceğini belirtme<sup>67</sup> gibi yorum biçimleri geliştirilmiştir. Ortaya konulan çözümleme, tercih ve tartışmalarda sıla cümlesinin âidi, kâne fiilinin haberi gibi iç bağlama ilişkin unsurlardan hareket edildiği gibi müşriklerin ayetin nüzulünden önceki birtakım iddiaları, salah-aslah ve şerrin yaratılması tartışmaları gibi ifadenin dış bağlamına ait hususların da etkili olduğu görülmektedir.

İşlevsel çok anlamlılığa sahip kelimelerden biri olan ve Arap dilinde mebnî kelimeler arasında yer alan mâ sözcüğünün<sup>68</sup> bazı kullanımlarında nâfiye ve mevsûle anlamları yanında üçüncü ve hatta dördüncü ihtimaller de söz konusu edilebilmektedir. Bu durumda yorumcular bu ihtimalleri sıralayıp bırakmakta veya dil içi veya dil dışı bağlamsal unsurlara dayanarak bu ihtimallerden birini öne çıkarmaktadırlar. Bu durum Temmâm Hassân'ın cümle anlamının açığa çıkarılması ve bulanıklığın giderilmesi için tüm karinelerin bir araya gelmesi (تَضَافِرُ الْقَرَائِنِ)<sup>69</sup> gerektiği şeklindeki görüşünün İbn Hişâm'ın anlamın gözetilmesi (مُرَاعَاةُ الْمَعْنَى) ve gramatik çözümlenmenin anlamın gerektirdiği şekilde (فِي مُوجِبِ الْمَعْنَى) yapılması gerektiği fikriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Nitekim Arap dilinde çok sayıda mebnî kelime bulunmakta, birden çok i'rab konumu aynı i'rab alameti ile gösterilmekte dolayısıyla da karinelere ihtiyaç duymakta, tarihsel ve epistemolojik bağlam devreye girmektedir. Buna örnek olarak mâ kelimesinin Yâsîn Suresi altıncı ayette nâfiye, mevsûle ve masdariyye olmak üzere tartışılan üç temel anlamına ilişkin tercihlerin hangi unsurlara dayanılarak yapıldığı konusu burada ele alınacaktır.

65 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 4/263.

66 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/520.

67 İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 4/295-296.

68 İbn Hâleveyh kelimenin yirmi beş işlevinden bahsetmektedir. Bkz. Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *İ'râbu Selâsîne Sûre*, thk. Muhammed Fehmî Ömer (Medine: Mektebetu Dâri'z-Zemân, 2006), 125. Ayrıca bk. Ahmed b. Abdinnûr el-Mâlekî, *Rasfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Matba'atu Mecme'i'l-Lugati'l-Arabiyye), 310; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, 1/326 vd.

69 Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 192, 207, 236; Temmâm Hassân, "Emnu'l-Lebs ve Vesâilu'l-Vusûl İleyh", *Havliyyâtu Kulliyeti Dâri'l-Ulûm* 8 (1969), 128.



## Yâsîn Sûresi Altıncı Ayete İlişkin Yorumlar

Yâsîn Suresi'nin altıncı ayetinde geçen *لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ* ifadesi için tefsirlerin yanı sıra -nahiv kavramının erken dönemde dil ilimlerini kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanılmasına da işaret edecek şekilde- nahiv, meânî, fikhu'l-luga ve hurûfu'l-meânî türüne ait kitaplara da müracaat edildiğinde *لَتُنذِرَ مَّا أُنذِرَ* ifadesiyle ilgili olarak aşağıdaki yorumlara yer verildiği görülmektedir:

*lem yunzer âbâuhum* *لَتُنذِرَ قَوْمًا لَّمْ يُنذِرْ آبَاؤُهُمْ* takdiri,<sup>70</sup>

*bi-mâ unzira âbâuhum* *لَتُنذِرَ قَوْمًا بِمَا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ* takdiri,<sup>71</sup>

*mâ unzirahû âbâuhum* *لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرُهُ آبَاؤُهُمْ* takdiri,<sup>72</sup>

*billezî unzira âbâuhum* *لَتُنذِرَ قَوْمًا بِالَّذِي أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ* takdiri,<sup>73</sup>

*mâ enzerallâhu men kablehum min âbâihim* *لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ لَهُ مِنْ قَبْلَهُمْ مِنْ آبَائِهِمْ* takdiri,<sup>74</sup>

*misle mâ unzira âbâuhum* *لَتُنذِرَ قَوْمًا مِثْلَ مَا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ* takdiri,<sup>75</sup>

*mislellezî unzira âbâuhum* *لَتُنذِرَ قَوْمًا مِثْلَ الَّذِي أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ* takdiri,<sup>76</sup>

*kemâ unzira âbâuhum* *لَتُنذِرَ قَوْمًا كَمَا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ* takdiri,<sup>77</sup>

*inzâran misle inzâri âbâihim* *لَتُنذِرَ قَوْمًا إِنْذَارًا مِثْلَ إِنْذَارِ آبَائِهِمْ* takdiri,<sup>78</sup>

70 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/372; Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmûd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 2/488; Hevvarî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, 3/425; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 19/401, Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/278; Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 12/61-62, Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/474; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002), 8/121; Mekki b. Ebî Tâlib, *Muşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, 2/599; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, 5/6; Ebû Cafer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî), 8/442; Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk. Abdullatîf Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 3/74; Vâhidî, *el-Vasûl*, 3/509; Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Ebû Bilâl Ganîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 4/367; İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 4/446.

71 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/372; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 8/121.

72 Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/488; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/165.

73 Hevvarî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, 3/425; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/367.

74 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 19/401.

75 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/278; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/474.

76 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 12/61-62; Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 8/442.

77 Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3/93; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, 5/6.

78 Mekki b. Ebî Tâlib, *Muşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, 2/599.

*gayra munzerin âbâuhum* لِنُنذِرَ قَوْمًا غَيْرَ مُنذَرٍ أَبَاؤُهُمْ takdiri,<sup>79</sup>

*inzâra âbâihim* إِنذَارَ آبَائِهِمْ takdiri,<sup>80</sup>

*eş-şey'ellezî unzirahû âbâuhum* أَنْذَرَهُ أَبَاؤُهُمْ takdiri.<sup>81</sup>

Yorumcuların ortaya koydukları takdirler temelde kelimenin nâfiye, mevsûle ve masdariyye anlamları üzerine kuruludur. Cümlelerin nihai anlamı açısından nâfiye ihtimali bir tarafta (birinci vecih) masdariyye ve mevsûle ihtimalleri diğer tarafta (ikinci vecih) yer almaktadır. Üç ihtimale göre ifade üzerinde yapılan takdirler ve bu takdirlerle ilgili ortaya çıkan anlamsal sonuçlar şu şekildedir:

	Anlam	Takdir	Sonuç
Birinci vecih (İnzâr vâki değil)	Nâfiye	لِنُنذِرَ قَوْمًا لَمْ يُنذَرِ أَبَاؤُهُمْ “Ataları uyarılmamış bir kavmi uyarman için...”	Ataları uyarılmamış bir kavim
İkinci vecih (İnzâr vâki)	Mevsûle	لِنُنذِرَ قَوْمًا بِمَا أُنذِرَ أَبَاؤُهُمْ “Atalarının uyarıldıkları şeyle uyarman için...”	Ataları uyarılmış bir kavim
	Masdariyye	لِنُنذِرَ قَوْمًا مِثْلَ مَا أُنذِرَ أَبَاؤُهُمْ “Atalarının uyarıldığı gibi uyarman için...”	

Yorumcular arasında söz konusu vecihlerden<sup>82</sup> birine yer verenler olduğu gibi ikisini zikredip değerlendirme yapmayanlar, iki veçhe yer verdikten sonra tercihte bulunanlar ve eserlerinde ilgili ayete hiç değinmeyenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla yorumcuların yaklaşım biçimlerini ortaya koymak problemin tarihsel seyrini görmek bakımından önem arz etmektedir. Söz konusu yaklaşımlar kronolojik olarak şu şekilde tasnif edilebilir:

79 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/165.

80 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/165.

81 İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, 4/446.

82 Ukberî’nin zikrettiği bir ihtimale göre *mâ* burada zâiddir. Bu durumda tıpkı mevsûle ve masdariyye ihtimallerinde olduğu gibi inzârın vâki olduğu (لِنُنذِرَ قَوْمًا أَنْذِرَ أَبَاؤُهُمْ) anlamı ortaya çıkmaktadır. ‘Ukberî, *et-Tibyân fi İ’râbi’l-Kur’ân*, 2/668.

Yorum yapmayanlar		Mukâtil (150/767),	Ebû Ubeyde (210/824), Sehl et-Tüsterî (283/896), İbn Kuteybe (292/889), İbn Ebî Hâtim (327/938), Sülemî (412/1021)
İki veçhi sıralayanlar		Ferrâ (207/822),	Hevvârî (280/893), Taberî (310/923), Mâtürîdî (333/944), Sa'lebî (427/1035), Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045), Mâverdî (450/1058), Tûsî (460/1067), Sem'ânî (489/1096), Zemahşerî (538/1144), İbn Atıyye (541/1147), Ebu Hayyân (745/1344)
İki vecih zikredip tercihte bulunanlar	Nâfiye	Ahfeş (215/830),	Zeccâc (311/923), İbn Hişâm (761/1360)
	Masdariyye	Nehhâs (338/950)	
Tek vecih zikredenler (Masdariyye)		Ebu'l-Leys es-Semerkandî (373/983)	
Tek vecih zikredenler (Nâfiye)		Kuşeyrî (465/1072), Vâhidî (468/1076)	

Nahiv, meânî, iştikâk, sarf, kıraat, rivayet, tasavvuf ve fıkıh gibi birçok disipline temas eden farklı yorumlarda dikkat çeken ilk husus Mukâtil, Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe gibi yorumcuların eserlerinde ilgili ayete yer vermemiş olmalarıdır. Erken dönemde ayeti değerlendirmeye alan ilk isim Ferrâ olarak gözükmektedir. Ferrâ mâ kelimesine ilişkin iki veçhi de “şöyle bir görüş dile getirilmiştir: (يَعَالُ)” ifadesiyle zikretmiş ve bir tercihte bulunmamıştır.<sup>83</sup>

Yorumlar bütünü içinde dikkat çeken ikinci husus, Ferrâ'nın iki veçhi sıralamak şeklindeki yaklaşımının çok sayıda yorumcu tarafından devam ettirilmesidir. Bu yorumlarda yorumcuların ilgili vecihleri sunarken yaptıkları sıralama ve ikinci veçhi *kîle* (قِيلَ) üslubu ile vermeleri dışında tercihlerine ilişkin açık bir işaret bulmak güçtür. Örneğin Ferrâ ilk sırada nâfiye, ikinci sırada mevsûle ihtimalini dile getirmiş; Taberî ise ilk sırada mevsûle, ikinci sırada nâfiye ihtimalini zikretmiştir.

83 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/372.

Ancak yorumcunun sıralaması her zaman söz konusu tanıklığı sağlamamaktadır. Nitekim Zeccâc ilk sırada masdariyye ihtimaline yer verdikten sonra ikinci sırada zikrettiği nâfiye ihtimalinin tercih için daha uygun olduğunu belirtmiştir.

Yorumlarda dikkat çeken bir başka husus az sayıda yorumcunun tercihte bulunmuş olmasıdır. Erken dönem yorumcularından Ahfeş *mâ* kelimesine dair iki ihtimali sıraladıktan sonra nefy ihtimalinin فَهْمٌ غَافِلُونَ ifadesindeki *fâ* edatından hareketle dilin cümle yapısına hâkim olan kurallar açısından daha uygun olduğunu vurgulamış ve tercihini belirtmek üzere “daha güzel” (وَهُوَ عَلَى الْأَوَّلِ أَحْسَنَ) ifadesini kullanmıştır. Buna göre sözü edilen kavmin ataları uyarılmamış (لَمْ يُنذَرْ آبَاؤُهُمْ) ve bu sebeple de gafil olmuşlardır (فَهُمْ غَافِلُونَ).<sup>84</sup> Burada ifadenin bütünlüğü ve gramatik gerekçeler üzerinden bir tercih yapıldığı açıktır. Tercihle bulunun bir diğer yorumcu Zeccâc ise hem ifadenin devamındaki فَهْمٌ غَافِلُونَ ifadesini hem de Kur’an’daki bir başka ayeti<sup>85</sup> delil olarak kullanmış ve tıpkı Ahfeş gibi nâfiye ihtimalini tercih ederek bunu “tercih edilen görüş budur” (وَهَذَا الْإِخْتِيَارُ) ifadesiyle ortaya koymuştur.<sup>86</sup> Tercihle bulunun bir diğer yorumcu Nehhâs olmuştur. Nehhâs, Ahfeş ve Zeccâc’ın aksine *mâ* kelimesinin masdariyye kabul edilmesi gerektiği görüşündedir ve bunun delili olarak فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَتَمُودَ “Eğer yüz çevirirlerse de ki: Sizi Âd ve Semûd’un başına gelen yıldırıma benzer bir yıldırıma karşı uyardım.” ayetini<sup>87</sup> dile getirmiştir.<sup>88</sup> Nehhâs’ın tercihte metnin genel bağlamına başvurduğu, Âd ve Semûd kavimlerinin eski Arap kavimleri olduğu bilgisinden hareketle tarihsel/epistemolojik bağlama dayandığı görülmektedir. Tercihle bulunun bir diğer yorumcu İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb* adlı eserinin *mâ* kelimesine ayrılan kısmında kelimenin farklı ayet ve cümleler üzerindeki kullanım biçimlerine dair özel bir başlık açmış ve bu başlıkta لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ ifadesindeki *mâ* kelimesi için râcih olan vechin “nefy” olduğunu belirtmiştir. İbn Hişâm’a göre buradaki tereccuhun gerekçesi Sebe Suresi kırk dördüncü ayette geçen وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ “Onlara senden evvel bir uyarıcı göndermedik.” ifadesidir.<sup>89</sup> İbn Hişâm’ın burada tıpkı Zeccâc ve Ahfeş gibi metnin genel bağlamına atıfta bulunduğu ve gramatik çözümlenmeyi dış bağlama ilişkin bilgi temelli bir gerekçeye dayandırdığı görülmektedir. *Muğni’l-Lebîb*’de –daha önce Zemahşerî’nin belirttiği hususlar

84 Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/488.

85 Zeccâc’ın delil olarak kullandığı ayet şu şekildedir: “Hâlbuki biz onlara okuyacakları kitaplar vermedik ve kendilerine senden evvel bir uyarıcı göndermedik.” (وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَنْذُرُوهَا وَمَا) (أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ). Sebe, 34/44.

86 Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/278.

87 Fussilet, 41/13.

88 Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 5/474-475.

89 İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, 1/345-346.

tekrarlanarak nâfiye ihtimali kabul edildiğinde “ataları uyarılmamış bir kavim” ifadesiyle yakın ataların kastedildiği, uzak atalar olan İsmail zamanında inzârın vâki olduğu belirtilmiştir.<sup>90</sup>

Yorumlarda dikkat çeken bir başka husus Ebu'l-Leys es-Semerkindî, Kuşeyrî ve Vâhidî gibi yorumcuların çoğunluğun aksine olarak yalnızca tek bir vecih zikretmeleridir. Semerkandî herhangi bir açıklamaya girmeden masdariyye anlamını ortaya koymuş, Kuşeyrî ve Vâhidî ise yine yorum ve açıklama yapmaksızın nâfiye ihtimalini dile getirdikten sonra bunu destekleyen başka ayetlere değinmişlerdir.<sup>91</sup>

Yorumlarda dikkat çeken bir başka husus Zemahşerî'nin yaklaşımıdır. Zemahşerî iki veçhi sıralayan diğer yorumculardan farklı olarak tercih edilen ihtimaller sonucunda sözdizimsel yapıda ortaya çıkabilecek gramatik/anlamsal sorunlara çözümler üretmeye çalışmıştır. Buna göre mâ kelimesi nâfiye kabul edildiğinde فَهُمْ غَافِلُونَ ifadesindeki fâ edatında bir sorun yoktur. Zira ilgili kavmin ataları uyarılmamış ve bu durum gafletlerine sebep olmuştur. Dolayısıyla bu veçhe göre anlam “*Şüphe yok ki sen daha önce ataları uyarılmamış ve bu yüzden gaflet içinde olan bir kavmi uyarmak için gönderildin.*” şeklindedir. Ancak mevsûle veya masdariyye ihtimallerinde, daha önce Ahfeş ve Zeccâc'ın dikkat çektiği üzere, fâ edatıyla ilişkili olarak gramatik/anlamsal bir sorun ortaya çıkmaktadır. Nitekim “onları atalarının uyarıldığı şeyle/gibi uyarmak için” (لَتُنذِرَهُمْ بِمَا أَنْذَرَ آبَاؤُهُمْ) denildikten sonra “bunun sonucu olarak gafildirler” (فَهُمْ غَافِلُونَ) denilmesi uygun düşmeyecektir. Ahfeş ve Zeccâc gibi dilciler bu sorunu dile getirip mevsûle/masdariyye vechini elemişlerdir. Zemahşerî ise bu vecih için de gramatik bir çözümleme üretme yoluna gitmiştir. Buna göre فَهُمْ غَافِلُونَ ifadesi فَانَّهُمْ غَافِلُونَ anlamındadır ve surenin başındaki لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ifadesine mütealliktir. Dolayısıyla bu veçhe göre anlam “*Şüphe yok ki sen onları daha önce atalarının uyarıldığı şeyle/gibi uyarmak için gönderildin. Zira onlar gaflet içindeler.*” şeklindedir. Yine Zemahşerî dikkat çekici bir yorum olarak İsmail dönemindeki atalar için inzârın vâki olduğunu dolayısıyla da nâfiye ihtimali kabul edildiğinde ayette kastedilenin yakın atalar olması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>92</sup> İki vecihten herhangi birini tercih etmeyen Zemahşerî'nin her iki veçhi de mümkün kılacak çözümler ürettiği ve bunu yaparken dil içi ve dil dışı unsurlarıyla bağlama dayandığı açıktır. Ebû Hayyân tercih yapmama ve iki

90 Takıyyuddîn Ahmed b. Muhammed eş-Şumunnî, *el-Munsif mine'l-Kelâm 'alâ Muğni İbn Hişâm* (Kahire: 1305), 2/85; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Muğni'l-Lebîb*, 1/426; el-Emîru'l-Kebîr es-Sünbâvî, *Hâşiye 'alâ Muğni'l-Lebîb* (Kahire: 1299), 2/12.

91 Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/93; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 3/74; Vâhidî, *el-Vasît*, 3/509.

92 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/165; İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 4/500-501; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, 7/310.

veçhi de mümkün kılacak çözümler üretme şeklindeki bu yaklaşımı “*Yakın veya uzak atalardan hangisinin nazar-ı itibara alındığına göre inzâr ile adem-i inzâr vecihleri arasındaki tearuz giderilmiş olur.*”<sup>93</sup> ifadesiyle ortaya koymuştur.

### Sonuç

Gramatik çözümlemede tevakkuf, genel bir ifadeyle i‘râbın manaya tabi olması anlamına gelmekte ve iki şekilde tezahür etmektedir. Bunlardan ilki anlamı bilinmeyen kelimelerde i‘râbın söz konusu edilemeyişi, ikincisi ise i‘râbın anlamın gerektirdiği şekilde yapılmasıdır. İ‘râbın mana gözetilerek yapılması, cümleyi oluşturan kelimelerin sözlüksel anlamlarını belirlemeyi ve dilsel ifadeyi çevreleyen bağlamsal unsurları dikkate alarak ifadenin maksadını tespit etmeyi gerektirmektedir. Söz konusu tespit ve belirleme işlemleri gramatik çözümlemeyi yorumcunun tercihlerine açık hale getirmektedir.

İ‘râbın manaya tevakkuf etmesi sözlüksel anlam ve bağlamsal anlam düzeylerinde ortaya çıkmaktadır. İ‘râbın sözlüksel anlama bağlı olması, araştırmada tespit edilebildiği kadarıyla, anlamı bilinmeyen kelimelerde ve temsil kabilinden oluşturulmuş cümlelerde gramatik çözümlemenin terk edilmesi, çok anlamlı kelimelere sahip cümlelerde ilgili kelime için tercih edilen anlama göre cümleyi oluşturan diğer kelimelerin i‘râb konumlarının değişmesi, sözlüksel anlamları yanında belirli gramatik kategoriler için kullanılan kelimelerde bu ikisi arasındaki tercihe göre cümlenin anlamının değişmesi gibi sonuçları doğurmaktadır. İ‘râbın bağlamsal anlama tevakkuf etmesi durumunda ise iki cümle arasındaki cevap veya atıf ilişkisine göre cümlenin gramatik ve anlamsal terkinin farklılık göstermesi, kastedilen anlam üzerinden gerçekleştirilen hazif ve takdir olgularının gramatik çözümleme ve buna bağlı olarak cümle anlamı üzerinde belirleyici olması, mütakellim unsurunun ve sözün söyleniş amacının farklı i‘râb vecihlerinden birinin tayinine imkân tanınması, muhtemel vecihler arasındaki tercihin metni çevreleyen toplumsal, epistemolojik ve itikadî arka plan üzerinden yapılması gibi sonuçlar gözlemlenmektedir. Yâsîn Suresi altıncı ayete ilişkin yorumlarda bu durumun ortaya çıktığı görülmektedir. Ayetteki *mâ* (مَا) kelimesinin muhtemel vecihlerine ilişkin değerlendirmelerde göze çarpan ilk husus yorumcuların çoğunun tercih yapmamasıdır. Nitekim Ferrâ, Taberî, Sa‘lebî, Mâverdi ve İbn Atıyye gibi müfessirler birbirine zıt iki veçhi muhtemel vecihler olarak sıralamakta ve her iki veçhin de imkânını kabul etmiş gözükmektedirler. Hatta Zemahşerî birbirine zıt iki veçhi de mümkün kılacak gramatik çözümler üretmiş, inzârın vâki olduğu yakın atalar ve inzârın vâki olmadığı uzak atalar şeklinde bir ayırım yapmış, nâfiye veçhinin yakın atalar için mevsûle/masdariyye veçhinin ise uzak atalar

93 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/311.

için geçerli olduğunu belirtmiştir. Ayetteki *mâ* kelimesinin muhtemel vecihlerine ilişkin değerlendirmelerde göze çarpan bir başka husus az sayıda yorumcunun tercihte bulunmasıdır. Ahfeş el-Evsat dil içi bağlamdan ve gramatik/sözdizimsel gerekçelerden yola çıkarak nefy ihtimalini tercih etmiş, Zeccâc gramatik gerekçeler yanında dış bağlama da vurgu yaparak başka ayetlerin tanıklığına başvurmuş ve yine nefy ihtimali öne çıkarmış, Nehhâs ise Âd ve Semûd kavimleriyle ilgili bir ayete dayanarak masdariyye ihtimalini tercih etmiştir. Tercihlerin tamamının İbn Hişâm'ın ifadesiyle "mana gözetilerek" yapıldığı görülmektedir. Mananın gözetilmesi ise gerek metnin bütünlüğüyle ilişkili gerekse de tarihsel, epistemolojik ve itikadî nitelikteki gerekçelerin karşı karşıya getirilmesini zorunlu kılmakta ve yorumcuların birbirine zıt i'râb vecihlerini söz konusu gerekçelere dayanarak tercih edebilmelerine imkân sağlamaktadır.

Arapçada lebs, iltibâs, ihtimâlâtü'l-vucûh gibi kavramlarla ifade edilen ve bir sözdizimi yapısının birden çok anlambilimsel yoruma açık olması durumunu ifade eden sözdizimsel bulanıklık/belirsizlik olgusu, i'râb alametinin anlamları ayırt etmede her zaman yeterli olmadığını, mebnî kelimeler veya aynı i'râb alametiyle gösterilen farklı i'râb konumları söz konusu olduğunda gramatik çözümlemenin anlam üzerinden ve dil dışı unsurlara dayanılarak gerçekleştirilebildiğini ortaya koymaktadır. Bu da İbn Hişâm'ın vurguladığı i'râbda manayı gözetme zorunluluğu olgusunun yorumcunun tercihlerinden bağımsız olmadığını göstermektedir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

*Kur'ân-ı Kerîm*, Ahzâb 33/62.

Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.

Ahmed Muhtâr Ömer. *İlmu'd-Dilâle*. Kahire: Âlemü'l-Kutub, 1998.

Ahmed Süleyman Yâkût. *Zâhiratu'l-İ'râb fi'n-Nahvi'l-'Arabî ve Tatbîkühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1994.

A'lem eş-Şentemerî. *Tahsîlu 'Ayni'z-Zeheb min Ma'dini Cevheri'l-Edeb fi Mecâzâti'l-'Arab*. thk. Züheyr Abdulmuhsin. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1994.

- Baalbaki, Ramzi Munir. ““Bāb al-Fā” [“Fā” + Subjunctive] in Arabic Grammatical Sources”. *Arabica* 48/2 (2001), 186-209.
- Baalbaki Ramzi Munir. *Dictionary of Linguistic Terms*. Beirut: Dar El-Ilm Lilmalayin, 1990.
- Bākellā Muhammed Hasen vd. *A Dictionary of Modern Linguistic Terms*. Beirut: Librairie du Liban, 1983.
- Bor, İbrahim. *Dil Düşünce ve Anlam*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- el-Cürçânî, Abdülkâhir. *Delâilu'l-İ'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, 2000.
- Cürçânî, Abdülkâhir. *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Demir, Osman. “Tevakkuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/579. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'alâ Muğni'l-Lebib*. Bulak: 1286.
- Dîvânu Zühêyr b. Ebî Sülmâ*. thk. Ali Hasen Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Dîvânu'l-A'şâ*. thk. M. Muhammed Hüseyin. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb.
- Divlekcî, Celalettin. “Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler”. *EKEV* 18/58 (2014), 1-20.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-Muhîr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebu'l-Leys es-Semerkandî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed. *Kitâbu'l-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1982.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn. *el-Beyân fî Garîbi'l-Râbi'l-Kur'ân*. thk. Tâhâ Abdulhamîd Tâhâ. Kahire: el-Hey'tu'l-Misriyyetu'l-'Amme, 1980.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1964.
- Fâdil Sâlih Sâmerî. *el-Cumletu'l-'Arabîyye ve'l-Ma'nâ*. Amman: Dâru'l-Fikr, 2013.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, 1980.
- Grünberg, Teo. *Anlama Belirsizlik ve Çok Anlamlılık*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Guiraud, Pierre. *Anlambilim*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1999.
- Güman, Osman. “Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf”, *OMÜİFD* 33 (2012), 139-173.
- Hâdî Nehr. *İlmu'd-Delâle*. İrbid: Dâru'l-Emel, 2007.
- Hevvârî, Hüd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*. thk. Belhâc b. Saîd. Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Hilmi Halîl. *el-Kelime*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1998.
- İbn 'Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-Vecîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2006.



- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luga*. thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ°. Beyrut: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1993.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed. *İ'râbu Selâsîne Sûre*. thk. Muhammed Fehmî Ömer. Medine: Mektebetu Dâri'z-Zemân, 2006.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn el-Ensârî. *Muğni'l-Lebîb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2013.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1994.
- İbn Kuteybe. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fi'n-Nahv*. thk. Abdülhuseyn el-Fetelî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996.
- İbrahim Enîs. *Delâletu'l-Elfâz*. Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 1984.
- İmer, Kâmile-Kocaman, Ahmet-Özsoy, A. Sumru. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2013.
- İmîl Bedî' Ya'kûb-Mişel 'Âsî. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Luga ve'l-Edeb*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Kulliyât*. thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2012.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. *Letâifu'l-İşârât*. thk. Abdullatîf Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Lyons, John. *Nazariyyetu Chomsky el-Lugaviyye*. çev: Hilmi Halîl. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rife el-Câmiyye, 2016.
- Mahmûd es-Sa'rân. *İlmu'l-Luga*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye: 2013.
- Mahmûd Fehmî Hicâzî. *Medhal ilâ 'İlmi'l-Luga*. Kahire: Dâru Kubâ.
- Mâlekî, Ahmed b. Abdinnûr. *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Matba'atu Mecme'î'l-Lugati'l-Arabiyye.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Ali Haydar Ulusoy-Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayinevi, 2008.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-'Uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ Bulûgi'n-Nihâye*. Şârika: 2008.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *Muşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Sâlih. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984.
- Muhammed Hamâse Abdullatîf. *Binâu'l-Cumleti'l-'Arabiyye*. Dâru Garîb, Kahire, 2003.
- Muhammed Hamâse Abdullatîf. *el-'Alâmetu'l-İ'râbiyye fi'l-Cümle Beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*. Kahire: Dâru Garîb, 2001.
- Muhammed Yunus Ali. *el-Ma'nâ ve Zılâlu'l-Ma'nâ*. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2007.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.

- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: 1989.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Şerhu Ebyâti Sibeveyhi*. thk. Züheyr Gâzî. Âlemu'l-Kutub, 1986.
- Palmer, Frank Robert. *Semantik*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Kitâbiyât, 2011.
- Raddetullah et-Talhî. *Delâletu's-Siyâk*. Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1423.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.
- Sa'leb, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Şerhu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ*. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2015.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Ebû Bilâl Ganîm. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semîn el-Halebî. *ed-Dürrü'l-Masûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dâru'l-Kalem, Dımaşk.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd. *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*. thk. Ramazan Abduettevvâb. Kahire: Dâru'l-Kutub, 2014.
- Sünbâvî, el-Emîru'l-Kebîr. *Hâşiye 'alâ Muğni'l-Lebîb*. Kahire: 1299.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâluddîn. *el-Müzhir fi 'Ulûmi'l-Luga*. thk. Muhammed Ahmed Câdelmevle vd. Kahire: Dâru't-Turâs.
- Şumunnî, Takıyyuddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Munsif mine'l-Kelâm 'alâ Muğni İbn Hişâm*. Kahire: 1305.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: 2001.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfu Istulâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Temmâm Hassân, *el-Beyân fi Ravâi 'i'l-Kur'ân*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2009.
- Temmâm Hassân. "Emnu'l-Lebs ve Vesâilu'l-Vusûl İleyh". *Havliyyâtu Kulliyeti Dâri'l-Ulûm* 8 (1969), 123-140.
- Temmâm Hassân, *el-Fikru'l-Lugaviyyu'l-Cedîd*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2011.
- Temmâm Hassân, *İctihâdât Lugaviyye*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2007.
- Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*. ed-Dâru'l-Beyzâ: 1994.
- Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2006.
- Tûsî, Ebû Cafer. *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *et-Tibyân fi 'râbi'l-Kur'ân*. thk. Sa'd Küreyyim. Kahire: Dâru'l-Yakîn, 2001.
- Ullmann, Stephen. *Devru'l-Kelime fi'l-Luga*. çev: Kemal Bişr. Kahire: Dâru Garîb.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2002.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve 'râbu*. thk. Abdülcelil Abduh. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.



## Müneccimbaşı Tarsûsîzâde'nin (1821-1896) *Risâle fî Usûli'l-hadîs* Tercümesi ve Değerlendirilmesi

### An Evaluation of Münecimbaşı Tarsûsîzâde's (1821-1896) Translation of *Risâla fî Uşûl al-Hadîth*

Mustafa Celil Altuntaş<sup>\*</sup> , Azamat Zhamashev<sup>\*\*</sup> 

#### Öz

Tarsûsîzâde diye meşhur olan Münecimbaşı Osman Kâmil Efendi, erken yaşlarından itibaren cami derslerinde ilmi eğitimini almaya başlamış ve medreseden mezun olmasının ardından ruûs imtihanında başarılı olup birçok medresede müderris olarak görev yapmış bir âlimdir. Münecimbaşı unvanı onun II. Abdülhamîd döneminde bu görevi yapmasından dolayıdır. Osman Kâmil Efendi, 1274-1280 yılları arasında yaklaşık altı yıl Medine Mahmûdiye Medresesi'nde müderris olarak bulunmuş ve bu süreçte Birgivi'ye atfedilen *Risâle fî usûli'l-hadîs* isimli eseri tercüme etmiştir. Bu makalede söz konusu tercüme ilk defa tespit edilerek yayımlanmıştır. Aynı zamanda Osman Kâmil Efendi'nin hayatı da arşiv ve sicil dosyaları taranarak kayda geçirilmiştir. Bunların yanında Osmanlı döneminde Türkçe yazılmış hadis usûlü eserlerinin tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Bu eserler, tespit edilecek yeni eserlerle Osmanlı dönemi hadis usûlü yazıcılığının daha net olarak anlaşılması için önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

#### Anahtar Kelimeler

Hadis Usûlü, Osmanlı âlimleri, Birgivi, Dâvûd-i Karsî, Osman Kâmil Efendi, Salih Rüşdi Efendi

#### Abstract

*Müneccimbaşı* [Chief Astrologer] 'Oşmân Kâmil Efendi, also known as Tarsûsîzâde, received his early education in mosques before attending a madrasa. After graduating from the madrasa, he successfully passed the *ru'ûs* examination and served as a professor in many madrasas. He held the title of *müneccimbaşı* during the reign of 'Abdülhamîd II. 'Oşmân Kâmil Efendi was assigned as a professor at the Madrasa of Mahmûdiyya in Medina for almost six years between 1274-1280 AH and translated the *Risâla fî uşûl al-hadîth*, attributed to al-Birgivi, during this time. The current article publishes this translation for the first time. At the same time, the article has also scanned and recorded the archives and registers in order to construct 'Oşmân Kâmil Efendi's biography. This article additionally attempts to identify the works on the methodology of hadîth that were written in Turkish during the time of the Ottoman Empire. These works can be considered as a step toward a clearer understanding regarding the writing of *uşûls* on *hadîth* works during the Ottoman era.

#### Keywords

Hadith Methodology, Ottoman Scholars, Birgivi, Dâvûd-i Karsî, Osman Kâmil Efendi, Salih Ruşdi Efendi

\* **Sorumlu Yazar:** Mustafa Celil Altuntaş (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis, İstanbul, Türkiye. E-posta: mcaltuntas@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-1975-5799

\*\* Azamat Zhamashev (Dr.), Nur-Mübarek Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Almatı, Kazakistan. E-posta: azamat.jam@outlook.com ORCID: 0000-0002-5330-9437

**Atf:** Altuntas, Mustafa Celil, Zhamashev, Azamat. "Müneccimbaşı Tarsûsîzâde'nin (1821-1896) Risâle fî Usûli'l-Hadîs Tercümesi ve Değerlendirilmesi." *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 147–188. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1164140>



## Extended Summary

*Müneccimbaşı* [Chief Astrologer] ‘Oṣmān Kāmil Efendi, also known as Ṭarsūsizāde, received his early education in mosques before attending the madrasa. After graduating from the madrasa, he successfully passed the *ru’ūs* [chief] examination and served as a professor in many madrasas. He held the title of *müneccimbaşı* during the reign of ‘Abdülhamīd II, and between 1274-1280 AH, ‘Oṣmān Kāmil Efendi was assigned as a professor at the Madrasa of Maḥmūdiyya in Medina for almost six years, during which he translated *Risāla fī Uṣūl al-Ḥadīth*, a work attributed to al-Birgivī. The current article publishes this translation for the first time and simultaneously has scanned and recorded the archives and registers in order to construct the biography of ‘Oṣmān Kāmil Efendi. This article also attempts to identify the works regarding the methodology of ḥadīth that were written in Turkish during the Ottoman Empire. These works can be considered as a step toward a clearer understanding of how the *uṣūl* of ḥadīth works had been written during the Ottoman era.

Muḥammad Rāshid Efendi’s son, ‘Oṣmān Kāmil, was born in 1236/1821 and died in 1313/1896. ‘Oṣmān Kāmil was also well known as Ṭarsūsizāde. At an early age, ‘Oṣmān Kāmil attended lectures in Istanbul mosques and was very well regarded by the famous teachers of his period. After completing his studies in the madrasa, he passed the *ru’ūs* exam in 1258/1842 in Meṣīhat. When he was 21, he was tasked with being a professor, and after completing his work in the madrasa he was promoted to the rank of Anadolu *Kaz’askerliḡi* [Ottoman chief judge]. In addition, he was also a member and chairman of some councils such as the *Meclis-i Tedkikāt-i Şer’iyye* [Assembly of Religious Inquiries]. However, one of his main tasks was undoubtedly as the *müneccimbaşı* [chief astrologer]. As Sultan ‘Abdülhamīd II’s *müneccimbaşı*, ‘Oṣmān Kāmil Efendi must have been attracted to this duty especially under the influence of the lessons he’d received as a teenager from the Crimean Selim Efendi. ‘Oṣmān Kāmil Efendi held this post until his death in 1896. Between 1274-1280 AH, he served at the Maḥmūdiyya Madrasa in Medina as a professor, during which he translated the *Risāla fī Uṣūl al-Ḥadīth* attributed to al-Birgivī. ‘Oṣmān Kāmil Efendi’s translation was discovered recently, and this article publishes it for the first time. Before teaching the ḥadīth of Şaḥīḥ al-Bukhārī to students at the Maḥmūdiyya Madrasa, he wanted to start with a brief introduction to ḥadīth methodology, and for this reason translated the *Risāla fī uṣūl al-ḥadīth*. As such, this translation is the work of a professor who wanted to teach ḥadīth to his students.

This article has also written an extensive biography of ‘Oṣmān Kāmil Efendi by collecting information from various sources; this has also been enriched by his writings in the Ottoman Archive at the archive of Meṣīhat. This article should also be mentioned as the first academic research on ‘Oṣmān Kāmil Efendi. During the six years he stayed in Medina, he often came to Istanbul and repeatedly demanded an increase in salary due to a lack of funds.

This article has identified and presented a list of works on the methodology of *ḥadīth* that were written in or had been translated to Turkish during the reign of the Ottoman Empire. The article also evaluates the place and importance of 'Oṣmān Kāmil Efendi's translation among these other listed works. In his translation, 'Oṣmān Kāmil Efendi used and often referenced Dāvūd-i Kārsī's commentary on the *Risāla* as his main source. This was a general characteristic of translations during the Ottoman period, and 'Oṣmān Kāmil Efendi's translation also bears this characteristic. 'Oṣmān Kāmil Efendi must have based his translation on the text of Dāvūd-i Kārsī, which had been printed during 'Oṣmān Kāmil Efendi's time. With the exception of translations made for printing, some works such as 'Oṣmān Kāmil Efendi's translation appear to have not received wide distribution nor to have found their way into circulation after being written. This likely related to how well known the translator was, how many students he had, or how close he was to them. At the same time, the competence of translators or authors in their written field also directly affected the recognition of their works. The only copy of this translation that this study has been able to identify is the one in the Konya Regional Manuscript Library. The scribe was Sayyid Muḥammad Şāliḥ Rüşdī Efendi. Şāliḥ Rüşdī Efendi was one of Bayezid Mosque lecturers and probably copied the translation while he was in Istanbul.

The importance of 'Oṣmān Kāmil Efendi's translation is an indicator of the increased study of the *ḥadīth* methodology in the 19<sup>th</sup> century AD. At the same time, when looking at the biographies of scholars from this period, one can see that the *ḥadīth* lessons given by the Dersi'āms in mosques had increased and the tradition of giving *ijāzah* [permission] at the end of the courses became widespread. Apart from this growing interest in Istanbul, the environment or the duties of the author or translator also influenced the creation of the work. For example, Dāvūd-i Kārsī wrote his commentary while in Egypt. Similarly, 'Oṣmān Kāmil Efendi wrote his translation not while in Istanbul but while in Medina during his tenure as a professor. This may be due to the fact that *ḥadīth* education was more widespread along the Hijāz-Damascus-Cairo line in relation to Istanbul as well as the writing of *ḥadīth* works being more common there. Therefore, scholars or professors who went to the Hijāz or Damascus from Istanbul were more interested in the science of *ḥadīth* because of the scientific environment there, and this situation led to an increase in the creation of literature on *ḥadīth*.

'Oṣmān Kāmil Efendi began his work with two short prefaces in Arabic and Turkish. At the end of the Arabic introduction, he dedicated his work to Sultan 'Abdül'azîz (1830-1876 AD). In the Turkish preface, he spoke about the need to write a basmala at the beginning of the book and gave a small parable about the basmala. Apart from the source he only quoted in the introduction, the scholars he quoted as the source of the *ḥadīth*s he used were the sources and names used in the commentary by Dāvūd-i Kārsī. Therefore, one can say that, except for one quotation, the translation had been written with the help of Dāvūd-i Kārsī's commentary.

## Giriş

Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), Mahmud Esad Seydişehirî'nin (1856-1918) usûl-i hadîs'e dair Türkçe kaleme aldığı risale üzerine Seydişehirî'ye hitaben 1308/1891 yılında bir mektup yazmış ve bu mektup eserin ikinci baskısında yayımlanmıştır. Ahmed Cevdet Paşa mektubunda Osmanlı döneminde hadis usûlünün mahiyetini “bu diyarda garip kalmış olan usûl-i hadîs” olarak nitelemiştir.<sup>1</sup> Ahmed Cevdet Paşa'nın Osmanlı'nın son döneminde içeriden bir isim olarak bu tespiti yapmış olması manidardır. Bu tespit hem tedaris ve telif hem de ulemânın ilgisinin yeterli düzeyde olmadığı anlamında okunabilir. Tanzimat'tan sonra ise Türkçe hadis usûlü çalışmalarının yanısıra tercümelemler de kaleme alınmıştır. Bu tercümelemlerin kahir ekseriyeti XIX. asırda yapılmıştır. Bu durum XIX. yüzyılda hem Türkçe hadis usûlü yazımı konusunda hem de bu eserlerin tedriste kullanılması hakkında yeni bir anlayışın geliştiğini göstermektedir. Bu çalışmada ele alacağımız tercüme Münecimbaşı Tarsuslu Osman Kâmil Efendi tarafından yazılmıştır. Bazı biyografi eserlerinde böyle bir tercüme kendisine atfedilse de şu ana kadar Birgivi'ye atfedilen bu risalenin bir tercümesinin varlığı söz konusu edilmemiştir. Bu makaleyle Osman Kâmil Efendi'nin tercümesi ilk defa gün yüzüne çıkarılmış olacaktır. Tarsuslu Osman Kâmil Efendi'nin hayatından bahsedilecek, Türkçe yazılmış hadis usûlü çalışmalarının tespiti yapılmaya çalışılacak daha sonra tercüme makalenin sonuna eklenecektir. Bu çalışmayla Osmanlı dönemi hadis usûlü eserlerine yeni bir halka daha eklenmiş olacaktır.

### 1. Osman Kâmil Efendi'nin Hayatı

Osman Kâmil Efendi, 1236/1821 yılında İstanbul'da doğmuştur. Fatih Camii dersiamlarından ve Sultan II. Mahmud'un huzur dersi muhatablarından olan müderris Tarsuslu Muhammed Râşid Efendi'nin oğludur. İlk olarak sıbyân mektebinde dinî ilimleri okumuştur. Fatih Camii'nde Birgili Hafız Ali Efendi'den Arapça ve dinî ilimler, Trabzonlu Ahmed Fâiz Efendi'den (ö. 1273/1856) tefsir ve hadis, Vidinli Mustafa Efendi'den (ö. 1855) usûl-i hadîs ve *Şifâ*, Ahıskavî Osman Efendi'den ferâiz ve hat icâzeti, Kırımlı Selim Efendi'den de Farsça, aruz, ilm-i hesap, heyet, ilm-i mîkât ve nücûm ile ilgili dersleri okumuştur.

Osman Kâmil Efendi, medrese silkinde 1258/1842 yılında ibtidâ-yı hâriç derecesiyle İstanbul ruûsunu, aynı sene içinde hareket-i hâriç derecesini almıştır. 1262/1846 yılında ibtidâ-yı dâhil ve 1265/1849 senesinde hareket-i dâhil, 1267/1851 senesinde Mûsıla-i Sahn, 1273/1857 senesinde Sahn ve ibtidâ-yı altmışlı 1280/1864 senesinde hareket-i altmışlı, 1282/1866 senesinde Mûsıla-i Süleymâniye derecesini almıştır. 1286/1870 senesinde Halep ve Haremeyn, 1294/1877 senesinde İstanbul

1 Seydişehirî, *Usûl-i Hadîs*.

Kadılığı, 1298/1881 senesinde Anadolu ve 1307/1890 senesinde ise Rumeli Kazaskerliği rütbelerini elde etmiştir. Osman Kâmil Efendi'ye bu görevleri ifa ederken 1286/1870 senesinde ikinci rütbeden, 1298/1881 senesinde birinci rütbeden Mecîdî ve 1300/1883 senesinde de ikinci rütbeden Osmânî nişanları verilmiştir.

Osman Kâmil Efendi zikredilen rütbelerde iken ilk maaşını 1258/1842 yılında almaya başlamış ve şu görevlerde bulunmuştur. 1281/1864 senesinde Gebze niyabetine, 1283/1866 senesinde Gemlik niyâbetine, 1283/1867 senesinde Meşihat arzuhâlciliğine, 1286/1870 senesinde Halep Mevleviyeti'ne, 1290/1873 senesinde Hüdâvendigâr (Bursa) Mevleviyeti'ne, 1293/1876 senesinde Evkâf Nezâreti müfettişliğine, 1294/1877 senesinde Meclis-i Tetkîkât-ı Şer'îyye azalığına, 1296/1879 senesinde İstanbul Kadısı Müsteşarlığı'na, 1297/1880 senesinde Sermüneccimlik görevine atanmıştır. 1298/1881 senesinde askerî kassamlığa ve 1299/1882 senesinde Meclis-i Tetkîkât-ı Şer'îyye başkanlığına atanmıştır.<sup>2</sup> Sultan II. Abdülhamid'in münecceimbaşı olan Osman Kâmil Efendi, padişaha 26 Muharrem 1309 tarihinde bir zâyîçe sunmuştur.<sup>3</sup> Yine sicil dosyasındaki bilgilere ek olarak kendisine 20 Muharrem 1312 tarihinde altın liyakat madalyası verilmiştir.<sup>4</sup> Osman Kâmil Efendi, 19 Şevval 1313/3 Nisan 1896 tarihinde vefat etmiştir.<sup>5</sup>

### 1.1. Osman Kâmil Efendi'nin Medine Mahmûdiye Medresesi Müderrisliği

Osman Kâmil kendi kaleme aldığı sicilinde bir müddet Medine Mahmûdiye Medresesi'nde müderris olarak vazife yaptığını söylemektedir.<sup>6</sup> Osmanlı Arşivi'nde bulunan belgelerden anlaşıldığına göre 1274-1280 yılları arasında bu görev uhdesine verilmiştir.

1274 senesinde Osman Kâmil Efendi'nin verdiği bir arzuhâlde Medine Mahmûdiye Medresesi vazifesinin kendisine verildiğini belirterek Mahmûdiye Medresesi'ne atanmadan önce kendisinin zaten mücaveret için Medine'ye gitmeye azmettiğini, evinde kendilerine bakmak zorunda olduğu on bir kişinin bulunduğunu ifade etmiş ve müderrislere verilegelen 10 erdeb<sup>7</sup> buğdaya 20 erdeb daha ilave edilmesini talep etmiştir.<sup>8</sup> İstanbul'dan Mısır ve Cidde valileri ile şeyhülhareme

2 “İMMA”.

3 BOA, Y.EE, 58/17. Zâyîçe/Zic: Yıldızların durumlarını ve yerlerini gösteren çizelge.

4 BOA, İ.TAL, 58/46

5 Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4:866; Mardîni, *Huzur Dersleri*, II-III:346; Albayrak, *Son devir Osmanlı uleması : (ilmiye ricalinin teracim-i ahvali)*, 1996, 4:175-76.

6 “İMMA”.

7 İstanbul'da dokuz kiloya yakın hububat ölçüsü

8 BOA, A.MKT.UM, 308/97, 2.

yazılan yazıda Osman Kâmil Efendi'nin merasimle karşılanması ve talep ettiği buğdayın kendisine verilmesi emredilmiştir.<sup>9</sup> 1276/1860 senesinde Mahmûdiye Medresesi müderrisiyken İstanbul'a gelerek Medine'nin havasına alışamadığını ve Süleymaniye Medresesi'ne tayinini talep etmiş ve konu şeyhülislamlığa havale edilmiştir.<sup>10</sup> Aşağıda gelecek belgelerden de anlaşıldığı üzere bu talebi yerine getirilmemiş ve görevine devam etmiştir. 28 Şevval 1277/9 Mayıs 1861 tarihinde İstanbul'a gelerek bir hane ve borçlarını ödemek için atıyye ihsanı talep ettiği zikredilmiştir.<sup>11</sup> 6 Cumâdelûlâ 1278/9 Kasım 1861 tarihinde maaşı aylık 500 kuruşa çıkarılarak senelik 6000 kuruş maaşı padişah tarafından onaylanmıştır.<sup>12</sup> Yaklaşık bir ay sonra 12 Cemaziyelahir 1278/15 Aralık 1871'de o tarihlerde İstanbul'da bulunan Osman Kâmil Efendi'ye Meclis-i Vâlâ kararıyla 5000 kuruş atıyye verilmiştir.<sup>13</sup> 1279/1862 senesinde maaşının aylık 750 kuruşa çıkarılarak yıllık 9000 olmasını talep etmiş,<sup>14</sup> 3 Cumâdelûla 1279 tarihinde ve bu talebi padişaktan tarafından onaylanmış ve yıllık maaşının peşinen ödenmesi kararlaştırılmıştır.<sup>15</sup> Osman Kâmil Efendi'nin maaş zammı taleplerinin yanında Medine'de bazı sıkıntılar yaşadığı da anlaşılmaktadır. 1278/1862 tarihinde Osman Kâmil Efendi'nin, Medine'deki Mahmûdiye Medresesi meşrutası olan dershaneye Medine sakinlerinden Esad Efendi'nin haksız yere müdahale ettiğini belirten bir arzuhâl gönderdiği ve olayın tahkik edilip anlatıldığı gibi ise müdahalenin menedilmesi ifade edilmiştir.<sup>16</sup> Son olarak ise 1280/1864'te Medine Mahmûdiye Medresesi'nden istifa ettiği ve yerine Yusuf Efendi'nin tayin edildiği anlaşılmaktadır.<sup>17</sup>

Osman Kâmil Efendi yaklaşık altı yıl Medine'de Mahmûdiye Medresesi'nde görev yapmıştır. Bu vazifesi esnasında on bir nüfuslu hanesinin geçiminin en önemli meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için sık sık İstanbul'a gelmiş ve maaşına zam talep etmiştir. Ayrıca bir dönem Medine'nin havasına da uyum sağlayamamış ve rahatsızlanmıştır. Rahatsızlığı esnasında İstanbul'a tayin talebi kabul edilmemiştir. Osman Kâmil Efendi, Birgivî'nin usûl-i hadîs risalesini Medine'de bulunduğu esnada kaleme almıştır. Bu tercüme haricinde ona atfedilen bir eser bilinmemektedir. Osman Kâmil Efendi 19 yaşında ve henüz talebeyken 1256/1840 senesinde Şihâbüddin

9 BOA, A.MKT.UM, 308/97, 1.

10 BOA, A.MKT.NZD, 300/41.

11 BOA, A.MKT.NZD, 351/71.

12 BOA, İ.DH, 480/32335.

13 BOA, A.MKT.MVL, 138/20; BOA, A.MKT.NZD, 394/81.

14 BOA, A.MKT.NZD, 453/81; BOA, İ.DH, 498/33860, 1.

15 BOA, İ.DH, 498/33860, 4; BOA, A.MKT.NZD, 462/33.

16 BOA, A.MKT.UM, 563/58; 565/48; 541/30

17 BOA, A.MKT.MHM, 291/87.



Ahmed b. Abbâd el-Havvâs'ın *el-Kâfi fî ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi* isimli eserini istinsah etmiştir.<sup>18</sup>

## 1.2. Oğlu Şeyhülislam Mehmed Nûri Efendi

Osman Kâmil Efendi'nin oğlu Mehmed Nuri Efendi Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislamıdır. 1276 senesinde İstanbul'da doğmuştur. 24 Muharrem 1313'te Haremeyn mevleviyeti payesini aldığı kaydedilmiştir.<sup>19</sup> Osmanlı Arşivi'ndeki sicil dosyasındaki bilgiler bu tarihte nihayete ermektedir. Ancak onun Meşihat Arşivi'ndeki dosyasında sonraki vazifeleri de kaydedilmiştir. Nisan 1314'te Evkâf-ı Hümâyûn Müsteşarlığı Vekaleti'ne, Nisan 1319'da Edirne Vilayeti Merkez Vilayeti'ne atanmıştır. 27 Eylül 1920'de Mustafa Sabri Efendi'nin istifasından sonra şeyhülislamlık görevine atandığı ve saltanatın ilga edildiği 4 Kasım 1922'ye kadar bu görevi sürdürdüğü bilinmektedir.<sup>20</sup>

Osman Kâmil Efendi'nin damadı Hüseyin Nureddin Efendi de ilmiye sınıfındandır.<sup>21</sup> Osman Kâmil Efendi'nin vefatından sonra Şeyhülislam Mehmed Cemaeddin Efendi'nin (1848-1919) 20 Receb 1314/25 Aralık 1896 tarihli arzında Hüseyin Nureddin Efendi'nin kayınpederi Osman Kâmil Efendi'ye takvim hazırlamakta yardımcı olduğu ve hesâb-ı mîkâta olan intisabı sebebiyle sermüeccimlik görevinin damadı Hüseyin Nureddin Efendi'ye verilmesine konusunda bir yazısı bulunmaktadır.<sup>22</sup> Ancak Osman Kâmil Efendi'den sonra bu göreve damadı Hüseyin Nureddin Efendi değil Mustafa Asım Bey atanmıştır.<sup>23</sup>

Osman Kâmil Efendi'nin vefatından sonra tarîk-i mahsûs maaşının kendilerine verilmesi için oğlu ve damadı talepte bulunmuşlardır.<sup>24</sup> Arzuhâllerinde yirmi nüfusu aşkın aile bireylerinin geçimi için bu maaşın kendilerine verilmesini talep etmişlerdir.<sup>25</sup>

## 2. Osmanlı Döneminde Türkçe Usûl-i Hadîs Eserleri

Osmanlı'da hadis metinlerinin tercümeleri erken dönemlerden itibaren başlamıştır. Özellikle kırk hadis türü ve *Meşâriku'l-envâr* gibi önemli derleme eserlerin tercümeleri bunların başında gelir. Ancak erken dönemlerde hadis usûlü eserlerinin

18 Havvâs, "el-Kâfi fî ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi".

19 BOA. DH.SAİD, 47/291; MA, 768/03.

20 Albayrak, *Son devir Osmanlı uleması : (ilmiye ricalinin teracim-i ahvali)*, 1996, 3:265; Özcan, "Mehmed Nûri Efendi".

21 BOA, MB.İ, 130/159.

22 BOA, Y.MTV, 149/76.

23 Aydıöz, "Osmanlı Devleti'nde Münecceimbaşılık", 170-71.

24 BOA, İ.HUS, 47/52.

25 BOA, BEO, 791/59260.

tercüme edildiği bilinmemektedir. İlk hadis usûlü tercümelere Ali en-Nîsârî'nin (ö. 1111/1699) kısa risâlesi ile Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin (ö. 1197/1783) Suyûtî'nin *İtmâmü'd-dirâye* isimli eserinin usûl-i hadîs başlığında yaptığı tercümelere. Ancak bu iki eser müstakil hadis usûlü eserleri olarak değerlendirilemezler. Bunu dikkate alırsak ilk müstakil Türkçe hadis usûlü Mehmed b. Ömer İskilîbî'nin 1210/1795 yılında tamamladığı *Nuhbetü'l-fiker* tercümesidir. Uşşâkî'nin tercümesi ise bir hadis usûlü kitabının tercümesi olmasa da usûl konularının genelini içermektedir. XVIII. yüzyılın sonunda yapılan bu tercüme haricinde diğer bütün tercüme XIX. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınmıştır. Matbaada basılan ilk Türkçe hadis usûlü eseri ise Fatih Ahmed Efendi olarak bilinen Ahmed b. Abdullah el-Ağrûsî'nin 1260/1844 yılında yayımlanan *Nuhbetü'l-fiker* tercümesidir. Bu tarihten sonra da tercüme devam etmiş ve bazıları matbaada yayımlanmıştır. Osman Kâmil Efendi'nin yayımladığımız bu tercümesi de XIX. yüzyılda yapılan tercüme bir devamı niteliğinde olup Birgivi'nin risalesinin Osmanlı döneminde müstakil olarak yapılan ilk ve tek tercümesidir. Babakaleli Abdülaziz Efendi'nin *Mukarribu't-tâlibîn* isimli tercümesi ise Dâvud-i Karsî'nin Birgivi'nin risalesine yazdığı şerhin tercümesidir. Bu tercüme zımnen Birgivi'nin risalesini içerse de Osman Kâmil Efendi'nin tercümesi bu tercümeden daha öncedir.

Osmanlı döneminde yapılan hadis usûlü tercüme ve telif eserlerinde üç eser temel kaynak olarak kullanılmaktadır. Bunlardan yaygınlık kazanma açısından en önde geleni *Nuhbe*'dir. Genellikle *Nüzhe*'den istifade ederek yapılan bu tercüme veya telifler yaygındır. İkincisi ise Dâvud-i Karsî'nin Birgivi'nin risalesine yazdığı şerhtir. Bu eserden istifade edilerek yazılan tercüme veya telifler de bulunmaktadır. Üçüncüsü de Suyûtî'nin *Tedrib*'indedir. Özellikle son dönemlerde matbaanın imkanlarının da genişlemesiyle *Tedrib*'den istifade edilerek yapılan tercüme veya telifler yaygınlaşmıştır. Bu eserlerin büyük çoğunluğu Osmanlı'nın son dönemlerinde açılan mekteplerle irtibatlıdır. Ayrıca Dârülfunun müfredâtında bulunan hadis derslerinin etkisiyle yazılan eserler de bulunmaktadır. Bu kurumlarda kimi hadis usûlü dersi veren hocalar olmakla beraber kimisinin tercümesinin sebebi hadis hocası veya hadis ilmiyle iştiğal etmiş olması değil Arapça'ya vukûfudur. Bu eserler neşredildikçe ve listeye eklenecek yeni tercüme ve teliflerle Osmanlı dönemi hadis usûlü çalışmalarının genel bir değerlendirilmesini yapabileme imkânı olacaktır. Gerek Osmanlı döneminde gerekse 1922'den sonra Osmanlı Türkçe'siyle kaleme alınan tercüme ve telifler tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

## 2.1. Tercüme Hadis Usûlü Eserleri

1. Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin Suyûtî'nin *İtmâmü'd-dirâye li-kurrâ'in'n-nukâye* isimli ilimler tasnifi konusundaki eserinin usûl-i hadîs bölümünün *Nuhbetü'l-fiker*'den de istifade edilerek yapılan tercümesidir.<sup>26</sup>

26 Abdullah Salâhî Uşşâkî, "Usûl-i Hadîs", 745-63.

2. Mehmed b. Ömer İskilîbî (ö. 1213/1798), *Tercüme-i Nuhbetü'l-Fiker*.<sup>27</sup>

3. Hafîd Efendi'nin (ö. 1811) *Nuhbetü'l-fiker* tercümesi: 1804 yılında kaleme aldığı *Galatât-ı Hafîd Efendi* olarak bilinen *ed-Dürerü'l-müntehabâtü'l-mensûre fî ıslâhi'l-galatâti'l-meşhûre* isimli eserinde *Nuhbetü'l-fiker*'i bazı tasarruflarla tercüme etmiştir.<sup>28</sup>

4. Ahmed b. Abdullah el-Ağrûsî (Fatih Ahmed Efendi), *Tercüme-i Nuhbetü'l-fiker*

5. MüneccimbaşıTarsuslu Osman Kâmil Efendi, *Tercüme-i Usûlü'l-Hadîs*.

6. Babakaleli Abdülaziz Efendi (ö. 1297/1879), *Mukarribu't-tâlibîn*.

7. Ramazanzâde Abdünnâfi İffet Efendi'nin (1823-1890) *el-Eseru'l-mu'teber fî tercemeti Nuhbeti'l-fiker*

8. Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912), *İlm-i Usûl-i Hadîs* (kısmî *Tedrîbü'r-râvî* tercümesi)

## 2.2. Türkçe Telif Edilmiş Hadîs Usûlü Eserleri

1. Balâtîzâde Kemâlî (ö. 1010/1602[?]), *Risâle fî usûli'l-hadîs*<sup>29</sup>

2. Ali en-Nisârî (ö. 1111/1699), *Mâ yeteallaku bi'l-hadîs*.<sup>30</sup>

3. Hakkı Efendi (ö. ?), *Risâle fî usûli'l-hadîs*<sup>31</sup>

4. Mahmud Esad Seydişehirî (1856-1918) *Usûl-i hadîs*<sup>32</sup>

5. Fevzi Efendi (ö. ?), *Taksîm-i hadîs-i şerîf*<sup>33</sup>

27 Gümüş ve İmamoglu, “İskilipli Mehmed b. Ömer’in Nuhbetü'l-Fiker Haşiyesi ve Tercümesinin Neşri”.

28 Hafîd Efendi, *Galatât*.

29 Balâtîzâde, “Risâle fî Usûli'l-hadîs”, 135-36. Balâtîzâde Kemâlî, Timurular dönemi tarihçisi olan Muhammed Mîrhând b. Burhâneddîn'in (ö. 903/1498) Ravzâtü's-safâ isimli eserinin bir bölümünü tercüme eden kişidir. *Risâle fî usûli'l-hadîs* isimli eserin sonunda da “Tercümân-ı Düstûrî li-Kemâlî” olarak ferağ kaydı düşülmüştür. Bu ibareden ilgili hadîs usûlü *Ravzâtü's-safâ*'nın bir bölümü mü yoksa Kemâlî'nin kendi telifi mi olduğu net olarak anlaşılamamıştır. Ravzâtü's-safâ ve Kemâlî'nin tercümesiyle karşılaştırmalarımız devam etmektedir.

30 Nisârî, “Mâ yeteallaku bi'l-hadîs”, 92-95; Ali en-Nisârî'nin bu kısa risalesi el-Fevâidü'l-aliyye isimli eserinden bir bölümdür. Ali en-Nisârî ve el-Fevâid için bk. Furat, “Ali en-Nisârî”, 13-33.

31 Hakkı Efendi, “Risâle fî usûli'l-hadîs”.

32 Seydişehirî, *Usûl-i Hadîs*.

33 Fevzi Efendi, *Taksîm-i hadîs-i şerîf*. Eserin görebildiğimiz tek nüshası Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ali Rıza Hakses Koleksiyonu, 329'da bulunan matbu nüshadır.

6. Kazancızâde Emîn Edîb Efendi (1857-1919), *Tuhfe-i Hulûsiyye fî usûli 'l-ehâdîsi 'n-nebeviyye*<sup>34</sup>

7. Bayramzâde Abdullah Edîb (1856-1927), *Usûl-i Hadîs Dersleri*<sup>35</sup>

8. Babanzâde Ahmed Naîm Efendi (1872-1934), *et-Tecrîdû 's-sarih Mukaddimesi*

9. İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), *Târîh-i hadîs*

10. Arapgirli Hüseyin Avni Efendi (1864-1954), *Târîh-i hadîs*<sup>36</sup>

11. Yusuf Zâhir Efendi (1883-1956), *el-Muktetaf mine 'l-âsâr fî ilmi usûli 'l-âsâr*<sup>37</sup>

12. Yusuf Ziyaeddin (Ersal) el-Ezherî (1879-1961), *Telhîsü 'l-füsûl fî usûli hadîsi 'r-Resûl*<sup>38</sup>

### 3. Tercümenin Değerlendirilmesi

Osman Kâmil Efendi, tercümenin yapılış sebebini mukaddimede zikretmiştir. Arapça kaleme aldığı bu mukaddimede, Medine Mahmûdiye Medresesi'nde müderris iken *Sahîh-i Buhârî* tadrîsine başladığını ve bu derslerden önce bir usûl-i hadîs risalesiyle başlamanın doğru olacağını düşündüğünü ve usûl-i hadîs konusunda Birgivi'nin *er-Risâle*'sinden daha uygununu bulamadığını ifade etmiştir. Bu ifadeler risâlenin şârihi Dâvûd-i Karsî'nin şerhinin başındaki ifadelerle birebir örtüşmektedir. Dolayısıyla Osman Kâmil Efendi, risâlenin şerhinde geçen ibareleri kendi tercümesinin de gerekçesi olarak açıklamıştır. O, metnin tercümesinde Dâvûd-i Karsî'nin şerhinden doğrudan istifade etmiş ve çoğu yerde şerhteki ibareyi de tercüme etmiştir. Tercümenin *Sahîh-i Buhârî* okumadan önce bir giriş olması için üretilmesi onun Mahmûdiye Medresesi talebelerinin istifade etmesi için yazılmış olabileceğini gösterir. Aynı zamanda müellif tercümeyle ders esnasında kendisi için bir not olarak da hazırlamış olabilir.

Osman Kâmil Efendi, tercümesinde Dâvûd-i Karsî'nin şerhinden büyük ölçüde

34 Kazancızâde, "Tuhfe-i Hulûsiyye"; Eserle İlgili bk. Akdağ, "Rüştiye Okulları ve Kazancızâde Emîn Edîb'in Tuhfe-i Hulûsiyye fî Usûli 'l-Ehâdîsi 'n-Nebeviyye Adlı Hadis Usûlü Ders Kitabı".

35 Abdullah Edîb, *Usûli Hadîs*. Eserin bulunduğu kütüphaneler şunlardır: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 30464; Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 181.

36 İzmirli İsmail Hakkı Efendi ve Arapgirli Hüseyin Avni Efendi yazdıkları *Tarih-i hadîs* isimli eserleri hadîs usûlü konularını da içerdiği için Türkçe hadîs usûlü eserleri içerisinde sayılmıştır.

37 Yusuf Zâhir Efendi, "el-Muktetaf Mine 'l-Âsâr fî İlmi Usûli 'l-Âsâr"; Eserle ilgili bk. Şenburç, "Osmanlı Müelliflerinden Yusuf Zâhir Efendi".

38 Ezherî, *Telhîsü 'l-Fusûl*; Hasanova, Eserle ilgili bk. "Yusuf Ziyaeddin Ezherî".

istifade etmiştir. Dâvûd-i Karsî'nin şerhinin 1272, 1275, 1288'de ve sonrasında birçok kereler matbaada yayımlandığı dikkate alındığında Osman Kâmil Efendi'nin tercüme ettiği dönemde yaygınlık kazandığı rahatlıkla söylenebilir. Zira Osman Kâmil Efendi tercümesini tam da bu dönemde 1279/1863 tarihinde Medine'de tamamlamıştır. Metin karşılaştırıldığında 1272 ve 1275 tarihlerinde yayımlanan matbu nüshalarla bazı noktalarda uyum göstermektedir. Ancak mütercimın esas nüshaların bu baskılar olmadığı anlaşılmalıdır. Yazma Bağışlar 1109 numarada bulunan nüshanın mütercimın nüshasına daha muvafık olduğu anlaşılmalıdır. Medine'de iken niçin bir tercümeğe ihtiyaç hissettiği de önemli bir konudur. Medresede ders takriri için Dâvûd-i Karsî'nin şerhiyle iktifa edebilirdi. Ancak o, Türk talebelerin de eserden kolay bir şekilde istifade etmesini istemiş olmalıdır. Zira Arap coğrafyasındaki medreselerde de Türk talebelerin bulunduğu bilinmektedir.

Osman Kâmil Efendi tercümesinde genellikle kendi yorumlarını eklememiştir. İbarenin dışına çıktığı yerler kendisinin değil Dâvûd-i Karsî'nin açıklamalarıdır. Mütercim sadece Arapça kaleme aldığı mukaddimedede ve besmeleden sonra yazdığı kısa Türkçe girişte kendi sözlerine yer vermiştir. Bu girişte her işe besmele, hamdele ve salvele ile başlamanın gerekliliği konusunda nakledilen hadisler arasındaki tearuza girecek olsa bunun bir kitap kadar uzun olacağını ifade ederek konuya girmeyeceğini belirtmiştir. Mütercim burada bir hikâye anlatarak bismelenin aslının 'İsmullahirrahmânirrahîm' olduğunu ancak 'elif' harfinin Kur'an'ın ilk harfi olması sebebiyle kibirlenmesinden ötürü kaldırılarak, 'ba' harfinin Kur'an'ın ilk harfi olduğunu nakletmiştir. Sonunda da ilim adamının da kendisini büyük görerek kibirlenmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Osman Kâmil Efendi bu hikâyeyi Necmeddin Dâye'nin tefsirinden alıntıladığını belirtmiştir. O, mukaddimededen sonra yazdığı Türkçe girişte de hadis ve hadis usûlü ilminin tarifi, mevzuu ve gayesini açıklamıştır. Burada verdiği bilgiler de Dâvûd-i Karsî'nin şerhinde verdiği bilgilerle birebir örtüşmektedir.

Osman Kâmil Efendi'nin Birgivi'nin *er-Risâle*'sinde râvinin adaleti konusundaki ta'nının dördüncü maddesi olarak 'cehâletühû' ifadesini 'râvinin cahil olması' olarak tercüme etmesi bir sehv sonucu olmalıdır. Daha sonra cehâletin açıklandığı kısımda yapılan 'râvînin cehâletinden murâd, ismi ma'lûm olmaya demektir' ifadesi meseleyi doğru olarak aktarmaktadır. Ancak Osman Kâmil Efendi'nin ilk ifadeyi tashih etmemesi bir eksiklik olarak zikredilmelidir. Aynı zamanda hadisin muttasıl ve munkatı olarak ikiye ayrıldığını tercüme ettiği yerde 'ilm-i hadîs muttasıl ile munkatı'a mukasem olur' ifadesindeki 'ilm' kelimesi zaittir. Zira ilm-i hadîs değil hadis ikiye ayrılır demeliydi. Osman Kâmil Efendi, Birgivi'nin 'ba'zuhum' (bazıları) diyerek müphem bıraktığı yerleri 'bazılarından maksat Askalânî ve Nevevî'dir', 'Hatîb el-Bağdâdî gibi bazıları' diyerek isimleri zikretmiştir. Bu açıklamalar da daha önce zikredildiği gibi Dâvûd-i Karsî'nin şerhindeki ibarelerin tercümeleridir.

Osman Kâmil Efendi'nin tercüme metninde bazen tercüme için kullandığı nüshadan kaynaklı bazen de sehven veya kasıtlı olarak yaptığı farklılıklar bulunmaktadır. Şüphesiz bu durum nüsha farklılıkları veya müstensih'in tasarrufları da olabilir. Örneğin "Lâ büdde min ma'rifetihâ li-men erâde en yettali'a murâdehum min ıtlâkâtihim" ifadesinin sonunda yer alan '*min ıtlâkâtihim*' ifadesini yazmamış ancak tercüme ederken '*anların ıtlak ettikleri lafızlarından murâdlarına muttali' olmaklığı murâd eyleyen kimesne lâzımdır ol-ıstilahlarını bilmek*' diyerek o kısmı tercüme etmiştir. Osman Kâmil Efendi "*bi-galebeti sem 'i ş-savâbi aleyhi*" yazacağı yerde sehven olsa gerek "*bi-killeti sem 'i ş-savâbi aleyhi*" yazmıştır. Buna uygun olarak "*yahud halâs olmak sem '-i savâbın hata üzerine killeti sebebiyle olur*" ifadesi yanlış metne uygun olarak tercüme edilse de anlam hatalı olmuştur. Bunun yerine râvinin doğrularının hatasından çok olması anlamında "*yahud halâs olmak sem '-i savâbın hata üzerine galebesi sebebiyle olur*" demeliydi. Metnin tercümesi verilirken tüm bu eksiklik ve hatalara işaret edilmiştir.

Osman Kâmil Efendi'nin müellif nüshasını tespit edemediğimiz için bu farklılıkların müstensih'ten mi yoksa kendisinden mi kaynaklandığını net olarak söylememizin imkânı yoktur. Birgivî metninde bugün de yayımlanan nüshalar dikkate alındığında küçük olsa ziyadelerin ve farklılıkların olduğu görülür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu farklılıkların daha çok Karsî'nin şerhinde olan bazı ibarelerin metne eklenmesi sonucu oluştuğu anlaşılmaktadır.

### 3.1. Nüshanın İncelenmesi ve Transkripsiyonda Kullanılan Yöntem

Tercümenin bulabildiğimiz tek nüshası Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 9455 numarada 44b-53a varakları arasındadır.<sup>39</sup> Nüshanın ferağ kaydında tercümenin 1279/1863 yılında yapıldığı mütercim tarafından belirtilmiştir. Müstensih ise Muhammed Salih Rüşdî el-Ispartavî'dir (ö. 1331/1913). Kendisinin Nüvvab'dan olduğunu belirtmiştir. Meşihat Arşivi'nde 1264/1848 yılında doğan Ispartalı Salih Rüşdî'nin sicil dosyası bulunmaktadır. Salih Rüşdî Efendi 1277/1860 yılında İstanbul'a gelmiş ve Yeni Camii Hatibi Alâiyeli Ahmed Fahreddin Efendi'den icâzet almıştır. 1297/1280 yılında Bâyezîd Camii'nde tedrisle görevlendirilmiş 1312/1894 senesinde de Bâyezîd Camii'nde icâzet vermiştir. Salih Rüşdî Efendi 1301/1884 yılında İbtidâî hariç rütbesiyle atandığı medrese silkinde 1325/1907 yılında Mûsilâ-ı Sahn rütbesine kadar yükselmiştir. 1331/1913 yılında vefat etmiştir.<sup>40</sup> Sicilde geçen Salih Rüşdî Efendi ile nüshanın müstensih'i Salih Rüşdî Efendi'nin hem aynı dönemde yaşamış olmaları hem de bu dönemde İstanbul'da bulunmuş olmaları itibarıyla aynı kişiler olduğunu düşünüyoruz. Nüshanın istinsahının da

39 Osman Kâmil Efendi, "Tercüme-i Usûlü'l-Hadîs".

40 Salih Rüşdî Efendi Sicil Dosyası, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, 188/03.

mücîz bir dersiâmın elinden çıkmış olması hadis usûlüne artan ilginin bir sonucu olarak okunabilir. Müstensih Salih Rüşdî Efendi nüshada Arapça ibarelerin üstünü kırmızı kalemle çizerek belli etmiştir. Ayrıca bazı sayfaların kenarında metne bazı eklemeler yapılmıştır. İlk yazımda sehven atlanılan bazı yerlerin burada metne eklendiği görülür. Dolayısıyla metnin istinsah edildikten sonra mukabele edildiği ve tashih edildiği anlaşılmaktadır.

Metin Latin harflerine aktarılırken tam transkripsiyon alfabesi kullanılmamıştır. Ayın ve hemze işaretleri mümkün olduğunca gösterilmiştir. Zaruri durumlar haricinde kelimelerin günümüzdeki telaffuzu yazılmaya çalışılmıştır. *Risâle fî usûli'l-hadîs*'in Arapça metni Laleli<sup>41</sup> ve Yazma Bağışlar Koleksiyonları'nda<sup>42</sup> bulunan iki yazma ve Matbaa-i Âmire'de 1272 ve 1275<sup>43</sup> yıllarında yapılan iki matbu nüshayla karşılaştırılmıştır. İfade edildiği üzere Osman Kâmil Efendi'nin tercümesinde sehven yaptığı veya esas aldığı nüshadan kaynaklı eksiklikler veya farklılıklara bu dört nüshayla karşılaştırılarak işaret edilmiştir. Böylece Birgivî'nin risâlesinin daha sahih bir metnine ulaşılma amaçlanmıştır. Matbaa-i Âmire'de yayımlanan iki baskının da tercümeden önce yapılmış olması karşılaştırma yapma ihtiyacını doğurmuştur. Zira ilk etapta tercümenin bu iki baskılardan birinden yapılmış olabileceğini düşünmüştük. Ancak yapılan incelemelerde doğrudan bu iki baskının kullanıldığını gösteren bir işarete rastlanılmamıştır. Tercüme Birgivî metninin bazı müstakil nüshalarıyla karşılaştırınca Yazma Bağışlar 1109'da bulunan nüshayla mütercimnin nüshasındaki benzerlik dikkat çekmiştir. Hicrî 1296'da istinsah edilen bu nüsha her ne kadar mütercimnin tercümesinden sonra olsa da mütercimnin metnine en yakın nüsha olduğu için karşılaştırmada esas alınmıştır. İstinsah kaydı olmasa da daha erken dönemlerde yazıldığı anlaşılan Laleli nüshası da karşılaştırmaya eklenerek metne farklı dönemlerde eklenen veya çıkarılan ibarelerin tespiti için yapılmıştır.

Daha önce Birgivî'nin risalesinin ona ait olup-olmadığı konusunda bir inceleme yapılmıştır.<sup>44</sup> Bu incelemede metnin Birgivî'ye ait olabileceğini gösteren Dâvûd-i Karsî'nin şerhindeki açıklamalarından önceki döneme ait bir delil olmadığı öne sürülmüştür. Metnin Birgivî'ye aidiyeti hala kesin bir şekilde ispatlanamamakla birlikte bu çalışmada nispet tartışmasına tekrar girilmemiş, tercüme odaklanılmış ve XIX. yüzyılda artan hadis usûlü çalışmalarının bir örneği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

41 Birgivî, "Risâle fî Usûli'l-Hadîs", t.y.

42 Birgivî, "Risâle fî Usûli'l-Hadîs", t.y.

43 Birgivî, *Risâle fî Usûli'l-Hadîs*, 1272; Birgivî, *Risâle fî Usûli'l-Hadîs*, 1275.

44 Altuntaş, "Risâle fî Usûli'l-Hadîs'in İmam Birgivî'ye Aidiyeti".

#### 4. Tercüme-i Usûlü'l-Hadîs

هذا كتاب ترجمة أصول الحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله العليِّ الأعلى، وله الحكمُ في الآخرة والأولى، أعدَّ لأوليائه الجنان العليا، ولأعدائه النيران الكبرى، يا من تجر ببداء صمدية نهاية العقول والأوهام، وسجدة العز جبروته جباه الأشباح والإجرام صلى على نبيك محمد المبعوث للدعوة إلى دار الإسلام، وعلى أتباعه الذين هم نجوم الهدى، ومصابيح الظلام،

وبعدُ:

فإنَّ كمال كل نوع إنما هو باختباره بما يخصه من الآثار، وتخليه بما يميزه عن الأغيار، ونقصانه باتصافه بما ينافيهما من الأضداد، وسلوكه في أودية الضلال والوهاد، فأنظر معاشر الإخوان وجماعة الخلان هل لكم من مميز عما عداكم سوى العلم والعرفان؟ فاسلكوا مسالك تحصيل اليقين، واطلبوا العلم ولو بالصين. فيقول العبد الفقير إلى ربه الغني السيد عثمان كامل ابن محمد الشهير بطرسوسى زاده عفى عنهما لما كُنْتُ مُدْرَسًا بالمدرسة المحمودية في المدينة المنورة على صاحبها أفضل التحية بدأت بتدريس البخاري الشريف، فيها رأيت أنَّ المناسب بدء رسالة في أصول الحديث قبله، لأنَّه يحتاج إليها، ولم أجد في رسائل الأصول أحسن من هذه، وقد صنَّف فيه المولى الهمامُ قدوة علماء الإسلام خير الطلبة والدين منبع الفضل واليقين، وحيد عصره في التحقيق، وفريد دهره في التدقيق محمد أفندي البركوي - عليه رحمة الباري - فأردتُ أنْ أشرحها بلسان التركي يكشف عن مكان أسرارها حجابها، ويرفع عن وجوه مخدراته نقابها. فشرعتُ فيه متضرعًا إلى الله تعالى، وأزجو منه أن يكون ذريعته النجاتي في آخر الحال، ووسيلة لشفاعة النبي الملك المتعال، وأن ينفع للذنبهم للحق طالبون، وعن طريق الحق ناكبون، اللهُ تعالى وليّ التوفيق في كل باب، وإليه الرجوع وحسن المآب، وخدمت به عالى حضرت من ظلل العباد وبظلال العدل والإحسان، وامطر عليهم سحائب الأمن والأمان، وقمع عنهم الضلالة وأثار البدع والطغيان، وهو السلطان المجاهد في سبيل الله مع الكفار المتمثل لأوامره أثناء الليل وأطراف النهار، ناظم الأمور الدينية بعد الشتات عاصم جبل الله المتين عن النبات السلطان عبد العزيز خان ابن السلطان الغازي محمود خان ابن السلطان الغازي عبد الحميد خان مد الله سر أوقات عظيمته على الأيام، وأخاص سجال الخلود والدوام، وقهر أعداء دينه ما تعاقب الملوان.

Musannif merhum Hak Subhânehû ve teâlâ hazretlerine ve rasûl-i ekrem sallallahu teâlâ âleyhi ve sellem efendimize iktidâen ve takarruben ve kerem-i ilâhiyesini isticlâben kitâbını besmele-i şerîfe ile tezyin eyledi ki makbul ve mübârek olup maktû‘ ve nâkıs olmamak için ve cenâb-ı kibriyâya hamd ve resûlu üzerine salât u selâm lâkin ketb ve tahrîr etmedi. Maksada sûrat-i duhûl için ve lisân-ı ikân edip kitâbeti terke cevâz olduğunu îma için. Nitekim hadîs-i şerîfnde vârid oldu ki [Besmele her kitabın başıdır. Bir kitap yazacağınızda onu başına yazınız] Ve besmele-i şerîfde ve hamdele ve salve hakkında vârid olan ehâdis ve beynlerinde olan teâruzu def` ve tahkîk ve tevfiqden bahs olursa müstakillen bir kitâb olacağına iştibâh olmayıp ve maksûd-ı aslî geriye kalacağından bu kadar ile iktifâ olundu fefhem. Ve Necm[eddin]-i Dâye [aleyhi']-l-mağfira Hazretleri (ö. 654/1256) *Aynü'l-hayât* nâm tefsirinde buyurdu



ki: Elif hurûf-ı hecâ içinde ser-efrâz ve gayet doğru olmasına binâen ne kadar mükellef değil ise dahî bu iki varlık kendüyi harâb edip der ki Çün bu doğruluk bâ'da yok ve tâ'da yok cim'in karnı yarık dâl'in beli eğri râ'nın başı eğri, çünkü bu doğruluk bana hasdır Ser-dîbâce-i levha-i Kur'ân olmak bana hasdır kendüyü tevkîr, sâir hurûfu tahkir edip yani Kur'ân'ı Kerîm'in evveline ben lâyıkım. Zirâ bu doğruluk benden gayrı kimsede yoktur deyu gurur etmesine mebnî meğher Levh-i Mahfûz'da dahî ismullahirrahmanirrahim keşide edilmiş idi. Buyururlar bu ihsân kendüye verilmişken bu gururuna mebnî Cibrîl-i Emîn'e fermân buyurulup ismullah'tan Elif'i serkeş-i hattan kaldurup beğenmediği rûy-ı tevâzu'la münbasıt olan bâ'yı yerine ser-dîbâce-i Kur'ân bismillâhirrahmânirrahîm keşide oldu.<sup>46</sup> Ve kütüb-i evvelinde el-hâsıl doğruluk saâdet-i ebediye ve siyâdet-i sermediyedir. Ama ben doğruyum deyu mağrur olmamalıdır. Ve ilm dahî saâdet-i ebediye ve siyâdet-i sermediyedir. Ama ben âlimim deyu gurura düşmemelidir. el-Hâsıl Allah'tan gayrıya güvenen hâbis-i hâsirdir.

اعلم أيها الطالب الصادق

İtikâden ve fi'len ve kavlen sâdık olan ey talib bil ki; zira tâlib-i sâdık tabir ettikleri zâtın talimi üç sebepten biriyle olur. Ya takarrub ilallah ile veya sevâbullahı taleb yahut ikâbullahdan havf ve teallüm eylediği ilm mukâbili ferâiz ve vâcibât ve sünen-i müekkedeyi icrâ edip kebâiri terk eder. Ve böyle olan tâlibin bidâyeti hakkında buyuruldu ki “طَالِبُ الْعِلْمِ يَسْتَعْفِرُ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الْجِبْتَانُ فِي الْبَحْرِ”<sup>47</sup> yani tâlib-i ilm için her bir şey istiğfar eder. Hatta deryada olan balıklar dahî intihâsı itibariyle haklarında vârid olduğu “فَضَّلَ الْعَالِمُ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَدْنَاكُمْ”<sup>48</sup> yani Rasûlullah sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem hazretleri ashâb-ı kirâm rıdvânullahi teâlâ aleyhim ecmaîn hazerâtına buyurdular ki “âlimin âbid üzerine fazl ve ruchâniyeti sizin ednânız üzerine benim fazl ve ruchâniyetim gibidir. Ve bu babda “نوم العالم خير من عبادة الجاهل”<sup>49</sup> [Âlimin uykusu câhilin ibadetinden hayırlıdır] buyuruldu.

Sebeb-i vurûdu Efendimiz mescid-i şerîfe teşrif buyurup bâb-ı mescide İblis 'aleyhi mâ yestahıkı buluyor “Burada ne gezersin? buyurunca, Yâ Rasûllallah işbu mescidde namaz kılan kimsenin namazın ifsâd edeceğimdir. Lâkin bir kimse uyku uyur. Andan havf ederim deyince “Sübhânallah ibâdet eden kimseden havf etmeyip de gaflette bulunan kimseden havf nedir? buyurunca, Yâ Rasûllallah namaz kılan kimse câhildir, namazın ifsâd âsândır. Amma uyuyan kimse âlimdir uyanır

46 Necmeddin-i Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 1:62-64.

47 İbn Abdilber, *Câmi*, 1:25.

48 Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir-Sünen-i Tirmizî*, 19.

49 Ebû Said, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi'l-Tarikati'l-Muhammediyye*, 1:82; Emîr es-Sanâni, *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*, 2:545.

da fesattan kurtardıktan sonra meselesin öğrenir Nice namaz faziletine erer havfi vardır, deyince Efendimiz “نوم العالم خير من عبادة الجاهل” buyururlar. Ve sana malum olsun bil ki her tâlib maksûda şuru‘ etmezden evvel üç şey bilmekten lazımdır. Evvelkisi o ilmin tarifini bilmeli ki icmâlen malum olsun için ve ikincisi mevzûunu bilmeli ki sâir ulûmdan maksudunu temyîz için ve üçüncüsü o ilmden garaz bilmek ki cidd u neşâtı müzdâd olup ve talebi zâyi‘ olmamak için. İmdi ilm-i usûl-i hadîsin tarifi; “علم يعرف به أحوال الحديث والراوي من حيث القبول والرد” yani usûl-i hadîs dedikleri bir ilmdir ki hadîs ve râvînin kabul ve red cihetiyle ahvâli kendiyile bilinir. “وموضوع والحديث والراوي من تلك الحثيثة” yani bu ilmin mevzûu haysiyyet-i mezkûre ile hadîs ve râvîdir. Zira her ilmin mevzûu a‘râz-ı zâtiyesinden kendinde bahs olunan şeydir. Ve garazı “معرفة المقبول والمردود منهما” yani bu ilimden garaz hadîs ile râvîden makbul ve merdûdu bilmektir.

أما علم فروع الحديث: فعلم يعرف به نقل الحديث. وموضوعه: ذات النبي عليه الصلاة والسلام من” حيث إنه نبيّ. و غرضه: الفوز بسعادة الدارين” Yani ilm-i furû‘-ı hadîs bir ilmdir ki kendisiyle nakl-i hadîs bilinir. Ve mevzûu Nebiyy-i Ekrem sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem hazretleridir, Nebî oldukları haysiyetiyle ve garazı saâdet-i dâreyne nâil olmaktadır. Bu sûrette evvelkisine dirâyetu ilmi’l-hadîs denir. Ve sâniye rivâyetu ilmi’l-hadîs denir.

إِنَّ لِأَهْلِ الْحَدِيثِ اصطلاحاتٍ

Tahkîken ehl-i hadîs için ıstılâhlar vardır.

لا بدَّ من معرفتها لمن أراد أن يطَّلع مرادهم [من إطلاقاتهم]<sup>50</sup>

Ânların ıtlak ettikleri lafızlarından murâdlarına muttali‘ olmaklığı murâd eyleyen kimesne lâzımdır ol-ıstılâhlarını bilmek.

فلَمَّا أشارَ الشارحُ المحقِّقُ في شرحِ المحدثين إلى بعضِ مصطلحاتِهِم

Vaktâ kim şârih muhakkik şerh-i muhaddisînde ba‘zı ıstılâhâtını işâret etti ise ve şârih muhakkikten murâd İbn Hacer Askalânî’dir ki beyne’n-nâs meşhur olan *Nuhbe*’sine işâret etti.

أردُّنا أن نفضِّلَ بعضَ التفصيلِ

Bazı tafsilinin biz murâd eyledik eğer bu tafsili hıfz eder isen sana kâfîdir ve illâ tatvîlde fâide yoktur.

فاستمعِ لما نقول.

50 [من إطلاقاتهم] ibaresi bütün nüshalarda yer alır. Mütercim sehven atlamış olmalıdır. Nitekim yazmamasına rağmen ibarenin tercümesini yapmıştır.

İşit diyeceğimizi

الحديثُ في اصطلاح المحدثين:

Hadîs ıstılâh-ı muhaddisînde yani cumhur muhaddisîn indinde demektir. Zira aşağıda ve inde'l-ba'z diyecektir. "إذا قوبل العام بالخاص يراد به ما وراء الخاص" [Eğer genel (âm) bir ifade özel (hâs) bir ifadeyle mukâbil olursa özel anlamın ötesindeki anlam kastedilir.] kabilindedir.

قولُ الرسولِ صلى اللهُ تعالى عليه وسلم، وفعله، وتقريرُهُ.

Rasûl-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem hazretlerinin kavli ve fi'li takriridir. Kavli ve fi'l ve takririnin hâsılları demektir mecâzen. Zira her bir masdar-ı müteaddî iki manada isti'mâl olunur; ikâ'da hakikaten ve hâsıl bi'l-ikâ'da mecâzen

ومعنى تقريره عليه الصلاة والسلام:

Ve takrîri demenin manası

أَنَّ شَخْصًا فَعَلَ فِعْلًا، أَوْ قَالَ قَوْلًا فِي حَضْرَتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَعَلَى مَنْ لَدَيْهِ

Bir şahs-ı mü'min Rasûl-i Ekrem sallallâhu aleyhi ve sellem hazretlerinin huzûr-ı saâdetlerinde bir fi'l veya bir kavli dese

وَاطَّلَعَ عَلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يُكْرَهُ وَسَكَتَ وَقَرَّرَ.

Rasûl-i Ekrem hazretleri muttali' olup inkâr etmeyip sükût veya takrîr eyleseler bundan ma'lûm oldu ki bu hadîs marufur ve Rasûl-i Ekrem'den me'zûndur. Zira Rasûl-i Ekrem Hazretleri münkîr üzerine kat'an sükût etmezler.

وهذا التقريرُ أيضًا داخلٌ في الحديث.

Bu takrîr hadîse dâhildir.

وعند البعض هذه الأقسام الثلاثة من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أيضًا حديثٌ

Bu üç kısım ba'zılar katında sahâbîden ve tâbînden olursa hadîstir ve bu ba'zından murâd sâhib-i *Hulâsa*'dır.<sup>51</sup>

فعلى هذا يكون [الحديث] 52 تسعة أقسام.

Bu kere hadîsin aksâmı dokuz olur.

51 [Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tibî'nin (ö. 743/1343) *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*.]

52 [الحديث] mütercimim metninde ve Yazma Bağışlar 1109'da geçmemektedir.

وما انتهى إليه صلى الله عليه وسلم يسمى: مرفوعاً.

Ve Resûl-i Ekrem sallallâhu aleyhi ve sellem hazretlerine hadîsin bir rivâyetleri muttasıl olursa merfu‘ tesmiye olunur.

والرفع قد يكون صريحاً

Ve merfû‘ az kere sarîh olur.

كما يقال: قال النبي صلى الله عليه وسلم أو فعل أو قرّر كذا.

Nitekim denilir; Peygamberimiz şöyle buyurdular, şöyle işlediler ve şöyle takrîr eylediler.

[و]قد يكونُ في حكم الصريح

Ve az kere sarîh hükmünde olur.

كما نقل عن الصحابة والتابعين أمرٌ معلومٌ

Nitekim diyorlar; sahâbîden ve tâbî‘înden naklolunan emr-i ma‘lûmdur.

أنه لا سبيلٌ للعقل فيه

Ve bunda aklın medhali yoktur.

كأحوال الآخرة<sup>53</sup> والأخبار عن الأمور الماضية والآتية.

Emr-i âhîret gibi ve umûr-ı mâziyeden ve müstakbelden ahbâr gibi yani âhîrette olacak muhâsebe ve mücâzât ve umûr-ı mâziyeden olan kısas-ı enbiyâ ve müstakbeleden olan eşrât-ı sâ‘ât gibi bunları sahâbî nakletse biz hükmederiz ki bunları Resûl-i Ekrem’den ahz etmişlerdir. Zira sahâbenin bunlara vukûfiyeti bu kadar, ancak Resûl-i ekrem bilir ve sarîh hükmünde olan ref‘ budur.

وما انتهى إلى الصحابة رضي الله عنهم يسمى: موقوفاً.

Ve sahâbî radiyallahu anh hazretlerine müntehî olan hadîs, mevkûf tesmiye olunur. Ve vakf olmaz illâ kat‘ gibi sarîh olur. Binâberîn musannif merhûm [Birgivî] makâm-ı beyânda sukût etti.

وما انتهى إلى التابعين يسمى: مقطوعاً.

Ve tabîîne müntehî olan hadîs maktu‘ tesmiye olunur.

53 Yayınlanmış bazı baskılarda bu ibare “كأحوال الآخرة من القيامة” olarak geçmektedir. Ancak ‘mine’l-kiyâmeti’ ibaresi karşılaştırdığımız nüshalarda bulunmamaktadır. Bk: Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Risâleti fî Usûli’l-Hadis*, 80.

والمشهور أن الموقوف يُطلق على المقطوع أيضاً.

Meşhur olan; mevkûf, maktu‘ üzerine itlâk olunur.

ثم لا يذهب عليك أن السند في اصطلاحهم: عبارة عن رجال الحديث.

Sened, muhaddisîn ıstılâhında râvî-i hadîsten ibârettir.

والإسنادُ أيضاً بمعناه،

Ve isnâd dahî ol-ma‘nâyadır.

وقد يجيء بمعنى ذكر السند.

Ve isnâd zikr-i sened manasına gelir.

ومتن الحديث: عبارة عما ينتهي إليه الإسنادُ من الكلام.

Ve metn-i hadîs kelâmdan müntehi olan şeydir ki isnâd ânâ müntehi olur. Metnin hadîse izâfeti beyâniyedir. Ve ‘ammâ’daki mâ hadîsten ibârettir. Ve ‘men’ mâ-i beyân[iye]dir. Ve bunda hadîs-i fi‘lî ve takrîrî dâhildir.

فإذا عرفت هذا فاعلم:

Kavâid-i külliyyeden bunları bildin ise yine bilin.

أن الحديث ينقسم تارة إلى المتصل والمنقطع.

İlm-i<sup>54</sup> hadîs muttasıl ile munkatı‘a mukassem olur.

فالمتصل: هو الذي لم يسقط من رواته شخص.

Muttasıl oldur ki Resûl-i Ekrem sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem Hazretleri’ne varıncaya değin bir şahs-ı râvîden sâkıt olmaya.

والمنقطع: هو الذي سقط شخص من رواته.

Munkatı‘ ânın hilâfıdır ki gerek evvelinden veyâ ortasından veyâ âhirinden sâkıt olsun. Ve ‘min’ kelimesi beyâniyedir ‘cins-i murâd’. Zira ekser veyâ küllîsi sâkıt olsa yine maktu‘dur. Çünkü beynlerinde vâsita yoktur.

وللمنقطع أفسامٌ كالمعلق والمرسل:

Lâkin munkatı‘ dahî aksâmdır. Muallak mürsel gibi.

54 Müellif tercümede ‘ilm-i hadîs’ ifadesini sehven yazmış olmalıdır. İlm-i hadîs değil doğrusu ‘hadîs, muttasıl ile munkatı‘a mukassem olur’ olmalıydı.

المعقُ: هو المنقطع الذي كان السقوط فيه من مبادئ السند وأوائله

Muallak ol-munkatı'dır ki râvînin sâkıt olması mebâdîsinden ve evâilinde bulunsa. el-Muallak kelimesinde 'fâ'yı terk eyledi. Vecheyn cevazına tenbîh için.

سواءً كان الساقطُ واحداً أو أكثر.

Rivâyetin sukûtu bir olsun yahud çok olsun

والمرسَلُ: هو المنقطعُ الذي كان السقوطُ فيه من آخر السند.

Mürsel ol-munkatı'dır, sukût âhirinde buluna

وعند بعض المحدثين: المرسلُ [بمعنى] <sup>55</sup>المنقطع بمعنى الأعم.

Bazı muhaddisîn katında mürsel 'munkatı' bi-ma'ne'l-eam' gibidir. Muttasiliyyetin zıddıdır. Ve bunun için İbn Hâcib [ö. 646/1249] merhûm *Muhtasar-ı müntehâ*'sında der ki: Mürsel dedikleri sahâbînün gayrısının 'Kâle Resûlullah kezâ' demesiyledir.

والاصطلاح الأول أشهر.

Lâkin ıstılâh-ı evvel eşherdir. Yani mürselin munkatı'dan kısım olmaklığı.

وقال بعضهم: الساقطُ إن كان متعديداً متوالياً فهو معضلٌ،

Ve bazıları dediler ki sâkıt müteaddîd ve mütevâlî olursa mu'daldır. Ve ba'zdan murâd Askalânî [ö. 852/1449] ile Nevevî'dir [ö. 676/1277].

وإن كان واحداً أو أكثر لكن لم يكن متوالياً، بل من مواضع متعديداً فهو منقطعٌ.

Mütevâlî olmayıp belki mevâzı'-ı müteaddideden olursa munkatı'dır.

فالمنقطع بهذا المعنى قسم من المنقطع بالمعنى الأعم

Lakin ma'nâ-yı ahire göre bu munkatı' bir kısımdır. 'Munkatı' bi-ma'na'l-eam'dan yani evvelden

فالمنقطع يُطلق على المعنيين كالتصوّر،

Munkatı' tasavvur gibi iki ma'naya itlâk olunur. Mukâbele-i karînesi 'ehaduhumâ'yı tayin eder.

فإنه يُطلق على المعنى الأعم، مُرادفاً <sup>56</sup>للعلم المقسّم

55 [بمعنى] kelimesi sadece mütercimün nüshasında zikredilmemiştir. Sehven atlanılmış olmalıdır.

56 Laleli 3704, 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında [مترادفاً] yazılmıştır.

Biri ilm-i mukaseme murâdif ma'nâ-yı eamma itlâk olunur ki mutlakan bir şey idrâk manasına olan ilm. Ve âna tasavvur-ı mutlak ve 'tasavvur lâ-bi-şarti şey'in' derler.

و على المعنى الأخصَّ المقابل للتصديق الذي هو قسمٌ منه

İkinci ândan kısım olan tasdike mukâbil mana-yı ehassa itlâk olunur. Hatta denilir ki ilm bi't-tasavvur yâhud tasdiktir. Ve ol-dahî nispet-i tâmmе-i haberiyyenin gayriyi idrâkdir. Yâhud 'bi-dûni'l-hükm' bir şeyi idrâktir. Ve âna 'tasavvur-ı mukayyet' ve 'tasavvur-ı bi-şart-ı şey'in' ve 'idrâku şey'in fakat' derler. Ve tasavvur-ı sâzic de denir. Ve'l-hâsıl mütekaddimîne göre hakikat tasavvuru nispet-i hayriyyenin gayriyi idrâkdir. Ve't-tasdîk ve kezâlik hükm dahî nispet-i tâmmе-i hayriyyeye idrâkdir. Ve müteahhirîne göre mutasavvır hükümsüz bir şeyi idrâkdir. Ve tasdik hükme mukârin bir şeyi idrâkdir. Ve hüküm dahî icâben veya sebeben bir emr-i âhire isnâddan ibârettir.

ومن أقسام المنقطع بمعنى الأعم المدلّسُ

'Munkatı' bi-ma'ne'l-eamm'ın aksamındandır, müdellis.

وهو أن يترك الراوي اسمَ شيخه ويروي عن شيخ فوق شيخه

Ve müdellis demek râvî kendinden hadîs ahzettığı şeyhin ismini terk edip ve şeyhinden yukarı şeyhinden rivâyet eder.

وأتى بلفظٍ يُوهم السَّماع منه وهو لم يسمع منه

Bir lafız getire ki şeyhinin şeyhinden istima' ihâm eder. Halbuki nesfû'l-emr de şeyhinin şeyhinden işitmemiş ola. İhâm ile ta'bîr eylediği çünkü sema'da sarîha olan 'ahberani' ve 'haddesenî' ve 'semi'tü' sîğaları ile vâki' olsa. Ve halbuki işitmediği de ma'lûm olsa bu sûrette râvî kâzib olur. Müdellis olmaz.

ويسمى هذا العملُ: تدليسياً.

Bu amele tedlîs ve bu hadîse müdelles derler

فهو مضمومٌ مكروهٌ

Bu mezmûmdur ve mekruhtur. Ekseriyyûna göre kerâhet-i tahrîmiye ile mekrûhtur. Ve ba'zılara göre haramdır.

إلّا إذا كان فيه غرضٌ صحيحٌ

Meğer garaz-ı sahihi ola. Ol-vakt mezmûm ve mekrûh olmaz. Meselâ şeyhi inde'l-huffâz her ne kadar sika ise de inde's-sâmi'in ma'lûm olmayıp lâkin şeyhinin

şeyhi huffâz ve sâmi'în indinde ma'lûm olduğundan tedlîse riâyet eylese bu garaz-ı mezemmeti de'f edip sâmi'în indinde hadîsi takviye eder.

والحديث المرفوع إن كان سنده متصلًا يُسمى: مسندًا.

Hadîs-i merfu'un eğer senedi muttasıl ise müsned tesmiye olunur. Ve bu İmam Hâkim [en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014)] ve ekser muhakkikîn mezhebidir. Ve merfu'dan ehas olmuş olur.

وهذا هو الاصطلاح المشهور.

Istîlâh-ı meşhûr budur.

وبعضهم يُسمون المتصل مسندًا مطلقًا<sup>57</sup>، وإن كان موقوفًا أو مقطوعًا.

Hatîb-i Bağdâdî [ö. 463/1071] gibi ve ba'zılar, muttasıla müsned tesmiye ederler her ne kadar mevkûf veya maktû' ise de.

وبعضهم يُسمون المرفوع مسندًا، وإن كان مرسلًا، أو معضلاً، أو منقطعًا.

Ba'zılar merfû'a müsned tesmiye ederler. Her ne kadar mürsel ya mu'dal veya munkatî' ise de bu sûrette merfû'a müsâvî olur.

لكنَّ المتعهد هو الأول.

Lâkin beyne'l-muhakkikîn müteahhed olan evvelkisidir.

ثم اعلم أنَّ الراوي للحديث إن وقع منه اختلافٌ في إسناده أو متِّيه

Bundan sonra bil ki hadîs rivâyet edenin senedinde yahut metninde ihtilâf bulunsa

بنقدیم، أو تأخیر، أو زیادة، أو نقصانٍ أو إبدالٍ راوٍ مكانَ راوٍ آخر، أو إبدالٍ متنٍ مكانَ متنٍ آخر

Takdîm ya te'hîr ya ziyade ya noksan yâhud bir râvînin bedeline râvî-i âhar yâhud bir metnin bedeline metn-i âhar ile

فهذا الحديث يُسمى: مضطربًا.

Âna muztarıb tesmiye ederler. Muztarıb muhtelif manasına ism-i fâ'ildir. Bu ıztırab rivâyâtan biri tercih olunmadığı vakitte olur. Ve eğer bir sebebe mebnî tercih olunursa râcih mahfuz olup mercûh şâz veya münker olur.

وإن أدرج الراوي كلامه بين ألفاظ الحديث لغرضٍ صحيحٍ ومصلحةٍ يُسمى<sup>58</sup> ذلك: مُدرجًا

57 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında [مطلقًا مسندًا] yazılmıştır.

58 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında "تسمى" yazılmıştır.



Ve eğer râvî kelâmını elfâz-ı hadîs beyninde bir garaz ve maslahat için idhâl eylese âna müdrec tesmiye olunur. Müdrec ism-i mekândır. Câr hazf olundu. Yani 'müdhalen fihi' demektir.

ومن أقسام الحديث: الشاذُّ والمنكُرُ والمعلَّلُ.

Dahî aksâm-ı hadîsten ba'zıdır; şâz, ve münker ve muallel ve bu ikisi inkâr ve ta'lîlden me'hûz ism-i mef'ûllerdir.

الشاذُّ في اللغة: فردٌ<sup>59</sup> خرج من الجماعة.

Şâz lügatte bir ferddir ki cemâatten çıka.

وفي اصطلاح المحدثين: حديثٌ رُوِيَ مخالفاً لما رواه الثقاتُ.

Ve ıstılâh-ı muhaddisînde bir hadîsdir ki sikâtın rivâyet ettiklerine muhâlif rivâyet oluna. Sikât, âdilûn ve zâbitûn manasınadır. Ve lâm cins içindir. Ve râvî sika olup olmamaktan eamdir. Bu neden için musannif merhûm der ki

فإن لم يكن الراوي ثقةً فهو: مرذود.<sup>60</sup>

Ve eğer râvî sika olmazsa merdûd tesmiye olunur.

فإن كان ثقةً فالسبيل فيه بالترجيح بمزيد حفظٍ وضبطٍ<sup>61</sup> أو بكثرة الرواة وسائر وجوه الترجيح.

Eğer sikât olursa anda tercih ile tarîk ziyâde hıfz ve zabt ve kesret-i aded yani tarîkleri çok olmak ve sâir vücûh-ı tercih ile. Meselâ iffet-i râvî ve uluvv-i sened ve kitabını eimme telakki bi'l-kabûl etmek gibi.

والراجحُ يسمي: محفوظًا، والمرجوحُ يسمي: شاذًا.

Bu sûrette râcihe mahfûz ve mercûha şâz tesmiye olunur.

والمنكُرُ: هو الحديثُ الذي رواه راوٍ ضعيفٌ مخالفاً لما رواه راوٍ ضعيفٌ آخر

Münker oldur ki râvî-i za'îf bir hadîsi rivâyet eyleye bir râvî-i za'îfin rivâyetine muhâlif olarak.

لكن ضعف الثاني أقلُّ من ضعف الأول.

Lâkin ikincinin za'fi evvelkinin za'findan ekall ola.

ومقابلُ المنكُر: المعروفُ، [ف]المنكُرُ والمعروفُ كلاهما ضعيفان

59 Mütercimim nüshasında sehven "مفرد" yazılmıştır.

60 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında "فهو: شاذٌّ مرذود مطلقاً" yazılmıştır.

61 Yazma Bağışlar, 1109'da [بمزيد بيان حفظٍ وضبطٍ] yazılmıştır.

Ve münkerin mukâbili ma‘rûftur. İkisi de za‘îflerdir.

لكن الضعف في المنكر أكثر منه في المعروف.

Lâkin münkerde olan za‘f, ma‘rûfta olan za‘fdan ekserdir.

فالشاذُّ والمنكرُ مرجوحان.

Şâz ile münker mercûhlardır.

والمحفوظُ والمعروفُ راجحان

Ve mahfûz ile ma‘rûf râcihtir. Zirâ şâz ile münkerde râvî sika değildir. Ve mahfûz ile ma‘rûfda sikadır.

لكن ليس في المحفوظ ضعفٌ

Lâkin mahfûzda za‘f yoktur.

والمعروفُ ضعيفٌ راجح<sup>62</sup> بالنسبة إلى المنكر.

Ve ma‘rûf za‘îfdir. Ve münkere nispetle râcihtir.

وبعضهم لم يعتبروا في الشاذِّ والمنكر قيدَ المخالفة

Ve ba‘zılar şâz ile münkerde kayd-ı muhâlefeti i‘tibâr etmediler.

وقالوا: الشاذ: ما رواه الثقة، وكان منفردا في هذه الرواية.

Ve dediler ki şâz ol-hadîstir ki ânı sika rivâyet ede ve rivâyetinde müteferrid ola. Bu Hâkim [en-Nîsâbûrî] mezhebidir.

وبعضهم لم يعتبروا في الشاذِّ كونَ الراوي ثقةً أيضًا.

Ve ba‘zılar râvinin sikalığına i‘tibâr etmediler eydan teferrüdü i‘tibâriyle muhâlefeti i‘tibâr-ı şâzda etmedikleri gibi, bu Halîl[î] [Ebû Ya‘lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî (ö. 446/1055)] mezhebidir.

وبعضهم لم يعتبروا في المنكر كونَ الراوي ضعيفا أيضًا.

Ve ba‘zılar râvinin za‘îfliğini münkerde i‘tibâr etmediler eydan teferrüdü i‘tibâr ettikleri gibi. Bu Berzencî [Ebû Bekir Ahmed b. Hârûn el-Berzencî, (301/914)] mezhebidir.

وكذا المنكر عند هذا البعض ليس مخصوصًا بالصورة المذكورة

62 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında [راجع] kelimesi bulunmamaktadır.

Ve münker dahî ol-sûret-i mezkûr ile mahsûs değildir. Belki eamdır. Bundan için musannif der ki

فحديث المطعون بالفسق والغفلة وكثرة الغلط داخل في المنكر بهذا الاصطلاح.

İmdi bu ıstılaha göre fisk ve gaflet ve çok galat ile mat'ûn olanın hadîsi münker de dâhildir. Zira bu ıstılâh evvelinden eamdır.

وهذه الاصطلاحات لا مُشَاخَات فِيهَا

Bu ıstılâhlarda buhul ve müzâhame yoktur. Bunda tenbîh vardır ki sikâttan hiçbir kimse için buhul edip âharın ıstılâhını rû etmek yoktur. Zira her kavm için mustalah vardır. Mâdâm ki Kitâb ve Sünnet'in zâhirine ıstılâhı muhâlif olmadıkça rû olunmaz.

المعلَّل بصيغة اسم المفعول

Ve muallel ism-i mef'ûl sîgasıyladır. Ve az-kere ma'lûl tesmiye olunur. Kendisinde ta'lîl ve illet bulunan şeydir. Bundan için Musannif [Birgivi] merhûm der ki

التعليل في اصطلاحهم: إسناده فيه علل وأسباب قاذحة في صحته.

Ta'lîl ıstılâh-ı muhaddisinde bir isnâddır ki ânda illetler ve esbâb-ı kâdihalar vardır sıhhatinde. Lâkin ilel gâliben kaydı ile mukayyedir. Zira ba'zan illet-i vâhide bulunur.

ويعرفها أهل المهارة والخداقة في علم الحديث.

Ve esbâb-ı kâdihayı ilm-i hadîste mâhir ve hâzıklar bilirler. Ya'ni rivâyet ve dirâyet cihetiyle metânet ve temekkün-i tâm sâhibi olanlar bilir, demektir.

ثم اعلم: أن للحديث أقسامًا ثلاثة:

Bundan sonra bil ki hadîs için üç kısım vardır. Aksâm-ı sâbıka ve aksâm-ı lâhikanın cem'îsine şamildir.

الصحيح، والحسن، والضعيف.

Sahîh ve hasen ve za'îf

فالصحيح: هو الحديث الذي ثبت بنقل عدلٍ ضابطٍ

Sahîh oldur ki adl, zâbitin nakli ile ola.

مُتَّصلاً سندهُ إلى المنتهى.

Senedi mebdei olan sikâttan müntehi olan Nebî-yi muhterem sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem ve ya sahâbi ve yâhud tâbi'îne muttasıl olduğu halde deyu kayd ile 'bi-aksâmihî' munkatı' hâriçte kaldı. Ve muttasılen kavli 'sebete'nin fâilinin hâl'idir. Ve ba'zı nüshada muttasıl esnada vâki' olmuştur.

فإن كانت هذه الصفات على وجه الكمال فهو: الصحيح لذاته.

Eğer bu sıfat-ı selâse kemâl-i vech üzere olur ise o sıfatı müştemîl olan hadîse sahih li-zâtihî derler.

وإن كان فيها نوع قصور ونقصان

Eğer ol-sıfâta nev'-i kusûr ve noksân olup.

فإن كان النقصان منجبرًا بكثرة الطرق

Ol-noksân kesret-i turuk ile müncebir olursa

فهو: الصحيح لغيره.

Âna sahih li-gayrihî derler. Zira sıhhati kesretten ibâret olan gayr i'tibâriyledir.

وإن كان النقصان<sup>63</sup> لم ينجبر بكثرة الطرق<sup>64</sup> فهو: الحسن لذاته

Ekser kesret-i turuk ile müncebir olmazsa hasen li-zâtihî derler.

وإن كان الحديث الضعيف قد انجبر ضعفه بكثرة الطرق فهو: الحسن لغيره

Eğer hadîs-i zaîf turuk çokluğu ile müncebir olursa hasen li-gayrihî olur.

والظاهر من كلام القوم:

Kelâm-ı muhaddisînden zâhir olan oldur ki

أنَّ الحسن ما تطرَّق فيه النقصان في جميع الصفات المذكورة

Hasen li-zâtihî cemî'-i sıfâtında noksan tetarruk ede.

لكنَّ التحقيق أنَّ النقصان في الحسن لذاته ليس إلا في الضبط

Velâkin tahkîk olan budur ki hasen li-zâtihî'de noksân illâ zabtındadır.

وباقى الصفات باقية على حالها

Ve bâkî sıfatlarında halleri üzerlerine bâkîlerdir.

63 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında "النقصان" kelimesi bulunmamaktadır.

64 "بكثرة الطرق" ifadesi Laleli 3704'te geçmemektedir.

وفي الضعيف والحسن لغيره النقصان<sup>65</sup> في جميع الصفات المذكورة

Ve zayıf ile hasen li-gayrihî de noksan cemî'-i sıfatındadır.

ثم لا بدّ من تحقيق معنى العدالة والضبط ليعلم حقائق هذه الأقسام

Ve bu aksâmın hakikatleri bilinmek için ma'nâ-yı adâlet ve zabtın tahkikinden lâzımdır.

أما العدالة: فهو ملكة تحمّل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة.

Amma adâlet bir melekedir ki sâhibini takva ve murûetin mülâzemetine götürür.

والمراد من التقوى عندهم الاجتناب عن الأعمال السيئة من الشرك والفسق والبدعة،

Ve takvâdan murâd ictinâbdır, a'mâl-i seyyieden; şirk, ve fîsk ve bid'at gibi.

وفي الاجتناب عن الصغائر اختلافٌ

Ve sagîreden ictinabda ihtilâf vardır.

والمختار: عدم الاشتراط

Muhtâr olan şart olmamaktır.

إلا إذا كان الإقدام على الصغيرة على سبيل الدوام، فإنه أيضًا كبيرًا.

Meğer sagîre üzerine ikdâm ale'd-devâm ola. Zîrâ hadîs-i şerifte vârid olmuştur. "66 [Israrlı yapılıncı küçük günah, tevbe edince de büyük günah yoktur] Ol-zamân kebîre olur. Lâkin kebirden ictinâb ittifâken lâzımdır. Nitekim Musannif [Birgivî] rahmetullahi aleyhi *Tarîkat-i Muhammediyye*'sinde beyân buyurmuştur.

والمراد بالمروءة: التنزّه عن الأفعال الخسيسة كالأكل والشرب في السوق والبول في الشارع العام وأمثال ذلك.

Ve Murûetten murâd ef'âl-i habîseden pâk olmak ve çarşıda yemek yiyip ve kesret-i dahik gibi ve ba'zılar katında takvâ-yı şer'a mezmûm olan şeyden ihtirâzdır. Ve murûet örfen mezmûm olan şeyden ihtirâz etmektir. Nitekim Aliyyü'l-Kârî [(ö. 1014/1605) *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*'de] böylece beyân etmiştir.<sup>67</sup>

ثم لا يخفى عليك

65 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında "النقصان موجود" olarak geçmektedir.

66 Deylemî, *el-Firdevs*, 5:199.

67 Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, 247-48.

Bundan sonra ey tâlib-i sâdık senin üzerine hafî değıl zâhir ki.

أَنَّ عدل الرواية<sup>68</sup> أعم من عدل الشهادة

Tahkîkan adl-i rivâyet adl-i şehadetten e‘amdir.

لشُمول الأول العبدَ دونَ الثاني

Zîrâ adl-i rivâyetin abde şumûlü vardır. Adl-i şehâdetin değıl. Yani hadîs, abd rivâyet etse ve adl olsa hadîsi makbûldür. Ve amma bir kimse üzerine abdin şehâdeti makbul değıl ikiden lâzım.

وأما الضبط: فهو أن يحفظ الراوي مسموعه ومرويه عن الفوات والاختلال

Ve amma zabt oldur ki işittiğini ve rivâyet olunanı sûrette veya kitabında fevt ve ihtilâlden hıfz ede.

بحيث يتمكن من استحضاره حيث شاء

Ve hıfz ol-mertebe ola ki murâd ettiğı vakt hatırına hâtır getire.

ثم الضبط إمَّا ضبط الصدر: فهو بالتذكُّر<sup>69</sup> وحفظ القلب بهما عن النسيان<sup>70</sup>

Bundan sonra zabt yâ zabt-ı sudur; ol-dahî tezekkür ve tekrâr sebebiyle kalbini nisyândan mehmâ-emken hıfz etmektir.

وإمَّا ضبط الكتاب: فهو بحفظه وصيانته عند نفسه إلى وقت الأداء

Ya zabt-ı kinâyettir ol-dahî yazdığı kitabı vakt-i edâya değıl hıfz etmektir.

ثم لا بد أيضًا من بيان وجوه الطعن المتعلق بالعدالة والضبط لمعرفة هذه الأقسام ولمعرفة أقسام الضعيف

Bu aksâm-ı erba‘ayı ve aksâm-ı da‘îfi bilmek için adâlet ve zabta müteallik vücûh-ı ta‘nı bilmek lâzımdır.

اعلم: أَنَّ علماء الحديث حصروا وجوه الطعن في العدالة في الخمسة

Bil ki ulemâ-yı hadîs adâlette olan vücûh-ı ta‘nı beşe hasrettiler.

الأول: كذب الراوي

Evvelkisi râvînin kizbi

68 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında “عدل الرواة” yazılmıştır.

69 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında “بالتذكر والتكرار” yazılmıştır.

70 Laleli 3704’te “وحفظه عن النسيان” yazılmıştır.

الثاني: اتهامه به

İkincisi kizb ile müttehem olması

الثالث: فسقه

Üçüncüsü fisktır.

الرابع: جهالته

Ve dördüncü câhil olması

الخامس: كونه مبتدعا

Beşinci râvînin mübtedi' olması

أما كذب الراوي في اصطلاحهم<sup>71</sup>: فهو أن يكون ثابت الكذب عمداً في الحديث النبوي

Amma ıstılâh-ı muhaddisînde râvînin kizbi oldur ki râvî amden hadîs-i nebevîde 'sâbitü'l-kizb' ola. Zira kizbi hadîsin gayride olursa fiskda dâhil olur.

فإذا ثبت كذبه في حديث من الأحاديث<sup>72</sup> فهو مطعون بالكذب

İmdi ehâdîsten bir hadîste inde's-sikât râvînin kizbi sâbit olursa ol-râvî kizb ile mat'ündür.

وحديث الراوي المطعون بالكذب<sup>73</sup> سواء كان كذبه فيه أو في حديث آخر يسمى موضوعاً<sup>74</sup>

Ve kizb ile mat'ün olan râvînin hadîsine gerek kizbi o hadîste ve ya hadîs-i âharda olsun mevzû' tesmiye kılınır.

وهذا هو المراد من الموضوع في اصطلاحهم

Ve ıstılâh-ı muhaddisînde mevzû'dan murâd budur.

وليس في الحديث الموضوع شرط أن يكون الكذب والوضع فيه بعينه

Hadîs-i mevzû'da şart olmadı ki kizb ve vaz' bi-aynihî ol-hadîste ola. Her ne kadar beyne'l-ulemâ meşhûr olan bu ise de bu makamda Musannif [Birgivî] merhûm kütüb-i meşhûreye muhâlefet etti deyû suâl olunur ise cevâbında deriz

71 Yazma Bağışlar 1109'da "أما كذبه فهو", Laleli 3704'te "أما كذب الراوي فهو" yazılmıştır.

72 Yazma Bağışlar 1109'da "من الأحاديث" lafzı geçmemektedir.

73 Yazma Bağışlar 1109'da "وحديث المطعون" yazılmıştır. 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında "وحديث الراوي المطعون بالكذب" ibaresi geçmemektedir. Laleli 3704'te mütercimim yukarıdaki ibaresiyle aynıdır.

74 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında "موضوعاً ومختلفاً" yazılmıştır.

ki Musannif bu kelâmını muhaddisînin kavlından ahz etmiştir. Çünkü buyurdular bir kimse hadîs-i vâhidde kizb etse ‘mâ tekaddeme ve mâ teahhara’ hadîsin iskâtı vâcibdir ibdâlen rivâyeti makbul değildir. Her ne kadar tâib ve müstağfir olup tarikat-i haseneye sülûk ederse de. Zirâ mukaddesi azîm olduğundan bu vechle zecr ve tağlîz ettiler. ‘Kezâ fi’t-Tedrib’.<sup>75</sup>

والراوي المتعمد بالكذب في الحديث النبوي

Kasd-ı ehâdîs-i nebevîdeki kizbi rivâyet eyleyen

إن وقع الكذب منه في مدة عمره مرة واحدة في واحد

Her ne kadar kizbi hadîs-i vâhidde ömründe bir kere de olursa

لم يقبل حديثه الذي لم يكذب فيه<sup>76</sup>

Kendisinde kizb etmediği mukaddem ve muahhar hadîs dahî makbûl değildir.

وإن تاب وأحسن حاله<sup>77</sup>

Her ne kadar tâib ve müstağfir olup ‘ve ahsin hâlehû’ tebdil ederse de.

بخلاف شاهد الزور فإنه إذا تاب تقبل شهادته كذا قالوا.

Lakin yalan şâhidi onun gibi değil. Zira tevbe ederse kabûl olur. Cumhur muhaddisîn böyle dediler.

وأما اتهام الراوي بالكذب: فهو أن يكون معروفاً<sup>78</sup> مشهوراً بالكذب في الأقوال، وإن لم يثبت كذبه في الحديث النبوي على صاحبه

Amma râvînin kizb ile müttehem olması kizb ile akvâlinde ma‘rûf ve meşhûr olmasıyla olur. Her ne kadar hadîs-i nebevîde kizbi bulunmaz ise de.

وحديث الراوي المطعون باتهام الكذب يسمى: متروكاً كما يقال حديثه متروك

Ve kizb töhmetiyle mat‘ûn olan râvînin hadîsine metrûk tesmiye kılınır.

ومثل هذا الشخص لو تاب عن الكذب وأصلح حاله

Ve eğer bu misillü şahs tâib olup hâli güzel olsa

بحيث ظهر ولاح آثار الصلاح من ناصية حاله

75 Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, 1:324.

76 Laleli 3704’te 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında “الذي لم يكذب فيه” ifadesi geçmemektedir.

77 Laleli 3704’te “وإن كان تائباً” yazılmıştır.

78 1275 Matbaa-i Âmire baskısında “معروفاً” kelimesi geçmemektedir.



Ol-mertebe ki âsâr-ı salâh kendinden zâhir olsa

يجوز أن يسمع حديثه

Hadîsinin işitilmesi câizdir ve ihticâca salâhiyeti vardır. Eğer sıhhat veya hasenin surûtu bulunursa. Zira tevbesi ittifâkan makbuledir.

وأما فسق الراوي: فالمراد به هو الفسق في العمل لا في الاعتقاد

Amma râvînin fiskiyla murâd amelde demektir. İ'tikâdda değil.

فإنه داخل في البدعة

Zira ıstılâh-ı muhaddisîne göre i'tikâdde fîsk bid'ate dâhildir.

والكذب داخل في الفسق

Ve kizb de fîskta dâhildir.

لكن لما كان الطعن باعتباره أشد وحكمه مباينا أفردوه عنه

Lakin ta'n kizb itibâriyle kendisi eşedd olup ve hükmü muğâyir olduysa ğayrı yerlerden ibrâz olunup zikr olundu.

وأما جهالة الراوي: فالمراد بها: ألا يكون اسمه معلوماً

Ve amma râvînin cehâletinden murâd ismi ma'lûm olmaya demektir.

فجهالة اسمه طعن فيه

İmdi isminin mechûliyeti kendisine ta'ndır.

لأنه لم يعلم أنه ثقة أو لا

Zira rivâyet ettiği şeyhinin ismini bilmediğinden henüz sika olduğu ma'lûm olmadı ki rivâyet oluna.

كما يقال: أخرج أو أخبر أو حدثني رجل أو شيخ<sup>79</sup>

Ke-mâ yukâlu [ke-en yukâle] ahrace ev ahbera ev haddesenî racülün ev şeyhun: rivâyet etti diye.

وهذا الحديث يسمى: مبهماً

Bu hadîse mübhem tesmiye olunur. Râvînin hâliyle tesmiye kabilindendir.

79 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında "أخرج رجل أو خرَج شيخ", Yazma Bağışlar 1109'da "أخرج رجل أو شيخ" Laleli 3704'te "أخرج رجل أو شيخ" yazılmıştır.

وهو غير مقبول

Ve bu makbûl değildir cumhûra göre.

إلا إذا كان صحابياً فإن الصحابة كلهم عدوٌّ

Meğer kim sahâbî ola. Meselâ sahâbî rivâyet etti ve yâhud sahâbîden bir racül rivâyet eyledi dese, bu makbûle olur. Zira ashâbının küllîsi udûldür.

ولو ذُكر المبهم بعبارة التعديل

Ve eğer mübhemi ta‘dîl ibâret ile rivâyet eylese.

كأن يقال: أخبرني<sup>80</sup> عدل أو ثقة

Şunun gibi ki bana âdl ve yahut sika haberi verdi dese

ففيه اختلاف، والصحيح: أنه غير مقبول أيضاً حتى يسميه

Onda ihtilâf vardır. Sahîh olan makbûl değildir. İsmi beyan edinceye değin.

إلا إذا قاله إمام حاذق

Meğer bu kavli e’imme-i erba‘a gibi imam-ı hâzık ve müctehid-i kâmil söylese.

وأما بدعة الراوي: فهو أن يكون الراوي<sup>81</sup> معتقداً بشيء على خلاف ما هو معروف ومعلوم من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بنوع شبهة وتأويل

Amma râvînin bid‘ati Rasûlullah sallallâhu aleyhi ve sellemden ehl-i sünnet ve’l-cemâat indinde edille-i erba‘anın biriyle ma‘rûf ve ma‘lûm bir şeyin hilâfına nev‘-i şübhe ve bazı kavâ‘id-i arabîyyeye muvâfık te’vîl-i sahîh ile mu‘tekid ola.

لا بطريق الجحود والعناد فإنه كفرٌ

Cahd ve inâd tarîkiyle olmaya. Zira küfür olur. Hakkı inkâr edip şerîati istihzâ eylediğinden bu bahsimizden hâriçtir. Zira bahsimiz râvî-i mübtedi‘dedir. Amma mübtedi‘ kâfirin hadîsi asla makbûl değildir.

وحديث المبتدع مردود تورعاً

Ve hadîs-i mübtedi nev‘an merdûddür. Her ne kadar kendisinde ihtilâf vâki‘ oldu ise de. Zira bunda dört kavil vardır. Ekseriyyûn indinde makbûldür. Eğer bid‘ate dâîl olmaz ise ve bir cemâat bid‘ati takviye eder şey bulunmaz ise deyu

80 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında ve Yazma Bağışlar 1109’da “أخرج” Laleli 3704’te “أخبر” yazılmıştır.

81 1272 ve 1275 Matbaa-i Âmire baskılarında “الراوي” kelimesi bulunmamaktadır.

takyîd ettiler. Ve eğer dâî bulunursa makbûl değildir ve ba‘zılar dahî makbûldür dediler. Mezhebine nusret için kizbi istihlâl etmedi ise de ve eğer istihlâl ederse makbûl olmaz ve bazıları mutlaka makbûldür dediler ve ba‘zılar dahî makbûl değildir dediler. Ve bu kavli-râbî‘ İmâm Mâlik hazretleridir ki bid‘ati sebebiyle fâsıktır ve fâsığın rivâyeti merdûdedir. Lakin mezheb-i tahkîk oldur ki, kabûl olur demeleriyle murâd, fezâil-i a‘mâl hakkında olursa, amma akâid ve ahkâma dâir olursa makbûl olmaz. Zira akâid ve ahkâmda hadîs âdilden lâzımdır. Halbuki mübtedi‘ ittifâkan âdil değildir ve eğer a‘mâle dâir olursa anda adl şart değildir, ittifâkan ve Musannif’in [Birgivi] kavli mezâhib-i erba‘ayı tahkîktir. ‘Teemmel’.

وأما وجوه الطعن المتعلقة بالضبط فهو أيضًا خمسة

Ammâ zabta müteallik vücûh-ı ta‘n dahî beştir.

الأول: فرط الغفلة

Evvvelkisi ziyâde gaflet etmek

والثاني كثرة الغلط

İkincisi çok galat etmek.

والثالث: مخالفة الثقات

Üçüncüsü sikâ olanlara muhalefet etmek.

والرابع: الوهم

Dördüncüsü vehmdir.

والخامس: سوء الحفظ

Beşinci, kötü hıfzdır.

أما فرط الغفلة وكثرة الغلط فهما متقاربان

Amma çok gaflet ve çok galat bu ikisi birbirlerine yakınlardır.

الغفلة في السماع وتحمل الحديث

Gâliben: gaflet hadîsi tahammül ve sema‘ ederken olur.

والغلط في السماع وأدائه

Ve galat sema‘ ile edâda olur.

وأما مخالفة الثقات فهو إما في الإسناد أو في المتن

Amma sika olanlara muhâlefet ya isnâdda ya metinde olur.

وهما على أنواع متعددة

Ve bu ikisi envâ‘-ı müteaddide üzerinedir. Zira ya ıztrâb ile olur ve yahut idrâc ile veya bunların gayriyle olur.

وهي توجب الشذوذ في الحديث

Ve sikaya muhâlefet hadîsde şaz îcâb eder. Bu makamda zamirin te‘nîsi lafz itibariyledir. Nitekim yukarıda tezkîri mana itibariyle olduğu gibi.

وجعلها من وجوه الطعن المتعلق بالضبط بسبب أن الباعث على هذه المخالفة هو عدم الضبط والحفظ وعدم صيانتها عن التغيير والتبديل

Ve bu muhâlefeti zabta müteallik ta‘nın vücûhundan kılması şol sebep ile ta‘n olması ekserîn indindedir. Amma bazı muhakkikîn indinde ta‘n değildir. Binâberîn ba‘zı ehâdîs-i sıhâhda bulunur.

وأما الوهم فهو أن يكون بناء رواية الراوي على توهمه

Ve amma vehm dedikleri râvî rivâyeti vehmine göre etmek ola.

وذلك يقع في الإسناد غالبًا

Bu ekseri isnadda vâki‘ olur. Mevsûli irsâl ve merfû‘u vakf veya râvî-i za‘îfi sikaya ibdâl gibi.

وفي المتن نادرًا

Ve nâdir olarak metinde de ol-hadîs-i âhara idhâli gibi

ولكن الاطلاع عليه من أغمض علوم الحديث وأدقها

Ve lakin âna ittılâ‘ ilm-i hadîsin pek dakîkindendir.

ولا يحصل هذا الاطلاع إلا لمن أوتي له فهمٌ ثاقبٌ وحفظ واسع للأسانيد والمتون ومعرفة كاملة بمراتب الراوي وأحوال الأسانيد والمتون

Ve bu ittılâ‘ olmaz illâ âna fehm-i râsih ve zabt-ı vâsi‘ ve râvînin merâtibini ve ahvâl-i esânîdden ve mütûnun ilmi i‘tâ olunan kimseden olur.

كما كان للمتقدمين من أرباب هذا الفن

Nitekim bu fennin erbâbından mütekaddimîn için bu ilimler oldu.

وأما سوء الحفظ: فهو أن لا يكون صوابه غالبًا على خطئه

Ve amma sû-i hıfz savâbı hata üzerine gâlib olmak.

ولا يكون حفظه وإتيانه أكثر من سهوه ونسيانه

Sehv ve nisyânından çok olmamak.

سواء كان خطؤه غالباً على صوابه، أو كانا متساويين

Gerekse hatası savâb üzerine gâlib olsun gerekse mütesâvî olsun.

وكذا السهو والنسيان

Sehv ve nisyân da böylece. Yani gerek gâlib olsunlar hıfz ve ityân üzerine yâhud mütesâviyeyn olsunlar.

فالمخلص عن سوء الحفظ ليس إلا بعدم الخطأ مطلقاً

İmdi sû-i hıfzdan halâs olmaz illâ asla hata etmemek ile olur. Çünkü mutlaka kelimesi bu makamda asla manasınadır ve bu manada isti'mâli kesirdir.

أو بغلبة<sup>82</sup> سمع الصواب عليه

Yahud halâs olmak sem'-i savâbın hata üzerine killeti [galebesi]<sup>83</sup> sebebiyle olur.

وكذا السهو والنسيان

Kezâlik sehv ve nisyândan halâs olmaz illâ ademleriyle olur.

ثم اعلم أن الراوي في الحديث الصحيح إن كان واحداً في جميع المواضع أو في بعض المواضع يسمى غريباً

Bundan sonra bil ki hadîs-i sahîhte râvî cemî'-i mevâzî'da veya ba'zı mevâzî'da bir olursa âna garîb tesmiye olunur. Garîb acîbe manasınadır. Ferd manasına da gelir ve cemî'-i mevâzî'da râvî bir olursa demek yani müntehaya varıncaya birer birer rivâyet etmektir ve bazı mevâzî'da demek senedde meselâ İki kimse ikiden rivâyet edip ve sâni bir kimseden rivâyet edip meğer o bir kimse ikiden rivâyet etmeye gibi.

وإن كان اثنين يسمى: عزيزاً

Ve eğer râvî iki olursa âna azîz tesmiye olunur.

وإن كان أكثر من اثنين يسمى: مشهوراً أو مستفيضاً

Ve eğer ikiden artık olursa âna inde'l-muhakkikîn meşhûr ve inde'l-usûl müstefiz tesmiye olunur.

82 Mütercim sehven "بقلة" yazmıştır.

83 Mütercim tercümede de sehven "killeti" yazmıştır.

وإن كانت كثرة الرواة في كل موضع بحد لا يجوز العقل توافقه على الكذب يسمى: متواتراً

Ve eğer râvînin artıklığı bir mertebeye bâliğ olmuş ki akıl ânların kizb üzerine ittifaklarını ve muvâfakatlarını tecvîz etmeye. Ânâ mütevâtir tesmiye olunur.

والغريب يسمى: فرداً أيضاً

Ve garîbe garîb tesmiye kılındığı gibi ferd dahî tesmiye kılınır.

ولا يخفي عليك أن الراوي إن كان واحداً في جميع المواضع يسمى: فرداً مطلقاً

Ve sana ma'lûm ola ki râvî eğer cemî'-i mevâzî'da bir olursa 'mâ seb'k'de tafsîl olunduğu gibi âna ferd-i mutlak tesmiye olunur, kemâl-i teferrüdü olduğundan.

وإن كان في موضع واحد يسمى: فرداً نسبياً

Ve eğer bir mevzî'da olursa âna ferd-i nisbî tesmiye ederler. Teferrüd bu mevzî'ya nisbet ile olup gayrisinde bulunmadığı ecilden.

ففي كون الحديث غريباً وفرداً يكفي كون الراوي واحداً في موضع واحد وإن كان في مواضع متعددة أُخِرَ أكثر من واحد

Hadîsin garîb ve ferd olmasından râvînin mevzî'-i vâhidde bir olması kifâyet eder. Her ne kadar mevâzî'-i uharda birden ziyâde ise de.

ففي العزيز لا بد أن يكون الراوي في جميع المواضع اثنين [صريحاً أو ضمناً]<sup>84</sup>

Ve azîzde lâzımdır râvî cemî'-i mevâzî'da iki olmak. Bu rivâyet sarîhan olur, iki ikiden ve iki üçten ve üç dörtten ve dört beşten müntehaya varıncaya değin rivâyet etmek tarîkiyle ve zımnenn olur iki üçten ve üç dörtten ve dört beşten müntehaya varıncaya rivâyet etmek tarîkiyle.

وفي المشهور لا بد في جميع المواضع كونه أكثر من اثنين صريحاً كله

Ve meşhurda cemî'-i mevâzî'da sarâhaten ikiden ziyâde olmak lâzımdır.

فإن كان في بعض المواضع اثنين،<sup>85</sup> وفي بعضها أكثر من اثنين فهو داخل في العزيز

Eğer ba'zı mevâzî'da iki ve ba'zında ikiden ziyâde olursa azîzde [azîze] dâhildir.

كما أنه إن كان في بعض المواضع واحداً وفي باقي المواضع اثنين أو أكثر يكون غريباً

84 "وفي المشهور لا بد في جميع المواضع كونه أكثر من اثنين صريحاً كله، فإن كان في بعض المواضع اثنين" cümlesi Laleli 3704'te bulunmamaktadır.

85 "وفي المشهور لا بد في جميع المواضع كونه أكثر من اثنين صريحاً كله، فإن كان في بعض المواضع اثنين" cümlesi Laleli 3704'te bulunmamaktadır.

Nitekim bazı mevâzı'da bir ve bazı mevâzı'da iki yâhud ekser olduğundan garîbde dâhil olduğu gibi

فَعَلِمَ أَنَّ مَعْنَى كَوْنِ الرَّوَايِ فِي الْعَزِيزِ فِي جَمِيعِ الْمَوَاضِعِ اثْنَيْنِ أَنْ يَكُونَ صَرِيحًا أَوْ ضَمْنًا بَعْدَ كَوْنِ الْبَعْضِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ صَرِيحًا

Pes imdi bilindiği râvînin azîzde cemî' mevâzı'da iki olması sarîhan ya zımnen ola. Ba'zısı ba'zı mevâzı'da sarîh olduktan sonra.

فَمِنْ هَذَا التَّفْصِيلِ عَلِمْتُ مَعْنَى قَوْلِهِمْ قَوْلُهُمْ فِي هَذَا الْفَنِّ: يَحْكُمُ الْأَقْلَ عَلَى الْأَكْثَرِ

Bu tafsîl ve ittıla'dan bildin, bu fende olanların kavlinin manası; ekall, ekser üzerine hükmeder. 'Yuhkemu' kelimesi ma'lûm sîgasıyla ekall fâilidir. Ya'ni ekall ekser üzerine gâlib olur, sâir fûnûna muhâlif olarak bu fenn-i hadîste ekall için hüküm-i küllî vardır.

وَقَدْ عَرَفْتُ مِنْ هَذَا التَّحْقِيقِ أَنَّ الْغَرَابَةَ لَا تَتَنَافَى الصَّحَّةَ

Bu tahkîkten bildin ki garâbet sıhhate mâni' değildir.

لَأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ أَحَدِ رِجَالِهِ ثِقَةٌ

Zîrâ âhâddan her birisi sikadır.

وَقَدْ تَطَلَّقَ الْغَرَابَةَ، وَيُرَادُ بِهَا الشَّدُودُ الَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الطَّعْنِ عِنْدَ الْأَكْثَرِ فِي الْحَدِيثِ

Ve garâbet ıtlâk olunup inde'l-ekser hadîste aksâm-ı ta'ndan olan şâz murâd olunur.

كَمَا سَبِقَ فِي بَيَانِ الشَّاذِّ وَالْمُنْكَرِ وَالْمَعْلَلِ

Nitekim şâz ve münker ve muallel beyânında sebkât etti.

وَقَدْ يَجِيءُ الشَّدُودُ بِمَعْنَى الْغَرَابَةِ بِمَعْنَى كَوْنِ الرَّوَايِ مُنْفَرِدًا لَا بِمَعْنَى الشَّدُودِ

Az kere Şuzûz; garâbet ma'nâsına gelir. Ya'ni râvî bir olmak, yoksa şâzzım ma'nâ-yı lugavîsi murâd değildir.

فَلَا يَنَافَى الشَّدُودُ بِذَلِكَ الْمَعْنَى الصَّحَّةَ

Bu ma'naca şuzûz sıhhate mâni' değildir, cumhura göre.

كَمَا لَا تَنَافَى الْغَرَابَةَ

Nitekim garâbet münâfi olmadığı gibi.

ثُمَّ لَا تَغْفَلُ إِنَّكَ إِذَا عَرَفْتَ مَعْنَى الصَّحِيحِ لِدَاتِهِ وَلِغَيْرِهِ، وَمَعْنَى الْحَسَنِ لِدَاتِهِ وَلِغَيْرِهِ

Bundan sonra gâfil olma tahkîkan sen, sahîh li-zâtihî ve li-gayrihînin ma‘nâsını ve hasen li-zâtihî ve li-gayrihînin ma‘nâsını bildin ise.

علمت أن الضعيف: هو الذي فقد فيه الشرائط المعتمدة في الصحة والحسن كلاً أو بعضاً

Yine sen bildin ki tahkîkan za‘îf ol-şeydir ki; sıhhat ve hasende mu‘teber olan şurûtun küllîsi yâhud ba‘zısı kendinde mefkûd ola.

فأقسام الضعيف متعددة متكررة

İmdi bu sûrette aksâm-ı za‘îf müteaddide ve mütekessiradır.

ومراتب الصحيح والحسن لذاتهما ولغيرهما أيضاً متفاوتة بعضها فوق بعض في الرجحان والعمل والاحتجاج

Merâtib-i sahîh ve hasen li-zâtihî ve li-gayrihimâ amel ve ihticâc ve ruchâniyette ba‘zısı ba‘zından böyle mütefâvitedir.

بنفوت تلك الصفات ودرجاتها بعد الاشتراك في أصل الصحة والحسن

Ve asl-ı sıhhat ve hasende iştiraklerinden sonra adâlet ve zabt ve ittisâl sıfatlarının derecâtının tefâvütüyle mütefâvitedir.

وهذا ما تيسر لنا في تحقيق أقسام الحديث من الكتب المعتمدة

Aksâm-ı hadîsin tahkîkından kütüb-i mu‘teberede bize müyesser olan budur.

ومعرفة هذا التفصيل وإن لم تكن ضرورية هنا

Ve nâs çok kere mevâd ile me‘lûf olup kıraat-i ehâdîs ile meşguliyetleri nâdir olduğundan bu tafsîl-i mezkûru bilmek bizim bilâdımızda her ne kadar zarûriyyet-i lâzime değil ise de.

ولكن لما كان إخواننا في الدين وأعاوننا في طلب اليقين مشتغلين بتصحيح المشكلات في بعض كتب الأحاديث في هذا الأوان والحين

Lâkin vaktâ ki dînde ihvânımız ve taleb-i yakînde muîn u zahîrimiz olan zevâtın şu zamanda ba‘zı kütüb-i ehâdîste olan müşkilâtın tashîhi ile meşgûl olup.

وكانوا متحيرين عند سماع هذه الأسماء [والتالين لبيانها]<sup>86</sup>

Ve bu esâmîyi semâ‘ indinde mütehayyir kaldıklarından beyanımıza tâlib oldularsa.

86 “والتالين لبيانها” ifadesi mütercimmin metninde yoktur. Laleli 3704, Yazma Bağışlar 1109 ve 1272 Matbaa-i Âmire baskısında “والتالين لبيانها”, 1275 Matbaa-i Âmire baskısında “والتالين لبياننا” olarak geçmektedir.



## فصلناها إزالة لحيرتهم

Biz dahî medlûlâtının beyanıyla bile esâmîyi tafsîl eyledik, ihvanımızın hayretini izâleten onlara ve haleflerine sadaka-i câriye olmak için.

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

فالحمد لله على الختام والصلاة والسلام على رسولنا محمد وآله وأصحابه الكرام. لسنة تسع وسبعين ومأتين وألف شهر ذي الحجة الشريفة.

كتبه الفقير الحقير السيد محمد صالح رشدي الإسبارتوي عن نواب غفر الله له ولوالديهما.

[Bizi yoluna hidayet eden Allah'a hamdolsun. Allah hidayet etmeseydi bize hidayet eden kimse olmazdı.]

Hitâma erdiği için Allah'a hamdolsun. Rasûlümüz Muhammed'e ailesine ve şerefli ashabına salât ve selâm olsun. Bu bin iki yüz yetmiş dokuz senesinin Zilhicce ayında yazıldı.

Bu tercümeyi fakir ve hakir Nüvvâb'dan olan Seyyid Muhammed Salih Rüşdî el-Ispartavî yazdı. Allah onu ve anne-babasını bağışlasın.]

## Sonuç

Osmanlı'nın son asrında hadis usûlü alanında yapılan tercümelerin gittikçe arttığı görülmür. Bu artışta XIX. yüzyılda medresenin yanında mekteplerin de açılmış olması önemli bir etkindir. Bunun yanında matbaanın yaygınlaşmasının eser üretimi ve tercüme sayısının artmasında etkili olduğu söylenebilir. Fatih Ahmed Efendi'nin, Manastırlı İsmail Hakkı'nın Kazancızâde Emîn Edîb Efendi'nin tercümeleri hep bu bağlamda yani yeni kurumlara ders kitabı üretilmesiyle irtibatlı görünmektedir. Ancak bunun yanında medreseyle irtibatlı olan isimler de hadis usûlü tercümeleri yapmışlardır. Osman Kâmil Efendi'nin Birgivî'nin *er-Risâle*'sinin tercümesi yeni açılan kurumlar olan mekteplerle bir irtibatı bulunmamaktadır. Medresede talebelere *Sahîh-i Buhârî* okutacak bir müderris derse başlamadan önce bir usulle başlamayı uygun görmüş ve bu tercümeyi yapmıştır. Dolayısıyla 1276 yılında Mahmûdiye Medresesi'ne müderris olarak atanan Osman Kâmil Efendi'nin bu medresede usûl-i hadîs dersi okuttuğunu söyleyebiliriz. Ancak burada üzerinde durulması gereken en önemli nokta Osmanlı medreselerinin müfredâtında usûl-i hadîs derslerinin varlığıdır. Osmanlı medreselerinde medrese müfredâtında hadis usûlünün varlığıyla ilgili bilgilerimiz, XVIII. yüzyılda yazılan tertîbü'l-ulûm risalelerine kadar gider. Öncesinde medresede müfredat olarak hadis usûlünün varlığıyla ilgili bir malumat bulunmamaktadır. Kâtip Çelebi gibi özel hocalardan hadis usûlü okuyan isimler

bulunmakla beraber bu derslerin medrese dışı eğitim olduğu anlaşılmaktadır. Tertübü’l-ulûm risalelerinde ise var olan bilgilerin uygulamadaki müfredâtı mı yoksa ideal olanı mı yansıttığı tartışılabilir. Medreseye hadis usûlü derslerinin girişi kanaatimizce 1914’te kurulan Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye medreseleriyle olmuştur. Bu medresenin dersleri öncesinde kurulan Dârulfünûn Ulûm-ı Diniyye Şubesi’nin müfredatıyla yakından ilişkilidir. Netice olarak XIX. yüzyılda artan hadis usûlü çalışmalarının (telif-tercüme) medresede hadis usûlü okutulmasıyla ilgili değil mekteplerde veya medrese dışında cami gibi farklı yerlerde yapılan derslerle daha çok irtibatlıdır.

Osman Kâmil Efendi’nin bu tercümesinin esas önemi, XIX. yüzyılda hadis usûlünün mekteplerde ve cami derslerinde yaygınlaşmasının bir sonucu olmasındandır. XIX. yüzyılda yaygınlaşan camilerdeki hadis derslerinin icazetler verilerek yaygın bir eğitime dönüşmesi İstanbul’da bir icâzet geleneği başlatmıştır. Daha sonra kurumsal dersler yani Dârulfünûn veya mekteplerde müredata hadis dersleri konulunca ilk olarak camilerde hadis dersi veren mucîz dersiâmlar veya onlardan icâzet alan talebeler akla gelmiş ve bu kurumlara hadis hocası olarak atanmışlardır. Bunun en önemli örneklerinden biri Arapgirli Hüseyin Avnî Efendi’dir. Dârulfünûn son hadis müderrisi Arapgirli, Bodrumî Ömer Lutfî Efendi’den hadis icâzeti almış, Bâyezid Camii’nde uzun yıllar hadis okutup icâzet vermiş ve kelam hocasıyken İzmirli’nin hadis hocalığı görevini bırakmasından sonra hadis dersi için akla ilk gelen isim olmuştur. Bunun sebebi öncesinde Bâyezid Camii’nde hadis tedrisinde bulunması olmalıdır. Osman Kâmil Efendi’nin de cami derslerinde hocalarından hadis okuması ve icâzet alması böyle bir tercüme yapmasına vesile olmuş olabilir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The authors declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Abdullah Edib, Bayramzâde. *Usûl-i Hadis Dersleri*. Gaziantep: Havâdis Matbaası, 1341.
- Abdullah Salâhî Uşşâkî. “Usûl-i Hadis”, t.y. Pertev Paşa. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Akdağ, Eyyup. “Rüştiye Okulları ve Kazancızâde Emîn Edib’in Tuhfe-i Hulûsiyye fî Usûli’l-Ehâdîsi’n-Nebeviyye Adlı Hadis Usulü Ders Kitabı”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

- Dergisi* 10, sy 10 (2016): 51-76.
- Albayrak, Sadık. *Son devir Osmanlı uleması : (ilmiye ricalinin teracim-i ahvali)*. C. 4. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996.
- . *Son devir Osmanlı uleması : (ilmiye ricalinin teracim-i ahvali)*. C. 3. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996.
- Altuntaş, Mustafa Celil. “Risâle fi Usûli'l-Hadîs'in İmam Birgivi'ye Aidiyeti”. İçinde *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, 2:651-67. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Aydüz, Salim. “Osmanlı Devleti'nde Münecceimbaşılık”. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları -İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilim Tarihi Bölümü'nün Kuruluşunun 10. Yıldönümü Münasebetiyle Ekmeleddin İhsanoğlu'na Armağan*, 1995.
- Balâtîzâde, Kemâlî. “Risâle fi Usûli'l-hadîs”, t.y. Kılıç Ali Paşa.
- Birgivi. *Risâle fi Usûli'l-Hadîs*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1272.
- . *Risâle fi Usûli'l-Hadîs*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1275.
- . “Risâle fi Usûli'l-Hadîs”, t.y. Laleli, 3704. Süleymaniye Kütüphanesi.
- . “Risâle fi Usûli'l-Hadîs”, t.y. Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 1109. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Dâvûd-i Karsî. *Şerhu Risâleti fi Usûli'l-Hadîs*. 1. bs. Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2016.
- Ezherî, Yusuf Ziyâeddin (Ersal). *Telhîsu'l-Fusûl fi Usûli Hadîsi'r-Resûl*. Sofya: Nüvvab Matbaası, 1941.
- Fevzî Efendi. *Taksîm-i hadîs-i şerîf*. Dersaadet: Âlem Matbaası, 1310.
- Furat, Ahmed Hamdî. “17. Asır Osmanlı Taşrasında Bir Fakih Portresi: Ali en-Nisârî”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 15 (2019).
- Gümüş, Fatih, ve Abdullah Taha İmamoğlu. “İskilipli Mehmed b. Ömer'in Nuhbetu'l-Fiker Haşiyesi ve Tercümesinin Neşri”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy 10 (30 Aralık 2016): 127-64.
- Hafîd Efendi. *ed-Dürerü'l-müntehabâtü'l-mensûre fi islahi'l-galatâti'l-meşhûre*. İstanbul: Dârü't-Tıbâa[ti'l-Âmire], 1221.
- Hakkı Efendi. “Risâle fi usûli'l-hadîs”, t.y. Hacı Mahmud Efendi. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Hasanova, Selime Veysal. “Yusuf Ziyaeddin Ezheri ve Bulgaristan'da hadis eğitimi (1920-1950)”. Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Havvâs, Şihâbüddin Ahmed b. Abbâd el-Kinânî. “el-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi”, 1256. Hacı Mahmud Efendi. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kazancızâde, Emîn Edîb. “Tuhfe-i Hulûsiyye fi Usûli'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye”, t.y. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- Mardîni, Ebü'l-Üla. *Huzur Dersleri*. C. II-III. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1966.
- Nisârî, Ali en-. “Mâ yeteallaku bi'l-hadîs”, t.y. Esad Efendi.
- Osman Kâmil Efendi, Münecceimbaşı. “Tercüme-i Usûlü'l-Hadîs”, t.y. 9455. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.
- “Osman Kâmil Efendi Sicil Dosyası”, t.y. Sicill-i Ahvâl Dosyaları. İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi.
- Özcan, Tahsin. “Mehmed Nûri Efendi”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:503-4.

- Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Seydişehri, Mahmud Esad. *Usûl-i Hadis*. 2. bs. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1316.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. C. 4. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Şenburç, M. Masum. “Osmanlı Müelliflerinden Yusuf Zâhir Efendi ve Usûl-i Hadis’e Dair Eseri”. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2004.
- Yusuf Zâhir Efendi. “el-Muktetaf Mine’l-Âsâr fi İlmi Usûli’l-Âsâr”, t.y. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.

### **Arşiv Kaynakları**

- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Bâb-ı Âli Evrak Odası, 791/59260.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Sicill-i Ahvâl İdaresi Defterleri, 47/291.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, İrade Dâhiliye Evrakı, 480/32335.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, İrade Dâhiliye Evrakı, 498/33860, 1.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, İrade Dâhiliye Evrakı, 498/33860, 4.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, İrade Husûsî Evrakı, 47/52.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, İrade Taltîfât Evrakı, 58/46.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Mâbeyn-i Hümâyun İradeleri Evrakı 130/159.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektûbî Meclis-i Vâlâ Evrakı 138/20.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektûbî Mühimme Evrakı, 291/87.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektûbî Umûmî Evrakı, 308/97, 1-2.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektûbî Umûmî Evrakı, 563/58; 565/48; 541/30.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektûbî Umûmî Nezâret ve Devâir Evrakı, 462/33.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektûbî, Nezâret ve Devâir Evrakı, 300/41.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektûbî, Nezâret ve Devâir Evrakı, 351/71.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektûbî, Nezâret ve Devâir Evrakı, 453/81.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektûbî, Nezâret ve Devâir Evrakı , A.MKT.NZD, 394/81.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Esas Evrakı, 58/17.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Mütenevvia Evrakı, 149/76.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, 1155.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, 768/03.



## Hac İbadetinin Bireysel Çıktıları Üzerine Tecrübî Bir Araştırma

### Experiential Research on the Individual Outcomes of Hajj Worship

Faruk Karaca

#### Öz

İnanan-inanılan ilişkisini düzenleyen davranışlar dizisi olarak anlaşılabilir olan ibadetler bütün dinlerin ortaklaşa başvurduğu temel dini pratikler olarak dikkat çekmektedir. Temel amacı dindar şuuru inanılan Varlık ile doldurmak olan ibadetlerde zaman, miktar, sıra, mekan, sembolik anlam ve unsurlar gibi şekli unsurlar vaz'î olup, bu özellikler ibadetlerin objektif boyutunu oluşturmaktadır. İslami ibadetler içinde şekli unsurlar açısından ön plana çıkan ibadetlerin başında hac gelmektedir. Hac ibadeti kutsanmış bir zaman ve mekânda icra edilmesinin yanında ibadet psikolojisini olumlu yönde etkileyen birçok biçimsel unsura sahiptir. Bunlar arasında icrası için gerekli olan zamanın görece uzun olması, diğer ibadetlere oranla nispeten uzun bir hazırlık evresi gerektirmesi, daha yüksek bir motivasyonla icra edilmesi ve son derece büyük bir kalabalıkla birlikte icra edilmesi haccin ilk akla gelen ayırıcı özellikleridir. Diğer ibadetlerin de neredeyse tamamının hacle birlikte icra ediliyor olması, hacca İslami ibadetleri bir araya toplayan bir "ibadet seti" niteliği kazandırmaktadır. Bütün bunlar hac ibadetinin birey üzerindeki etki potansiyelini yükseltmektedir. Haccin icracısına "hacı" adında yeni bir unvan kazandırması ise haccin özellikle ibadet sonrası süregelen etkisini artırma konusunda ayırıcı özelliğe sahiptir. Çalışmada hac ibadetinin sahip olduğu çok boyutlu etki potansiyeli tecrübi veriler ışığında ele alınmış, beklenildiği gibi hac ibadetini icra eden bireylerde yüksek düzeyde süregelen pozitif etkiler ürettiği sonucuna ulaşılmıştır.

#### Anahtar Kelimeler

Din, İbadet, İbadet Psikolojisi, Hac, Hac Psikolojisi

#### Abstract

Worship can be understood as the set of behaviors regulating the relationship between the believer and the believed and draws attention as a common basic religious practice all religions apply. Worship involves formal elements such as time, quantity, order, place, and symbolic meaning, the main purpose of which is to fill the worshipper's religious consciousness with that which is being believed; these features constitute the objective dimension of worship. The Hajj is one of the most prominent forms of Islamic worship in terms of formal elements. In addition to being performed at a blessed time and place, the pilgrimage also contains many formal elements that positively affect the psychology of worship. Among the first distinguishing features of the pilgrimage are the relatively long time required for its performance, the relatively long preparation period required compared to other prayers, and its performance with a higher motivation and an extremely large crowd. The fact that almost all other forms of worships are performed together with the pilgrimage provides the Hajj with set of forms of worship that unite Islamic worship. All these increase the potential impact the Hajj can have on the individual.

Those who perform the pilgrimage gain the new title of *haji*, which has a distinctive feature in increasing the long-term effect of the pilgrimage, especially after it finishes. This study discusses the potential multidimensional effects the Hajj has as a form of worship in light of empirical data and, as expected, has concluded the Hajj to produce high levels of long-term positive effects on the individuals who've performed it.

#### Keywords

Religion, Worship, Psychology of Worship, Psychology of Hajj

\* Sorumlu Yazar: Faruk Karaca (Prof. Dr.), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Rize, Türkiye. E-posta: faruk.karaca@erdogan.edu.tr ORCID: 0000-0002-3325-2154

Atf: Karaca, Faruk. "Hac İbadetinin Bireysel Çıktıları Üzerine Tecrübi Bir Araştırma." *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 189–210.  
<https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1198336>



## Extended Summary

Worship is an indicator of religious devotion and is expressed as the visible aspect of the supernatural relationship established with God, because almost all religions, especially the monotheistic ones, demand their members to express their beliefs in certain ways. This demand is generally fulfilled by the performance of religious practices. Accordingly, worship can be understood as the outward reflection of a person's world of religious beliefs, thoughts, and emotions in terms of religious life, experiences, and behaviors. The recommendation and ordering of Islamic worship together with and immediately after the pillars of faith from the onset indicates their central positions in religion. With the effect of having spread over a long period of time, the pilgrimage combines almost all forms of Islamic worship and resembles a set of these forms. In addition to this feature, the Hajj comes to the forefront as a form of worship that is able to show the multidimensional and overall effects of religiosity, along with many other unique features. This study focuses on the Hajj, particularly the positive effects and results of Islamic worship. The study uses the relational screening method to test the following three hypotheses:

- H<sub>1</sub>.** The Hajj produces highly positive effects.
- H<sub>2</sub>.** Individuals who perform the Hajj have strong religious attitudes.
- H<sub>3</sub>.** The effects from the Hajj vary according to demographic variables.

## Sample

The sample of the research consists of 420 people from seven different geographical regions of Turkey who've performed the Hajj. Of the sample, 38.3% are women, and 61.7% are men; 94% of the sample are adults. The data used in this study were obtained from the TÜBİTAK project titled "The Effect of Hajj and Umrah Psychology on Religiosity", which was initiated before 2019 (in 2015) when ethics committee approval was not mandatory.

## Scales

The Hajj Effects Scale was developed by Karaca (2017) to measure the possible effects the Hajj has on people post-pilgrimage.

The Religious Attitude Scale was developed by Ok (2011). It consists of four sub-dimensions and eight items.

## Results

In order to measure the effects the Hajj had on the sample group, an application was carried out using the Hajj Effects Scale one year after the pilgrimage.

The average score the participants received from this scale for this application was  $\chi = 60.79$ . This score corresponds to 83 out of 100 and supports hypothesis  $H_1$ . The same scale was applied two years after the pilgrimage, and the participants average score measured this time as  $\chi = 61.16$  (i.e., 84 out of 100). This score exceeded expectations and was one point higher than the first measurement ( $t = -1.17, p > .05$ ).

The average score obtained from the Religious Attitude Scale that was applied to the sample group that participated in the research before the Hajj had been measured as  $\chi = 36.91$ . This score was measured as  $\chi = 36.39$  one year after the Hajj and as  $\chi = 36.28$  two years after the Hajj. These scores correspond roughly to 90 out of 100 and support hypothesis  $H_2$ . The divergence in the effects from the Hajj according to marital status have been associated with older spouses and widows. According to the related variable, while the scores for widows who'd been the most positively affected by the Hajj in the first application noteworthy increased for the second year after the Hajj, a significant decrease occurred in the average scores of those who were not married ( $F_{(2, 417)} = 7.24, p < .001$ ).

The individual outputs from the Hajj also vary according to certain demographic variables, with the Central Anatolian and the Aegean regions showing higher scores compared to hajjis who'd performed the pilgrimage from other regions. Although a decrease occurred in the scores according to the measurements performed two years after the pilgrimage, these two regions continued to show higher scores ( $F_{(6, 413)} = 11.67, p < .001$ ). No significant difference occurred regarding the individual effects from the Hajj according to gender ( $t = .724, p > .05$ ). According to age group, the increase in the individual effects of the Hajj was more striking for the older groups and statistically significant, especially in the measurements performed two years after the pilgrimage ( $F_{(5, 415)} = 4.28, p = .002$ ).

The level of the Hajj's effects on the sample group did not significantly differ statistically in terms of education level ( $F_{(4, 415)} = .39, p > .05$ ), nor did this status change in the study carried out two years after the pilgrimage ( $F_{(4, 415)} = 1.66, p > .05$ ). The same holds true with regard to socioeconomic level. Although the level of being affected by the pilgrimage worship for the sample group was higher in the lower and upper middle socioeconomic group levels, the relationship between socioeconomic level and effects from the Hajj did not reach a statistically significant level (see Table 13).  $F_{(4, 415)} = 2.13, p > .05$ . This status did not change in the study carried out two years after the pilgrimage ( $F_{(4, 415)} = .681, p > .05$ ).

## Conclusion

The measurements performed one year after the sample group of participants performed the Hajj showed its effects to be higher than expected. Although a relative decrease was

expected in the positive outcomes of the pilgrimage, the scores regarding the Hajj's effect increased even more in the measures conducted two years post-Hajj. Because no matter what kind of experience is, its effects diminish over time, and the fact that the scores are realised in this way, where even a 5-10 point consideration in pilgrimage experiences would be considered normal, is extremely important in terms of revealing that pilgrimage worship has long-term effects on the performer. It is thought that this situation is closely related to the title of "pilgrim" that the pilgrimage has brought to the performance of Hajj worship.

As a matter of fact, one of the sub-dimensions of the Pilgrimage Effects Scale used in the study measures the title of haji. The observations made in the field throughout the study revealed Turkish-origin pilgrims in particular to attach great importance to the title of haji and to develop a perception that negative behaviors can disrupt the Hajj. Although this perception, which is consciously produced by the religious and other private institutions appointed for the pilgrimage in order to encourage the pilgrims to be more sensitive toward religious and social issues, has no religious basis, it is reinforced by society in the post-hajj life, and people with the title of haji are treated as more pious, with more pious behavior also being expected of them.

The stability of the sample group's religious attitude scores ( $\chi = 36.91$ ) measured before the pilgrimage and one ( $\chi = 36.39$ ) and two years ( $\chi = 36.28$ ) after the pilgrimage can be interpreted within the framework of the stable model related to religiosity. According to this proposed stable model of religious development, religiosity is known to show little change with age, so that the religious structure gained in adulthood maintains itself without any significant difference in the later periods of life.

The Hajj's influence on the sample that participated in the study varied according to the geographical region in which they live. This difference occurred according to region as well as within the same regions over time. For example, the effects of the Hajj on pilgrims participating in the study from the Southeastern Anatolian region were measured as  $\chi = 55.30$  one year after the pilgrimage, but increased to  $\chi = 62.85$  two years post-Hajj. This is important in that it implies the effects of the Hajj to not be but to be able to increase over time. The inclusion of participants from seven geographical regions of Türkiye in the study is representative of the main universe, and no data was obtained that is able to explain the differences between regions.



## Giriş

Dinî bağlılığın göstergesi olan ibadetler Allah ile kurulan tabiatüstü ilişkinin görünür yüzü olarak ifade edilmektedir. (Paloutzian, 1996: 16-18; Hood ve ark., 1996: 9-13; Hökelekli, 1993:233). Zira tek Tanrılı olanlar başta olmak üzere hemen bütün dinler, mensuplarından inançlarını belirli şekillerde ifade etmelerini talep etmiştir. Bu talep ise genellikle dinî pratiklerin ifâsı ile yerine getirilmektedir (Kayıklık, 2006). Buna göre ibadet, insanın dinî inanç, düşünce ve duygu dünyasının dinî yaşayış, tecrübe ve davranış halinde dışa yansımaları olarak anlaşılabilir (Peker, 2000: 112).

İbadet, bireyin inandığı üstün güce saygı, sevgi, bağlılık, minnet ve şükran duygularıyla yönelmesini ifade eden hemen bütün davranışları içine alabilecek kadar geniş bir kavramdır. Ancak inanan bireyi inandığı varlığa yaklaşmaya iten bu duygular her ne kadar bir yönelim ortaya koysa da bu yaklaşmayı nasıl gerçekleştireceğini belirleme gücünden uzaktır. Bu yüzden bütün dinlerde inanan-inanılan yakınlaşmasını sağlayacak sözel formüller eşliğinde icra edilen belli davranış ve sembolik hareketler dizisi (Hökelekli, 1993:236; Koç, 2005) bulunmakta ve bu formüller ya vahye ya da ilgili dinin liderine dayanmaktadır. Bütün dinlerde tavsiye ve emredilen (Hicr, 15/99) bu davranışlar din psikolojisi literatüründe “formel” ibadet olarak isimlendirilmektedir. Bireysel şuurun inanılan varlıkla dolmaya başlamasından sonra seküler davranışların dini niyetle yapılmaya başlaması ise onları da dini bir niteliğe büründürerek “informel” ibadet seviyesine çıkarmaktadır (Karaca, 2015:145).

İslami ibadetlerin ilk dönemlerden itibaren iman esaslarıyla birlikte veya onlardan hemen sonra tavsiye ve emredilmesi onların dindeki merkezi konumuna işaret etmektedir (Koca, 1999: 241). Gerek dini inancı koruma gerekse dini bilinci geliştirme gibi iki önemli fonksiyon üretmeleri, ibadetleri bütün dinlerde önemli bir konuma yerleştirmiş ve ibadete başvurmeyen hiçbir din olmamıştır. Zira dinin objektif boyutunun da bir göstergesi olan bazı tutum, davranış ve ibadetlerin ortaya çıkmadığı durumlarda, geriye kalan birtakım sübjektif dinî duygu ve düşüncelerin dini ve dindarlığı temsil edemeyeceği açıktır (Armener, 1980:120). Su değirmenindeki su misali, yokluğunda sistemin çalışmadığı ibadetler sayesinde şuuruna inandığı varlığı taşıyan bireyler, deyim yerindeyse onlar vasıtasıyla Allah’ı içlerine çekmektedir. Bu yüzden ki sufiler farz ibadetlerin insanı Allah’a yaklaştıracığına, nâfile ibadetlerin ise bu yakınlığı daha da arttıracığına inandıklarından informel ibadet

1 Hz. Peygamberin, namaz konusunda “ben nasıl namaz kılıyorsam, siz de öyle kılın” (Buhari, 7/77) ve hac konusunda “haccin yapılışına ilişkin uygulama, fiil ve davranışları benden alın” (Nesaî, 1992: 5/270) sözleri, İslam dini açısından formel ibadetlerin dinin kaynağına dayandığını göstermektedir.

olarak nitelendirilebilecek nâfile ibadetlere büyük önem vermişlerdir (Uludağ, 1999:247). Hadiste de belirtildiği üzere bu durumda Allah kulun gören gözü, işiten kulağı olmaktadır” (Buhari, Rikak: 38).

Ortak noktaları inanılan varlığı birey şuuruna taşımak olan ibadetler (Karaca, 2015:146) dinlere göre çeşitlilik arz etse de Semavi dinlerin tamamında ortak olan ibadetler; namaz, oruç, infak, kurban ve hac ibadetleridir. Diğer dinlerdeki hacla kıyaslandığı zaman daha derli toplu ve istikrarlı bir yapı arz eden İslami hac, nevi şahsına münhasır özellikleriyle diğer İslami ibadetler arasında da ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Zira rükün ve menâsıkıyla sembolik anlam ve işlevleri zirve yapan hac ibadeti, ibadet psikolojisini olumlu yönde etkileyebilecek kutsal zaman, kutsal mekân ve hatıra faktörlerinin yanında en uzun zaman aralığına yayılan ibadet olduğu gibi belki insanların en uzun süre hazırlandıkları ibadet olarak da dikkat çekmektedir.

Sosyal faktörlerin de bireye pozitif etki edebileceği İslami hac, olağan hayat ortamı değişikliği gerektirdiğinden ibadet psikolojisini olumsuz yönde etkileyen dünyasal şeylerden soyutlanma konusunda da avantajlara sahiptir. Diğer ibadetler arasında insanın kendini Allah’ın misafiri olarak daha özel hissettiği hac ibadeti esnasında diğer ibadetlerin de icra edilmeye devam edilmesi, onu tekil bir ibadetten ziyade bir tür ibadet seti niteliğine kavuşturmuştur. Bu özelliğiyle hac ibadeti deyim yerindeyse ibadetlerin total etkisini üretebilecek büyük bir potansiyele sahiptir. Hac ibadeti kendisine yüklenen misyon açısından da diğer ibadetlerden ayrılmakta, diğer ibadetlerin hiçbirisi genellikle bireysel yaşamda “milat” işlevi görecek etkiler üretmediği gibi kendilerine böyle bir misyon da yüklenmemektedir. Bu durum hacca yüklenen misyonla ilgili olduğu kadar hac için yapılan psikolojik ve sosyal hazırlıklarla da ilişkilidir. Zira diğer ibadetlerin hiçbirinde küslerle barışma, insanlar ile helalleşme gibi sosyal, hayatına yeni ve temiz sayfa açma, dini hassasiyetini yükseltme gibi bireysel hazırlıklar yapılmamıştır. Başka bir diyara çıkılan yolculuk için yapılan bu hazırlıkların esasen başka bir âleme çıkılan yolculuk için yapılanlardan çok az farkı bulunmaktadır. Bu bağlamda bireysel benliğin Allah’a yükselişini temsil eden sembollerin hedef değil manevî ortama geçişin başlangıç aşamasını içeren hac ibadeti, cinsellik ve saldırganlık güdülerinin kontrolü, üstünlük duyguların zayıflaması ve sabır duygusunun gelişimi gibi bireysel çıktılarının yanında yanında sosyal bütünleşme, yardım ve dayanışma, tarihsel bilinç düzeylerini yükseltme gibi psiko-sosyal etkiler üretebilmektedir (Koç, 2013b; Kurt, 1987; Civil, 2003). Çalışmanın amacı İslami haccın sahip olduğu bu güçlü potansiyelin dini ve seküler hayat üzerindeki etkisini belirlemeye yönelik tespitlerde bulunmaktadır.

Hac ibadeti bireysel dini gelişim ve dönüşüm açısından güçlü potansiyeller taşısa da hac ortamında ibadet psikolojisini olumsuz yönde etkileyecek bazı faktörler de bulunmaktadır. Certel (2003), hacda sterse neden olan nedenler üzerine kaleme aldığı bir çalışmada; kalabalık, bina sendromu, yapay elektrik akımı, gürültü, hizmet kalitesi konusunda beklentilerin karşılanmaması, yorgunluk ve uyku düzensizliği, sağlık problemleri, rekabette başkalarından geri kalma ve ibadeti gereğince yapamama endişesi ve alış-verişle ilgili problemlerin hacıların ibadet konsantrasyonunun bozarak ibadet kalitesini düşürdüğünü belirlemiştir.

Alanyazın incelendiğinde hac ibadetinin; dinî hayatta daha hassas davranma, farz ve nafil ibadetlere katılım düzeyinin yükselmesi, daha yardımsever olma, sosyal ilişkilerde daha hassa davranma, zamanın kıymetini bilme, ahirete daha çok hazırlık yapma, aile ilişkilerine daha çok önem gösterme gibi pozitif etkiler ürettiği görülmektedir. Ancak hac ibadetinin etkileri konusunda tecrübi veri üreten çalışmaların hemen tamamı anket çalışmaları olup, ilgili ibadetin pozitif çıktılarını standardize edilmiş ölçeklere ortaya koyan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Esasen alanyazın incelendiğinde, hac ile ilgili olarak yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunun hac ibadetinin şart, rükün ve icrasıyla ilgili olduğu, daha çok haccın menâsıkı ve mikat, ihram, Kâbe, tavaf, telbiye, Arafat, vakfe, vb. gibi hac mekanları ve onların sembolik anlamları üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir (Erul ve Keleş, 2008; Tekin, 2006; Yadigar, 2004; İslamoğlu, 1998; Gültekin, 2012; Özdemir, 2012; Kısakürek, 2007).

Yabancı literatüre bakıldığında hac ile ilgili çalışmaların farklı dinlere mensup örneklerle gerçekleştirildikleri, İslami hac kadar derli toplu olmayan diğer dinlerdeki hac ziyaretlerinde daha çok hac mekanlarının sağaltım etkileri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir (Maheshwari & Singh, 2009; Warfield, Baker & Foxx, 2014; Pandya, 2015). Hindu hacılarınla gerçekleştirilen bir çalışmada kalabalıklarla icra edilen hac ritüelinin icracılarının psikolojik iyi oluş düzeyini yükselttiği belirlenmiştir (Tewari vd. 2012).

Sayıları son derece az olan tecrübi araştırmaların birinde Bayyigit (1998), Konya ilinden hacca giden toplam 353 kişiyle hac öncesi ve hac sonrası gerçekleştirdiği anket uygulamasıyla hac ibadetinin bireyler üzerinde pozitif etkiler ürettiği sonucuna ulaşmıştır. Diğer bir tecrübi araştırmada Onay (2006) 2005 yılında hac ibadeti icra eden hacıların adreslerine 1.5 yıl sonra gönderdiği anketlerden geri dönen 1744 anket formundan elde ettiği tecrübi verilerden yararlanarak gerçekleştirdiği araştırmada, kendisi tarafından geliştirilen hac sonrası dini yönelim ölçeğini uygulamış ve örneklem grubunun hac sonrasında dini davranışlarında pozitif yönde önemli değişiklikler meydana geldiğini tespit etmiştir.

Gecioğlu (2019) toplam 50 (27 erkek, 23 kadın) hacıyla mülakat tekniğiyle gerçekleştirdiği çalışmasında hac öncesi, hac esnası ve hac sonrası yaşanan tecrübelerin bireyse dini yaşayış üzerindeki etkilerini incelemiştir. Çalışma sonuçlarına göre hacdan sonra bireylerin iten içe bir değişim yaşadıkları ve çevrelerindeki insanların kendilerinden beklentilerinin dini yaşayışa daha çok dikkat etme yönünde bir değişim meydana getirdiği görölmüştür.

Koç, İngiltere’de Türk diaspora hacıları üzerinde gerçekleştirdiği nitel bir çalışmada, 2011 yılı İngiltere hac kafilesinde bulunan 27 hacı adayına hacla ilgili verdiği seminer sonrasında uyguladığı açık uçlu sorulardan oluşan bir anket çalışmasıyla hac psikolojisini tespit etmeye çalışmıştır. (Koç, 2013a). Hacıların Kâbe’yi ilk gördüklerinde verdikleri psikolojik tepkiler, yaptıkları dualar ve vakfe deneyimleriyle ilgili tespitlere yer verilen çalışmada, hacıların kutsal toprakların en çok manevî/dinsel atmosferinden etkilendikleri, İslâm peygamberinin kabrine yapılan ziyaretin psiko-fizyolojik yakınlık duygusu ortaya çıkardığını, hacıların ibadet esnasında edindikleri arkadaşlıkları ibadet sonrası da devam ettirmek istediklerinin tespit edildiği bildirilmiştir. (Koç, 2013b).

Hac ibadetinin sosyal bütünleşme, sosyal eşitlik, kişilik değişimi ve sosyo-kültürel etkileşim açısından ele alındığı başka bir çalışmada; Türkiye kökenli hacıların daha çok yaşlılık döneminde bu ibadete yöneldiği tespiti yapılmıştır. Çalışmada hac ibadetinin hacıların zihin dünyasında ve davranışlarında olumlu değişimler meydana getirdiği, hacıların daha yapıcı ve davranışlarında daha seçici olmaya özen gösterdikleri, başkalarına yardım etmeyi ve değer vermeyi önemser hale geldikleri sonucuna ulaşılmıştır. Hacıların ibadet sonrası hayatında dini emir ve yasaklara uyma ve ibadetlere katılım açısından daha yüksek bir seviye çıkmaları da araştırmada elde edilen önemli sonuçlardandır (şahin, 2006).

Yalıncaya, 2010 yılında Erzincan ilinden hacca giden toplam 155 katılımcıyla gerçekleştirdiği mülakat ve anketlerden elde ettiği tecrübi verilere yer verdiği araştırmasında, örneklem grubunun tamamına yakınının haccı bir arınma ve yeni bir başlangıç olarak nitelediği ve hac dönüşü içsel dini motivasyonlarının yükseldiği tespit etmiştir. Çalışmada hacılarda hac dönüşü haramlardan kaçınma, kendini dini yönden daha huzurlu ve Allah’a yakın hissetme, aile ve çevresindekilere karşı daha duyarlı ve cömert davranma gibi pozitif etkiler gözlendiği tespit edilmiştir (Yalıncaya, 2011). 2002 yılında Sakarya ilinden hac ibadeti icra eden toplan 78 kişiden elde edilen tecrübi verilere yer verilen diğer bir çalışmada katılımcıların bu ibadeti icra etmelerinde etkili olan motivasyonlar, hac esnasında yaşadıkları duygu ve düşünceler, hac dönüşünde meydana gelen davranış değişiklikleri üzerinde durulmuştur. Daha yaşlı hacıların hacılık unvanına gençlerden daha çok önem

gösterildiğinin belirlendiği çalışmada, hacıların bu ibadetle kendilerini yeniden keşfedebildiği ve insanlar arasında dil, ırk, renk ve kültür ayırımını ortadan kaldırdığı sonucuna ulaşılmıştır (Şen, 2003). Doğan, 453 katılımcıyla gerçekleştirdiği ve hacı adaylarıyla hac ibadetiyle ilgili olarak yapılan eğitim seminerlerini değerlendirdiği çalışmasında, seminerlere katılımın istenen düzeyde olmadığı, hac ibadetine hazırlık aşamasında konuyla ilgili kitap ve broşürlerin yeterli düzeyde okunmadığı, hacı adaylarının icra edecekleri ibadet konusunda önemli bilgi eksiklikleri olduğu sonucuna ulaşmıştır (Doğan, 2010).

## Yöntem

### Hipotezler

1. Hac ibadeti yüksek düzeyde pozitif etkiler üretmektedir.
2. Hac ibadetini icra eden bireyler güçlü dini tutumlara sahiptir.
3. Hac ibadetinin etkileri demografik değişkenlere göre farklılık arz etmektedir.

### Örneklem Grubu

Araştırmanın örneklemini ülkemizin yedi farklı coğrafi bölgesinden hac ibadetini icra eden toplam 420 kişiden oluşmaktadır. Örneklem grubunun demografik özellikleriyle ilgili bilgiler aşağıda verilmiştir.

**Tablo 1.**  
*Örneklem Grubunun İkamet Ettikleri Bölgelere Göre Dağılımı*

Bölgeler	N	%
Doğu Anadolu	60	14,3
Karadeniz	60	14,3
İç Anadolu	60	14,3
Akdeniz	60	14,3
Güneydoğu Anadolu	60	14,3
Marmara	60	14,3
Ege	60	14,3
Toplam	420	100,0

Çalışmaya ülkemizin yedi coğrafi bölgesinden 60'ar kişi katılmıştır.

**Tablo 2.**  
*Örneklem Grubunun Cinsiyete Göre Dağılımı*

Cinsiyet	N	%
Erkek	259	61,7
Kadın	161	38,3
Toplam	420	100,0

Örneklem grubunun %61,7'si erkek, %38,3'ü kadınlardan oluşmaktadır.

**Tablo 3.***Örneklem Grubunun Yaş Gruplarına Göre Dağılımı*

Yaş Grupları	N	%
22-35	25	6,0
36-45	96	22,9
46-55	104	24,8
56-64	115	27,4
65+	80	19,0
Toplam	420	100,0

%6'sı 22-35, %22,9'u 36-45, %24,8'i 46-55, %27,4'ü 56-64 ve %19'u 65+ yaş grubunda bulunan örneklem grubu bu özellikleriyle daha çok yetişkinlik dönemini (%94) temsil etmektedir.

**Tablo 4.***Örneklem Grubunun Medeni Durumlarına Göre Dağılımı*

Medeni Durum	N	%
Bekar	14	3,3
Evli	375	89,3
Dul	31	7,4
Toplam	420	100,0

Örneklem grubunun büyük çoğunluğu (%89,3) evlidir. Dul (%7,4) ve bekârların (%3,3) toplam popülasyona oranı küçük bir grubu oluşturmaktadır (Bk. Tablo: 4).

**Tablo 5.***Örneklem Grubunun Eğitim Düzeyine Göre Dağılımı*

Eğitim Düzeyi	N	%
Okur-Yazar	40	9,5
İlk-orta okul	185	44,0
Lise	104	24,8
Üniversite	77	18,3
Lisansüstü	14	3,3
Toplam	420	100,0

Araştırmaya katılan örneklem grubunun büyük çoğunluğu (%44) ilk-ortaokul mezunudur. Eğitim düzeyi açısından ikinci büyük grubu (%24,8) lise mezunları oluşturmaktadır. Lisans mezunları toplam popülasyonun %18,3'ünü oluştururken, okur-yazarların oranı %9,5'tir. Lisansüstü eğitim alanlar ise küçük bir grubu (%3,3) oluşturmaktadır.

**Tablo 6.***Örneklem Grubunun S.-ekonomik Düzeylerine Göre Dağılımı*

Sosyo-ekonomik düzey	N	%
Alt	11	2,6
Ortanın altı	32	7,6
Orta	306	72,9
Ortanın üstü	62	14,8
Üst	9	2,1
Toplam	420	100,0

Örneklem grubunun büyük çoğunluğu (%72,9) kendilerini sosyo-ekonomik açıdan orta düzeyde algıladıklarını ifade etmiştir. Onları ikinci sırada sosyo-ekonomik açıdan ortanın üstünde bulunanlar (%14,8) izlerken, kendilerini ortanın altında algılayanların toplam popülasyona oranı %7,6'dır. Sosyo-ekonomik açıdan üst (%2,1) ve alt (%2,6) düzeyde bulunanlar ise birbirlerine neredeyse eşit düzeyde ve çok küçük bir kesit oluşturmaktadır.

### Veri Toplama Araçları

1. Hac Etkileri Ölçeği: Karaca tarafından (2017) hac ibadeti sonrasında insanlar üzerinde oluşacak olası etkileri ölçmek için geliştirilen ölçek iki alt boyuttan oluşmaktadır. “Hacdan sonra helal ve harama daha çok dikkat ediyorum“, “Hacdan sonra daha iyi bir insan olduğumu söyleyebilirim” gibi maddeler hac etkileri boyutunda bulunurken, “Hacılık benim için sorumluluk hatırlatan denetleyici bir unvandır”, “Hacılığın olağanüstü ve değerli bir unvan olduğunu hissediyorum” gibi maddeler de “hacılık unvanı” boyutunda bulunmakta olup ölçek toplam on dört maddeden oluşmaktadır.

2. Dini Tutum Ölçeği: Ok (2011) tarafından geliştirilmiş olup toplam dört alt boyut ve sekiz maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin iki maddesi olumsuz cümle yapısındadır. Çalışmada kullanılan ölçeklerin tamamı beşli Likert tipinde derecelendirmeye tabi tutulmuş olup, olumsuz cümle yapısı içeren ölçeklerin ilgili maddeleri puanlamada ters çevrilmiştir. Çalışmada kullanılan ölçeklerin tamamı yeterli düzeyde güvenilirlik ve geçerlik skorları göstermiştir.

### Uygulama ve İşlem

2017 yılında hac ibadetini icra eden örneklem grubuyla hac öncesi ve hac ibadetinden bir ve iki yıl sonra olmak üzere toplam üç uygulama gerçekleştirilmiştir.

Elde edilen veriler<sup>2</sup> bilgisayar ortamına aktarılarak SPSS 20 istatistik paket programıyla, t testi, tek yönlü varyans analizi ve korelasyon teknikleriyle analiz edilmiştir. Bu çalışmada kullanılan veriler etik kurul onayının zorunlu olmadığı 2019 yılından önce (2015 yılında) başlatılan “Hac ve Umre Psikolojisinin Dindarlık Üzerine Etkisi” isimli TÜBİTAK projesinden elde edilmiştir.

### **Bulgular**

Örneklem grubuna gerçekleştirdikleri hac ibadetinin kendileri üzerinde oluşturduğu etkileri ölçmek amacıyla Hac Etkileri Ölçeği ile hac ibadetinden bir yıl sonra bir uygulama gerçekleştirilmiştir. Bu uygulama katılımcıların ilgili ölçekten aldığı ortalama puan  $X=60,79$ 'dır. 100 üzerinden 83'e tekabül eden bu skor konuyla ilgili hipotezi (1) desteklemektedir. Aynı ölçekle hac ibadetinden iki yıl sonra gerçekleştirilen uygulamada katılımcıların ilgili skorları  $X=61,16$  olarak (100 üzerinden 84) ölçülmüştür. Bu skor birinci ölçümden bir puan yüksek olarak ( $t=-1,17$ ,  $p>.05$ ) beklentilerin üzerinde gerçekleşmiştir.

Araştırmaya katılan örneklem grubuna uygulanan Dinî Tutum Ölçeğinden hac öncesi uygulamada ortaya çıkan ortalama puan  $X=36,91$  olarak ölçülmüştür. Hac ibadetinden bir yıl sonra 36,39 olarak ölçülen bu skor, iki yıl sonra gerçekleştirilen ölçümlere göre 36,28 olarak gerçekleşmiştir. 100 üzerinden 90'a tekabül eden bu skorlar, konuyla ilgili hipotezi (2) desteklemektedir.

### *Bölgelere Göre Hac Etkileri*

Tablo 7'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan örneklem grubuyla hac ibadetinden bir yıl sonra gerçekleştirilen uygulamada hac ibadetinden etkilenme düzeyleri istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde birbirinden farklılaşmakta olup ( $F_{(6,413)}=21,92$ ,  $p<.001$  yapılan Tukey HSD analizine göre bu anlamlı ayrışma; Doğu Anadolu bölgesi ile Güneydoğu Anadolu ve Marmara bölgeleri hariç diğer bölgeler arasında; Karadeniz ile Güneydoğu Anadolu ve Marmara; İç Anadolu ile Doğu Anadolu, Marmara ve Güney Doğu Anadolu; Akdeniz ile Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu ve Marmara; Güneydoğu Anadolu ile Karadeniz, İç Anadolu, Akdeniz ve Ege; Marmara ile Karadeniz, İç Anadolu, Akdeniz ve Ege; Ege ile Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu ve Marmara bölgesinde ikamet eden hacılar arasındadır. Buna göre hac ibadetinin pozitif etkileri en çok İç Anadolu bölgesi ile Ege bölgesinden hacca giden katılımcılar üzerinde gerçekleşmiştir. Örneklem grubuyla hac ibadetinden iki yıl sonra gerçekleştirilen uygulamada da hac ibadetinden etkilenme

2 Çalışmanın tecrübi verileri “Hac ve Umre Psikolojisinin Dindarlık Üzerine Etkisi” isimli Tübitak projesinde gerçekleştirilen saha çalışmalarından elde edilmiştir. Araştırmacı desteklerinden ötürü TÜBİTAK'a teşekkür eder.



düzeyleri istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde birbirinden farklılaşmakta olduğu görülmüştür ( $F_{(6,413)}=11,67, p<.001$ ) ve İç Anadolu bölgesi ile Ege bölgesinden hacca giden katılımcılar üzerinde gerçekleşen yüksek düzeydeki pozitif etkiler devamlılığını korumuştur.

**Tablo 7.**  
*Bölgelere Göre Hac Etkileri (birinci uygulama)*

Bölgeler	N	$\bar{X}$	S. Sapma	F değeri
Doğu Anadolu	60	57,9000	5,18047	
Karadeniz	60	63,0833	3,72027	
İç Anadolu	60	64,9667	4,75490	
Akdeniz	60	61,6833	8,06014	$F_{(6,413)}=21,92$
G. Doğu Anadolu	60	55,3000	7,91544	$p<.001$
Marmara	60	57,5000	8,47429	
Ege	60	65,1500	5,51984	
Toplam	420	60,7976	7,37793	

**Tablo 8.**  
*Bölgelere Göre Hac Etkileri (ikinci uygulama)*

Bölgeler	N	$\bar{X}$	S. Sapma	F değeri
Doğu Anadolu	60	57,6167	4,90966	
Karadeniz	60	62,8833	3,58949	
İç Anadolu	60	63,7833	4,52148	
Akdeniz	60	60,0667	6,88124	$F_{(6,413)}=11,67,$
G. Doğu Anadolu	60	62,8500	9,48473	$p<.001$
Marmara	60	57,1500	8,65110	
Ege	60	63,8000	5,22316	
Toplam	420	61,1643	6,99227	

### *Cinsiyete Göre Hac Etkileri*

Araştırmaya katılan kadınların hac ibadetini icra ettikten bir yıl sonra ölçülen hac etkileriyle ilgili skorları ( $X=60,54$ ) erkeklerden ( $X= 61,19$ ) daha düşük olmasına rağmen, iki grup arasındaki farklılaşma istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. ( $t=-.87, p>.05$ ). İki yıl sonraki uygulamada her iki grubun ilgili skorlarında nisbi bir yükseliş meydana gelse de araştırmaya katılan kadınların ( $X=60,85$ ) hac etkileriyle ilgili skorları erkeklerden ( $X= 61,35$ ) daha düşük gerçekleşmiş ancak iki grup arasındaki farklılaşma istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. ( $t=.724, p>.05$ ).

### *Yaş Gruplarına Göre Hac Etkileri*

Tablo 9'da da görüldüğü gibi hac etkileri yaşla birlikte artma eğilimi göstermektedir. Örneklem grubuyla hac ibadetinden bir yıl sonra gerçekleştirilen uygulamaya göre hac ibadetinin bireysel çıktılarıyla ilgili skorları en düşük yaş grubu

$X=57,20$  ortalamayla 22-35 yaş grubu iken, yaş yükseldikçe hac ibadetinin pozitif etkilerinde artma gözlemlenmiştir. Yapılan istatistiksel analize göre araştırmaya katılan örneklem grubunun hac ibadetinden etkilenme düzeyleri anlamlılık düzeyine son derece yakındır ( $p=.06$ ).

**Tablo 9.***Yaş Gruplarına Göre Hac Etkileri (birinci uygulama)*

Yaş Grupları	N	$\bar{X}$	S. Sapma	F değeri
22-35	25	57,2000	10,40	
36-45	96	60,6250	6,91	
46-55	104	61,6923	6,882	$F_{(5,415)}=2,20,$
56-64	115	61,3478	6,99	$p=.06$
65+	80	60,1750	7,72	
Toplam	420	60,7976	7,33	

Örneklem grubuyla hac ibadetinden iki yıl sonra gerçekleştirilen uygulamada ise hac etkileri yaş gruplarına göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmıştır. (Bk. Tablo. 10). Buna göre hac etkileri skorları en düşük yaş grubu  $X=56,12$  ortalamayla 22-35 yaş grubu iken yaş yükseldikçe hac ibadetinin pozitif etkilerinde de artma gözlemlenmiş ve yetişkinlik döneminin tamamında (36-45, 46-55, 56-64) zirveye çıkmıştır. Yaşlılık döneminde nispeten azalmaya başlayan skorlar yetişkinlik döneminden istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde ayrılmamıştır. Tukey HSD analizine göre hac etkileri konusunda gruplar arasında ortaya çıkan istatistiksel olarak anlamlı ayrışma 22-35 yaş grubu ile 65+ yaş grubu hariç diğer bütün gruplar arasındadır.

**Tablo 10.***Yaş Gruplarına Göre Hac Etkileri (İkinci uygulama)*

Yaş Grupları	N	$\bar{X}$	S. Sapma	F değeri
22-35	25	56,1200	10,74833	
36-45	96	61,5938	6,24513	
46-55	104	61,8750	6,18593	$F_{(5,415)}=4,28,$
56-64	115	61,8348	5,99844	$p=.002$
65+	80	60,3375	8,07550	
Toplam	420	61,1643	6,99227	

### *Medeni Duruma Göre Hac Etkileri*

Örneklem grubunun hac ibadetinden etkilenmeleri, hacdan bir yıl sonra yapılan uygulama sonuçlarına göre medeni durumlarına göre istatistiksel açıdan anlamlı bir şekilde ayrılmamıştır. ( $F_{(2,417)}=1,18, p >.05$ ). Ancak hacdan iki yıl sonra gerçekleştirilen çalışmada medeni duruma göre anlamlı bir ayrışma olduğu görülmüştür. Buna göre birinci uygulamaya göre hac ibadetinden en olumlu şekilde etkilenen “dul”ların skorları daha da yükselirken, bekarların ortalama skorlarında önemli bir düşüş meydana gelmiştir. (Bk. Tablo. 11). Yapılan Tukey

HSD analizine göre gruplar arasındaki anlamlı ayrışma bekarlar ile hem evli hem de dullar arasında gerçekleşmiştir.

**Tablo 11.**

*Medeni Duruma Göre Hac Etkileri (ikinci uygulama)*

Medeni Durum	N	$\bar{X}$	S. Sapma	F değeri
Bekar	14	54,7857	12,82533	
Evli	375	61,2427	6,62335	$F_{(2,417)}=7,24,$
Dul	31	63,0968	6,46196	$p<.001$
Toplam	420	61,1643	6,99227	

### *Eğitim Düzeyi ve Sosyo-ekonomik Düzeye Göre Hac Etkileri*

Tablo 12’de görüldüğü gibi örneklem grubunun hac ibaretinden etkilenme düzeyleri eğitim seviyesine göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmamaktadır ( $F_{(4,415)}=,39, p>.05$ ). Bu durum, hac ibadetinden iki yıl sonra gerçekleştirilen çalışmada da değişmemiştir ( $F_{(4,415)}=1,66, p>.05$ ).

**Tablo 12.**

*Eğitim Düzeyine Göre Hac Etkileri (birinci uygulama)*

Eğitim Düzeyi	N	$\bar{X}$	S. Sapma	F değeri
Okur-Yazar	40	59,9000	7,51682	
İlk-ortaokul	185	60,6162	7,52812	
Lise	104	61,4712	7,02417	$F_{(4,415)}=,39,$
Üniversite	77	60,7403	7,69382	$p>.05$
Lisansüstü	14	61,0714	6,25686	
Toplam	420	60,7976	7,37793	

### *Sosyo-Ekonomik Düzeye Göre Hac Etkileri*

Örneklem grubunun hac ibadetinden etkilenme düzeyleri sosyo-ekonomik düzey açısından alt ve ortanın üstü düzeylerde daha yüksek olsa da, sosyo-ekonomik düzey ile hac etkileri arasındaki ilişki istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır (Bk. Tablo. 13).  $F_{(4,415)}=2,13, p>.05$ ). Bu durum, hac ibadetinden iki yıl sonra gerçekleştirilen çalışmada da değişmemiştir ( $F_{(4,415)}=,681, p>.05$ ).

**Tablo 13.**

*Sosyo-ekonomik Düzeye Gere Hac Etkileri*

Sosyo-ekonomik düzey	N	$\bar{X}$	S. Sapma	F değeri
Alt	11	62,0000	5,47723	
Ortanın altı	32	60,6875	8,65630	
Orta	306	60,6536	7,59493	$F_{(4,415)}=2,13,$
Ortanın üstü	62	62,2097	5,65725	$p>.05$
Üst	9	54,8889	4,72875	
Toplam	420	60,7976	7,37793	

## Sonuç

Örnekleme grubuyla icra etmiş oldukları hac ibadetinden bir yıl sonra gerçekleştirilen ölçümlerde hac etkilerinin beklenen şekilde yüksek olduğu görülmüştür. İlgili ibadetinden iki yıl sonra gerçekleştirilen uygulamada hac ibadetinin pozitif çıktılarında nisbi bir gevşeme beklenmesine rağmen hac etki skorlarının daha da yükseldiği görülmüştür. Zira hangi yaşantı olursa olsun zamanla etkileri azalmakta olup, hac yaşantılarında 5-10 puanlık bir düşünün bile normal karşılanacağı yerde skorların bu şekilde gerçekleşmesi, hac ibadetinin icracısı üzerinde uzun süreli etkiler yarattığını ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Bu durumun hac ibadetinin icrasına kazandırmış olduğu “hacı”lık unvanıyla yakından ilişkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim çalışmada kullanılan “Hac Etkileri Ölçeği”nin alt boyutlarından biri “hacılık” unvanını ölçmekte olup, çalışma boyunca alanda yapılan gözlemler özellikle Türkiye kökenli hacıların hacılık unvanına büyük değer verdiğini ve yapılan olumsuz davranışların hac ibadetini bozabileceği yönünde bir algı geliştirdiklerini ortaya koymaktadır. Hacıları dini ve sosyal konularda daha hassas davranmaya teşvik etmek amacıyla hac için görevlendirilen diyanet ve diğer özel kurum görevlileri tarafından bilinçli bir şekilde üretilen bu algının dini bir dayanağı bulunmasa da hac sonrası yaşamda toplum tarafından da pekiştirilmekte, hacılık unvanına sahip kişilere “dini bütün” muamelesi yapılmakta ve onlardan da bu şekilde davranışlar beklenmektedir. Koç tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada (2013b) hacıların hacı unvanıyla ilgili sosyolojik açıdan ‘denetleyici bir unvan’ düşüncesine sahip oldukları, hacı unvanının hac sonrası yaşamlarında ‘dinsel bakış açısını ön planda tutmak’ şeklinde yansıdığı düşüncesinde oldukları tespit edilmiştir. Esasen hangi ibadet olursa olsun gerçekte inanan ile inanılan arasındaki ilişkiyi tazeleyen biat yenilemesi anlamına geleceği için o ibadetten sonra da ilişkiye yakışmayacak davranışlar beklenmemesi normal bir durumdur. Zira icra ettiği ibadetle şuurunu inandığı varlıkla dolduran bireyin bir taraftan “ahdine” “vefa” göstermesi beklenirken diğer taraftan psikolojik olarak aynı şuurla hayatına devam edeceğinden ondan ilişkisine uygun davranışlar beklenir. Usulüne uygun sembolik anlam ve işlevlerine riayet edilerek icra edilen hac gibi bireysel şuurunu inanan varlıkla en yüksek düzeyde doldurma potansiyeli taşıyan bir ibadet sonrası herhangi bir unvana kavuşma mümkün olmasa da pozitif çıktılarının ortaya çıkması beklenen bir durum iken, bu tür çıktılardaki zayıflık ilgili ibadetin icrasının yeterince usulüne uygun olmadığını ima etmektedir. Clingingsmith, Khwaja ve Kremer’in tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada, (2009) haccın, namaz ve oruç gibi ibadetlerin icrasını artırırken, çeşitli etnik grup ve dinî mezhepler arasındaki uyumu yükselttiği, muska ve başlık parası gibi yerelleşmiş, kültür temelli uygulamaları azalttığı tespit edilmiştir. Bakhtiari vd (2017) tarafından İran üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bir çalışmada ise, hac katılımcıların ibadeti

sonrasında ruh sağlığı ve hayata yükledikleri anlam skorlarında hac öncesine oranla anlamlı bir artış görülmüş, hac ibadetinin kaygı, depresyon ve stresi azaltırken, sosyal işlevsellik ve hayata yüklenen anlamı artırdığı sonucuna ulaşılmıştır. Gecioğlu (1999) tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada ise hacın en çok (%41,3) sosyal ilişkilerde hassasiyet, ibadetleri daha hassas ve şuurlu bir şekilde icra etme (%21,4), dini daha çok yaşamaya ve öğrenmeye çalışma (%15,2) ve günahlardan temizlenmiş birisi olarak yeniden kirlenmemeye çalışma (%8,7) gibi bireysel çıktı ürettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Örneklem grubunun hac öncesi ölçülen dini tutum skorlarının ( $X=36,91$ ) hacdan bir (36,39) ve iki yıl (36,28) sonra istikrarını koruması dindarlıkla ilgili “kararlı model” çerçevesinde yorumlanabilir. Bilindiği gibi dini gelişimle ilgili olarak teklif edilen kararlı modele göre; dindarlık, yaşlanmayla birlikte değişme sayılamayacak kadar küçük değişimler göstermekte, buna göre yetişkinlik döneminde kazanılan dini yapı hayatın ileriki dönemlerinde önemli bir farklılık göstermeden kendini korumaktadır (Karaca, 2016: 203). Onay (2006) tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada hac ibadeti icra eden bireylerin hac sonrası dini tutum skorlarının oldukça yüksek olduğu belirlenmiştir. Çalışmada kullanılan ölçek araştırmacı tarafından geliştirilmiş olup her ne kadar “Hac sonrası dini tutum ölçeği” olarak isimlendirilmişse de “Hacdan sonra kendimi Allah’a daha yakın hissediyorum”, “Hacdan sonra çevremdeki insanlara karşı daha anlayışlı ve hassas davranıyorum” gibi maddelerden oluşmakta ve bu çalışmada kullanılan “Hac Etkileri Ölçeği” ile son derece benzeşmektedir. İlgili ölçek ile gerçekleştirilen çalışmada ortaya çıkan ortalama skorun (84,81) mevcut çalışma skorlarıyla (birinci uygulama: 83, ikinci uygulama: 84) son derece yakın olması farklı zaman ve popülasyonlarla gerçekleştirilmesine rağmen hac ibadetinin üretmiş olduğu yüksek düzeyde pozitif çıktılarını teyit etmesi açısından önemlidir.

Araştırmaya katılan örneklemin hac ibadetinden etkilenmeleri yaşadıkları coğrafi bölgelere göre değişiklik arz etmiştir. Bu farklılık bölgelere göre ortaya çıktığı gibi zamana bağlı olarak aynı bölgeler arasında da gerçekleşmiştir. Örneğin araştırmaya Güneydoğu Anadolu bölgesinden katılan hacılar üzerindeki hac etkileri hacdan bir yıl sonraki uygulamada  $X=55,30$  olarak ölçülmüşken iki yıl sonra  $X=62,85$ ’e çıkarak yükseliş göstermiştir. Bu durum hac etkilerinin durağan olmayıp zamanla değişebileceğini ima etmesi açısından önemli olduğu gibi, araştırmaya ülkemizin yedi coğrafi bölgesinden katılımcı dahil edilmesi ana evreni temsil açısından olup, bölgeler arası farklılıkları açıklayabilecek bir veri elimizde bulunmamaktadır. Hacın pozitif etkileri bağlamında bu araştırmada ön plana çıkan iki bölgenin başka bir araştırmada değişmesi son derece olası olmakla birlikte, bölgeler arası farklılaşmaları açıklamak için daha fazla veriye ihtiyaç duyulmaktadır. Ülkemizin

doğusu ile batısı arasında kültürel olarak birtakım farklılıklar olmakla birlikte, konu insanlar arasındaki farklılıkları en aza indirme potansiyeli en yüksek olan din olunca bu tür farkları beklemek de anlamsızlaşmaktadır. Örneğin herhangi bir bölgenin diğerinden daha muhafazakâr olması, aynı ritüeli icra ettikleri zaman o bölgede yaşayan bireyleri dinin etkisine daha açık bir pozisyona sokmamaktadır. Zira mevcut çalışmada da hac etkileri bağlamında doğu-batı mukayesesi yapıldığı zaman istatistiksel olarak anlamlı bir ayrışma ortaya çıkmamaktadır. Hac etkileri açısından birinci uygulamada ön plana çıkan İç Anadolu bölgesi ile Ege bölgesi katılımcılarının ikinci uygulamada da ön planda yerlerini muhafaza etmesi, yukarıda bahsedilen “kararlı model” çerçevesinde değerlendirilebilir.

Hac ibadetinin bireysel çıktıları cinsiyet faktörüne göre anlamlı bir değişim göstermemiştir. Buna göre kadınların ilgili skorları erkeklerden biraz düşük olsa da bu fark istatistiksel açıdan anlamlı değildir. İstatistiksel olarak anlamlı olmasa da her iki cinsiyet grubunun aradan geçen zamana rağmen hac etkileri skorlarında gerçekleşen kısmi yükseliş dikkat çekicidir. Benzer bir durum Onay (2006) çalışması için de geçerlidir. Ortaya çıkan bulgular din psikolojisi araştırmalarda önemli bir tartışma konusu olan dindarlıkta cinsiyet faktörünün etkisine ışık tutucu nitelikte yorumlanabilir. Zira her ne kadar farklı perspektifler kullanılsa da alanda yapılan bazı araştırmalar kadınların dindarlık skorlarını, bazıları ise erkeklerin dindarlık skorlarını daha yüksek raporlamışsa da, iki cins arasında anlamlı bir fark olmadığını ortaya koyan birçok araştırma bulunmaktadır. 78 alan araştırmasının cinsiyet-dindarlık farklılaşması bağlamında sorgulandığı bir meta-analiz çalışmasında elde edilen bulgulara göre kadınların erkeklere nispetle farz ve nafile ibadetleri daha fazla icra ettikleri, “bilgi” boyutu hariç dindarlığın diğer temel boyutları olan “inanç”, “ibadet”, “duygu” ve “etki” boyutlarında erkeklerden biraz daha dindar bir görüntü arz ettikleri, ancak “genel dindarlık” açısından cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılaşmanın mevcut olmadığı tespit edilmiştir. Aynı araştırma bulgularına göre çalışmaların % 27.94’ünde kadınların, % 20.59’unda ise erkeklerin daha dindar oldukları tespit edilirken, araştırmaların % 51.47’sinde cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir (Yapıcı, 2012). 11 tecrübi araştırma bulgularının incelendiği başka bir meta-analitik çalışmada ise kadınların erkeklere nispetle daha dindar olduğu, ancak cinsiyetler arasındaki farklılığın zayıf kaldığı tespit edilmiştir. (Cırhınlioğlu ve Ok, 2011). 168 araştırmanın dahil edildiği başka bir meta-analiz çalışmasında ise cinsiyetin dindarlık üzerinde kadınlar lehine önemsiz düzeyde anlamlı etkisi tespit edilmiştir (Doğan ve Karaca, 2021). Konuyla ilgili yapılan değerlendirmeler, her iki cinsin kendine göre bazı avantaj ve dezavantajlar taşımakla birlikte cinsiyet faktörünün tek başına dindarlık olgusunu önemli ölçüde belirleyemeyeceğine yöneliktir.

Hacdan iki yıl sonra gerçekleştirilen uygulamada hac ibadetinin bireysel çıktılarında yaş gruplarına göre ortaya çıkan anlamlı ayrışma dikkat çekicidir. Hac ibadetinden bir yıl sonra gerçekleştirilen uygulamada da istatistiksel olarak anlamlılık sınırına çok yakın olan bu ayrışma, yaş-dindarlık ilişkisinin genel örüntüsüyle uyumludur. Zira yaş yükseldikçe dini tutumlar daha kararlı bir yapı kazanmaya başlamakta ve dindarlığın en olgun biçimleri orta yaş ve ileriki dönemlerde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca özellikle Türkiye kökenli hacıların yaş ortalaması yüksek olup, araştırmaya genç yetişkinlik dönemini temsile katılan toplam 25 kişi (%6) diğer yaş gruplarıyla karşılaştırıldığı zaman nispeten küçük bir popülasyonu oluşturmaktadır. Her ne kadar araştırmaya katılan örneklem grubunun dini tutumları yaş değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde ayrışmasa da, ( $F_{(5,415)}=1,097, p > .05$ ) genç yetişkinlik döneminde bulunan bireylerin dini tutumları orta yaş ve ileriki dönemlere oranla daha az istikrarlı olduğu gibi, onların daha yaşlı bireylere oranla hac ibadetine köklü dönüşüm ve yeniden doğuş gibi misyonlar yüklemeleri de çok olası değildir. Onay (2006) tarafından gerçekleştirilen çalışmada da katılımcıların hac sonra dini tutum skorları yaş değişkenine göre farklılık göstermiş, yaş ilerledikçe dini tutum skorlarının yükseldiği görülmüştür.

Hac ibadetinin bireysel çıktılarının medeni duruma göre ayrışması bekarların yaşlarının daha düşük olmasıyla ilişkili olabilir. Zira hac etkileri yaşa duyarlı olup aynı durum genel dindarlık için de geçerlidir. Bu durum dini tutum skorları orta yaş ve yaşlılara yakın olmakla birlikte<sup>3</sup>, çalışmaya genç yetişkinlik dönemini temsilen katılan bireylerin dini tutumlarının henüz yeterince istikrar kazanmadığı ve hacdan sonra hayat meşgalelerine dalma olasılıklarının daha yüksek olmasını akla getirmektedir. Zira aynı popülasyonla hacda bir ve iki yıl sonra gerçekleştirilen uygulamalara bakıldığında haccin pozitif etki ve sonuçları açısından sadece genç yetişkinlik döneminde bulunan katılımcıların skorlarında gevşeme meydana geldiği, diğer bütün yaş gruplarında artış gerçekleştiği görülmektedir (Bk. Tablo: 9 ve 10).

Alanyazında eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlık skorlarında gevşeme meydana geldiği sonucuna ulaşan birçok araştırma bulursa da (Tablamacıoğlu, 1962; Günay, 1979; Köktaş, 1993; Karaca, 2000; Güven, 2019) hac ibadetinin etkileri konusunda eğitim düzeyi açısından her iki çalışmada da ayrışma ortaya çıkmaması, ilgili ibadetin her türlü eğitim düzeyinde olan insan üzerinde güçlü etkiler bırakma potansiyeli taşıdığı ve bu potansiyeli icracıları üzerinde hayata geçirebildiği şeklinde yorumlanabilir. Benzer bir durumunun sosyo-ekonomik açıdan da geçerli olması, bu yorumu destekleyici mahiyette değerlendirilebilir. Ancak Onay (2006) tarafından benzer formatta gerçekleştirilen çalışmada, genel dindarlık skorlarıyla uyumlu bir

3 Araştırmada ölçülen dini tutum skorları yaşlara göre şu şekildedir: 22-35: 36,80; 36-45: 36,87; 46-55: 36,95; 56-64: 37,21; 65+:36,51.

şekilde eğitim düzeyi yükseldikçe hac ibadetinin pozitif çıktılarının azaldığı, benzer bir durum sosyo-ekonomik düzey için de geçerli olduğu görülmüştür.

Araştırmadan elde edilen sonuçlar topluca değerlendirildiği zaman hac ibadetinin dinî şuuru geliştirme ve dini hayatı besleme konusundan güçlü bir potansiyel taşıdığı, ilgili ibadeti icra etme imkanına kavuşan bireylerde bu potansiyeli önemli bir düzeyde hayata geçirdiği söylenebilir. Hac ibadetinin etkilerinin aradan geçen iki yıl gibi nispeten uzun bir zamana rağmen sürekliliğini koruması ise ilgili ibadetin güçlü potansiyelinin hayata aktarılması olarak yorumlanabileceği gibi, özellikle Türkiye kökenli hacıların ilgili ibadete salt bir ibadetten daha fazla bir misyon yüklemeleri, onun için yüksek düzeyde motive olup hazırlık yapmaları ve kazandıkları hacılık unvanını koruma hassasiyetleriyle ilişkili olabilir. Ayrıca güümüz koşullarında hac ibadetinin icrası için önemli bir maddi kaynak ayırmak gerekmekte olup, salt bu kaynağı ayırabilmek bile bireyin dinine gösterdiği önemin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu durumu çalışma grubunun ölçülen dini tutumları da teyit etmektedir. Bütün bunlara rağmen hac etkileriyle ilgili olarak bu modelde gerçekleştirilen başka çalışmalar olmadığı için bulguların karşılaştırılabileceği tecrübi veriler bulunmamaktadır. İleriki dönemde aynı konuda yapılacak yeni çalışmaların mukayese imkânı ortaya çıkabileceği gibi, mevcut çalışmanın ışık tutamadığı konuları aydınlatması umulmaktadır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Etik Onay:** Bu çalışmada kullanılan veriler etik kurul onayının zorunlu olmadığı 2019 yılından önce (2015 yılında) başlatılan “Hac ve Umre Psikolojisinin Dindarlık Üzerine Etkisi” isimli TÜBİTAK projesinden elde edilmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

**Ethical Approval:** The data used in this study were obtained from the TÜBİTAK project titled “The Effect of Hajj and Umrah Psychology on Religiosity”, which was initiated before 2019 (in 2015) when ethics committee approval was not mandatory.

## Kaynakça/References

- Bakhtiari, M., Arani, A. M., Karamkhani, M., Khubestani, M. S., & Mohammadi, H. (2017). Investigating the relationship between hajj pilgrimage and mental health among Sharif University of Technology students. *Journal of Research on Religion & Health*, 3(2), 78-87.
- Bayyığıt, M. (1998). *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.



- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, (tarihsiz). *es-Sahih*, İstanbul: el-Mektebetül'l-İslâmîyye.
- Certel, H. (2003). Hacda Strese Yol Açan Sebepler, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 12, 199-213.
- Clingingsmith, D., Khwaja, A. I., & Kremer, M. (2009). Estimating the impact of the Hajj: Religion and tolerance in Islam's global gathering. *The Quarterly Journal of Economics*, 124 (3), 1133-1170.
- Civil, Z. (2003). *Din Sosyolojisi Açısından Hac*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Doğan, E.B. (2010). *Hacı Adaylarına Verilen Eğitim Seminerlerinin Yeterliliği*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Y. Lisans Tezi.
- Erul, B. ve Keleş, E. (2008). *Haccı Anlamak*, (6. Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Gecioğlu, (2019). *Hac İbadetinin Bireysel Dinî Yaşayış Üzerindeki Etkileri: Bir Tipleme Denemesi*, *Bilimname*, 37, 243-287.
- Gültekin, S. (2012). *Adım Adım Hac ve Umre*, İstanbul: Beşir Kitabevi.
- Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerde Dini Hayat*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Güven, M. (2019). *Narsizim, alçakgönüllülük ve dindarlık ilişkisi*Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Hood, R. W. , Spilka, B., Hunsberger, B. & Gorsuch, R. (1996). *The Psychology of Religion*, The Guilford Press, New York.
- Hökelekli, H. (1993). *Din Psikolojisi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- İslamoğlu, M. (1998). *Hac Risalesi*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Karaca, F. (2000). *Ölüm Psikolojisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Karaca, F. (2015). *Din Psikolojisi*, Trabzon: Eser Ofset.
- Karaca, F. (2016). *Dini Gelişim Psikolojisi*, Trabzon: Eser Ofset.
- Karaca, F. (2017). "Hac Etkileri Ölçeği", *Din Değerler ve Sağlık*, Ed. Hökelekli, H. İstanbul: Dem Yayınları, 555-566.
- Kayıklık, H., (2006), "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi (Din Psikolojisi Özel Sayısı)*, C:19, S:3, s. 491-499.
- Kısakürek, N. F. (2000). *Hac'dan Çizgiler, Renkler ve Sesler*, İstanbul: Haccagan Yayınları.
- Koca, F. (1999). İslam'da ibadet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19, 240-246.
- Koç, M. (2013a). Hac Psikolojisi I: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, XV, 27, 49-74.
- Koç, M. (2013b). Hac Psikolojisi II: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, -2, XV, 28, 193-222.
- Koç, M. 2005. Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi, *EKEV Akademi Dergisi*, 9, 25, 75-88.
- Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye'de Dini Hayat*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Kurt, A. (1987). Haccın Hikmetleri. *Diyanet Dergisi*, 43 (3), 47-52.
- Maheshwari, S., & Singh, P. (2009). Psychological well-being and pilgrimage: Religiosity, happiness and life satisfaction of Ardh-Kumbh Mela pilgrims (Kalpvasis) at Prayag, India. *Asian Journal of Social Psychology*, 12(4), 285-292.
- Ok, Ü. (2011). "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlilik Çalışması, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/2, 528-549.

- Onay, A. (2006). Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 1-23.
- Özdemir, A. (2012). Hac, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Paloutzian, R.F. (1996). *Invitation to the Psychology of Religion*. London: Allyn and Bacon, Second Edition.
- Pandya, S. (2015). Pilgrimage and devotion to the divine mother: Mental wellbeing of devotees of Mata Vaishno Devi. *Mental Health, Religion & Culture*, 18(9), 726-737.
- Peker, H. (2000). *Din Psikolojisi*, Samsun: Aksiseda Matbaası.
- Şahin, H. (2006). *Toplumsal İlişkiler Açısından Hac İbadetinin Analizi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Y. Lisans Tezi.
- Şen, N. (2003). *Hac İbadetinin Psiko-sosyal Değeri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Y. Lisans Çalışması.
- Taplamacıoğlu, M. (1962). Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket, *Ankara Ü. İFD*, 10, 140-151.
- Tekin, H. (2006). Hac Fıkhı, İstanbul: Aşiyen Yayınları.
- Tewari, S., Khan, S., Hopkins, N., Srinivasan, N., & Reicher, S. (2012). Participation in mass gatherings can benefit well-being: Longitudinal and control data from a North Indian Hindu pilgrimage event. *PLOS ONE*, 7(10): e47291.
- Uludağ, S. (1999). “ibadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları , 19: 247.
- Warfield, H. A., Baker, S. B., & Foss, S. B. P. (2014). The therapeutic value of pilgrimage: A grounded theory study. *Mental Health, Religion & Culture*, 17(8), 860-875.
- Yadigar, A. (2004). *Hac Günlüğü*, İstanbul: Zafer Yayınları.
- Yalçınkaya, E. (2011). *Hac Psikolojisi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Y. Lisans Tezi.



## The Predominant Christian Interpretation of Religious Faith in the Middle Ages: Augustine of Hippo and Thomas Aquinas

Muhammet Saygi

### Abstract

The purpose of this paper is to reveal the prevailing Christian interpretation of religious faith during the medieval period, using Augustine's and Aquinas' corpora as primary sources. This study is distinct in that it explores the reasoning behind why an act of faith by a Christian is regarded as morally praiseworthy. To this end, the paper begins with a preliminary investigation into the nature of faith as understood by these two thinkers. Following that, the question of whether reason should precede or follow faith will be scrutinised in a theoretical sense. The study will also explore the impact on human free will of God's intervention in the act of faith, and whether faith can be considered an act of man or of God. The study will also consider whether it is possible to reconcile these perspectives or avoid conflicts between them. The findings of this study show that, according to the Christian interpretation, conclusive reasons cannot be used to justify religious faith, as they undermine or eliminate human free will. If evidence were to exist, it would no longer be a matter of free choice for an individual to believe but rather a matter of necessity. For faith to be considered morally praiseworthy, it must be caused by one's own free will, not by conclusive evidence.

**Keywords:** Faith, Intellect, Reason, Assent, Knowledge, Free will, Divine intervention, Augustine of Hippo, Thomas Aquinas, Christianity, Christian Philosophy

\* **Corresponding Author:** Muhammet Saygi (PHD Candidate), University of Birmingham, School of Philosophy, Theology and Religion, ERI Building, Birmingham, United Kingdom / Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Bartın, Türkiye. E-mail: msaygi@bartin.edu.tr ORCID: 0000-0003-2907-1788

**To cite this article:** Saygi, Muhammet. "The Predominant Christian Interpretation of Religious Faith in the Middle Ages: Augustine of Hippo and Thomas Aquinas." *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 211–242. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1230415>



## Introduction

Augustine's interpretation of religious faith, later adopted and brought to maturity by Aquinas, evolved into a commonly accepted method of justification for Christian beliefs during the Medieval Era. These two distinguished scholars not only shaped the dominant Christian understanding in the Middle Ages but also profoundly influenced the doctrines of the Christian faith and their interpretation by today's Roman Catholic Church. Therefore, studying Augustine's and Aquinas' works is critical to revealing how faith was interpreted during the Medieval period and to understanding the roots that have shaped the modern Roman Catholic Church. This paper aims to answer the question of what makes religious faith praiseworthy, both intellectually and morally, in medieval Christian thought. To achieve this objective, several secondary or ancillary questions must be addressed: What is the nature of faith? Are faith and reason mutually exclusive? Is faith based on conclusive evidence? Does the grace of God overshadow or surpass the freedom of the servant in the act of faith? I will seek to answer these questions first by examining Augustine's works. Then, to further clarify the issue, I will extend my inquiry to Aquinas' philosophy, particularly to the areas left ambiguous by Augustine, such as the relationship between divine intervention and human freedom.

For now, we can say that, in medieval Christian thought, faith is praiseworthy only when it arises from free will. Faith cannot be grounded in knowledge (conclusive reason or evidence) because, according to Augustine and Aquinas, if there is knowledge, one necessarily assents to the proposition in question. Due to the compelling nature of the evidence, one is obliged to believe it. In other words, because of the strength of the evidence, one has no choice but to accept it. Therefore, to make faith praiseworthy, there should be no conclusive evidence in the act of faith, according to this understanding. Only in this way can one be free to believe. As a result, in medieval Christian thought, faith and knowledge are mutually exclusive.

I have set forth this initial conclusion in a hedged fashion since, during the course of this paper, there will emerge some reasons for rethinking it. Nevertheless, one thing remains true even after such a reassessment: Since faith lacks conclusive evidence similar to that of science, man must possess a strong will in order to embrace it. The will of man that is unaided by divine grace can do nothing but fall into sin, let alone attain faith. Only God is capable of granting the will to believe. Yet human beings are morally responsible for the sins they commit, and God cannot be condemned for punishing those who do not believe, despite their inability to do so.

## The Nature or Real Essence of Religious Faith

Augustine's concept of faith is characterised by the idea of thinking with assent. As he stated, religious faith is "...*nothing else than to think with assent.*"<sup>1</sup> The possession of genuine love for God is what leads a faithful person to acknowledge (*agnitio*)<sup>2</sup> the articles of faith, which are promulgated by the Catholic Church within the Creeds. Thus, in this interpretation, it is the love of God that forms the foundation of religious faith rather than knowledge or conclusive evidence. It could be argued, then, that religious convictions or beliefs, in Augustine's account of faith, are justified by one's true love for God rather than rational demonstration.

Furthermore, according to Augustine, faith is ultimately a movement of the heart toward God. In other words, the ultimate object of this action or motion is God Himself. In this regard, Augustine's interpretation of religious faith could be classified as "belief-in" rather than "belief-that."<sup>3</sup> The heart is capable of establishing this "belief-in" relationship with the Infinite Being only through the conversion of the will and the purification of the heart from pride and arrogance.<sup>4</sup> Therefore, these two are essential prerequisites for the movement of faith. As we will discuss in more detail later, only through the grace of God are human beings capable of forming a fully matured will and a purified heart.

The teaching of Augustine that faith is "to think with assent" was largely followed by Aquinas. However, he further developed the concept of assent into

- 
- 1 Augustine of Hippo, *A Treatise on the Predestination of the Saints*, bk.1, ch.5. [Unless otherwise stated, for all Augustine's works, I used "*A Select Library of the Christian Church: Nicene and Post-Nicene Fathers*," ed. Philip Schaff, 8 vols., 1887–1902, reprinted edition of the American edition (New York: Hendrickson Publishers, 1995.) Christian Classics Ethereal Library. Accessed Sept. 22, 2022. <https://ccel.org>.]
  - 2 *Agnitio* (assent) refers to both the internal acknowledgement of articles of faith and the external declaration of this acknowledgement through speech. As we will discover later, Aquinas does not consider external speech to be necessary for one to be considered a believer. *Agnitio* is the standard concept employed for religious assent in Augustinian literature, which was later accepted by Aquinas and the Roman Catholic Church. It largely coincides with the concept of *taṣḍīq* used to define faith (*īmān*) in the Muslim Kalām tradition.
  - 3 "Belief-in" refers to a personal relationship based on trust and love. It is an attitude towards a person, whether human or divine. In other words, the object of faith here is directly God Himself. This kind of relationship can be compared to the bond of trust and friendship that a person establishes with their fellow human beings. As for "belief-that," it is just an attitude towards a proposition. The object of faith here is not God Himself but a proposition about Him, for instance, "I believe that God exists." For more information, see, Henry H. Price, *Belief: The Gifford Lectures Delivered at the University of Aberdeen in 1960*. (London: George Allen & Unwin LTD, 1969), 426-55. ; John Hick, *Philosophy of Religion*. 2nd. (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973), 52.
  - 4 Augustine, *On the Trinity*, bk.1, ch.13.30 and ch.13.31.

two dimensions.<sup>5</sup> First, it is the assent to the articles of faith which are declared in the form of propositions in the Creeds. This is called the inner act of faith,<sup>6</sup> which is a mental process in which one acknowledges the truth of certain propositions and adopts them as guiding criteria for life. Second, it is a confession or direct expression of what is believed, which is the outward act of faith.<sup>7</sup> The cause of the outward act is, of course, the internal act. Thus, it is the inner act that needs to be emphasised more in this understanding,<sup>8</sup> for, the purpose of the outward act—the verbal speech or the declaration of what is believed by the tongue—is to express what is assented to in one’s heart. Although the inner act constitutes the essence of faith, both one’s inward commitment to the articles of faith and the outward expression of that sincere devotion are regarded properly as an act of faith in Aquinas.<sup>9</sup>

Faith is one of the three theological virtues, along with “hope” and “charity,” in Aquinas’s thought. These three virtues are known as “infused virtues” because they are bestowed upon the faithful as a gift from God. They are obtained without any effort on the part of the recipient. The “acquired virtues,” on the other hand, can be obtained through the efforts of individuals, and this is what distinguishes them from infused virtues. As a virtue, there is no difference between the definition of faith as an infused theological virtue and the definition that applies to acquired virtues. The only difference, as noted, is that the latter is not given to us by God as a gift but can be acquired by individuals through their own efforts. Accordingly, as expressed in the *Summa (I-II. q.55, q.4, first objection,)* faith like other virtues, “*is a good quality [habit or disposition] of the mind, by which we live righteously, of which no one can make bad use, which God works in us, without us.*” Yet, as the final part of the definition implies, God is the efficient cause and the source of all infused virtues. It is worth noting that this point is emphasised in the following phrase: “*... God works in us without us.*” If this phrase is removed from the definition, the remainder of the definition will be in agreement with the rest of all virtues, whether acquired or infused.<sup>10</sup>

---

5 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II–II, q.2, a.1. [For all references and quotes from the *Summa*, I used the following: Thomas Aquinas, “*Summa Theologiae*,” trans. by Fathers of the English Dominican Province (Benziger Bros. edition, 1947), The Thomistic Institute. Accessed Sept. 22, 2022. <https://aquinas101.thomisticinstitute.org/st-index>. Note: Henceforth, it will be abbreviated to *ST*.]

6 Aquinas, *ST*, II–II. q.2, a.1.

7 Aquinas, *ST*, II–II. q.3, a.1.

8 Aquinas, *ST*, II–II. q.3, a.1, ad.3.

9 Aquinas, *ST*, II–II. q.3, a.1.

10 Aquinas, *ST*, I–II. q.55, q.4.

As for what faith is in terms of its object, whether it is God Himself or a certain proposition about Him, it seems that Aquinas rejects the presence of any explicit distinction between “believe-in” and “believe-that.” According to him, the real object of faith is God as the First Truth.<sup>11</sup> The human nature of Christ, the sacraments of the Church, and all other articles of faith that can be expressed in a form of proposition are inherent in this Ultimate Object, namely, the First Truth. A faithful person assents to those propositions on account of God and again they are directed to Him by those propositions.<sup>12</sup> The following passage from Aquinas may be helpful in clarifying this point. Aquinas says that the object of faith may be approached from two different aspects: “*First, as regards the thing itself which is believed, and thus the object of faith is something simple, namely the thing itself about which we have faith. Secondly, on the part of the believer, and in this respect the object of faith is something complex by way of a proposition.*”<sup>13</sup> In terms of the thing that we believe and trust, the object of faith is one and simple, namely, God Himself. In addition, although faith is described as assent to certain propositions, God—who provides the internal consistency and credibility of these propositions—is inherently present in those propositions. Or vice versa, those propositions are inherently present in God. The object of faith should therefore be considered as a phenomenon consisting of their unity, rather than making a sharp distinction between God and the propositions about Him.<sup>14</sup> Further, according to Aquinas, the articles of faith should be enunciated in the form of a proposition under the notion of faith since this is the only way of having knowledge about God.<sup>15</sup> It seems that Aquinas suggests that we should consider the object of faith as a phenomenon which is the union of these two; God Himself and the propositions about Him. Such an interpretation gives a more consistent understanding of what Aquinas really meant when he argued against distinguishing between the objects of faith.

Aquinas also states that there are three dimensions to faith, namely, *to believe that God (credere Deum,)* *to believe God (credere Deo,)* and *to believe in God (credere in Deum.)*<sup>16</sup> A detailed examination of these dimensions could provide

11 Aquinas, *ST.*, II–II. q.1, a.1.

12 Aquinas, *ST.*, II–II. q.1, a.1, ad.1.

13 Aquinas, *ST.*, II–II. q.1, a.2.

14 See, Tad W. Guzie, “The Act of Faith According to St. Thomas: A Study in Theological Methodology,” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 29, no. 3 (1965): 239–80, doi:10.1353/tho.1965.0014.

15 Aquinas, *ST.*, II–II. q.1, a.2, ad.2.

16 Bruno Niederbacher, “The Relation of Reason to Faith,” in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies (Oxford: Oxford University Press, 2012), 339, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0026>.

valuable insights into Aquinas's conception of faith. The first formula or dimension emphasises the content of faith, in other words, it gives us what is believed, which may be expressed through a basic proposition, as in, "I believe that God exists." The second refers to the trust dimension of faith, that is, what is believed is believed under the authority of God. This means that the believer holds a strong trust in God fully believing that His promises will not be broken, and that He will not deceive the believer. As for the last dimension, it emphasises entrusting one's self to God (existential aspect of faith). As a whole, what one believes heavily influences how one lives.<sup>17</sup>

Given the cognitive attitudes of the mind, the act of faith rather corresponds to "opinion" and "conjecture" in Aquinas.<sup>18</sup> Due to the absence of conclusive reason or evidence, the intellect cannot reach a firm assent in these cognitive states. For Aquinas the act of faith is a cognitive action, just as the rest of the cognitive acts of the human mind, but with one major difference; here, an act of will is necessary. In the act of faith, in Aquinas' words:

...the intellect assents to something, not through being sufficiently moved to this assent by its proper object, but through an act of choice, whereby it turns voluntarily to one side rather than to the other: and if this be accompanied by doubt or fear of the opposite side, there will be opinion, while, if there be certainty and no fear of the other side, there will be faith.<sup>19</sup>

Thus, even though faith is a cognitive act, there is a fundamental role played by the will that sets it apart from the rest of the cognitive acts of the human mind. The mind, however, is the proper subject of faith and therefore, the virtue of faith cannot be in the irrational part of the soul.<sup>20</sup>

Faith, as a theological virtue, is infused by divine grace, and unlike natural (or acquired) virtues, it does not depend on any natural ability we possess, as noted earlier. Faith comes "...*entirely from without*," to borrow Aquinas' words.<sup>21</sup> Natural virtues which derive from man's natural aptitude are common to all men and do not perish because of sin. However, theological virtues are not common to all, nor do they originate in man's natural aptitudes. Therefore, they are lost by a single sin.<sup>22</sup> As a result, faith can no longer be spoken of if someone refuses even one

---

17 Aquinas, *ST.*, II-II, q.2 a.2. ; Niederbacher, "Relation of Reason to Faith," 339-340.

18 Cf. Thomas Aquinas, *The Pocket Aquinas: Selections from the Writings of St. Thomas*, ed. Vernon J. Bourke (New York: Washington Square Press, 1968), 287.

19 Aquinas, *ST.*, II-II, q.1, a.4.

20 Aquinas, *ST.*, I-II, q.55, a.4, ad.3.

21 Aquinas, *ST.*, I-II, q.63, a.1.

22 Aquinas, *ST.*, I-II, q.63, a.1.



article of faith. In this scenario, one's unbelief holds true even though he or she still accepts the rest of the articles of faith.

According to Aquinas, one's faith, in terms of its quality, can be greater or less than another's faith. God does not work based on nature's dictate but according to the order of His wisdom, thus God may bestow virtue and privilege on people in varying degrees. This idea is in line with the Scriptures. According to Eph. 4:7: "To every one of you [Vulg.: 'us'] is given grace according to the measure of the giving of Christ."<sup>23</sup>

Lastly, both for Augustine and Aquinas, charity is the greatest factor that imbues faith with its fundamental character and that gives the proper colour to what faith is. The act of faith is to believe in God and to believe means to assent to something through one's own free will. Thus, if someone fails to will in a proper way, it will not be a perfect act of faith. According to Augustine, every right motion of the will is rooted in a right love. For a person to be able to will as one ought, his or her will must be perfected by charity, or in other words, an ideal or perfect will can only arise as the fruit of charity. Aquinas again follows his predecessor's footsteps and declares that friendship with God is the essence of charity.<sup>24</sup> The purpose of charity is to bring man closer to God and although faith can exist without charity, it cannot exist as a virtue of the highest order.<sup>25</sup>

The investigation made so far leads us to the conclusion that the thinkers in question regard faith as a phenomenon justified not on the ground of knowledge or conclusive evidence, but rather on the ground of one's true love for God. In the Christian understanding, faith is ultimately a movement of the heart which is again motivated by one's genuine love for the Creator. It is only God Himself who leads a person to embrace faith, not knowledge or a piece of evidence. It is because all theological virtues are the gifts bestowed upon the servant by God without any work from the servant. Although both Augustine and Aquinas ultimately accept this view, they do not simply claim that man has no responsibility or has nothing to contribute to the act of faith. Nevertheless, as we shall see in later sections of this study, there do appear to be some challenges regarding what an individual's duty or responsibility is in the act of faith and how to explain this in a reasonable

23 Aquinas, *ST*, I-II, q.66, a.1 and ad.3.

24 Aquinas, *ST*, II-II, q.23, a.1.

25 Aquinas, *ST*, I-II, q.65, a.4. For faith and its relation to charity, see, Joseph P. Wawrykow, "The Theological Virtues," in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies, online ed. (Oxford: Oxford University Press, 2012), 288–305, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0023>.

and consistent manner. Now, let me turn to Augustine who asserted that the most essential obligation of man in the act of faith is to make room or space for faith through the use of human reasoning.

### **Faith versus Reason: Faith Precedes Reason or Reason Precedes Faith?**

According to Augustine, human reason plays a dual role in the domain of faith: first, reason precedes faith, and second, reason is subordinate to faith as faith is considered the supreme authority in his thought. Prior to discussing the question of when and how reason precedes faith and vice versa, it would be prudent to analyse Augustine's general writings on the concept of reason.

Augustine highly emphasised the significance of natural reason by considering it as a gift to be deeply respected. He drew attention to the fact that it would be a fatal mistake to abandon reason by citing some misuses of it in numerous cases.<sup>26</sup> He argued that human beings must use their rational soul appropriately and correctly. In his words:

For I may with good right in any man love reason, even though I rightly hate him, who uses ill that which I love. Therefore, I love my friends the more, the more worthily they use their rational soul, or certainly the more earnestly they desire to use it worthily.<sup>27</sup>

The idea of describing man as the image or likeness of God is founded on the fact that he has the capacity to reason.<sup>28</sup> Augustine remarks that mind, reason, deliberation, all these abilities are intrinsic to man. Our very nature is to reason, and we are, thanks to our rational souls, distinguished from the rest of the animals. It is the spirit of human reason that drives man to seek understanding. Man is capable of cognition and understanding by virtue of reason. Again, we should value reason above all else since our superiority over the rest of the creatures lies in our ability to reason.<sup>29</sup> I would like to leave it at that since the value he assigns to human reason has already become sufficiently clear through the remarks above. Now we can turn our attention to the question of when and how reason precedes faith in Augustine.

Augustine's theology has been largely characterised by his explicit prioritisation of faith over reason in almost every Augustinian study. There are very few things that can be said to argue against this conclusion. However, one should not overlook

---

26 Augustine, *Soliloquies*, bk.1, ch.7.

27 Augustine, *Soliloquies*, bk.1, ch.7.

28 Augustine, *On the Trinity*, bk.14, ch.8.11.

29 Wilma Gundersdorf Von Jess, "Reason as Propaedeutic to Faith in Augustine," *International Journal for Philosophy of Religion* 5, no. 4 (1974): 230, <http://www.jstor.org/stable/40024636>.

or ignore the fact that the proposition that “faith precedes reason” is also grounded on reason in Augustine’s thought. Therefore, a counter proposition that “reason precedes faith” is also equally correct in this respect for Augustine, yet the latter is not as explicitly stated or emphasised as the former. The following lines from Augustine strongly suggest that reason should precede faith:

For who cannot see that thinking is prior to believing? For no one believes anything unless he has first thought that it is to be believed. For however suddenly, however rapidly, some thoughts fly before the will to believe, and this presently follows in such wise as to attend them, as it were, in closest conjunction, it is yet necessary that everything which is believed should be believed after thought has preceded; although even belief itself is nothing else than to think with assent. For it is not every one who thinks that believes, since many think in order that they may not believe; but everybody who believes, thinks, —both thinks in believing and believes in thinking.<sup>30</sup>

No one believes, as the passage emphasises, unless some sort of rational thinking takes place in the human mind. Then, according to Augustine, we should admit that faith comes before reason in the normal order of things. As for the relationship between reason and faith, Augustine again declares the priority and necessity of reason. For it is because of this faculty that we are able to believe in the first place. In his words:

God forbid that He should hate in us that faculty by which He made us superior to all other living things. Therefore, we must refuse so to believe as not to receive or seek a reason for our belief, since we could not believe at all if we did not have rational souls.<sup>31</sup>

Even though he more distinctly and more often stressed the idea that “faith precedes reason” throughout his works, he also pointed out that reason in fact always comes first, as the two passages above demonstrate. For, according to him, reason itself convinces us that faith should come before reason and again, reason causes us to think that accepting this attitude (the priority of faith) is not irrational.<sup>32</sup> Therefore, if one approaches Augustine’s theology from the right angle, these two propositions, that “faith comes before reason” and that “reason comes before faith,” do not contradict each other.

Thus, the first role of human reason in the domain of faith is closely related to the passages quoted above. Accordingly, the task of reason is first to acknowledge

---

30 Augustine, *Predestination of the Saints*, bk.1, ch.5.

31 Augustine, *Ep.* CXX, i, 3, 4; CSEL 34, p. 706, quoted in Gundersdorf Von Jess, “Reason as Propaedeutic,” 230.

32 Gundersdorf Von Jess, “Reason as Propaedeutic,” 231. ; Cf. Robert E. Cushman, “Faith and Reason in the Thought of St. Augustine,” *Church History* 19, no. 4 (1950): 271, <https://doi.org/10.2307/3161161>.

its own limits and invite man to the road to faith. In other words, the first task of human reason is to remove the barriers that stand in the path of faith. In this regard, Augustine assigns many duties to human reason. For instance, human reason, he argued, could conclusively demonstrate the existence of God and His divine attributes. He believed that the Platonists had already presented convincing arguments in this respect and that they had demonstrated other numerous truths about God alongside His existence by natural reason. Augustine considered this role to be one of the most significant functions of natural reason through which one can remove the hurdles to the path of faith.

I think, at this point, it is worth mentioning Augustine's personal attitude towards demonstrating God's existence by rational arguments. It is true that Augustine believes man can benefit from rational arguments to prove God's existence and His attributes, yet he thinks this is a pointless affair,<sup>33</sup> for he declares that he has never truly doubted the existence of God.<sup>34</sup> According to him, there is no point in attempting to prove the obvious. Reason must be employed to understand God's nature and attributes as well as the relationship between Him and His creatures rather than His existence.<sup>35</sup>

Now coming back to the topic at hand, Augustine uses many other examples to show that reason precedes faith and can assist man on the road to faith.<sup>36</sup> For instance, Augustine suggests to his pupils that the teachings of heretics should be refuted and invalidated based on the principles of natural reason, rather than faith. He, too, followed this method against heretics and apostates, and in his debates against his opponents. Furthermore, reason can lead minds to the truth and prepare one to accept the gift of faith.<sup>37</sup> Again, those with weak faith can also be bolstered by reason and their faith can be strengthened on rational grounds. This is another place where priests can rely on reason to enhance the persuasiveness of their speech

---

33 Augustine, *The Confessions*, bk.7, ch.20.26.

34 Augustine, *The Confessions*, bk.6, ch.5.7–8. ; bk.7, ch.9.13–15. ; bk.7, ch.10.16.

35 Rist, *Ancient Thought*, 68. ; Gundersdorf Von Jess, "Reason as Propaedeutic," 231–32.

36 It may seem to the reader that an ambiguity relating to the meaning of the word 'precede' is arising at this point. Some may have even been aware of it earlier. 'Precede' could mean "comes before in the order of events", or it could mean "comes before in priority of importance." Surely, in Augustine's view, there is always 'faith' in 'something' before reasoning gets underway. Therefore, in the thought of Augustine, the supremacy of faith over reason should be perceived as the default state. In other words, faith always comes before reason in "priority of importance." However, in certain contexts, as we will explain now, reason should be emphasised rather than faith. And here, although faith still comes before reason in "priority of importance," it comes after reason in "the order of events."

37 Gundersdorf Von Jess, "Reason as Propaedeutic," 227.

and admonition.<sup>38</sup> These are some examples from Augustine's thought that illustrate how reason takes precedence over faith and how it serves man to remove obstacles from the path of faith. I content myself with quoting this much from Augustine, assuming that the point is adequately made clear.

In Augustine, taking the twofold meaning of natural reason into account, the second role of reason arises after the act of faith. According to Augustine, although reason can reveal many truths about God, such as the existence and attributes of God, which are considered preambles to faith, he concedes that some truths of faith are still beyond rational demonstration.<sup>39</sup> For example, in Augustine's view, even the Platonists, through the light of natural reason, cannot demonstrate or prove anything regarding the Incarnation or explain it on rational ground, despite the fact that their principles are the closest to those of Christianity.<sup>40</sup> Therefore, when it comes to such mysteries of faith, "faith precedes reason," for, "*unless you believe, you will not understand,*" as he mentioned in his famous dictum.<sup>41</sup> In spite of Augustine's appreciation of reason in preparing man for faith, he also notes that using reason in this manner is always dangerous. For, natural reason, if left unguided by faith, could equally lead someone to deception and error. Therefore, if one does not surrender his will to God, human reason is fallible, and thus unreliable.<sup>42</sup> It is, therefore, more trustworthy and more secure to accept these truths on the authority of faith. This is where faith precedes reason, and here, reason itself commands man to put faith before reason.

According to Augustine, the effects of original sin can only be reversed through divine grace. Again, only through divine grace can a soul be healed and restored to its original state. He argues that this is the only path to salvation, therefore, in this sense, faith has priority over reason in the last instance.<sup>43</sup> Reason should admit its limitations first, then command man placing faith before reason, for faith is the only path to truly knowing and understanding God. "*If ye will not believe, ye shall not understand*" or, "*If ye will not believe, ye shall not abide.*"<sup>44</sup> The purification of the soul through faith then is the first step to understanding. However, other

38 Gundersdorf Von Jess, "Reason as Propaedeutic," 228–29.

39 Augustine, *The City of God*, bk.21, ch.5.

40 Augustine, *The City of God*, bk.10, ch.29.

41 Augustine, *The Enchiridion on Faith, Hope and Love*, ch. 5.

42 Cushman, "Thought of St. Augustine," 274–75, 283.

43 John Peter Kenney, "Faith and Reason," in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. David Vincent Meconi and Eleonore Stump, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 275–76, doi:10.1017/CCO9781139178044.022.

44 Augustine, *On Christian Doctrine*, bk.2, ch.12.17.

Christian virtues, such as hope and charity, are also necessary in order to reach a mature understanding of the Divine. Faith and other Christian virtues are impossible unless the consequences of the Fall are removed from the soul. This power of healing and restoring will to its original state comes as a gift from God. Faith, then, is not another or an alternative way of reaching the true knowledge of God in Augustine, but rather, it is the only way to know God.<sup>45</sup>

Having been inspired by the Gospels, Augustine concludes that faith is the only form of knowledge through which we can see God in this world. In the afterlife, however, we will be able to move beyond that limited knowledge provided by faith and see Him directly face-to-face.<sup>46</sup> For Augustine, without the human mind first having been healed through faith, any attempt to understand the Truth only by means of pure natural reason is a vain endeavour.<sup>47</sup> Accepting the proposition that “reason precedes faith” as a guiding principle in all circumstances by ignoring that reason itself sometimes commands the proposition that “faith precedes reason,” is a sign of arrogance. According to Augustine, this attempt is nothing other than a sign of pride:

Will you be able to lift up your wounded heart unto God? Must it not be first healed, in order that thou mayest see? Do you not show your pride, when you say, “First let me see, and then I will believe?”<sup>48</sup>

To Augustine, faith, in a sense, serves as a starting point leading to a true knowledge of the Christian God.<sup>49</sup> Yet this knowledge, as stated before, is somewhat limited in this world and can only be fully achieved in the afterlife by those who follow the right order. “...if there be anything in them of either love or fear towards God, they may return and begin from faith in due order...”<sup>50</sup> To begin from faith is crucial, otherwise, as Rist, a British scholar of early Christian philosophy, points out: “*Miracles and special graces aside, a non-Christian, lacking faith, cannot reasonably hope for the type of experience necessary for a proper understanding of the Christian God.*”<sup>51</sup>

---

45 Kenney, “Faith and Reason,” 284–85.

46 Augustine, *Soliloquies*, bk.1, ch.14.

47 Augustine, *The City of God*, bk.10, ch.28.

48 Augustine, *Expositions on the Book of Psalms*, psalm 40, 20.

49 Augustine, *On the Trinity*, bk.9, ch.1.1.

50 Augustine, *On the Trinity*, bk.1, ch.2.4.

51 John Rist, “Faith and Reason,” in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump and Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 29, doi:10.1017/CCOL0521650186.003.

As a result, the propositions “faith precedes reason” and “reason precedes faith” are simultaneously valid to some extent in Augustine’s thought. This interpretation is also supported by the two-fold meaning or function which is assigned by Augustine to the notion of *intellectus* (comprehension; understanding.) Accordingly, *intellectus* first refers to the degree to which one understands or grasps divine truths by natural reason.<sup>52</sup> This is a limited understanding which prepares man for proper acknowledgement of the articles of faith. Man, through this limited understanding, recognises that natural reason, on its own, is not sufficient on the path of faith. This is, in Augustine’s thought, where reason precedes faith, and here, reason should serve man by removing the impediments and making room for faith. Second, the notion of *intellectus* represents a further or deeper understanding of divine truths. This more comprehensive understanding occurs only as a “*fruit of faith*” since it is “*one of the gifts of the Holy Spirit.*”<sup>53</sup> Here, faith precedes reason. Thus, those who seek a deeper understanding of the truth should prioritize faith.

I would like to conclude the discussion by quoting a passage from Von Jess, which, I think, captures the two dimensions of reason in Augustine:

Augustine, then recognized that there were rational proofs for the existence of God, and these proofs speak simultaneously of some of his attributes, but, drawing on his own experience, Augustine knew also that such an intellectual conviction was not, in itself, sufficient to guarantee a Christian lifestyle. The impetus of grace was needed to complete a man’s moral conversion. Hence, these arguments from reason were seen as a stage to a fuller knowledge. Dialectical proofs adduced for the existence of God were considered instrumental in the process as viewed from its final end. But reason truly functioned in a vital way at both termini, for in the beginning it led man to see the reasonableness of faith, and later, with grace more abundantly operative, reason assumed the new role of helping man to penetrate the mysteries of faith.<sup>54</sup>

Reason, then, has two dimensions in Augustine’s view: in the first place, its duty is to demonstrate the reasonableness of faith, which is a preparatory phase or a prelude to the actual virtue of faith in the Christian sense. Following this, there is the phase where the grace of God predominates over reason and will. The role of reason here is to help one achieve a deeper understanding of the mysteries of faith.

### **The Relation of Intellect to Religious Assent**

Aquinas distinguished two cases in which one assents to a proposition. First, the proposition in question is either self-evident truth, or supported by conclusive evidence and demonstrative reasoning. In such cases, one necessarily and firmly

52 Gundersdorf Von Jess, “Reason as Propaedeutic,” 226, fn. 3.

53 Gundersdorf Von Jess, “Reason as Propaedeutic,” 226, fn. 3.

54 Gundersdorf Von Jess, “Reason as Propaedeutic,” 233.

assents to the proposition in question.<sup>55</sup> This sort of assent is mostly associated with “scientific knowledge.”<sup>56</sup> Second, there is no conclusive evidence in support of the proposition, nor does it seem to be self-evident truth. Assent to the proposition here is subject to one’s own control and volition, and it is not a firm assent –except “to believe” (*credere*), which will be explained later.

In Aquinas, there are four intellectual states of the human mind in which assent to a proposition may be given voluntarily:

...some acts of the intellect have unformed thought devoid of a firm assent, whether they incline to neither side, as in one who “doubts”; or incline to one side rather than the other, but on account of some slight motive, as in one who “suspects”; or incline to one side yet with fear of the other, as in one who “opines.”<sup>57</sup>

Alongside these three acts of the intellect, the fourth act, in which one voluntarily assents to a proposition, is the act of believing (*credere*.) However, in this act of the intellect, one adheres firmly to one side rather than the other, and in that respect, belief is no different from *science* and understanding, indeed it is more certain.<sup>58</sup> Yet, due to the lack of conclusive evidence, belief cannot distinguish itself from *doubt*, *suspicion*, and *opinion*. In short, whereas belief has something in common with *science* and understanding in terms of firm assent, it accompanies *doubt*, *suspicion*, and *opinion* with respect to the epistemic status of the proposition to which assent is given.<sup>59</sup> Thus, Aquinas views faith as a mean between *science* and *opinion*.<sup>60</sup> Since the firmness or certainty of belief cannot be ascribed to the intellect’s epistemic nature, it must come from the will that commands the intellect, or, in the act of faith, one is not triggered by anything we understand. It is the eternal life promised by God that moves the will to assent to what has been revealed by God.<sup>61</sup>

55 Frederick R. Tennant, *Philosophical Theology*, II vols., vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 301.

56 The term ‘science’ (*scientia*) should not be understood here in its modern sense. In the Middle Ages, there was no clear distinction between theology and science. Therefore, neither of these two disciplines differed from the other in terms of furnishing knowledge. The only difference between them was in the principles through which knowledge is acquired. In short, science is understood as knowledge that is derived from self-evident principles, whereas theology is understood as knowledge that acquires its principles from God, who is regarded as the source of all principles in the Medieval period.

57 Aquinas, *ST.*, II–II, q.2, a.1.

58 Aquinas, *ST.*, II–II, q.4, a.8.

59 Aquinas, *ST.*, II–II, q.2, a.1.

60 Aquinas, *ST.*, II–II, q.1, a.2.

61 Thomas Aquinas, *De Veritate*, trans. Robert W. Mulligan, James V. McGlynn and Robert W. Schmidt (Chicago: Henry Regnery Company, 1952-54), q.14, a.1. Accessed Sept. 27, 2022, <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer.htm>.



According to Aquinas, if one has sufficient reason to believe in something, he is then not free to remain in unbelief. Faith does not belong to the domain of natural reason in which what is believed is verified by proof.<sup>62</sup> The relationship between faith and knowledge is, therefore, mutually exclusive in Aquinas' philosophy.<sup>63</sup> For faith to be a meritorious act, it must be free from conclusive evidence. Aquinas believes that this is the only scenario in which an individual's free will may come into play.

Aquinas has argued, thus far, that faith cannot be a meritorious act when it is based on conclusive evidence, since such sufficient reason or conclusive evidence would violate or interfere with the free will of the individual. Nevertheless, this raises another concern: if the will has such strong power over the intellect, then it is possible to command the intellect to believe in another religion rather than Christianity. To put it another way, what drives us to choose one religion over another? Even though Aquinas sacrifices sufficient reasons to make the will free and faith praiseworthy, he is aware that faith once again will be a worthless act if there is no sufficient motive for it, because faith, without any foundation or grounding, is frivolous and blind.

Aquinas suggests the Scriptures and Divine Authority as sufficient ground to justify Christian faith. Through these two motives, which he claims are verified by countless miracles throughout history, a person is induced to believe that such and such things have been revealed by God.<sup>64</sup> Aquinas again holds that the miracles in the history of the Church, the fulfilment of prophecies, and the conversion of the world to the Christian faith attest to these strong motives for accepting Christian revelation. "*For it would be the most wondrous sign of all if, without any wondrous signs, the world were persuaded by simple and lowly men to believe things so arduous, to accomplish things so difficult, and to hope for things so sublime.*"<sup>65</sup> He claims that these miraculous events provide a rational basis for the believer. In other words, these are the credentials or grounds on which the believer places his trust in authority.<sup>66</sup> In short, scientific or natural knowledge cannot serve as

62 Aquinas, *ST*, II-II, q.2, a.1, ad.1.

63 Terence Penelhum, "The Analysis of Faith in St Thomas Aquinas," *Religious Studies* 13, no. 2 (1977): 139–40, <https://doi.org/10.1017/S0034412500009938>.

64 Aquinas, *ST*, II-II, q.2, a.1, ad.1. ; *Summa Contra Gentiles*, bk.1, ch.6. (For all references and quotes from *Summa Contra Gentiles*, I used, Aquinas Institute's translation of *Summa Contra Gentiles*, trans. Fr. Shapcote, Marietti, 1961 edition, available at: <https://aquinas.cc/la/en/~SCG1>. Accessed Sept. 11, 2022. Note: Henceforth, it will be abbreviated to *SCG*.)

65 Aquinas, *SCG*, bk.1, ch.6.

66 Penelhum, "Analysis of Faith," 144–145.

a sufficient reason for the believer, since, in that case, he loses merit. However, because believing blindly is not a meritorious act, men should accept faith on the authority of God.<sup>67</sup>

According to Aquinas, holding revelation as a sufficient motive for the Christian faith is reasonable and even necessary since, besides man's need for grace to attain faith and other theological virtues, we even learn of their very existence through revelation.<sup>68</sup> Once God is accepted as the authority, the believer is now more confident in what he or she hears from God since God never lies and cannot be deceived.<sup>69</sup> As is well known, both Augustine and Aquinas argued that men rely on others' authority and testimony for most of their decisions throughout their lives. Our actions are shaped under the guidance of the testimony of others; thus, it does not seem unreasonable to do the same for faith. For, according to these ancient thinkers, God is the most trustworthy of authorities.

The ultimate happiness of men, for both Augustine and Aquinas, lies in the sight of the Divine Essence. This ultimate happiness, however, transcends the intellect and the will of men. Therefore, without the grace of God, neither man nor any other creature, including angels, on their own –by their natural powers– is capable of achieving this ultimate happiness.<sup>70</sup> Augustine believed that human nature is corrupted as a result of original sin, and this is the reason why some divine truths surpass natural reason. Before the Fall, man lived in harmony with God and enjoyed the vision of the Divine Essence. Augustine argued that the intellect and the will can only be restored by grace, and only then would man regain his uncorrupted state in which he enjoyed true happiness. As for Aquinas, the need for grace here does not arise from man's fallen or damaged nature. Even uncorrupted human nature, according to him, cannot attain faith without divine grace.<sup>71</sup> This is because some divine truths inherent in faith are beyond the comprehension of human reason, for instance, God is three and one.<sup>72</sup>

As Aquinas points out, some may raise the following objection to this account: it is illogical for God to propose such things as objects of faith to mankind, for, as a necessity of His divine wisdom, God does not hold anyone responsible for things that surpass their natural capacity. Yet, according to Aquinas, it is not inconsistent

---

67 Aquinas, *ST.*, II–II, q.2, a.9, ad.3.

68 Aquinas, *ST.*, I, q.1, a.1.

69 Aquinas, *ST.*, II–II, q.2, a.4. ; *ST.*, II–II, q.4, a.8, ad.2.

70 Aquinas, *ST.*, I–II, q.5, a.5 and a.6.

71 Aquinas, *ST.*, II–II, q.5, a.1. ; *ST.*, II–II, q.5, a.1, ad.1 and ad.2.

72 Aquinas, *SCG.*, bk.1, ch.3.

for God to propose transcendent entities or phenomena to man as objects of faith. Rather, proposing such things is essential, as Aquinas puts it:

For no man tends to do a thing by his desire and endeavour unless it be previously known to him. Thus, since man is directed by divine providence to a higher good than human frailty can attain in the present life, as we shall show in the sequel (bk. III), his mind had to be bidden to something higher than those things to which our reason can reach in the present life, so that he might learn to aspire and to tend by his endeavours to something surpassing the whole state of the present life.<sup>73</sup>

According to this passage, man has been invited by divine grace to a higher state of happiness than he can attain in this life, a state of happiness that transcends man's finite creation here on earth. It seems that, according to Aquinas, in order to achieve this transcendent happiness, the mind and its reasoning capacity must be tested with those objects of faith that are beyond their natural powers. Only in this way can men be prepared for the eternal enjoyment of that transcendent happiness.

It is true that the intellect is not powerful enough to attain faith on its own, but it must not be totally ignored in this area either. According to Aquinas, the intellect can be used in a demonstrative way to prove the existence and oneness of God for instance,<sup>74</sup> as we saw in Augustine. He pays tribute to the philosophers by noting that they have established conclusive proofs of the existence of God under the light of natural reason.<sup>75</sup> In this regard, "*The Five Ways*" of Aquinas is a well-known enterprise where he uses the intellect as a demonstrative tool for the

---

73 Aquinas, *SCG.*, bk.1, ch.5.

74 Frederick Christian Bauerschmidt, *Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 84, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199213146.001.0001>. ; In Aquinas' view, these demonstrative arguments are so compelling that he criticises those who reject them with the following words: "*But he who lacks the aforesaid knowledge of God seems very much to be blamed, since it is a very clear sign of a man's stupidity if he fails to perceive such evident signs of God's existence –even as a man would be deemed dull who, seeing man, did not understand that he has a soul.*" See, Aquinas, *SCG.*, bk.3, ch.38.

75 Aquinas, *SCG.*, bk.1, ch.3. ; For a detailed account of what natural reason can tell us about God according to Aquinas, see, Brian Davies, "Thomas Aquinas," in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (Chichester, UK: John Wiley & Sons, Incorporated, 2003), 644–52, ProQuest Ebook Central, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/bham/detail.action?docID=214126>.

existence of God.<sup>76</sup> For most people, however, such professional arguments may not be appropriate, either due to lack of time or being devoid of intellectual skills. To this group, Aquinas suggests his fifth way, an argument of the cosmological type, which is simple yet convincing. In such a case, by observing the universe, an individual may realise the order around him and come to the conclusion that there must be a Designer/Creator.<sup>77</sup> However, it is critical to keep in mind that the things we know about God by natural reason are not articles of faith but rather preambles to those articles.<sup>78</sup>

The possession of the preambles of faith by natural reason does not lead man to the happiness promised by religion.<sup>79</sup> It is a mere intellectual assent, utterly devoid of charity, thus it is called “formless faith.” However, the believer is expected to possess “formed faith,” which is both a virtue and a living faith. On the other hand, formless faith is dead and is not a virtue.<sup>80</sup> Faith is a meritorious act and a virtue only if someone gives assent to the articles of faith on the authority of God, not only to things that surpass human nature but also to those that can be attained by natural reason. As Aquinas puts it, “*For the faith of which we are speaking does not assent to anything, except because it is revealed by God.*”<sup>81</sup>

As mentioned before, the articles of faith cannot be demonstrated by natural reason, as opposed to the preambles of faith. Therefore, the task of natural reason is rather to defend divine teachings against heretics and at the very least to demonstrate that the articles of faith cannot be contrary to our natural or empirical knowledge.<sup>82</sup> Augustine also held the same view, as quoted by Aquinas: “... *that which truth*

76 The five ways of Aquinas on God’s existence are discussed in: Timothy Pawl, “The Five Ways,” in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies, online ed. (Oxford: Oxford University Press, 2012), 116–26, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0010>. ; For a comparison between Aquinas and Anselm on demonstrative reasoning regarding the existence of God, see, E. L. Mascall, “Faith and Reason: Anselm and Aquinas,” *The Journal of Theological Studies* 14, no. 1 (1963): 67–90, <http://www.jstor.org/stable/23954328>.

77 Aquinas, *SCG.*, bk.3, ch.38.

78 Aquinas, *ST.*, I, q.2, a.2, ad.1.

79 Aquinas, *SCG.*, bk.3, ch.38.

80 Aquinas, *De Veritate*, q.14, a.6.

81 Aquinas, *ST.*, II–II, q.1, a.1. ; See also, *ST.*, I, q.1, a.1.

82 Aquinas describes his motivation for using reason defensively as follows: “...*some of them, like the Mohammedans and pagans, do not agree with us as to the authority of any Scripture by which they may be convinced in the same way as we are able to dispute with the Jews by means of the Old Testament, and with heretics by means of the New. But the former accept neither. Thus we need to have recourse to natural reason, to which all are compelled to assent. And yet this is deficient in the things of God.*” See, Aquinas, *SCG.*, bk.1, ch.2.

shall make known can in no way be in opposition to the holy books, whether of the Old or of the New Testament.”<sup>83</sup> There can be no contradiction between the teachings of faith and natural reason. If there is a contradiction, the arguments against the tenets of faith are either incorrectly deduced from first principles or a hidden error is relevant. The aim of natural reason, according to Aquinas, should be to identify and resolve these so-called contradictions.<sup>84</sup>

Aquinas asserts that philosophers have mistakenly assumed that natural reason can also reveal divine truths (the articles of faith) alongside the preambles of faith.<sup>85</sup> Divine truths, however, surpass those of natural reason in Aquinas’ thought, as we have already discussed. It follows that natural reason cannot be relied upon to reach these truths. Aquinas further argues that philosophers, using natural reason, were unable to resolve conflicts even in human affairs, let alone divine truths. Despite their best efforts, they made numerous errors and disagreed almost on every matter. Therefore, it is safer to believe in faith even in matters pertaining to God, which are accessible to natural reason.<sup>86</sup>

Augustine, whom Aquinas followed in many matters and accepted as an authority, held similar views. The role of reason in Augustine, as stated earlier, is twofold: before faith (preparing man for faith), and after faith (leading him into a deeper understanding). Reason on its own is insufficient to grasp the Truth, and the Platonists, surrendering to their pride, made a serious error by arguing to the contrary.<sup>87</sup> In fact, in having done so, they have reiterated the sin of the Fall.<sup>88</sup> The right thing to do, according to Augustine, is to confess our need for divine assistance in order to overcome the fallen nature of the soul.

According to Aquinas, if the truths of faith had been left merely to the authority of natural reason, they would be unknown to most people because most people lack either the desire or the ability to acquire knowledge. In addition, there are those who are unable to devote sufficient time to seeking the truth because they are too occupied with household responsibilities and other human affairs, or, sometimes, it is simply people’s laziness that prevents them from searching for the truth.

83 Aquinas, *SCG.*, bk.1, ch.7.

84 Aquinas, *ST.*, I, q.1, a.8. ; Aquinas, *SCG.*, bk.1, ch.7.

85 Aquinas, *ST.*, I–II, q.62, a.2, ad.2. ; See, Mark D. Jordan, “Theology and Philosophy,” in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 234–35. doi:10.1017/CCOL0521431956.010.

86 Aquinas, *ST.*, II-II, q.2, a.4.

87 Augustine, *The Confessions*, bk.7, ch.20.26 and bk.7, ch.21.27.

88 Augustine, *The Confessions*, bk.7, ch.20.26 and bk.7, ch.21.27.

Aside from all this, many things must be known in advance to perform well in these sciences, namely, theology and philosophy. By natural reason, knowing God is a very difficult task, one that takes years of practice. In addition, the intellect does not have the appropriate conditions to comprehend such lofty truths in youth when the passions of the flesh are in demand.<sup>89</sup> In short, if God had not revealed the truths of faith to mankind and there had been no other way to gain knowledge of God than natural reason, most people would remain ignorant of Him. For this reason, God, by His divine grace, reveals all truths whether they are accessible to natural reason or not. This is so that human beings can understand the truths of faith clearly and without error.

### **Free Will, and Divine Sovereignty: An Analysis of the Tension between Human Agency and Divine Action**

According to Augustine, one's moral responsibility depends on free will.<sup>90</sup> In other words, man bears moral responsibility because of his freedom of choice. Discussing the praiseworthiness and the blameworthiness of human actions is only possible thanks to free will. Therefore, if faith is to be considered a praiseworthy deed which will be rewarded by God, then faith must be acquired through one's own free will. However, although Augustine insists on free choice to secure the praiseworthiness or merit of faith, he also equally maintains the idea that, without grace, "*...they do absolutely no good thing, whether in thought, or will and affection, or in action...*"<sup>91</sup> It seems, according to Augustine, one can do good only with the help of God. In other words, one cannot accomplish good without God's intervention. On the other hand, he believed that man does evil on his own, commits every sin on his own, and thus, he is solely responsible for his sins.<sup>92</sup> If so, Augustine's approach to the relationship between faith and free will might be summarised as follows: unless God restores and heals one's will, man will have no choice but to carry out sinful acts. Consequently, man cannot acquire faith on his own since neither faith nor any other praiseworthy deed can be achieved without God's participation.

---

89 Aquinas, *SCG.*, bk.1, ch.4.

90 Augustine, *On Grace and Free Will*, ch.1, and ch.2.

91 Augustine, *A Treatise on Rebuke and Grace*, ch.2.

92 Eleonore Stump, "Augustine on Free Will," in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. David Vincent Meconi and Eleonore Stump, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 168, 175, doi:10.1017/CCO9781139178044.014. ; Peter King, "Introduction," in *Augustine: On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, ed. and trans. Peter King (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), xxvii, doi:10.1017/CBO9780511844720.001.

Following this brief summary of Augustine's general approach to the problem of man's freedom in the act of faith, I would now like to discuss in more depth the relationship between faith, free will, and God's grace. One may perceive God's grace as a form of aid that strengthens or enhances one's faith. Due to the fact that the agent already has faith here, this approach seems to some degree less problematic. However, Augustine asserts that even the "beginning of faith" is induced by the grace of God.<sup>93</sup> He further argues that God can instill faith in someone regardless of whether or not that person chooses this. The conversion of Paul the Apostle, which is described as a miraculous event in the Scriptures, can be given as a fitting example for this second scenario. Having accepted that God participates so heavily in the act of faith, a serious tension arises between human freedom and divine grace. Free will and divine grace need to be reconciled one with the other so that the latter does not absolve individual responsibility from human agents. As in the second case cited earlier, Augustine holds that it is possible that one may somehow come to have faith as a result of God's supernatural intervention, regardless of their own intention or preference. Yet, it also seems that embracing faith, according to Augustine, should not be completely out of one's control if we recall his views on free will. How then could this second act of grace be in harmony with man's free will? There seems to be the necessity of giving a reasonable account of where faith comes from, or how faith is achieved by faithful individuals; namely, whether we acquire faith thanks to our free will, or whether it comes entirely from divine grace. As noted earlier, even to make our own free choices, Augustine argues, divine grace is necessary. In any case, if Augustine intends to defend all these views simultaneously, then he should give a realistic explanation of how God's participation in the act of faith does not extend so far as to remove human responsibility.

Augustine makes several attempts to reconcile these two, namely free will and God's grace.<sup>94</sup> In his later writings, he points out that some might ask questions such as: if it is only God who can grant the will to believe, and if He wants everyone to be saved, then why does He not grant it to everyone? Is it not even more disturbing to imagine that God will punish those who do not believe, despite their inability to do so? Augustine's response to this objection is as follows: "*If you ask wherefore; because I confess that I can find no answer to make.*"<sup>95</sup> Despite the challenge of

93 King, "Introduction," xxx.

94 See for a detailed discussion of this, Stump, "Augustine on Free Will." (2014); For an old but more extended version of the article, see, Eleonore Stump, "Augustine on Free Will," in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump and Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 124–47, doi:10.1017/CCOL0521650186.011.

95 Augustine, *On the Gift of Perseverance*, ch.18.

reconciling such a view of grace with free will in the act of faith, Augustine still maintains that it is not impossible. He says there must be a reasonable interpretation, but he admits he has yet to discover it. Nevertheless, the fact that the problem has not yet been resolved does not require him to abandon any of the following propositions: accordingly, he remains equally committed both to the proposition that even the beginning of faith is infused by the Divine and also to the proposition that mankind possesses free will. As a result, Augustine believes there is nothing to do on man's part to reach the will that enables one to believe. It is endowed freely by divine grace as a gift. Yet, according to him, this should not be interpreted as meaning that man does not exercise his free will when acquiring faith.<sup>96</sup>

Augustine continues his response to the question stated in the previous paragraph by declaring that God in fact desires all human beings to be saved.<sup>97</sup> Otherwise, it would be impossible to approve the goodness of God. It follows that, according to Augustine, man has free will, faith is caused by God, and God desires all men to be saved. However, once all three are defended equally and simultaneously, Augustine realises that this leads to the same dilemma. In the words of Augustine:

...then the question arises whence we have this will? — if from nature, why it is not at everybody's command, since the same God made all men? If from God's gift, then again, why is not the gift open to all, since "He will have all men to be saved, and to come unto the knowledge of the truth?"<sup>98</sup> ... And if you further ask why is this, it is because in this matter, even as His anger is righteous and as His mercy is great, so His judgments are unsearchable.<sup>99</sup>

According to Augustine, even if the will to believe comes from God, His punishing those without faith still cannot be regarded as injustice. As to the question of why God creates the will of faith for some and not for others, Augustine seems to be content with the claim that God's decrees and decisions are sometimes mysterious, and thus incomprehensible to us.

As for Aquinas, there is no doubt in his mind that all men have free will. Otherwise, it would be futile to counsel, exhort, command, prohibit, reward, or punish them if they had no free will. Predators or brute animals, for example, are guided by their instincts while making judgements. Having no guidance from reason, they are thus incapable of making independent judgments. Unlike animals, humans act according to their rational faculties, namely reason and will. They decide whether to avoid or seek something based on rational judgements, rather

---

96 Stump (2014), "Augustine on Free Will," 178.

97 Stump (2014), "Augustine on Free Will," 175.

98 Augustine, *On the Spirit and the Letter*, ch.57.

99 Augustine, *On the Gift of Perseverance*, ch.18.



than natural instincts.<sup>100</sup> Therefore, the only actions worthy of being called human actions in the proper sense are those determined by reason and will. Human actions are distinguished from those of other creatures by their rational deliberation.<sup>101</sup> And again, according to Aquinas, the will is a tendency to do what is good and right, not “*a neutral steering wheel*.”<sup>102</sup> Therefore, the fact that man is a rational being necessitates him having free will. In other words, being rational simply means having the capacity for free will.<sup>103</sup>

Further, Aquinas holds that human freedom is not in conflict with “natural” or “creaturely” causes. That is, even though there are causal factors in nature that are deterministic in some way, these causal factors do not affect or limit human freedom. And beyond that, man’s free will is not impaired or encroached upon by the fact that God is the first cause of everything that exists.<sup>104</sup> For it is the free will of an individual that causes him or her to act. Free will is therefore the cause of its own movement even though God is its first cause, because free will can only function through the First Cause. In the words of Aquinas:

...it does not of necessity belong to liberty that what is free should be the first cause of itself, as neither for one thing to be cause of another need it be the first cause. God, therefore, is the first cause, Who moves causes both natural and voluntary. And just as by moving natural causes He does not prevent their acts being natural, so by moving voluntary causes He does not deprive their actions of being voluntary: but rather is He the cause of this very thing in them; for He operates in each thing according to its own nature.<sup>105</sup>

As for the relation of free will to faith, Aquinas explains it through a metaphor. Accordingly, in order for animals to survive, nature provided them with weapons and clothing, whereas it did not provide these tools for human beings. Instead, they are equipped with reason and hands. Hence, human beings can obtain weapons and clothing through the use of their reason and hands and can therefore deal with the necessities of survival. This ultimately means that human beings, along with animals, are also capable of obtaining their essential requirements to survive, but with one condition: namely, that they must struggle, work hard, and make use of the tools provided by nature. In a similar vein, although God has not provided

100 Aquinas, *ST.*, I, q.83, a.1.

101 Thomas Williams, “Human Freedom and Agency,” in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies, online ed. (Oxford: Oxford University Press, 2012), 200, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0016>.

102 Eleonore Stump, *Aquinas* (London, New York: Routledge, 2003), 278.

103 See, Aquinas, *ST.*, I, q.83, a.1.

104 Williams, “Human Freedom,” 207–208.

105 Aquinas, *ST.*, I, q.83, a.1, ad.3.

human beings with the necessary tools to attain happiness, neither has he brought them into existence in a way in which they are deprived of pursuing and working to attain happiness. They can at least strive for happiness, even though they will not be able to acquire it on their own.<sup>106</sup> God gave man free will, Aquinas says, and we must therefore endeavour to achieve happiness through what we have available to us, even though nature has not endowed us with all the necessary tools. In the words of Aquinas, “*But it did give him free-will, with which he can turn to God, that He may make him happy.*”<sup>107</sup> This statement gives the impression that faith is a collaborative effort between God and the servant. In other words, God and the servant work together in faith, but God is the one who contributes the most. His quote from Aristotle in this regard supports this idea; accordingly, the things we do through our friends are, in a sense, what we do on our own.<sup>108</sup> In this sense, the work we do through or with our friends can then be considered somewhat our own work. Aquinas seems to be saying that God’s intervention in the act of faith does not change the fact that faith is still man’s own act. If we apply the metaphor to our case, then what we do by means of God is done, in a sense, by ourselves.

Yet, Aquinas, in a later part of the *Summa*, writes a few lines that suggest faith is an act that occurs without any participation or involvement on the part of the believer. Accordingly, he first remarks that “*rectitude [or righteousness] of the will*” is necessary to attain ultimate happiness. And since man can achieve ultimate happiness only by transforming his or her corrupted will into its original condition (rectitude of the will) through the virtue of faith, then faith is a prerequisite for happiness. As noted earlier, faith is a theological virtue, and all theological virtues are endowed upon us by God without any participation or work on our part.

To further understand the degree to which God has influence over the will of the believer in Aquinas’ thought, we need to deepen our analysis at this point. He explains “*rectitude of the will*” as “*nothing else than the right order of the will to the last end.*”<sup>109</sup> And he continues, “*But this does not prove that any work of man need precede his Happiness: for God could make a will having a right tendency to the end, and at the same time attaining the end...*”<sup>110</sup> Now, these statements imply that faith is an act that occurs without any participation on the individual’s part, because God “*could make a will having a right tendency to the end, and at*

---

106 Aquinas, *ST.*, I–II. q.5, a.5, ad.1.

107 Aquinas, *ST.*, I–II. q.5, a.5, ad.1.

108 Aquinas, *ST.*, I–II. q.5, a.5, ad.1.

109 Aquinas, *ST.*, I–II. q.5, a.7.

110 Aquinas, *ST.*, I–II. q.5, a.7.

*the same time attaining the end.*” Again, in the same article, Aquinas also states that achieving happiness without movement only belongs to God. He alone is the source of true joy, and therefore He naturally possesses happiness. In his words, “*since Happiness surpasses every created nature, no pure creature can becomingly gain Happiness, without the movement of operation, whereby it tends thereto.*”<sup>111</sup> Man obtains happiness through many movements of work which are called merits.<sup>112</sup> He also states that the pursuit of happiness requires work on the part of man.<sup>113</sup>

Lastly, before concluding Aquinas’ treatment of free will and divine intervention, I would like to discuss two more passages from the *Summa –the first part of the second part, q.55* (which discusses the virtues in their essence) *a.4 ad.6* and *q.63* (which deals with the cause of virtues) *a.2*. In the first passage, Aquinas seems to be giving a clue as to what the role of man is in the act of faith, yet the latter passage undermines this claim. Aquinas first claims that faith and other theological virtues are infused by God and thus no actions on our part are necessary to attain faith but our consent.<sup>114</sup> It seems now that the act of consent here is the moral duty of human agents, and this is what makes one’s faith praiseworthy. However, right after this statement, Aquinas asserts that all works that originate from us are also done by God. In his words, “*As to those things which are done by us, God causes them in us, yet not without action on our part, for He works in every will and in every nature.*”<sup>115</sup> Aquinas earlier defined human actions as those that we perform with purpose, thanks to our reason and will. Therefore, we are the cause of those actions. Yet, according to Aquinas, the Divine Law is the supreme rule and therefore encompasses everything that exists. This means that everything that is governed by human reason is also simultaneously governed by the Divine Law.<sup>116</sup> His argument seems to be that the actions of men and those of God are

111 Aquinas, *ST.*, I–II. q.5, a.7.

112 Aquinas, *ST.*, I–II. q.5, a.7.

113 Aquinas, *ST.*, I–II. q.5, a.7. ; *ST.*, I–II. q.5, a.7, ad.1.

114 Aquinas, *ST.*, I–II. q.55, a.4, ad.6.

115 Aquinas, *ST.*, I–II. q.55, a.4, ad.6.

116 Aquinas, *ST.*, I–II. q.63, a.2. The Divine Law, as understood by Thomas Aquinas, refers to a set of laws or principles that are derived from the nature of God and are believed to be eternal and unchangeable. These laws are believed to govern all aspects of the universe, including human behaviour. According to Aquinas, the Divine Law is the supreme rule and therefore encompasses everything that exists. This means that it is the ultimate standard by which all other laws and principles are judged. In other words, the Divine Law is considered to be the highest authority and is seen as the ultimate source of morality and justice. Aquinas also believed that the Divine Law is accessible to human reason and can be understood by human beings. This means that human beings are able to use their intellect to understand the Divine Law and to discern what is right and wrong according to its principles.

in harmony, and thus our freedom is not lost. However, in the second passage, he once again argues that faith as a theological virtue is neither caused by reason nor by will or actions. An individual's endeavours do not lead him or her to the end, but rather the Divine Law does. Therefore, faith cannot be acquired through the actions or efforts of faithful believers, but only through the work of God, that is, God "*works in us without us.*"<sup>117</sup>

We can conclude from Aquinas's teaching that man must seek ultimate happiness and the virtue of faith through his own movements and actions. In his writings, however, we do not clearly see those movements, except our consent to the maxim that "*God works in us without us.*" And as our last discussion demonstrated, consenting to God's work in us will again be possible only through God Himself.

### **Exploring the Contemporary Debate on Faith and Religious Assent: Perspectives from Modern Philosophy**

As a final note, given the wide variety of religious beliefs that exist in today's modern world, rational arguments or reasonable grounds appear to be becoming increasingly crucial in justifying religious beliefs. This is because, since there are many different articles of faith inherent in various religious traditions, which on many occasions even contradict each other, rational arguments seem to be the only way by which one can reasonably explain why he or she holds a particular belief rather than another. However, this should not be seen as merely an apologetic attitude for defeating opponents. If individuals are to remain faithful to their faith in an environment where life is constantly changing, such an attitude seems essential.

Modern discussions of faith have also addressed the necessity of rational proofs for justifying religious beliefs. As an example, Kenny states the following words:

...faith is not, as theologians have claimed, a virtue, but a vice, unless a number of conditions can be fulfilled. One of them is that the existence of God can be rationally justified outside faith. Secondly, whatever are the historical events which are pointed to as constituting the divine revelation must be independently established as historically certain with the degree of commitment which one can have in the pieces of historical knowledge...<sup>118</sup>

According to Penelhum, Aquinas's theory that religious faith can only be praiseworthy if the evidence supporting it is inconclusive is not appropriate. This idea leads to the conclusion that faith and knowledge are mutually exclusive, which Penelhum believes is not the right approach:

---

117 Aquinas, *ST.*, I-II. q.63, a.2.

118 Anthony Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 57.

The difficulty prompts me to suggest again that Aquinas, and a great many other thinkers who follow him, are mistaken in holding that the voluntariness, and hence the merit, of faith depends upon the inconclusiveness of the grounds for it. Perhaps acceptance can be given voluntarily even though the grounds are conclusive. If this seems absurd, let us reflect first that there are two ways in which one can accept what is proved to one: one can be reluctant to accept it, as Thomas's devils are, or one can be glad to accept it. Perhaps the man of faith has merit because he is glad to accept the truths of faith when the devil is not. Perhaps what makes faith voluntary is not that its grounds are inconclusive, but that even if they are conclusive, men are free to deceive themselves and refuse to admit that they are. Faith would be the outcome of a willingness to admit this, and faith and knowledge need not then be exclusive at all... Faith might be, or include, supposed knowledge...<sup>119</sup>

Pure epistemological externalism with regard to the justification of religious beliefs seems unsatisfying. Excluding knowledge from faith for the sake of setting the will free and thereby making faith praiseworthy is dangerous, as it raises the possibility of people believing in evil doctrines in an environment where knowledge is absent. The prospect of what evil doctrines people might believe in in such an environment is frightening in itself. Faith can be grounded in knowledge and still remain a matter of free choice if the concept of assent is given a two-fold meaning.<sup>120</sup> The first meaning of assent is related to knowledge: as far as knowledge is concerned, there is conclusive evidence that compels one to assent in a way that is totally independent of free will. Here, giving assent to a proposition occurs necessarily, not as a matter of free choice. The second meaning of assent arises following the first assent: it refers to accepting the truth content of the first assent and adopting it as a guiding principle in one's life. The first assent cannot be seen as faith since it does not depend on free will. Faith is praiseworthy only when it is chosen voluntarily. Furthermore, one can still deny the truth even if one is fully aware of it in one's inner world because man is capable of deceiving himself and leading a life contrary to the content of the truth.<sup>121</sup> Therefore, faith cannot be regarded as knowledge. Faith is then a second assent, which is voluntary, on top

119 Penelhum, "Analysis of Faith," 152–53.

120 Abū Manṣūr al-Māturīdī, one of the leading representatives of Islamic theology, also holds this view. See, J. Meric Pessagno, "Intellect and Religious Assent," *The Muslim World* 69, no. 1 (1979).

121 This point is highlighted by the Quran in the following verse: "*Those to whom We gave the Scripture know him as they know their own sons. But indeed, a party of them conceal the truth while they know [it].*" (Quran, 2:146.) Faith cannot be spoken of here, because the individuals mentioned in the verse have no assent although they hold knowledge. Therefore, to be ignorant of something and to deny the truthness of something are different attitudes, that is, the first does not necessarily lead to the latter. In other words, just as ignorance does not necessarily lead to unbelief, knowledge does not necessarily lead to assent. It appears that there is no causal relationship between knowledge and faith.

of the first assent, which occurs necessarily because of the nature of knowledge. Faith is the voluntary adoption of the truth derived from the first assent and its voluntary integration into one's life as a guiding principle.

The dual view of assent appears to hold the key to reconciling the beliefs of religious adherents with the realities of the modern world, where scientific knowledge and empirical evidence may occasionally appear to contradict religious dogma. Specifically, knowledge-based assent provides individuals with the ability to engage in critical thinking and rational inquiry, while the second form of assent, based on individual free will, emphasises voluntarism and enables believers to sincerely embrace the fundamental truths of their faith. This peace of mind and heart can help believers navigate the challenging terrain of the modern religious landscape, where conflicting truth claims and moral imperatives can often appear to clash.

Furthermore, this view of assent challenges the traditional Christian dichotomy between faith and reason, as well as between intellect and religious assent. It provides a more nuanced understanding of the relationship between faith and reason by recognising the importance of rational arguments and reasonable grounds in justifying one's religious faith, while acknowledging the role of personal commitment and subjective experience in shaping religious beliefs and practices. Most importantly, this view of assent enables individuals to establish a unity of mind and heart between their religious beliefs and their way of living in modern times. This unity can help believers find greater coherence and consistency in their religious and secular (or worldly) lives, allowing them to integrate their beliefs into a holistic worldview.

### **Conclusion:**

According to Augustine, natural reason alone is not sufficient when it comes to the articles of faith, though it has much to say about the preambles of faith. Some divine truths are simply beyond human comprehension because our souls are no longer in their original state of purity, which allowed us to perceive God directly. This change in our spiritual condition transpired with the occurrence of Original Sin, which weakened both our moral capacity and intellectual ability to know God. Restoring the soul to its original condition is beyond human capacity. Therefore, we need supernatural intervention, or to be more precise, God's grace, in order to achieve the mentioned motion of the heart, namely, faith. Furthermore, faith involves not just believing in the existence of God, but also accepting and trusting in God's revelation, which is made known through Scripture and the

Church. Augustine believed that faith was a gift from God and not something that could be attained through human effort alone. He maintained that God's grace was essential for people to have faith, and that the act of believing itself was a gift from God. According to Augustine, faith is not merely a matter of intellectual assent or agreement with a set of doctrines or beliefs. Instead, it involves a wholehearted trust in God and a willingness to submit to His will. As he wrote in his *Confessions*, "*Faith is to believe what you do not see; the reward of this faith is to see what you believe.*"<sup>122</sup> Despite Augustine's belief in the necessity of God's grace for faith, he did not deny the existence or importance of free will. He saw these two concepts as complementary rather than contradictory. In short, there were three propositions in Augustine's mind that he held to be undeniably true. First, man has free will and it plays an active role in the act of faith. Second, faith is a gift from God graciously bestowed upon man without any effort on his part. Last, God wants all men to be saved. If, on the other hand, you ask him how each of these statements can be true at once without contradicting each other, he simply admits that he has not yet figured it out.

As for Aquinas, faith is a theological virtue inspired by God without any work on our part. It falls somewhere between *science* and *opinion* (or conjecture) in terms of its cognitive status, being more certain than science but closer to opinion in terms of its epistemic status. It is through the act of will, or a "movement of the heart," as described by Augustine, that we attain a high degree of certainty in faith despite the lack of conclusive evidence. This movement or strong will can only be achieved by the grace of God. Aquinas believes that natural reason can uncover many truths about God, and this stage can be regarded as a preparatory stage for accepting the gift of faith. However, the faith that results from this process is "unformed" and lacks merit in the eyes of God. Instead, true faith—which is one of the three theological virtues, all of which are gifts from God—comes from accepting divine revelations by the authority of God, even without conclusive evidence. Therefore, one should give assent even to the preambles of faith on the grounds that they are revealed by God. One should willingly assent to both the preambles and articles of faith out of devotion to God, rather than a desire for proof. In other words, assent should arise for the sake of God, not for the sake of conclusive evidence. Lastly, when it comes to the relation of grace to free will in Aquinas, one must consent to "*God's work in us without us.*" The act of faith, which Aquinas calls a virtue, is bestowed upon us by God without our contribution, as stated earlier. However, before this infusion of God's grace, there are steps that we must take, such as consenting to God's work. Although God is the first cause of all actions,

---

122 Augustine, *The Confessions*, bk.10, ch.23.33.

including this very consent, Aquinas believes that this does not invalidate the free will of man. According to him, God is the one “*Who moves causes both natural and voluntary.*”<sup>123</sup> The infinite power of God permeates every action in nature, but inspired by Aristotle, Aquinas declares that whatever is done by God is also done by man, because what we do through our friends is our own work.

In conclusion, rational arguments or reasonable grounds are crucial components of any discourse in today’s diverse world, making them increasingly significant in justifying one’s religious beliefs. However, it is important to understand that this should not be seen as solely an apologetic attitude aimed at protecting oneself against the secular world or defeating followers of other religions. Rather, it should be viewed as a crucial motive for individuals to remain faithful to their religion in the ever-changing environment of the modern world.

The previous section of this article demonstrated that the conventional Christian perspective, which separates faith and reason, is challenged by the dual view of assent. The dual view of assent recognises the significance of rational arguments in justifying religious beliefs while also acknowledging personal commitment and subjective experience as crucial factors that shape those beliefs. It allows individuals to engage in critical thinking and rational inquiry while also highlighting the voluntaristic aspect of faith and enabling them to embrace the fundamental truths of their faith genuinely and sincerely.

Perhaps the most critical point is that this view of assent allows individuals to establish a unity of mind and heart between their religious beliefs and their way of living in the modern world by highlighting both the intellectual and emotional dimensions of faith.

---

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

**Acknowledgment:** I would like to express my gratitude to my supervisors, Professor Nicholas Adams and Dr Richard Todd, for their thoughtful comments and valuable feedback on my earlier drafts of this paper.

---

---

123 Aquinas, *ST.*, I, q.83, a.1, ad.3.



## References

- Aquinas, Thomas. *De Veritate*. Translated by Robert W. Mulligan, James V. McGlynn and Robert W. Schmidt. Chicago: Henry Regnery Company, 1952-54, available at: <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer.htm>. Accessed Sept. 27, 2022.
- . Aquinas, Thomas. *The Pocket Aquinas: Selections from the Writings of St. Thomas*. Edited by Vernon J. Bourke. New York: Washington Square Press, 1968.
- . *Summa Contra Gentiles*. Translated by Fr. Marietti Shapcote, 1961 edition. Aquinas Institute's translation of *Summa Contra Gentiles*, available at: <https://aquinas.cc/la/en/~SCG1>. Accessed Sept. 11, 2022.
- . *Summa Theologiae*. Translated by Fathers of the English Dominican Province (Benziger Bros. edition, 1947), The Thomistic Institute, available at: <https://aquinas101.thomisticinstitute.org/st-index>. Accessed Sept. 27, 2022.
- Bauerschmidt, Frederick Christian. *Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ*. Oxford: Oxford University Press, 2013. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199213146.001.0001>.
- Cushman, Robert E. "Faith and Reason in the Thought of St. Augustine." *Church History* 19, no. 4 (1950): 271–94. <https://doi.org/10.2307/3161161>.
- Davies, Brian. "Thomas Aquinas." In *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, edited by Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, 643–59. Malden: Blackwell Publishing, 2003. ProQuest Ebook Central.
- Guzie, Tad W. "The Act of Faith According to St. Thomas: A Study in Theological Methodology." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 29, no. 3 (1965): 239–80. doi:10.1353/tho.1965.0014.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. 2 ed. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973.
- Hippo, Augustine of. *The City of God*. (For all of Augustine's works, I used "A Select Library of the Christian Church: Nicene and Post-Nicene Fathers," edited by Philip Schaff, 8 vols., 1887–1902, reprinted edition of the American edition (New York: Hendrickson Publishers, 1995.) Christian Classics Ethereal Library, available at: <https://ccel.org>, Accessed Sept. 22, 2022.
- . *The Confessions*.
- . *The Enchiridion on Faith, Hope and Love*.
- . *Expositions on the Book of Psalms*.
- . *On Christian Doctrine*.
- . *On Grace and Free Will*.
- . *On the Gift of Perseverance*.
- . *On the Spirit and the Letter*.
- . *On the Trinity*.
- . *Soliloquies*.
- . *A Treatise on Rebuke and Grace*.
- . *A Treatise on the Predestination of the Saints*.
- Jordan, Mark D. "Theology and Philosophy." In *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, 232–51. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. doi:10.1017/CCOL0521431956.010.
- Kenney, John Peter. "Faith and Reason." In *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by David

- Vincent Meconi and Eleonore Stump, 2nd edition., 275–91. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. doi:10.1017/CCO9781139178044.022.
- Kenny, Anthony. *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- King, Peter. “Introduction.” In *Augustine: On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, edited and translated by Peter King, ix–xxxii. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. doi:10.1017/CBO9780511844720.001.
- Mascall, E. L. “Faith and Reason: Anselm and Aquinas.” *The Journal of Theological Studies* 14, no. 1 (1963): 67–90. <http://www.jstor.org/stable/23954328>.
- Niederbacher, Bruno. “The Relation of Reason to Faith.” In *The Oxford Handbook of Aquinas*, edited by Brian Davies, 338–46. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0026>.
- Pawl, Timothy. “The Five Ways.” In *The Oxford Handbook of Aquinas*, edited by Brian Davies, online edition, 116–26. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0010>.
- Penelhum, Terence. “The Analysis of Faith in St Thomas Aquinas.” *Religious Studies* 13, no. 2 (1977): 133–54. <https://doi.org/10.1017/S0034412500009938>.
- Pessagno, J. Meric. “Intellect and Religious Assent.” *The Muslim World* 69, no. 1 (1979): 18–27.
- Price, Henry H. *The Gifford Lectures Delivered at the University of Aberdeen in 1960*. London: George Allen & Unwin LTD, 1969.
- Rist, John. “Faith and Reason.” In *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, 26–39. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. doi:10.1017/CCOL0521650186.003.
- Rist, John M. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. doi:10.1017/CBO9780511520228.
- Stump, Eleonore. *Aquinas*. London, New York: Routledge, 2003.
- . “Augustine on Free Will.” In *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by David Vincent Meconi and Eleonore Stump, 2nd edition, 166–86. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. doi:10.1017/CCO9781139178044.014.
- . “Augustine on Free Will.” In *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, 124–47. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. doi:10.1017/CCOL0521650186.011.
- Tennant, Frederick R. *Philosophical Theology*. II vols. Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Wawrykow, Joseph P. “The Theological Virtues.” In *The Oxford Handbook of Aquinas*, edited by Brian Davies, 288–305. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0023>.
- Williams, Thomas. “Human Freedom and Agency.” In *The Oxford Handbook of Aquinas*, Brian Davies, online ed., 200–8. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0016>.



# darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE

Submitted: 15.06.2022  
Revision Requested: 01.10.2022  
Last Revision: 08.12.2022  
Accepted: 09.12.2022  
Published Online: 16.03.2023

## Sumerians in Light of Eliade's Concept of Sacredness

### Eliade'nin Kutsallık Kavramı Bağlamında Sümerler

Yeşim Dilek

#### Abstract

One of the most important phenomena that constituted the thought, religion, social, and cultural structure of antiquity was ab-origina, which includes concepts such as the prototype of everything being in the past, doing everything as it was done in the past, and doing everything because it was done in the past, and this phenomenon pushed the people of antiquity to create a society that stood against difference and change. As Eliade emphasizes, that truth can only be gained by practice or involvement because an object or activity only becomes genuine when it imitates or replicates an archetype. The replication of models created by divine action at a legendary beginning time is essential to human behavior in a mythologically-based world, and this is commonly denoted by the phrases "in illo tempore" or "ab origina." Sumerians, who created a brilliant culture in ancient Mesopotamia, were unique and personified people who experienced ab-origina and manifested divinity in their people. The aim of this study is to interpret the sacredness Sumerian society in terms of Eliade's perception.

**Keywords:** Ancient Religion, Ab-Origina, Sacred People, Sumerians, Rituals

#### Öz

Antikçağ düşünce, dini, sosyal ve kültürel yapısını oluşturan en önemli olgulardan biri *ab-origina* olarak adlandırılan her şeyin prototipinin geçmişte olduğu, her şeyi geçmişte olduğu gibi yapma yapılan her şeyin geçmişte yapıldığı için yapılması gibi kavramları içine alan bu olgu antikçağ insanını farklılığa ve değişime karşı duran bir toplumu yaratmaya itmiştir. Eliade'nin vurguladığı gibi, hakikat ancak uygulama veya katılımla kazanılabilir çünkü bir nesne veya faaliyet ancak bir arketipi taklit ettiğinde veya kopyaladığında hakiki hale gelir. Efsanevi bir başlangıç zamanında ilahi eylem tarafından yaratılan modellerin kopyalanması, mitolojik temelli bir dünyada insan davranışı için esastır ve bu genellikle "in illo tempore" veya "ab origina" ifadeleriyle belirtilir. Antik Mezopotamya'da parlak bir kültür yaratan Sümerler, *ab-origina'yı* deneyimlemiş ve kutsallığın bir halk üzerinde tezahür ettiği eşsiz ve kişileştirilmiş bir halktır. Bu çalışmanın amacı, Sümerler olarak adlandırılan bir toplumun kutsallığını Eliade'in algısı açısından yorumlamaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Antik Din, Ab-origina, Kutsal Halk, Sümerler, Rituals

\* **Corresponding Author:** Yeşim Dilek (Dr. Öğretim Üyesi), Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi ve/veya Kültürel Antropoloji, Ankara, Türkiye. E-mail: [yesim.dilek@hbv.edu.tr](mailto:yesim.dilek@hbv.edu.tr) ORCID: 0000-0003-0863-5468

**To cite this article:** Dilek, Yesim. "Sumerians in Light of Eliade's Concept of Sacredness." *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 243–255.  
<https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1182929>



## Introduction

The attachment to the essence and the desire to leave everything in its original fettle and in the state it was in the beginning was reflected in the understanding of the sacred in ancient societies. In connection with mythological stories, the sanctity of some objects was associated with the gods. As we learn from mythological stories, many societies considered every object in the world to be sacred as long as it could be linked to a first example in the realm of the gods. Therefore, it can be said that some sacred objects were considered sacred because they constituted the first example in the realm of the gods. In this respect, it is known that especially in some agricultural societies, objects used in cultivation were made by the gods for the first time and people were taught how to use them by the gods. For this reason, the societies that had such mythological stories regarded the tools used in agriculture, such as the plow, hammer/axe, and sickle, as sacred and used them in their rituals.<sup>1</sup>

The mind of ancient man not only attributed sacredness to objects and phenomena but also became a mediator in their contact with the sacred, because in people's religious beliefs, it was generally thought that the first state of being was sacred. Since physical contact with the first being could not be established, the sacredness of other beings seen in later periods resulted from the perceptual contact established with the first being.<sup>2</sup> As Eliade states, the first perfect example of every type of construction or production in the ancient period is cosmogony. The creation of the world became the first example of any creative behavior of human beings, regardless of the reference plane. It is clear that settling in a land repeated the cosmogony and the effort to return to that first moment.<sup>3</sup> The wisdom required to replicate the divine models and re-found sacred time and space is passed on through myths, symbols, and rituals that serve as custodians of the memory of this earlier sacredness.<sup>4</sup> For people who believe in any religion, the concept of "sacred time" is a condition that necessarily exists within their belief. Sacred time is the ritual time when one dedicates oneself to the being or beings one believes in. There is also the reality of profane time, in which no religious action takes place. A person can easily move into sacred time at any time. Sacred time is by its very nature reversible,

---

1 M. Turgut, *Hitit Dini Ritüellerinde Kullanılan Objeler*. (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya. 2018), 67.

2 M. Köktürk, *Kültür ve Sembol Bir Cassirer İncelemesi*. (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları. 2014), 65.

3 M. Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*. (İstanbul: Alfa Mitoloji Yayınevi, 2017), 42.

4 C. Barth, "In illo tempore, at the center of the world: Mircea Eliade and religious studies' concepts of sacred time and space", *Historical Social Research*, 38(3), (2013), 62.

that is, it is the first mythic time that is made present in the true sense of the word. Archaic man wants to dwell in a sacred area in a manner similar to the urge to live in sacred time through repetition and regeneration. For a religious person, sacred space has existential significance, since without a previous orientation—and any orientation involves gaining a fixed point—nothing can start or be done. Because of this, religious man has always tried to establish his residence at the “center of the world.”<sup>5</sup> In general, sacred space is a special space where the sacred manifests itself and is separated from the non-sacred space. Human beings cannot just pick a place and declare it sacred at will; for a place to be considered sacred, it must be identified by some kind of sign that shows that it is special and different from its surroundings.

### **Eliade's Perception of the Concepts of “Sacred” and “Ab-origina”**

Archaic man attempts to protect himself from “the horrors of history” by immersing himself as much as possible in the sacred through all of his deeds, according to what Eliade terms “basic ontology,” because the sacred is equated with power and reality.<sup>6</sup> Therefore, it is simple to comprehend the religious man's great longing to be, to take part in reality, and to be overpowered. Therefore, in order for man to be truly archaic, he must recognize the sacred and get rid of the “unreal” and pointless profane as much as he can. The only means for prehistoric man to acquire a sense of reality and purpose is through the recurrence of heavenly archetypes: “Only when an object or activity imitates or mimics an archetype does it become real. Therefore, truth can only be attained via practice or involvement.”<sup>7</sup> Human practice in a mythologically grounded life depends on the replication of models provided by divine action at a legendary starting time, which is sometimes indicated by the expressions “in illo tempore” or “ab origina.”

Since the rituals, worship, and sacrifices practiced in the time in which we live are the unchanging continuation of the phenomenon of *ab-origina*, the people of antiquity developed unchanging patterns within themselves. In this kind of thinking, as Eliade states, the moment of the first creation of the universe is the most sacred moment and the primordial experience begins here.<sup>8</sup> The most

5 C. Barth, “In illo tempore, at the center of the world: Mircea Eliade and religious studies' concepts of sacred time and space”, *Historical Social Research*, 38(3), (2013), 64.

6 M. Eliade, *The myth of the eternal return: Cosmos and history*. (Paris: Princeton University Press, 2005), 3.

7 M. Eliade, *The myth of the eternal return: Cosmos and history*. (Paris: Princeton University Press, 2005), 34.

8 M. Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*. (İstanbul: Alfa Mitoloji Yayınevi, 2017), 21.

ideal situation and moment is the time when the gods put the world in order in the beginning, sometimes in the realm of the divine realm before the creation of man. The reason for the rituals practiced was because they were first performed in that state and time. Therefore, every ritual and worship should be as close as possible to its original form in the ideal. Putting individuality on the back burner, the glorification and constant repetition of the past entails the ideology of being a closed society in itself. If everything was perfect in the past, the future is frightening and it is not necessary to take risk.<sup>9</sup>

The phenomenon of “perfection in the beginning” emerged as a result of the attachment to the essence which was one of the basic life ideologies of ancient, closed societies, and the reaction against the unknown and the future had another result that served the psychological aspect of the individual besides its socio-psychological side. The passion for the past had contributed significantly to the maintenance of childlike purity and understanding, as it kept the individual tied to the “womb” in which he or she was born. Any attempt to leave the womb would be punished. Every return to the past through rituals was a dive into the womb that cleanses the unconscious. Worship in a temple or new time entered into on a holy day took one back to one’s original state in the womb. When compared to antiquity, the difference between the divine time dimension and the secular time dimension that one enters in modern times through festivals or special occasions is extraordinarily clear. In the ancient mentality, rituals were gaps in time, facilitating the transition from one section to another, purifying the person. The desire to return to the first ensured the continuation of the perception of the magical universe. There was nothing new. Novelty was a deviation and a disruption of cosmic harmony.

Ritual times and ritual spaces have become sacred times and sacred spaces because they provide communication with the divine realm and are separated from the normal plane. Time and space limitations were determined according to certain criteria. Sacred times were determined by many factors, such as naturalistic elements, seasonal cycles, and the meaning of each month. In the same way, there were also certain elements necessary for a place to be suitable for ritual and to be sanctified. The perception of the world created within the Mesopotamian religious system influenced the criteria for determining both. “According to traditional cultures, only what is sacred has a reality; the sanctified space, such as a temple, a holy city, or a riverbank, was the only reality because the whole universe was concentrated there. The only real time was liturgical, sacred time; man had reached this absolute time by actually taking part in rituals.”<sup>10</sup>

9 K. Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 6.

10 M. Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2002), 28.

The people of ancient Mesopotamia believed in many gods from the beginning of their existence in prehistory until the spread of monotheistic Christianity in the region. Supernatural beings were the forces to which Mesopotamians dedicated their existence. As the divine and sole owners of the universe, these powers endowed people with life and civilization. Due to the conditions of their time, Mesopotamians shaped everything that happened and developed around them according to their feelings. Thus, they were able to establish the relationship between the divine realm and the real world by creating systematic rules to serve this divine world. The organized form of these systematic principles, which constitute the indicators of devotion, such as prayer, offering, mythological stories, and magic, required ritual practices.<sup>11</sup> Archaeological and philological data confirm that the Sumerians, who are considered to be the first inhabitants of the region and who did not speak the Semitic language, were the first to establish this belief system. This polytheistic religious system was adopted and adapted to their culture and lifestyle by the Sumerians, who were the first to settle in the region, and then by the Semites, who dominated the region.

### **Sumerian Sacredness in the Context of Eliade's Perception**

As evidenced by written sources, archaeological data, and anthropological approaches, Mesopotamia was one of the most prominent ancient civilizations where *ab-origina* prevailed. The Sumerians, thought to be the first inhabitants of the ancient Mesopotamian civilization, were people who lived through the *ab-origina* phenomenon and embodied the definition of sacredness. The origins of Mesopotamian religion date back to the least known periods of prehistory. By the time the first written texts appeared, the Sumerians already had a perception of the universe and the powers that control it. They envisioned the Earth as a flat disk covered by a large solid crust. This flat disk was covered on all sides by primordial water, including the top and bottom.<sup>12</sup> In Mesopotamia, wind or air was believed to separate the sky from the earth, and the sky was thought to be a much larger and grander version of the earth.<sup>13</sup>

There were many cultures that had influenced this region in terms of beliefs. The perception of the universe they believed in had remained as it was first created for

- 11 C. Nakamura, "Dedicating Magic: Neo-Assyrian Apotropaic Figurines and the Protection of Assur", *World Archaeology* Vol. 36(1): The Object of Dedication. Taylor & Francis, Ltd, 11-25, (2004), 14.
- 12 J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. (3rd ed. with supplement, Princeton. 1969), 60.
- 13 J. D. Nijhowne, *Politics, Religion and Cylinder Seals: A study of Mezopotamian Symbolism in the Second Millenium B.C.* (Doktora Tezi. Anthropology in the Graduate School of the State University, USA. 1979), 117.

thousands of years and had not changed. Throughout its history, Mesopotamian civilization was subjected to countless waves of peaceful and hostile migration, resulting in a cosmopolitan culture. As a result, the region was constantly under the influence of external sources. Nevertheless, it created and maintained its own character with remarkable consistency throughout the period of its existence, not being overwhelmed by external ideas but only using them. This consistency stemmed from Mesopotamia's attachment to the essence. For them, the essence was sacred, and altering it meant a kind of disloyalty to the faith. In this context, the Sumerians maintained their spiritual existence for thousands of years as a sacred people for all Mesopotamian communities. All elements related to the Mesopotamian divine world were special accumulations that were passed down from one generation to the next, their essence remaining unchanged. The Sumerians transmitted all their values to Mesopotamia. Although they disappeared historically, the Sumerian language and culture survived for about two thousand years. The Sumerians were the social embodiment of the concept of "ab-origina," and their language, lifestyle, and sacredness were considered sacred by the societies that followed them. For this reason, many ritual practices were left unchanged, as the Sumerians practiced them. All these are quite remarkable elements for a civilization that existed for thousands of years as an indicator of the concept of fidelity to the essence.

One of the reasons for this opposition to change was the fear of returning to the chaos that had existed before the creation of the universe. The ab-origina-encompassing concepts, such as the idea that the first essence of everything exists in the past, loyalty and longing for the past, a sense of trust in the past, the desire to do everything as it was done in the past, and doing everything because it was done in the past, were a sacredness and power that connected Mesopotamian people to the past. At the time, rituals were practiced and worship was based on the tendency to relive the essence over and over again in order to stay safe. All Mesopotamian societies were under Sumerian influence in order to get rid of chaos and to keep the moment when the gods had established world order constant. "Rituals are performed because they were performed for the first time in that situation and at that time. Therefore, every ritual and worship should ideally conform to its original form as much as possible."<sup>14</sup> Innovation was avoided in order not to disrupt the universal order, and this was the absolute truth of the people of that period. For example, although they knew that the firing process of bricks was more efficient and advantageous, Mesopotamians used sun-dried bricks in the construction of

---

14 K. Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak.* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 6.



sacred buildings. They preferred fired bricks for non-sacred buildings.<sup>15</sup> The conservatism of the Mesopotamians in sacred architecture, and their faithfulness to their predecessors' techniques, clearly demonstrated their approach to all things sacred.

The Sumerians were a society that developed and promoted cultural unity among the peoples of Mesopotamia and had a very important place among Mesopotamian societies. Bottero mentioned Sumerian influence by stating that the Sumerian language remained the language of religion and science until the end of the country's history after its suppression by the Samaritans as an autonomous tribe.<sup>16</sup> Religious documents, legends, epics, and elegies have been copied and passed down from generation to generation almost unchanged for thousands of years, and it is often difficult to tell from when a document originated. As Demirci points out, in such a vast and heterogeneous world, one would expect belief systems to be different from one another, but on the contrary, Mesopotamian beliefs were so uniform that they almost form a whole. Even though many phenomena such as gods, rituals, and worship had different names (sometimes they were used in the same sense), everything from myths to cults seemed to be a continuation of each other. The main civilization that provided this mortar was the Sumerian civilization.<sup>17</sup> The continuation of the Sumerian tradition, the sanctity of these people and their place in the ab-origina was seen in the texts, prayers, dreams, and all stages of the religious cycle in the temple built by King Gudea of Lagash.

The fact that these texts have survived to the present day unaltered and faithful to their essence shows that this religious belief was mostly adopted by the Semitic peoples who raided the Sumerians in 2000 BC. Most of the Sumerian deities remained the same, but their names were changed or merged with new ones.<sup>18</sup> In addition to Sumerian administrative texts, Sumerian literary texts, hymns, laments, prayers, incantations, codes of law, legal decisions, proverbs, and myths have been found in many places, especially in Nippur, Uruk, Ur, Telloh, Drehem, and Lagash. The transmission of these texts to the Akkadians was gradual. First, certain groups of texts originated in the court, such as codices and royal inscriptions, and some of them disappeared before they could be translated into Akkadian. The Akkadian translations of religious texts, on the other hand, passed directly into Akkadian culture

15 A. L. Oppenheim, "The Mesopotamian Temple", *The Biblical Archaeologist*, The American Schools of Oriental Research. Vol. 7, No. 3. 54-63. (1944), 58.

16 J. Bottero, *Mezopotamya: Yazı Akıl Tanrılar*. (Ankara: Dost Kitabevi. 2012), 91.

17 K. Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 11.

18 A. Schimmel, *A. Dinler Tarihine Giriş*. (İstanbul: Kırkambar Yayınları. 1999), 46.

as myth and epic texts. It is important to note that in the Old Babylonian period, the original Sumerian language, not the translated texts, continued to be read and written.<sup>19</sup> The continuation of Sumerian traditions as the language of religion and culture demonstrates the importance of fidelity to the essence in social life. Many of the temple names and ritual terms have remained in their Sumerian form. The custom of reciting all religious texts in Sumerian, which remained the language of rituals by the priests until long after many of the prayers and incantations had become dead languages, continued for thousands of years.<sup>20</sup>

The cohesive synthesis of Sumerian and Akkadian religion began with the incorporation of some Sumerian deities into the Akkadian pantheon, along with their duties. The majority of deity transfers occurred in deities associated with celestial bodies and natural gods.<sup>21</sup> For example, the Sumerian sun god UTU, worshipped at Larsa, became equivalent to the Semitic sun god Šamaš, whose cult center was at Sippar, and the chief god of Uruk, INANNA, became the Samian Ištar. The Akkadians adopted many of the Sumerian gods directly, adapting only their names to their own language and making no other changes in their power and sacredness. In addition, some gods, such as Gula, Ninurta, and Ningirsu, were adopted with their names as they were. In these respects, it is proven that the Semitic religion has its roots in Sumer.<sup>22</sup>

The concept of fidelity to the essence, the most prominent and fundamental characteristic of Mesopotamian religious belief, facilitated inferences about the past. With adherence to the essence, the texts were not renewed but only improved, based on the main text. Therefore, being able to analyze the texts of almost all Mesopotamian religious practices, which are the continuation of earlier periods, has made it possible to understand ancient times.

Ritual practices and the prayers that accompany them were often stereotyped as they consisted of instructions and repetitions. They were therefore less aesthetically appealing than other Mesopotamian literary works. However, as stereotyped as the prayers were, they also managed to reflect the religious feelings of the people

---

19 A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia- Portrait of Dead Civilization*. (London: The University of Chicago Press. 1977), 51.

20 S. H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*. (Ankara: İmge Kitabevi. 1993), 39.

21 P. A. Beaulieu, *Mesopotamia: Ancient Religions*. edited by Sarah Iles Johnston. (London: The Belknap Press of Harvard University Press. 2007), 168.

22 D. Rosenberg, *Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Soylenceler Antolojisi*, 3. Baskı. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. 2003), 244-245.

who recited them, which were unique to them and to the society in which they lived. The repetitiveness of the prayers reflected the depth of feelings and beliefs, in the context of a commitment to the essence, and made the Mesopotamian religious system easier for modern people to understand. The same was true for ritual performances; they were performed over and over again because people thought they were useful. In other words, they symbolized something valid and meaningful for both the individual and society. In this context, the monotony of texts gave them a different significance for contemporary research.

Another dimension of the Mesopotamian religious perception of *ab-origina*, which is referred to as loyalty to the essence, and therefore how the Sumerians created a homogeneous religious structure, is the rituals practiced in the region. The preservation of existing order, the desire to avoid any situation that would cause chaos, and the desire to repeat the practices practiced by their ancestors in their time and found to work were at the heart of the ritual concept. In this context, a way of communicating with the sacred had always been sought by remaining faithful to its essence. Therefore, the ritual could only be improved but not changed, and it was faithful to the original example. Significant parts of the rituals were accompanied by mythology. The first reason for this was the emergence of various stories of supernatural powers, created in the context of the creation of the universe. In a related way, myths popularized rituals and rituals popularized myths. No matter how complex a religious ritual was, it was always as it had been in the beginning (*ab origina*), and at the time of its performance there was a sacred event that was assumed to have taken place. Thus, every participant in the ritual was a contemporary of the mythic event. He or she would have the opportunity to leave his or her secular time and include himself or herself in the sacred time, that is, in the sacredness of the essence. He could return to the essence that belongs to eternity and take part for the first time.

Regarding the ritual system of the region, Bottero notes that they were generally very conservative about ritual and that rituals were changed even less than ideology in the long run.<sup>23</sup> This point shows how important the issue of *ab-origina* was in the belief system of this community. As Eliade mentions, in the ritual, which consisted of the repetition of a behavior performed by ancestors or gods “in illo tempore” (at the beginning of history), societies did not allow the belief to be forgotten in the first place.<sup>24</sup> The behaviors of the gods, which were initially created with mythological stories, were repeated continuously and established a single and

---

23 J. Bottero, *Mezopotamya: Yazı Akıl Tanrıları*. (Ankara: Dost Kitabevi.2012), 251.

24 M. Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*. (İstanbul: Alfa Mitoloji Yayınevi. 2017), 54.

standardized religious system that was absolutely not open to change. Each society had its own ritual practices based on its social, economic structure and cultural life. Although the Semitic peoples had a specific ritual system of their own, even after they dominated the region, they did not completely destroy the Sumerian rituals, but integrated them with their own practices. Ritual practices in Mesopotamia always continued in the Sumerian form while remaining faithful to their essence. The most obvious proof of this is the presence of Sumerian copies of ritual texts in the library of the 7th century BC Neo-Assyrian king Asurbanipal. What had been done in the beginning was what was tried and succeeded. Therefore, they represented a safe space, that is, power. In this context, for any action to become a ritual, it had to have been tried and worked in the beginning. In this way, it could continue to be performed in its original form. Since the consequences of the unknown could not be experienced, the most feared thing in Mesopotamia was the possibility that the existing order would be disrupted and chaos would ensue.

The best example of such a situation was the temple building rituals. As can be seen from the archaeological data, the structure and location of temples in Mesopotamia were not changed, and the new one was rebuilt on top of the old one in the same way. The rituals performed in temples in Mesopotamia were carried out by a designated team of priests. There was a system of paths and unchanging rules that had to be followed while performing ritual actions. These authorized priests were responsible for having specialized knowledge of the ritual to be performed and for directing the course of the ritual without changing the rules.

Since the construction of temples in Mesopotamia was based on fidelity to the essence, the first prototype was based on the construction of Enki's temple in Eridu. According to the narrative in the texts, this temple was built on the Abzu water coming from the depths and decorated with gold, silver, and precious stones. "ENKI, the lord who determines destinies, built his house of silver and lapis lazuli stone, and in lapis lazuli, like shining light...he built the pure house. He furnished it with lapis lazuli and adorned it with gold."<sup>25</sup> In another text, the construction of the temple is described in the same vein: "Once upon a time, Enmenkar, the son of the sun god UTU, decided to make Aratta a state under him. Then he prayed to his sister INANNA to enable the people of Aratta to bring gold, silver, lapis lazuli and precious stones to build various sacred places and temples for him, especially Abzu, the temple of ENKI at Eridu."<sup>26</sup> It is clear that these precious materials were used in the temples of Mesopotamia in the context of devotion to the essence. All

---

25 S. N. Kramer, *Sumer Mitolojisi*. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi.2021), 120.

26 S. N. Kramer, *Sümerler*. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi.2002), 356.

the food offered daily to the statues of the gods in the temples and all the offerings made during rituals were made in gold vessels and trays. An important site in the temple area, and one of the ultimate representations of devotion to the essence, was the Abzu (water of the depths), a representation of primordial water. This source of water, probably in the form of a pool, was the cosmic water that comes from beneath the earth and ascends to the level of the gods. At the entrance to the temple was the ritual pool that purified and returns the person to their "original state" (ab origina). The shuluh (hand washing) ritual was performed here.<sup>27</sup>

In fact, rituals practiced by Sumerians were sacred time itself, a separation from ordinary time, and an integration with mythic time. The early beginnings of the construction of ritual time in Mesopotamia were linked to the understanding of the times in myths and the focus on the movement of the earth and often the sky. As Cranz notes, any moment in Mesopotamia in which a divine sign was witnessed could also be designated as a ritual time.<sup>28</sup> For the Mesopotamian perception of religion, "time" was not a plane in which events unfold haphazardly. The designated sacred times were separate from the normal flow of time. These were especially the times when rituals were performed, because humans were re-enacting the actions of the gods before the beginning of time. By re-enacting the exemplary actions of the gods, man recreated the mythic period when the gods had been active on earth. In doing so, they brought themselves closer to the gods and to the absolute truth that lied beneath the earth. Rituals provided a return to that period by reliving the creation of the universe or the creation of a particular aspect of nature, and this repetition of divine behavior reflects the phenomenon of creation in nature. The phenomena of creation and creation were re-enacted as part of the ritual, such as cosmogony, healing, preparation for a journey, and the enthronement of a king. In addition, the ritual practice of cosmogony was always part of periodic festivals, such as the celebration of the New Year.

### Conclusion

The Sumerians, considered to be the first inhabitants of a civilization in the context of Eliade's view of the sacred mentioned above, are an ab-original people. Ab-origina, which includes ideas such as everything being in the past, everything being done as it was done in the past, and everything being done because it was done that way in the past, was one of the most important phenomena that constituted

---

27 K. Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak.* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 86.

28 I. Cranz, *I. Impurity and Ritual in the Priestly Source and Assyro-Babylonian Incantations.* (Doktora Tezi, Johns Hopkins University, Baltimore: Maryland, 2012), 182-183.

the thought, religion, social and cultural structure of antiquity. This phenomenon pushed the people of antiquity to build a society resistant to difference and change. This idea emerged from an etiological logic and a cosmic perspective that aimed to explain the origin of every action. As evidenced by written records, archaeological findings, and anthropological techniques, Mesopotamia was one of the most important ancient civilizations dominated by ab-origina. The Sumerians, thought to be the first inhabitants of ancient Mesopotamia, were exceptional, embodied individuals who came into direct contact with the divine and made divinity evident in their people. The Sumerian people were a reflection of divinity and embodied ab-origina, which includes the idea that the primordial essence of all things exists in the past, a sense of attachment and longing for the past, a sense of trust in the past, a desire to perform all actions as they were performed in the past, and a desire to perform all actions because they were performed in the past.

In this context, for any activity to become a ritual, it must have been initially tried and successful. In this way it could continue to be performed in its original format. The most feared thing in Mesopotamia was the possibility that the existing order would be disrupted and chaos would ensue because the effects of the unknown could not be experienced. The rituals during the construction of temples are the best example of this concept. As can be seen from the archaeological evidence, the structure and layout of the temples in Mesopotamia remained unchanged and the new temple was built on top of the previous one in the same way. The rituals performed in Mesopotamian temples were conducted by a select group. Ritual actions had to be performed according to a set of immutable rules. These approved priests were responsible for directing the course of the ritual by adhering to the established rules and were expected to have in-depth knowledge of the ritual to be performed.

---

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

---

## References

- Barth, C. (2013). "In illo tempore, at the center of the world: Mircea Eliade and religious studies' concepts of sacred time and space". *Historical Social Research*, 38(3), 59-75.
- Beaulieu, P. A. (2007). *Mesopotamia: Ancient Religions*. edited by Sarah Iles Johnston. London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bottero, J. (2012). *Mezopotamya: Yazı Akıl Tanrılar*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Cranz, I. (2012). *Impurity and Ritual in the Priestly Source and Assyro-Babylonian Incantations*. (Doktora Tezi), Johns Hopkins University, Baltimore: Maryland.

- Demirci, K. (2013). Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Eliade, M. (2002). Babil Simyası ve Kozmolojisi. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2005). The myth of the eternal return: Cosmos and history. Paris: Princeton University Press.
- Eliade, M. (2014). Dinler Tarihine Giriş. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2017). Kutsal ve Kutsal Dışı. İstanbul: Alfa Mitoloji Yayınevi.
- Hooke, S. H. (1993). Ortadoğu Mitolojisi. Ankara: İmge Kitabevi.
- Köktürk, M. (2014). Kültür ve Sembol Bir Cassirer İncelemesi. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Kramer, S. N. (2001). Sumer Mitolojisi. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kramer, S. N. (2002). Sümerler. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Nakamura, C. (2004). "Dedicating Magic: Neo-Assyrian Apotropaic Figurines and the Protection of Assur", World Archaeology Vol. 36(1): The Object of Dedication. Taylor & Francis, Ltd, 11-25.
- Nijhowne, J. D. (1979). Politics, Religion and Cylinder Seals: A study of Mezopotamian Symbolism in the Second Millenium B.C. (Doktora Tezi). Anthropology in the Graduate School of the State University, USA.
- Oppenheim, A. L. (1944). "The Mesopotamian Temple", The Biblical Archaeologist, The American Schools of Oriental Research. Vol. 7, No. 3. 54-63.
- Oppenheim, A. L. Ancient Mesopotamia- Portrait of Dead Civilization. London: The University of Chicago Press.
- Pritchard, J. B. (1969). Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3rd ed. with supplement, Princeton.
- Rosenberg, D. (2003). Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Soylençeler Antolojisi, 3. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Schimmel, A. (1999). Dinler Tarihine Giriş. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Turgut, M. (2018). Hitit Dini Ritüellerinde Kullanılan Objeler. (Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.







## Religious Criticism of Scientism: The Subjectivity of Taufiq al-Ḥakīm in the Short Story “*Fī Sanah Milyūn*”

Yulia Nasrul Latifi<sup>\*</sup> , Mohammad Muslih<sup>\*\*</sup> 

### Abstract

This paper studied the Egyptian modern short story “*Fī Sanah Milyūn*” by Taufiq al-Ḥakīm. The story tells us about the advancement of science and technology which was at its peak in 1000 CE, when people were made immortal. Then, they abandoned metaphysics. The radical Subject that destroyed the scientism structure then appeared by giving up his life. The question to be answered in this paper is: how did the Subject destroy tyrannical scientism and why? The analysis revealed that scientism deprived humanity of human beings and it was necessary for the radical Subject to destroy it. Through his scientific findings, the radical Subject created a transcendental paradigm of science as his criticism of positivistic scientism. The Subject built a fantasy about the eternity of God and the mortality of human beings as the replacement for scientism that had thrown God away from the picture and made human beings immortal. The movement of the author is a movement of an empty and split Subject. To seek fulfillment, the Subject kept moving to approximate The Real, namely a scientific order that had a transcendental-religious paradigm containing ordered values and honored the humanity of human beings.

**Keywords:** Criticism of Scientism, Relation Between Science and Religion, Arabic Literature, Taufiq al-Ḥakīm, Žižek’s Subjectivity

\* **Corresponding Author:** Yulia Nasrul Latifi (Dr.), Islamic State University of Sunan Kalijaga, Faculty of Adab and Cultural Sciences, Language and Arabic Literature, Yogyakarta, Indonesia. E-mail: [yulia.latifi@uin-suka.ac.id](mailto:yulia.latifi@uin-suka.ac.id) ORCID: 0000-0003-1836-7452

\*\* Mohammad Muslih (Dr.), University of Darussalam Gontor, Indonesia. Faculty of Ushuluddin, Teology and Philosophy, Ponorogo, Indonesia. E-mail: [muslih@unida.gontor.ac.id](mailto:muslih@unida.gontor.ac.id) ORCID: 0000-0001-8890-5215

**To cite this article:** Latifi, Nasrul Yulia, Muslih, Mohammad. “Religious Criticism of Scientism: The Subjectivity of Taufiq al-Ḥakīm in the Short Story “*Fī Sanah Milyūn*”.” *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 257–281. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1249910>



## Introduction

The dynamics of scientific and religious discourse are getting stronger, even globalized. Not only theologians, but scientists also appear to have the same concerns and they keep seeking pattern relations between science and religion. The current advancement of science and technology has made radical and incredible changes which has affected the fundamental aspects of life.

We can see that effect mostly in our economic and social lives. Modern technologies have changed the pattern of production from agriculture-based to commercial-industrial-based, changing the function of money from a medium of exchange to a business capital which is then responsible for the growth of capitalistic systems across the world. Furthermore, changes in mental, cultural, and social relations among human beings also emerged. As if it is not complicated enough, the situation is also being complicated further by the advancement of technologies in mass media and communication networks which offer new secular values<sup>1</sup>.

The impact of the change is worldwide and complex. The values that will result from it are difficult to predict. Thus, it scares those who are deeply concerned about the direction of human history and its end. This scary and worrying situation is felt in many aspects of life, mostly in our religious lives<sup>2</sup>. Religion, in its various definition and meaning, is defined as *an explanation of the ultimate meaning of life, based on a notion of the transcendent, and how to live accordingly; it normally contains the four Cs: creed, code, cult, and community-structure*<sup>3</sup>.

Science, with all of its advancements appeared to be about to replace religion. Science made itself the only valid and correct interpreter of the world, and this is what scientism is<sup>4</sup>. In scientism, the validity of religion and tradition in interpreting the world is rejected. According to experts and observers' analysis, this scientism view is caused by episteme building which is fundamental to the growth of science itself<sup>5</sup>.

---

1 A Sudiarja, *Agama Di Zaman Yang Berubah [Religion in the Changing Age]*. (Yogyakarta: Kanisius, 2006), v–vi.

2 Sudiarja, 39.

3 Leonard Swidler and Paul Mojzes, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue* (Philadelphia: Temple University Press, 2000), 7.

4 Mohammad Muslih, *Falsafah Sains: Dari Isu Integrasi Keilmuan Menuju Lahirnya Sains Teistik [the Philosophy of Science: From the Integration of Knowledge Issues Toward the Birth of Theistic Science]* (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 2020), 76.

5 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences* (London: Vintage Books, 1994), xxii.

One of scientism's radical rejections of religion, which originated from a positivistic view, is the birth of skepticism towards the divine. In the 19th and 20th centuries, five noted atheist thinkers emerged and influenced those who followed. They failed to prove their teachings as valid theories. They were Ludwig Feuerbach (religion as human's self-projection), Karl Marx (religion is the opiate of the people), Friedrich Nietzsche (God is dead), Sigmund Freud (religion is a neurotic and infancy escape from reality), and Jean-Paul Sartre (religion is human's fear of his freedom)<sup>6</sup>.

Although their theories have been proved wrong, their critical thoughts were important in maturing religion. These atheistic views challenged religion, which indeed needed to look at itself, and this spurred critical reflection on facts in theism, improvements, and finally to prevail. Because of atheistic views, religion was helped to think critically, maintain purity, and fight to keep their core message<sup>7</sup>.

Within the struggle between science and religion, in the context of modern Christianity, Ian G. Barbour was announced as one of the founders of the discourse between science and religion in the West. This physicist-theologian mapped four interactions between religion and science. They are conflict, independence, dialogue, and integration. According to Barbour, integration is the only relevant model now<sup>8</sup>. In line with this, Haught also offered four kinds of interactions between science and religion. They are conflict, contrast, contact, and confirmation. He concluded that confirmation is the only model relevant in our era<sup>9</sup>.

In Islamic context, the discourse of science and religion became popular from the 1970 to 1990's. The founders were Syed M. Naquib al-Attas, Sayyed Hossein Nasr, Isma'il al-Faruqi, and Ziauddin Sardar. Al-Attas called it "the De-westernization of Science", al-Faruqi called it "the Islamization of Science", and Sardar called it "the Contemporary Islamic Science". Mehdi Golshani also became popular in the 1980s because of his paper *The Holy Quran and Science of Nature* and in 2004 he wrote a similar paper *Issues in Islam and Science*<sup>10</sup>.

---

6 Franz Magnis Suseno, *Menalar Tuhan [Rationalizing God]*. (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 64–98.

7 Suseno, 100–101.

8 Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* (New York: Harper, 2000).

9 Muslih, *Falsafah Sains: Dari Isu Integrasi Keilmuan Menuju Lahirnya Sains Teistik [The Philosophy of Science: From the Integration of Knowledge Issues Toward the Birth of Theistic Science]*, 90.

10 Muslih, 90.

Amid the struggle between the discourse of science and religion, in the contemporary Islamic world, Taufiq al-Ḥakīm emerged. He was born in Alexandria, Egypt in 1898<sup>11</sup>. Al-Ḥakīm was different from the other writers, scientists, or theologians in presenting his thoughts on the relationship between science and religion. His short story “Fī Sanah Milyūn” (1000 CE) was first published in the anthology *Arinī Allāh (Show Me What Allah Looks Like)* in Egypt in 1953, where he imagined that the advancement of science had reached its peak and its impact, ecologically as well as theologically, on human beings. Men were made immortal due to the advancement of medical science. They no longer recognized God as they themselves were like gods. A hero emerged. He was a geologist who concluded that men should die, and that God existed based on his *scientific findings*.

The strength of the author’s imagination in picturing such advances in science gave him freedom and autonomy as an author who has done radicalization of action. In the story, Taufiq al-Ḥakīm illustrates the peak of scientific glory at an amazing and radical level. At the same time, the author criticized it because it did not have a religious-transcendentally based philosophical core anymore. The story rejected the positivistic paradigm which formed the scientific view, a view that absolutizes the scientific truth and rejected religious-transcendental metaphysical ideas on human lives.

Literature can give various philosophical reflections as well as rich perspectives in interpreting human life and in presenting an idea. Literature is a medium that delivers knowledge uniquely and differently because of its wide ability to be interpreted in various ways. If science is characterized by its empiricism, philosophy by its rationality, and religion by its dogmatism, then literature can transcend all three characters at once. This is understandable because literature is identified as a type of knowledge that can move its reader’s emotions. Daiches<sup>12</sup> saw literature as a form of work that can deliver the type of knowledge which can’t be delivered in any other way.

In the study of Arabic literature, Egypt is well known as one of the pioneer countries to introduce ideas of development, modernization, and issues of human liberation. Audah<sup>13</sup> showed the advance of Egyptian modern literature development

---

11 Syaūqī Ḍaiyf, *Al-Adab al ‘Arabī al Mu’Asir Fī Misra* (Miṣr: Dār al-Ma’ārif, 1957), 288–98.

12 See Melani Budianta et al., *Membaca Sastra (Pengantar Memahami Sastra Untuk Perguruan Tinggi) [Reading Literature: Introduction to Literature Understanding for University Students]* (Magelang: Indonesia Tera, 2002), 7; Yulia Nasrul Latifi and et.al, *Metode Penelitian Sastra I [Method of Literature Research I]* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2006), 4–5.

13 Ali Audah, “Sastra Arab Mutakhir [Contemporary Arabic Literature],” *Ulumul Qur’an*, 1996.

along with its influencing emancipatory ideas. Ahmed<sup>14</sup> pointed to the importance of Egypt as the center of the transformational processes and struggle between ideologies in the updates of the Islamic world since the 19th century. This is because Egypt was the first country to experience modernization in culture and intellectuality as an impact of European expansion. Taufiq al-Ḥakīm emerged amid that struggle and transformation.

Taufiq al-Ḥakīm's radical criticism and action, as the author, in his rejection of scientism was his attempt to establish complementary and dialogical relations between science and religion which are related to the concept of subjectivity introduced by Žižek. According to Žižek, the Subject exists but he is split and empty. In his attempt to fulfill himself, the Subject acted radically to fight against and destroy the Symbolic, which in this case is tyrannical scientism.

Žižek is a contemporary philosopher. He was born in Ljubljana, Slovenia. He established his theory of subjectivity above the German idealism, processed it in Lacanian psychoanalysis, then gave it its axiological fundamentals from Marxist tradition<sup>15</sup>. For Žižek<sup>16</sup>, the Subject never dies, and will always exist in his own unique and radical way.

There are three Lacanian phases that Žižek developed in his theory, namely The Real, The Symbolic, and The Imaginary. The Real is the pre-symbolic phase toward which the Subject longs to go. The Symbolic is the order and structure that control us in perceiving reality. The Imaginary is the illusion, a structural effect that has no existence<sup>17</sup>.

For Žižek, the Subject is split since he experienced trauma caused by the tyrannical and oppressive Symbolic<sup>18</sup>. The language and symbolic order that has been a part of the community and shaped everyone's perception is called The Big Other. But there is always a lack in the symbolic order so it can't have totalization. Because of that, the Subject then becomes a gravitational center of the narration<sup>19</sup>. In the

14 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven & London: Yale University Press, 1992), 6, <https://www.jstor.org/stable/j.ctt32bg61>.

15 Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 2008).

16 Tony Myers, *Slavoj Žižek* (London: Routledge, 2003), 98.

17 Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 182.

18 Žižek, 204.

19 Myers, *Slavoj Žižek*, 44–45; Reza Wattimena, *Filsafat Politik Untuk Indonesia Dari Pemikiran Plato, Edmund Husserl, Charles Taylor, Sampai Dengan Slavoj Žižek [The Philosophy of Politics for Indonesia from Plato, Edmund Husserl, Charles Taylor, to Slavoj Žižek]* (Tkp.: Pustaka Mas, 2011), 115.

context of this research, the hundreds of thousand years of oppressive Symbolic is the “scientism” as it is described in the short story.

Through his reading on Hegel, Žižek concluded that the Subject is empty, since all his life he always passes a never-ending dialogical process. The Subject is diluted into various determinations of a particular predicate<sup>20</sup>. It is because of this split and emptiness that the Subject always moves to seek fulfillment and fullness by doing a radical action as a form of struggle against the Symbolic that confines him. For Žižek, the Subject becomes the Vanishing Mediator, the one that can disrupt the boundary between The Real and The Symbolic. Myer explained Žižek’s view in his statement: “Žižek reads this vanishing mediator or a passage through madness and by so doing he conceives the subject as mad, madness, there for as for Žižek a prerequisite for sanity, that is for the normalcy of a civilized subject”<sup>21</sup>.

As a Marxist, Žižek stated that the Subject’s radical action is an emancipatory action to liberate human beings from the shackles of oppressing systems. The Symbolic always has an oppressive ideology in its order. Unfortunately, the majority do not realize it. Because of its subtlety, it is experienced as common and natural to them. For Marx<sup>22</sup>, as cited by Žižek, an ideology is a fake consciousness because what appears in reality is an illusion that deceives the subject, as stated by Marx himself: “They do not know it but they are doing it.”

In his subjectification process, the Subject then creates a fantasy. The fantasy is a layer covering the Lack of The Symbolic that has been worsened by “The Big Other” (an oppressive ideology, order, and system) so it becomes more tyrannical. In Cartesian philosophy, the role of fantasy is to be the mediator between “*res cogitans*” and “*res extensa*”, between the formal symbolical structure and the positivistic object which we find in the reality. The fantasy provides a scheme that fills empty spots opened by the formal symbolical structure<sup>23</sup>.

Lacan called it “transversing the fantasy”; the Subject suspends on the fantasy frame of unwritten laws which makes him free to choose<sup>24</sup>. The fantasy is so important

20 Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology* (Durham: Duke University Press, 1993), 21.

21 Myers, *Slavoj Žižek*, 37; Ramayda Akmal, “Subjektivitas Pramoedya Ananta Toer Dengan Novel Perburuan: Pendekatan Psikoanalisis-Historis Slavoj Žižek” (Tesis, Yogyakarta, Universitas Gadjah Mada, 2012), 27, <http://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/57271>.

22 Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 24.

23 Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies* (London, New York: Verso, 2008), 7; Yulia Nasrul Latifi, “Women’s Liberty in Religious Discourse (Nawāl Al-Sa’dāwī’s Fantasy in Zīnah),” *Poetika: Jurnal Ilmu Sastra* 9, no. 1 (July 26, 2021): 11–22, <https://doi.org/10.22146/poetika.v9i1.61327>.

24 Žižek, *The Plague of Fantasies*, 39; Latifi, “Women’s Liberty in Religious Discourse (Nawāl Al-Sa’dāwī’s Fantasy in Zīnah).”

that it became a narration of primordial loss since the Subject rejected the laws in the symbolic. The fantasy provides a rationalization for the inherent "deadlock" of the drive<sup>25</sup>. In the context of this research, the fantasy is a transcendental-religious-philosophical view.

### Scientism as the Oppressive Symbolic

The setting of the story "Fī Sanah Milyūn" is 1000 CE. It is about human beings' in a new world shaped by science. Wars happened a lot, it changed things radically; from the shape of the Earth to the very structure of the human body. In addition, medical science was so advanced that all diseases had been eliminated. Eventually, men were made immortal. They lost their value system. The positivistic paradigm which was the result of scientism rejected the transcendental-religious-philosophical paradigm. Men no longer knew God, love, heart, nor conscience. This is implied by the following passages in the story<sup>26</sup>:

*Various nuclear war that happened since hundreds of years ago had destroyed museums and libraries containing historical values... All that was left were only summaries of scientific experiments which became a cause for mankind's new world<sup>27</sup>.*

*Nuclear and chemical wars had flattened the face of the Earth, sweeping it clean so that animals, plants, birds, and fish were no more... Nothing was left for humans except what was contained in the Earth's womb, industrial activities, and interactions among humans... Human consumed meals that were made from chemical gasses in their houses, which their main elements were radioactive materials... Their delicious meals in the past had long gone and they no longer had digestive systems, mouths, and teeth... Humans only a had head to think, a nose to absorb their main dishes from the air and earthly gasses, and also their arms and legs that had become small from rare usage... There were no more differences between human being, the sea and stars that were immortal... Even men now were like*

25 Žižek, *The Plague of Fantasies*, 43; Latifi, "Women's Liberty in Religious Discourse (Nawāl Al-Sa'dāwī's Fantasy in Zīnah)."

26 All of the short stories' translation here is mine.

27 Taufiq Al-Ḥakīm, "Fī Sanah Milyūn (In Year 1000)," in *Qaṣaṣ Falsafiyah Arinī Allāh (Collection of Short Stories Show Me What Allah Looks Like)* (Miṣr: Dār Miṣr al-Tabā'ah, 1953), 82. The origin text says:

فإن الحرروب الذرية قامت في الأرض منذ مئات الآلاف من السنين: فقوضت متاحف العهود القديمة ومكتباتها... فلم يصل إلى زمانهم إلا خلاصة التجارب العلمية التي على أسبابها قامت دنياهم الجديدة.

*God, unborn and did not give birth... did not know death and knew only immortality and did not know yesterday or tomorrow*<sup>28</sup>.

The passages describe how the peaks of scientific and technological advancements without axiological backup influence the human philosophy of life. Positivism is only the base for developing science. Furthermore, men then developed and interpreted life from an atheistic and nihilistic point of view.

This picture of new human life at the “peak of scientific advancement” is the author’s reading on the future of human beings that is very likely to happen because the plot and the objective data are built in a logical structure of imagination. Here, the story becomes interesting, since it illustrates the author’s position and critical thoughts that are based on the transcendental-religious paradigm, that no matter how far human beings have developed science, they will always have limitations because they can never compete with God.

Apart from his sharp criticism of theological problems, the story also criticizes the horrible ecological problem as environmental problems are getting more complex and severe. Therefore<sup>29</sup>, religions are becoming more concerned about this problem.. The Muslims, the Catholics, the Protestants, the Jews, the Buddhists, the Hinduists, and the Confucianists attempt to provide solutions to this ecological crisis based on their respective religious ethics.

There is a historical reason for the existence of a scientific view which creates a strict boundary between the scientific and the non-scientific. The root of this positivism in science can be traced back to Francis Bacon’s empiricism, which was reflected by August Comte who only accepts sensory experiences as facts. The Vienna Circle, who called themselves neo-positivists, refined the boundary between the meaningful as the region of observable science and the meaningless as the region of nonsense since it contains propositions that cannot be proven empirically through verification principles. The meaningless includes religion,

28 Al-Hakīm, 89 The origin text says:

إنهم لا يذكرون وجود الحيوانات على الأرض... فقد انقرضت كلها منذ مئات الآلاف من السنين... أبادتها الحروب الذرية والكيميائية التي مسحت وجه الأرض مسحا، وحلقته حلقا، وغسلته غسلا من كل حيوان ونبات وطائر وسمك... فلم يبق للإنسان غير جوف الأرض يعيش فيه بمصانعه وبمعامله... يطعم غذاء من غازات كيميائية تطلق في البيوت، تستمد موادها من عناصر الجو وإشعاعات الأجرام، فضمرت معدته القديمة واختفى جهاز الهضمي وفمه وأسنانه... فإذا هو رأس يفكر وأنف يستنشق به غذاء من الهواء، وطعامه من الغازات، ويدان ضعيفتان وساقان هزيلتان لقلّة الاستعمال... لم يعد هناك فرق بين إنسان و بحروكوكب... إنه مثلها خالد... بل إنه الآن شبه إله... لا بلد ولا يولد... يجهل الموت ويعرف الأبد ولا يدرك الأمس ولا الغد....

29 In Harold Coward and Daniel C Maguire, eds., *Visions of A New Earth: Religious Perspectives on Population, Consumption, and Ecology* (New York: State University of New York Press, 2000).



metaphysics, morals, and aesthetics.

It is that paradigm of positivistic knowledge that is called scientism. Kuhn called it "incommensurable", which is the paradigm that keeps competing in science and tends to negate their competitors<sup>30</sup>. They interpreted science as a task that produces useful technical knowledge. But they did not generate wider philosophical and theological conclusions<sup>31</sup>.

From the Žižekian point of view, it is this positivistic interpretation that plays the oppressive Symbolic role in *Fī Sanah Milyūn* and is being criticized. It does not matter how strong the penetration that was done by The Symbolic, legitimated by The Big Other, in doing its oppression, there is always a Lack or shortage within the structure. As stated by Žižek<sup>32</sup>: "*The Lacanian subject is divided, identical to a lack in a signifying chain. The radical dimension of Lacanian theory lies not in recognizing this fact but in realizing the Big Other, the symbolic order itself, is also barre, crossed-out, around a central lack. This lack enables the subject to achieve a kind of de-alienation, it enables him to avoid the total alienation*".

It is depicted in the story, that the humane aspects of men had lost hundreds of thousands of years ago. But interventions from an authoritarian government which did not want to accept change and a humanistic view of life became the greatest barrier for a society in their course to find their humanity, namely their source of happiness and peace of soul. This can be seen in the following passages:

*Till one day, the followers knew that the governmental system itself was the barrier to their divine dream realization... Science had imprisoned human bodies in an iron cage... with the help of science that had made human bodies immortal and covered humane aspects of human beings from spirituality and the beauty of morals...*<sup>33</sup>

30 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 150; Muslih, *Falsafah Sains: Dari Isu Integrasi Keilmuan Menuju Lahirmya Sains Teistik [the Philosophy of Science: From the Integration of Knowledge Issues Toward the Birth of Theistic Science]*, 79.

31 Ian G. Barbour, *Isu Dalam Sains Dan Agama [Issues in Science and Religion]*, trans. Damayanti and Ridwan (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2006), 170.

32 Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 137; Yulia Nasrul Latifi and Wening Udasmoro, "The Big Other Gender, Patriarki, Dan Wacana Agama Dalam Karya Sastra Nawāl Al-Sa'dāwī [The Big Other of Gender, Patriarchy, and Religious Discourse]," *Musawa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 19, no. 1 (September 28, 2020): 1–20, <https://doi.org/10.14421/musawa.2020.19.1.1-20>.

33 Al-Ḥakīm, "Fī Sanah Milyūn (In Year 1000)," 97. The original text says:

إلى أن أتى يوم أدرك فيه الاتباع أن النظام القائم وحده هو الحائل دون تحقيق ذلك اللحم الإلهي... فإن يعلم ذلك الحارس الصارم لجسم الإنسان... الذي يحيط بقاءه بسياج من حديد... ويعنى بخلود الجسد هذه العناية قد حجب عن الإنسانية عوالم الروح ومفاتها...

*Science had been able to defeat mortality hundreds of thousands of years ago... no man had ever died since then... neither they were born... In that age, no marriage for producing offspring was found since science had provided bacteria that could eventually become human... it had been so since thousands of years ago...<sup>34</sup>*

*The word "love" was a strange word that was never be used again since hundreds of thousands of years ago... the word was lost along with the vanishing interest in the opposite sexual mate... after the lab had seized the incubation period of the offspring... with the loss of love, lost also the conscience and art... the bond of hearts was also lost and had been replaced by the bond of "thoughts" ...<sup>35</sup>*

Apart from their huge impact on ecology, non-theological science also changed and annihilated the function and essence of human beings as the highest creation. Men did not have a dimension of spirituality and a noble sense of art and morality anymore, it was as if they were then no longer different from inanimate objects.

Such a shackling view by the Symbolic becomes more tyrannic because of The Big Other in the form of political penetration and authoritarian power<sup>36</sup>. The Big Other appeared clearly as the authoritarian government that deprived people's "dreams of divinity".

In reality, there will always be a shortage in the Symbolic so that it contains the Lack in the Big Other. This is precisely what causes The Symbolic, an open structure, to be criticized continually by the Subject<sup>37</sup>. From the Lack contained in the Symbolic, a space for the Subject to act radically emerged.

## Radical Action of the Subject

The story continued by describing that the history course of the non-value based

34 Al-Ḥakīm, 80–81. The original text says:

لقد تغلب العلم على الموت منذ مئات الآلاف من السنين... لم يعد هناك قوم يموتون.. ولم يعد هناك قوم يولدون أيضا... فالزواج للنسل انقراض كذلك منذ هذه الأحقاب، فالعلم هو الذي يجهز بكتريا النسل الأدمى في معاملته... ولقد ظل الأمر يجري على هذا النهج ألوفا من الأعوام... لقد أصبح البشر الموجودون شأنهم شأن عناصر الطبيعة الخالدة التي لا تتغير، إنهم باقون دائما كذلك الشمس الباقية وذلك القمر و ذلك البحر وذلك الجبل... كلمة الشيخوخة لم يعد لها مدلول في لغة ذلك العصر... ولا كلمة الشباب....

35 Al-Ḥakīm, 91–92. The original text says:

إن كلمة "الحب" كانت هي الأخرى قد انقضت منذ مئات الآلاف من الأعوام... انقضت بانقراض الميل الغريزي بين الذكور والأنثى... بعد أن تولت المعامل إفراخ النسل... وبزوال الحب زال الشعور والفن... لقد زال اتصال "القلوب" وحل محله اتصال "الأفكار"....

36 Žižek, *The Sublime Object of Ideology*.

37 Žižek, 137; Latifi and Udasmoro, "The Big Other Gender, Patriarki, Dan Wacana Agama Dalam Karya Sastra Nawāl Al-Sa'dāwī [The Big Other of Gender, Patriarchy, and Religious Discourse]."

and non-axiological based scientism bent radically through the emerging hero, a radical subject (a geologist) who then rejected it. The geologist found a fossil of a human skull which had been buried for thousands of years in Earth's womb. After a long reflection, this scientific discovery led him to a new paradigm, that ontologically the essence of being in this universe is spirituality (not materiality). This new paradigm was radically against the common scientific paradigm in society, which had been there for hundreds of thousands of years, namely that the essence of being is materiality.

The geologist then embraced a new belief he got from his intuition, that humans must experience "death". The skull he found was the evidence. This belief then led him to a new thought, that if a human could die then there must be some kind of Being which does not. That Being is God.

With high confidence, he then preached and tried to explain this finding to his companions in secret, since his current philosophy was radically different from the common one, the one held by the government and scientists. Because of this radical, critical, transcendental, and logical thought, he was then called "The Prophet" by his disciples. Unfortunately, the government and the scientists were then soon against him. The radical subject and his rejection can be seen in the following passages:

*In Summer 1000 CE, a geologist came into the office of a chemist and he said, "I have found something crucial that it can make every human being drowned in amazement... I have found an artifact of the past in the depth of Earth's womb... Behold!" The geologist got the skull out of his small bag (81). Both scientists stood and observed it. This is a discovery that is nowhere to be found in their museum... The geologist said, "There is no doubt that this is a skull of a human being like us... there is a secret... right, there must be a power that can change human movement so that they become solid elements (82). The science of Earth's layers which I studied deeply had driven me to analyze the past, which then led me to analyze the future. What is our future?" (83). The geologist muttered as if he was speaking to himself, "As long as there is a being that exists then there must be beings that do not." (84) The geologist believed that he had gotten a revelation, he believed that there is something behind life called "death". It must be experienced necessarily one day. "Believe in my words, scientists... Is there no one among you that had experienced sleeping, not even for a few minutes by closing both of your eyelids so that you could feel some kind*

*of strange excitement?" (85)<sup>38</sup>. All of the scientists did not agree with that theory (which negated the geologist's argumentations). They warned him not to spread the misleading thoughts because they were worried that the people would be polluted by this misleading belief. They turned their back on the geologist, drowned him in shame and failure<sup>39</sup>.*

The passages above depict a radical subject. Namely, the geologist who had discovered a human skull, and from that, he drew a radical conclusion that men must die. He then tried to spread this new view to his fellow scientists, but even after he gave some long arguments, they rejected him.

The author's radical action on the Symbolic can also be found when we look at the setting of the story. As stated before, the setting was 1000 CE, when the advancement of science reached its peak while the deprivation of human beings' humanity had happened long before it (hundreds of thousands of years before). Through the voice of his hero, the author showed that such advancement was inconsistent with his scientific discovery.

The drastic advancement of science happens now, while in the story it happened hundreds of thousands of years ago and reached its peak in the year 1000 CE. This shows how strong the author believed in the fragility of positivistic-materialistic scientism that had been acknowledging only scientific findings as truth, being so confident that "men and their power" were the only beings. It also rejected metaphysics and God and negated the spiritual dimension and morality of human beings. And with that, humans then became less humane. They became something else.

38 Al-Hakīm, "Fi Sanah Milyūn (In Year 1000)," 81–85 The original text says:

فى صيف ذلك العام - المليون بعد الميلاد - دخل عالم من علماء طبقات الأرض على عالم من علماء الكيمياء وقال له: يخيل إلیّ أنى سائر نحو اكتشاف خطير، حيث يدهش الناس جميعاً... لقد عثرت على عمق بعيد فى جوف الأرض على هذا الأثر... انظر... وأخرج بحرص من حقيبته الصغيرة جمجمة آدمية... (81)

ووقف الرجلان مشدوهين أمام الجمجمة، فهذا شئ جديد لا يوجد له نظير فى متاحفهم... وقال عالم الجيولوجيا: لا شك أن هذا إنسان مثلنا... هناك السر... نعم لا بد أن تكون هنالك قوة تستطيع أن تحول الحركة فى الإنسان إلى هذا النوع من الجمود... (82)

ربما كان علم طبقات الأرض أمارسه يدفعنى إلى البحث فى الماضى، وهذا البحث فى الماضى يحملنى على التفتيق فى المستقبل ما مستقبلاًنا؟ 83

وهمش كالمخاطب نفسه: مادام هناك وجود فلا بد أن يكون هناك عدم وجود... (84)

لقد نعتت من نفسى الآن... إنه إلهام، إنى مؤمن أنه يوجد شئ فلنسمه "الموت"... لا بد أن نصل إليه يوماً... اصدقونى القول أيها العلماء... ألم يشعر أحدكم مرة بإغفاءة طارئة عابرة كخفقة الجفن، أحس خلالها لذة وراحة من نوع غريب؟ [85].

39 Al-Hakīm, 87. The original text says:

وافقت هيئة العلماء على هذه النظرية بالإجماع، وحذروا عالم الجيولوجيا من الاسترسال فى أمثال هذه الترهات، خوفاً على بسطاء العقول فى المجتمع ممن يستهويهم جو الخرافات... وانصرف العلماء عن زميلهم الجيولوجى وتروكه غارقاً فى خزيه وخيبته (87).

The emergence of the hero shows the radicalization of the author. In Žižek's theory, the emergence of a radical subject is caused by the oppression of a certain ideology that becomes the power that legitimates it. For Žižek, the position of ideology is in the fact that many people do not know what they are doing. They have a fake representation of their social reality<sup>40</sup>. It is because of this tyrannical Symbolic, that the Subject then emerges and fights against it through a series of radical actions.

Žižek's subjectivity theory emphasized that human history often presented a certain tyrannical ideology called The Big Other which appeared as The Symbolic which shackled the Subject. The Subject is split because of various trauma he experienced and is also empty, so he did a dialectics along his course of history. He then keeps fighting The Symbolic by doing radical actions. The actions are aimed to seek his self-fulfillment and fullness from split and emptiness.

In many pre-modern cultures, there are two ways to gain acknowledged knowledge. The Greeks called it "*mythos*" and "*logos*". Both are important and superior; they are not contradicting each other and are even complementary. *Logos* (reason) is a pragmatic way of thinking that enables one to effectively function in the world. It accurately matches external reality. *Logos* looks forward, seeking new ways to control the environment, improve old insights, and create the new. *Logos* is important for the survival of human beings, but it has a limitation; it cannot consolidate humans or find the highest meaning of struggle in our life. Therefore, humans need "*mythos*" or "myth"<sup>41</sup>.

In the context of the story, the *logos* was science, and the myth was religion. The radical struggle of the subject was his attempt to restore the myth. The new thought or teaching he had found was his attempt to rebuild it. As an important aspect of thinking, the myth gave hope for a value-based and humanistic history of human beings. But the myth had been killed by *logos* hundreds of thousands of years ago and buried in history. Therefore, the radical subject (the geologists or The Prophet) emerged and soon attempted to liberate society from this tyrannical Symbolic.

Although the radical subject was antagonized and negatively judged, the story told about the geologist's new thoughts which were getting widely spread in secret. In the beginning, when he was rejected by his fellow scientists, he met a gentle friend who was called "a woman". She was the first human who believed in

---

40 Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 27.

41 Karen Armstrong, *Masa Depan Tuhan: Sanggahan Terhadap Fundamentalisme Dan Ateisme [The Future of God: The Reclaiming of Spirituality's Mystical Roots]*, trans. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2011), 12.

geologists. They then experienced a strange feeling that was unknown in that era, namely a feeling of trust in and love towards each other<sup>42</sup>. After that, as a prophet, the geologist then got a challenge of performing a miracle that justified his belief in men's mortality. The following passages from the story explain it:

*The news about the geologist was then spread, and so his thoughts. Many participants and friends believed in him. He was the first prophet that appeared after hundreds of thousands of years. But the "miracle" his opponents and unbelievers demanded became an obstacle for him. They would not believe in him just like that without evidence, and the only miracle requested was: to make an alive man dead. Miracles were also performed by prophets who came before him for the sake of change in their respective societies towards more humane... At the same time some meteors fell to Earth and hit a house piercing its ceiling and injuring a man's head in that house... the government did not want to succumb, and a disaster happened, after dozens of thousands of years of peace a riot broke out, and it was the government that eventually win the battle<sup>43</sup>.*

These passages explain the occurrence of a miracle that justified the teachings of the radical subject. Some meteors fell to Earth, piercing a man's house and injuring his head is the evidence of science's limitation and the failure of scientism. No matter how advanced the science and technology humans have developed their mind has definite limitations.

The fall of the meteors is a miracle that proved that humans can and must eventually die, despite the immortality offered by science. The form of prophets' miracles always matched the contexts and challenges of their era. Moses encountered the Pharaoh with his wizards, so his miracle was a magical staff that could turn into a huge snake. The miracle of Jesus took the form of curing blindness because of the advancement of medical science of the people he encountered. And the miracle of Prophet Muhammad pbuh. was the poetical Qur'an because Arabic poets were popular and became an intellectual standard at the time. When science had reached its peak, then the prophet was a scientist. The Prophet's (the geologist's) miracle was the fall of some meteors down to Earth to prove that the mortality of human beings was against the immortality offered by science.

Unfortunately, the government's scientists did want to believe it. After the meteor

42 Al-Hakīm, "Fī Sanah Milyūn (In Year 1000)," 87–93.

43 Al-Hakīm, 96. The original text says:

ذاع خبر العالم الجيولوجي. وشاعت فكرته، واستقحل أمره، انضحم إليه كثير من المتشيعين له. وكان هذا أول نبي ظهر منذ مئات الآلاف من الأعوام. ولكن كانت أمامه عقبة، هي "المعجزة" التي يطالبه بها كفاره والجاحدون لأفكاره... وهم ماكانوا يرضون منه بغير معجزة واحدة: أن يميت لهم الحي!... وتجلت هذه "القدرة" كما تجلت لبعض الأنبياء من قبل، لأنها أرادت أن يكون هنالك تحول في مجرى الإنسانية في ذلك العصر... وإذا بنيزك ضخم من نيازك السماء يضرب وجه الأرض ويغور فيها فيسحق رأس إنسان فوق سطح بيته بجوف الأرض، وأصررت الحكومة، فوقعت الفتنة، وحدثت شغب هو الأول منذ عشرات الآلاف من السنين... وانتصر الحكومة.

incident, a riot broke out and after thousands of years of peace, chaos happened in human history. The government and scientists arrested and sentenced the Prophet to death for *his rebellion and misleading men*. It is shown in the following passages:

*They arrested the prophet and the government brought him to the court. His fellow scientists testified against his deviating and dangerous ideas. The court sentenced him to the same punishment they sentenced a criminal and insurgent, a punishment which could destroy brain functions commonly used in the past, namely by electrocute... They electrocuted his brain cells using specific voltages, his mind was filled with other thoughts that made him passive... The Prophet could not recall who he was, had no rebellious thoughts, had no will... His personality was deprived of him, though his body was intact. But his teaching was still there<sup>44</sup>.*

The geologist's action was considered radical and negative from the Symbolic's (namely the government's) point of view. But for him, it was the government who oppressed the people using their positivistic scientism. The oppressing Symbolic was worsened by the Big Other so that it became more tyrannical. The eradication of humanity and the radical reshaping of Earth's face by the non-value-based advancement of science and technology is the structure with Lack.

The appearance of the subject is logical. This is in line with Russell Grigg's statement that Žižekian's radical action has three characteristics. First, the subject's action must transform the actor. Second, the subject's action must eliminate himself only to be reborn. Third, the action must become a crime against the existing laws so that it is considered destructive and negative from the Symbolics' point of view<sup>45</sup>. The geologist's thoughts and actions were transformative and considered negative by the government, and his death was for the birth of a new history.

The geologist or the Prophet had emphasized the idea of religion. In Islam (al-Qur'an), the importance of senses as sources of empirical knowledge (epistemology of science) is indeed acknowledged. However, al-Qur'an clearly stated the limitations of senses. Therefore, it is mentioned in many verses that a scientist from a Qur'anic

44 Al-Ḥakīm, 96. The original text says:

اما النبي فاعتقلوه وقدموه إلى المحاكمة فشهد عليه زملاؤه العلماء بأنه مخبول وأن خياله خطير... فحكم عليه بما يحكم على المجرمين والمفسدين وهي عقوبة تعادل إبطاء الرأس في الأزمان القديمة، فقاده إلى معمل كهربائي... وسلطوا على خلايا تفكيره أشعة خاصة، فأحلوا محلها تفكيراً آخر هادئاً دمثاً بسيطاً... لاشخصية فيه ولا عنف ولا إرادة... وهكذا اختفت شخصية النبي وإن لم يختف جسمه... ولكن رسالته ظلت باقية (96).

45 Robert, *Manusia Politik: Subjek Radikal Dan Politik Emansipasi Di Era Kapitalisme Global Menurut Slavoj Žižek [Political Human: The Radical Subject and Emancipatory Politics in the Global Capitalism Era According to Slavoj Žižek]*, 118–20; Latifi, "Kritik Nawal Al-Sa'dawi Terhadap Konstruksi Wacana Agama Tentang Relasi Gender Dalam Suqut al-Imam, Adab Am Qillah Adab, Dan Zinah (Pendekatan Subjektivitas) [Nawal al-Sa'dawi's Criticism of Religious Discourse Construction in Suqut al-Imam, Adab Am Qillah Adab, Dan Zinah: A Subjectivity Approach], Dissertation, Faculty of Cultural Sciences."

point of view is one who uses his heart to think in addition to their ratio for formal logical thoughts. They are called “*ulul albab*”. It is this combination of ratio, heart, and senses that characterizes the ideal epistemology according to al-Qur’an. Science developed in this way could be used to get closer to God (acknowledging transcendental-religious-metaphysics), strengthen the humanity of human beings, and respect values and morality for the balance of ecosystems and the universe.

There are phenomena and reality beyond our physical senses’ grasp, even with the help of the most advanced microscopic and telescopic instruments. The physical reality is the lowest level of reality, while the highest one is God. The religious awareness of a Muslim will influence his scientific studies of these realities. The physical world, like other worlds, gained its existence from God. They will always be related to Him<sup>46</sup>. An enlightened religion uses the same method as the one used in scientific research. Science also involves the assumptions and moral commitment as they are used in religion<sup>47</sup>.

Both the Western Christian world and the Islam world acknowledge that science can be integrated with religion. The idea of integration or confirmation of science and religion sounded by Barbour and Haugt does not negate the role of religious assumptions in the development of science. For Haugt, the meaning of confirmation is to give a metaphysical base to science, among them are assumptions that the universe is a rational order that proves the existence of God, and its evolution proves the purpose of creation<sup>48</sup>.

Meanwhile, Barbour saw the difference between “natural theology” and “theology of nature” as two ways of bridging science and religion. The first was the way a scientist can walk through. In natural theology the scientist would expect to find evidence for the existence of God. While theologians (and believers) can depart from certain religious traditions and see that many of their beliefs were in line with science, while some of their beliefs must be reformulated in the light of scientific theories<sup>49</sup>.

---

46 Osman Bakar, *Tauhid & Sains, Esai-Esai Tentang Sejarah Dan Filsafat Sains Islam [Tauhid and Science, Essays on the Islamic History and Philosophy of Science]*, trans. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 17.

47 Barbour, *Isu Dalam Sains Dan Agama [Issues in Science and Religion]*, 174.

48 John F Haugt, *Science & Religion: From Conflict to Conversation* (New York: Paulist Press, 1995); Muslih, *Falsafah Sains: Dari Isu Integrasi Keilmuan Menuju Lahirnya Sains Teistik [the Philosophy of Science: From the Integration of Knowledge Issues Toward the Birth of Theistic Science]*, 91.

49 Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan Dalam Sains Kontemporer Dan Agama [Finding God in Contemporary Science and Religion]* (Bandung: Mizan, 2005), 92; Muslih, *Falsafah Sains: Dari Isu Integrasi Keilmuan Menuju Lahirnya Sains Teistik [the Philosophy of Science: From the Integration of Knowledge Issues Toward the Birth of Theistic Science]*, 92.



Karl L. Popper also saved religion's position from meaninglessness as accused by positivists. For him, to draw a boundary line between the meaningful and the meaningless based on scientific criteria, as is the case for neo-positivism, could be accepted. Popper created a new demarcation with "the falsification principle". He concluded that religion was still valid even though many of its propositions cannot be proven scientifically (for example, the existence of The Almighty God) they are meaningful propositions; nevertheless. This is Popper's criticism of positivism and scientism as well as his defense of religion. Even for him, there is no observation that is free from theory. Because the empirical data in science itself is a result of the meaning construction of the subject that in science, the universe is never independent of human interpretation on it<sup>50</sup>.

A radical Subject is an empty Subject who has two realities. First, is the fatalistic reality, namely the subject's dialectics which for all of his life recur everything that ever happened. Second, is the substantial reality, that the Subject can move in another way. This "empty gesture" and "empty form" as the essence of the Subject is a part of his existence which did subjectification from his substance in his process of being for other<sup>51</sup>.

As a subject, the geologist or the Prophet was a reality that had been inherent in the Symbolics' structure along the course of history, for thousands of years, so that death was unknown to his body as it was unknown to the others. However, besides this fatalistic reality, he also had a substantial reality that could move and change radically the shackling order of structure through radical action. The Subject's radical thoughts had overthrown existing thoughts. The Subject's radical action was his decision not to give up and be desperate no matter how much the Symbolic obstructed and even punished him. In the end, he accepted the death sentence bestowed upon him by the Symbolic to welcome The Real which he longed for, namely the liberation of mankind from oppressive scientism.

The geologist's radical action as a radical subject was able to make a radical event that could turn the course of history and the civilization of mankind. The radical event was the fall of the meteors to Earth. A riot broke out, a fight between the authoritarian government on the scientism side and the followers of the radical Subject. Mankind massively revolted and destroyed laboratories as well as centers

---

50 Karl R. Popper, *Logic of Scientific Discovery* (New York: Harper and Row, Harper Torchbooks, 1965); Muslih, *Falsafah Sains: Dari Isu Integrasi Keilmuan Menuju Lahirnya Sains Teistik [the Philosophy of Science: From the Integration of Knowledge Issues Toward the Birth of Theistic Science]*, 79–80.

51 Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, 21.

of industries. The chaos escalated, causing shortages in food supplies, disease, and eventually mass death.

In Žižek's perspective, the geologist is the subject who became a "vanishing mediator", namely a being that made the subject a "psychotic subject". He is a subject who can make himself distant from the Symbolic and choose freely. After all, his radical action appeared from the inability to choose freely in the Symbolic's order. If the Subject rejected the order, then he is automatically considered an enemy, wrong, and negative<sup>52</sup>.

The geologist's radical action which overthrew the old structure was his attempt to establish a new structure. A new direction in the course of the history of mankind was then taken. Humans got their humanity back. This was marked by spirituality and the beauty of morality. Religion re-emerged and the existence of God was re-emphasized by the followers of the Prophet. There was also interest in the opposite sexual mate, and marriage systems were re-established. There was love, and because of that humans knew art and conscience which complemented their humanity.

Although the Subject's personality had been eradicated because of the brain damage he received, his followers spread his teachings in secret. After a thousand years, the light of religion re-shone brightly once more. Religion was eventually supported by intellectuals. They explained the fundamentals of religious teachings in detail and introduced the existence of The Almighty God: the giver of spiritual peace and divine serenity.

The geologist's followers realized that it was the government that disabled them from realizing their dreams to gain peace of humanity. The radical action depicted cruelty but also unlimited love. Through radical action, the subject submitted himself to breaking the extreme boundary which implied the gain of absolute freedom by creating the momentum of delay in every interpretation of the ideology<sup>53</sup>.

Literature is a radicalization of its author's action as a subject. Taufiq al-Hakim criticized positivistic scientism because the ancient view which emerged along with Western humanism was opposed to medieval thoughts. The Western medieval era

---

52 Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 186.

53 Robert, *Manusia Politik: Subjek Radikal Dan Politik Emansipasi Di Era Kapitalisme Global Menurut Slavoj Žižek [Political Human: The Radical Subject and Emancipatory Politics in the Global Capitalism Era According to Slavoj Žižek]*, 115; Latifi, "Kritik Nawal Al-Sa'dawi Terhadap Konstruksi Wacana Agama Tentang Relasi Gender Dalam Suqut al-Imam, Adab Am Qillah Adab, Dan Zinah (Pendekatan Subjektivitas) [Nawal al-Sa'dawi's Criticism of Religious Discourse Construction in Suqut al-Imam, Adab Am Qillah Adab, Dan Zinah: A Subjectivity Approach], Dissertation, Faculty of Cultural Sciences."

was well-known for its theological glory. The emergence of the modern era opposed theology and proclaimed that reason was the only light needed for a human's way of life and that theology was of no more use. This was the beginning of secularism, or secular humanism, which placed human beings as the only being and entity, the beginning and end of all knowledge, conscience, and action. Humans became alpha and omega. This positivistic human secularism developed in the West and has had a wide influence on the Eastern world until this day.

Here the author's rationality is seen since he openly and objectively acknowledged the fact of scientific development with all its amazing advancements. But then, he strictly placed religion, God, and revelation as rational and empirical facts in form of spiritual experiences which occurred to a sacred person, or whoever wanted to find their essence by sensing the spiritual world.

### The Subject's Fantasy

In his subjectification process, the Subject then created a fantasy. Fantasy is an obituary of meaning in his attempt to fulfill himself from the split and emptiness. The spiritual world, *mythos*, or religion that gave fullness to the Subject is a form of fantasy created by the radical subject, which in this case is the geologists or the Prophet. This is shown in the following passages:

*O, my gentle friend... there is a secret locked above us... there is happiness waiting beyond the closed-door... there is a strange pleasure and mesmerizing peace in the forbidden chamber which no one had stepped in... a forbidden chamber for us to live in, which gave us a peace we never experienced before... I call it "death". The Prophet said it in a mumble as if he was dreaming... as if he was being guided by a hidden revelation shining all over his soul because of what he was dreaming...<sup>54</sup>*

These passages are dialogues between the geologist and his gentle friend (a woman). In the intuitive knowledge he gained, the radical Subject believed in the existence of a new world that would replace a human's old world in scientific advancement that gave birth to tyrannical scientism. The first knowledge he received as part of the new insights he had gained was "death". Since humans did not die for thousands of years, "death" was an epic event that was longed for as a form of happiness and peace-giving liberation.

54 Al-Hakim, "Fi Sanah Milyun (In Year 1000)," 93–94. The original text says:

يا صديقي اللطيف... هناك سر مغلق علينا... هناك سعادة منتظرة خلف باب موصد... هناك لذة غريبة وراحة عجيبة في حجرة ممنوعة لم تطأها قدم... تلك الحجرة الممنوعة علينا... تلك الحجرة التي تجتم فيها راحة من نوع مجهول لدينا... أسميها أنا "الموت". لفظها العالم في شبه همس كأنه يحلم... وكأنه يستعين بإلهامه الخفي، ويستنير بإشراقه الداخلي ليلمح على ضوءه شبح ما يتخيل... إنه لتفسير على الخالدين أن يتخيلوا "الموت". هذه الراحة... هذه اللذة... هذه السعادة... هذا الذي تسميه "الموت"... لا بد أن تصل إليه معاً، ما دمت تؤمن به، وأؤمن أنا بك...

Then, the Subject created a fantasy of a spiritual world filled with love, art, and conscience. His fantasy was related to a metaphysical idea in the form of transcendental consciousness. The consciousness was the idea that “God exists”, as a metaphysical backup for the development of theistic science, and badly needed by the contemporary-modern human being now and after. Scientists, philosophers, and religious people needed to cooperate in building a more transcendental-humanistic civilization. The following passages show it:

*And so emerged “love”. With its emergence, so did “art” and “consciousness”. Earth was once again ruled by The Almighty God... The heavenly religions descended back to Earth. The poets recited once again:  
 “O the God who had created the world and existed since the beginning...  
 You are the only One who is eternal and powerful...  
 While we are just humans...  
 with mortal bodies, peaceful hearts, and slow-walking reason...  
 O the merciful Creator of the universe...  
 It is only to you that eternity belonged...  
 We only need bless in our lives...  
 which descend at dawn...  
 and ascend when the sun rises.”<sup>55</sup>*

These passages describe the radical Subject’s fantasy to establish the need for meaning and to become an obituary of meaning. It is crucial to base the value systems on the Transcendental One (God) as the obituary of every value. All value systems created by humans on Earth should be based on the Master of the Value Systems itself, namely God. This is the key for human beings, including scientists and governments in developing and directing the advancement of science so that it is based on transcendental-humanistic values and global-ecological perspective.

The geologist created his fantasy in the form of a transcendental idea (on God) as the obituary of meaning and value system in humans’ life. For him, this transcendental idea of believing in God will not be effective if one merely “believes” in Him. *Mythos*, or religion, is basically a program of action. It can place us in correct spiritual or psychological behavior. The only way to measure the value and truth of a *mythos* or religion is by doing an actual action on it<sup>56</sup>.

55 Al-Hakīm, 98–99. The original text says:

وظهر “الحب”. ويظهوره ظهر “الفن” و “الشعر”. وهكذا حكمت الطبيعة بالهها الأكبر الأرض مرة أخرى... وعادت الأديان السماوية... وعاد الشعراء ينشدون ويقولون: “//أيها الخالق الأزلي... لك أنت وحدك الخلود والجبروت...//أما نحن فلانريد أن نكون سوى بشر...//لنا جسم موتر، وقلب متقد، وعقل متند...//أيها الطبيعة الرحيمة.. لك أنت وحدك عمر الأبد...//أما نحن فلا نريد غير عمر الندى...//تهبط من السماء عند الفجر...//وتصعد إلى السماء عند الضحى...//”

56 Armstrong, *Masa Depan Tuhan: Sanggahan Terhadap Fundamentalisme Dan Ateisme [The Future of God: The Reclaiming of Spirituality’s Mystical Roots]*, 13.

According to Bergson, God is a dynamic and creative power, an *elan vital* to life and movement. In the philosophy of religion, he rejects static theism and puts dynamic theism forward. Thiselton said:

*Bergson's philosophy expounds the primacy of process and changes over against the place of static or solid objects in space. God, he urges, works in and through the process of evolution. God is a creative, dynamic force, a vital impetus (elan vital) for livingness and movement. Bergson calls into question 'static' theism, but offers a way of understanding God in dynamic terms compatible with evolutionary theory. God and humanity act with a creative, purposive, freedom that transcends the model of the machine<sup>57</sup>.*

Stories of historical figures such as Buddha, Jesus, or Muhammad pbuh can fulfill this paradigm so that their followers may make them examples in the same way. When it is practiced, a myth can reveal to us a profound truth about humanity. It shows us how to live an enriched and intense life, how to deal with limitations in our life, and how to survive bodily suffering. Religion is not something that is related to our minds, but our actions instead. Religion is a practical discipline that enables us to find new abilities of mind, heart, and ethical deeds<sup>58</sup>.

The criticism of scientism in the story has strong relevance to the problem of scientific and technological advancement in our era. Modern science developed by philosophers and Western scientists since the 17th century and its technological applications have been acknowledged by many people for being in a critical situation, especially its philosophical bases. Several ideas in the West continually speak about alternative models for science and technology<sup>59</sup>.

The Subject's fantasy is strongly correlated with the philosophy of science which tends to bring science into a search for meaning. Thomas Kuhn showed that the development of science was never linear, homogenous, and accumulative as many people had imagined before. Science is developed through a series of revolutions by disassembling the old paradigm and replacing it with a new one. What had been justified as right in the old paradigm were then criticized and replaced by new paradigms with new standards of truth, and so on<sup>60</sup>.

The criticism of the story is also in line with Fayerabend's idea. According to him, science is very close to myth so science cannot claim that it is the only

---

57 A. C Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (Oxford, UK: Oneworld Publication, 2002), 37.

58 Armstrong, *Masa Depan Tuhan: Sanggahan Terhadap Fundamentalisme Dan Ateisme [The Future of God: The Reclaiming of Spirituality's Mystical Roots]*, 14–15.

59 Bakar, *Tauhid & Sains, Esai-Esai Tentang Sejarah Dan Filsafat Sains Islam [Tauhid and Science, Essays on the Islamic History and Philosophy of Science]*, 214.

60 Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago.

owner of truth. The scientific method cannot monopolize truth since there is much meaningful knowledge in life that is in the form of science. The authority of science in the modern era is not because of its rational arguments, but it is more because of the propaganda through industry, technology, and scientific institutions. For Feyerabend, the word “objective in science” is not more authoritarian than “the truth of faith in religion”. Both have equal rights to interpreting the world in a free society<sup>61</sup>.

Moreover, Rorty’s view emphasized that science and scientific language is not a reflection of nature, but it is “a justified true belief” established through conversation<sup>62</sup>. Science is just one of the human activities to deal with its environment. Science is not a meta-language; it is just one of the language games in the practice of conversation in society. The other language games include religion, politics, culture, and others. The search for meaning in science is not a search for metahistorical truth, but merely a “language game exchange” which is just paradigmatic fractures<sup>63</sup>.

Through the Subject’s fantasy in the poem recited by poets, the geologist gave his criticism on the domination of ratio on the other two dimensions. The poem also emphasized that the essence of the mind is to walk slowly, the essence of the heart is to gain peace, and for the body it is its nature to decrease. Humans only needed a blessed life (with capabilities to be useful for other humans and nature) since they must ascend back to the sky when the sun ascended, namely when their Creator called them back. This is the subject’s fantasy in this radical action to struggle against The Symbolic.

The geologist used fantasy as the only way for him to organize his pleasure on two levels. First separating “enjoyment” from fantasy. Second, “symptom and fantasy” as a whole<sup>64</sup>. A symptom is a way the Subject chose to “avoid madness” and to “replace the nothing”<sup>65</sup>. The function of fantasy is to fulfill the opening contained in “the other” since it contains the Lack to hide the Other’s inconsistency<sup>66</sup>.

---

61 Paul Feyerabend, *Against Method* (London: NLB Verso Edition, 1975), 81.

62 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1979).

63 Muslih, *Falsafah Sains: Dari Isu Integrasi Keilmuan Menuju Lahirnya Sains Teistik [the Philosophy of Science: From the Integration of Knowledge Issues Toward the Birth of Theistic Science]*, 82.

64 Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 78.

65 Žižek, 81; Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London, New York: Verso, 2000), 265.

66 Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 138.

It is this fantasy that becomes the goal to be achieved in the Subject's radical movement. It becomes the obituary of meaning and interpretations, it becomes the complement for the Lack contained in the Symbolic because the Subject also experiences trauma that shackles him. Fantasy is the emancipatory manifestation of the Subject's movement, because of the ideology that has become the shackling the Big Other. So, fantasy is an attempt to liberate human beings. In the short story, fantasy is a form of spiritual pleasure and peace. It was gained from the awareness of The Transcendental, which is metaphysical and spiritual within the bond of moral beauty established by humans. When a human dies, he is a limited being. Death can deliver him to find the Unlimited Being, The Eternal One, The Creator, God.

### Conclusion

*Fī Sanah Milyūn* is Al-Ḥakīm's projection of the current human condition into the future. Humans who fully prioritize science and technology over spiritualistic theology are a direct result of the knowledge that is based purely on data and logic. We see this happening now, in fact, the trend in that direction is getting stronger. This is why this story becomes interesting.

The story reflects the author's position and his criticism of positivistic science. In Žižekian language, Al-Ḥakīm created a radical subject (the geologist) who saw a Lack in the oppressive Symbolic (positivistic scientism) legitimated by the government. The hero then created a Fantasy (a humanistic and spiritualistic society) and struggled to approach it.

This does not mean that Al-Ḥakīm rejected science itself, but only its underlying positivistic paradigm. As a solution, he then proposed a new, more religious paradigm to uphold science and technology. For example, in the case of the mortality of the human body, no matter how far science has come, man can never surpass God. One can see this in the "skull discovery" and "fallen meteor" scene.

In *Fī Sanah Milyūn* Al-Ḥakīm indeed acknowledges the development of science and technology. However, he also places God, religion, and revelation above them as the guides of human civilization. Otherwise, science will result in the destruction of civilization, environmental damage, and moral degradation. As described in the short story; wars reshaped the Earth's surface, humans were no different from inanimate objects, and they became arrogant because of their temporary immortality.

We know that this religious paradigm is less popular than the positivistic paradigm. Even so, we must not give up. This paradigm needs to be echoed to save the future of humanity from destruction on a global scale. The struggle of the hero in

holding on to his belief until the end, even though he must bear punishment from government and the surrounding community, is the author's way of showing this.

The need for a new paradigm to inspire science resonates not only in the East but also in the West. Several ideas have recently been voiced in persistent criticism of positivistic science. For example, as proposed by Fayerabend. Science must not have a monopoly on truth because the authority of science in modern times is determined solely based on propaganda, through industry, technology, and scientific institutions. Science and religion have the same rights in interpreting the world in a free society.

---

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## References

- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven & London: Yale University Press, 1992. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt32bg61>.
- Akmal, Ramayda. "Subjektivitas Pramoedya Ananta Toer Dengan Novel Perburuan: Pendekatan Psikoanalisis-Historis Slavoj Žižek." Tesis, Universitas Gadjah Mada, 2012. <http://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/57271>.
- Al-Ḥakīm, Taufiq. "Fī Sanah Milyūn (In Year 1000)." In *Qaṣaṣ Falsafiyah Arinī Allāh (Collection of Short Stories Show Me What Allah Looks Like)*. Miṣr: Dār Miṣr al-Tabā'ah, 1953.
- Armstrong, Karen. *Masa Depan Tuhan: Sanggahan Terhadap Fundamentalisme Dan Ateisme [The Future of God: The Reclaiming of Spirituality's Mystical Roots]*. Translated by Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 2011.
- Audah, Ali. "Sastra Arab Mutakhir [Contemporary Arabic Literature]." *Ulumul Qur'an*, 1996.
- Bakar, Osman. *Tauhid & Sains, Esai-Esai Tentang Sejarah Dan Filsafat Sains Islam [Tauhid and Science, Essays on the Islamic History and Philosophy of Science]*. Translated by Yuliani Liputo. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Barbour, Ian G. *Isu Dalam Sains Dan Agama [Issues in Science and Religion]*. Translated by Damayanti and Ridwan. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2006.
- . *Menemukan Tuhan Dalam Sains Kontemporer Dan Agama [Finding God in Contemporary Science and Religion]*. Bandung: Mizan, 2005.
- . *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* New York: Harper, 2000.
- Budianta, Melani, Ida Sundari Husen, Manneke Budiman, and Ibnu Wahyudi. *Membaca Sastra (Pengantar Memahami Sastra Untuk Perguruan Tinggi) [Reading Literature: Introduction to Literature Understanding for University Students]*. Magelang: Indonesia Tera, 2002.
- Coward, Harold, and Daniel C Maguire, eds. *Visions of A New Earth: Religious Perspectives on Population, Consumption, and Ecology*. New York: State University of New York Press, 2000.
- Ḍaiyf, Syaūqī. *Al-Adab al 'Arabīy al Mu'Asir Fī Miṣra*. Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1957.



- Feyerabend, Paul. *Against Method*. London: NLB Verso Edition, 1975.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. London: Vintage Books, 1994.
- Haight, John F. *Science & Religion: From Conflict to Conversation*. New York: Paulist Press, 1995.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Latifi, Yulia Nasrul. "Kritik Nawal Al-Sa'dawi Terhadap Konstruksi Wacana Agama Tentang Relasi Gender Dalam Suqut al-Imam, Adab Am Qillah Adab, Dan Zinah (Pendekatan Subjektivitas) [Nawal al-Sa'dawi's Criticism of Religious Discourse Construction in Suqut al-Imam, Adab Am Qillah Adab, Dan Zinah: A Subjectivity Approach], Dissertation, Faculty of Cultural Sciences." Dissertation, Universitas Gadjah Mada, 2020.
- . "Women's Liberty in Religious Discourse (Nawāl Al-Sa'dāwī's Fantasy in Zīnah)." *Poetika: Jurnal Ilmu Sastra* 9, no. 1 (July 26, 2021): 11–22. <https://doi.org/10.22146/poetika.v9i1.61327>.
- Latifi, Yulia Nasrul, and et.al. *Metode Penelitian Sastra I [Method of Literature Research I]*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2006.
- Latifi, Yulia Nasrul, and Wening Udasmoro. "The Big Other Gender, Patriarki, Dan Wacana Agama Dalam Karya Sastra Nawāl Al-Sa'dāwī [The Big Other of Gender, Patriarchy, and Religious Discourse]." *Musawa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 19, no. 1 (September 28, 2020): 1–20. <https://doi.org/10.14421/musawa.2020.191.1-20>.
- Muslih, Mohammad. *Falsafah Sains: Dari Isu Integrasi Keilmuan Menuju Lahirnya Sains Teistik [the Philosophy of Science: From the Integration of Knowledge Issues Toward the Birth of Theistic Science]*. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 2020.
- Myers, Tony. *Slavoj Žižek*. London: Routledge, 2003.
- Popper, Karl R. *Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper and Row, Harper Torchbooks, 1965.
- Robert, Robertus. *Manusia Politik: Subjek Radikal Dan Politik Emansipasi Di Era Kapitalisme Global Menurut Slavoj Žižek [Political Human: The Radical Subject and Emancipatory Politics in the Global Capitalism Era According to Slavoj Žižek]*. Tangerang: Marjin Kiri, 2010.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1979.
- Sudiarja, A. *Agama Di Zaman Yang Berubah [Religion in the Changing Age]*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Suseno, Franz Magnis. *Menalar Tuhan [Rationalizing God]*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Swidler, Leonard, and Paul Mojzes. *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- Thiselton, A. C. *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Oxford, UK: Oneworld Publication, 2002.
- Wattimena, Reza. *Filsafat Politik Untuk Indonesia Dari Pemikiran Plato, Edmund Husserl, Charles Taylor, Sampai Dengan Slavoj Žižek [The Philosophy of Politics for Indonesia from Plato, Edmund Husserl, Charles Taylor, to Slavoj Žižek]*. Tkp.: Pustaka Mas, 2011.
- Žižek, Slavoj. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.
- . *The Plague of Fantasies*. London, New York: Verso, 2008.
- . *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 2008.
- . *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London, New York: Verso, 2000.





## Relationship Between Psychological Resilience, Forgiveness and God Perception

Fatma Baynal<sup>\*</sup> , Saliha Uysal<sup>\*\*</sup> 

### Abstract

This study investigated the relationship between psychological resilience, forgiveness, and the perception of God and their correlation. The research was conducted using the relational survey model, one of the quantitative research methods. The sample of the study consisted of adult individuals. A total of 549 people—316 women and 233 men—participated in the research. “Tendency to Forgive Scale”, “Heartland Forgiveness Scale (Self Forgiveness)”, “Brief Resilience Scale”, and “God Perception Scale” were used as data collection tools in the research. The data obtained within the scope of the research was analyzed using the SPSS (Version 25) program. The findings of the research provide evidence that the love and fear of God among women are reported to be higher than among men. The study also shows there is a positive correlation between income and love and fear of God, which means the lower the income is, the lower the fear and love of God. Marital status and age have also been reported to influence the level of forgiveness. The study demonstrates that religiosity is another factor that is positively correlated with forgiveness. The level of forgiveness is comparatively higher in individuals who identify themselves as religious; it has been found that love of God and fear of God are associated with forgiveness. It has been revealed that there is a significant relationship between psychological resilience, self-forgiveness, and God perception. In other words, self-forgiveness and positive God perception contribute to psychological resilience.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religiousness, Forgiveness, God Perception, Psychological Resilience

\* **Corresponding Author:** Fatma Baynal (Assoc. Prof. Dr.), Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Psychology of Religion, Yalova, Türkiye. E-mail: fatmayogurtcu@gmail.com ORCID: 0000-0002-6705-4340

\*\* Saliha Uysal (Asst. Prof. Dr.), İstanbul University, Theology Faculty, Psychology of Religion, İstanbul, Türkiye. E-mail: saliha.uysal@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-0408-7775

**To cite this article:** Baynal, Fatma and Uysal, Saliha. 2023. “Relationship Between Psychological Resilience, Forgiveness, and God Perception.” *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 283–305. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1269464>



## Introduction

Psychological resilience means recovering quickly in the face of illness, depression, or separation. It is a phenomenon that has been emphasized in recent years, which is a person's reaction to life challenges. In psychological resilience, protective factors that mitigate the negative impact and adaptation in the face of risk are essential. Studies on the subject have focused on the individual's adaptation in the face of risks. It turns out that such individuals who have high psychological resilience have high interpersonal relationships and strong problem-solving skills (Karairmak 2009, 131).

Psychological resilience may present itself in varying forms such as the ability for a child to continue his life in a healthy way in a family with psychological problems or the ability of an individual to adapt to life after the loss of a parent. These cases have common features of resilience such as coping with difficulties, having a personality trait that allows coping with these difficulties, and the ability to adapt to stressful life events (Öz and Yılmaz 2009a, 83). It has been suggested that for people to attain high psychological resilience, they need to require certain virtues and forgiveness can be seen as one of these virtues.

Forgiveness means abandoning negative thoughts or behaviors when faced with injustice; in some cases, it means having a positive attitude (Rye and Pargament 2002, 419). There are different types of forgiveness. Forgiveness because of the other person experiencing the same thing that has happened to him is vengeful forgiveness. It is conditional forgiveness for a person to forgive on the condition of getting back what he has lost. Forgiveness for the expectations of others is expectation-oriented forgiveness. Forgiveness that prioritizes social peace is forgiveness for social harmony. Forgiveness full of love for the sake of continuing the relationship. Forgiveness due to religious/philosophical views is conscientious forgiveness (Enright, Santos, and Al-Mabuk 1989, 105–8). According to Enright and Fitzgibbons (2000), it might take a certain amount of time before a person can forgive. According to them, real forgiveness is out of the question in attitudes and behaviors such as condoning, ignoring, reconciling, leaving it to time, caring about its interests and verbally saying that one forgives. Studies have shown that forgiveness has positive effects on a person's psychological well-being.

Maintaining mental health is important for people to continue their lives in a healthy way and to cope with the troubles experienced (Taşçı Yıldırım 2022, 54). According to a study, people who forgive others are less prone to psychological problems such as depression and anxiety (Sheffield 2003, vi). In terms of religions, forgiveness is also an important virtue. Sinners and their victims handled and

forgiveness in terms of a more harmonious continuation of marriage, family, and society (McCullough 2002, 20). Studies show positive results between religiosity and mental health (Gürsu 2011, 3). It is revealed that religious beliefs and practices are related to coping with problematic situations (Pargament 2005, 27) and getting away from stressful situations (Beagan, Etowa, and Bernard 2012, 103); in recovery from traumatic events (Drumm et al. 2014, 385); in reducing psychopathological disorders and boosting personal health (Kalkstein and Tower 2009, 402); in reducing anxiety and depression (Mann et al. 2008, 19; Waddell and Lawson 2010, 181) in accepting disease and clinging to life (Conway-Phillips and Janusek 2014, 72,77; Mesquita et al. 2013, 539; Valcanti et al. 2012, 837); and in the reduction of addiction and suicidal behaviors (Unterrainer, Lewis, and Fink 2014, 382). Accordingly, forgiveness is an important virtue in terms of psychological resilience and in terms of religion. When it comes to religions, the Perception of God<sup>1</sup> is among the concepts that have come to the fore in recent studies. In particular, there is a mutual interaction in terms of positive God perception and psychological health in the research.

The first theory regarding God perception is that Freud regarded God as a projection of the “father” image. According to him, individuals in childhood overcome their helplessness by holding on to a strong father figure. This situation will leave the place of the father figure to the believed God in the coming years (Erten 2010, 11). Jung however, defines God as an archetypal aspect of the unconscious and a product of individual experience. According to him, the God archetype directs the behavior of people by reaching the conscious from the unconscious and making himself accepted. Accordingly, the image of God is the symbolic expression of a certain psychological state in individuals (Aydın 2010, 60). The perception of God has also been explained with different theories. According to the object relations theory, God representations emerges as a reflection of the relationship between the child and his parents. According to Rizzuto, in addition to one’s parents, one’s close environment such as grandmother, grandfather, or teacher, also affects one’s representation of God. According to Kirkpatrick, who associates the attachment theory developed by Bowlby with the representation of God, there are secure, avoidant or anxious attachment styles established with parents on the basis of God representation (Çetin 2019, 179).

---

1 There is abundance research in the literature for *taşawwur* of God with using different terms as “God representation”, “God concept”, “God image”, “Heart knowledge of God”. There is not a conceptual precision. However, we tried to stick to the original usages (perception, image, representation...etc) of the term in articles, while making references in this study. (For details pls see: Forcada, 2014; Sharp 2019).

Harms listed the periods of religious development in three periods. He described the first period between the ages of 3 and 6 as the fairy-tale stage. According to him, children envision God as one of the heroes in fairy tales such as giants, dragons, and winged angels. In the second period, the age of 7-12, the child embodies God; the priest, like Jesus, can perceive God as a real person. The age of 12-18 years and above is divided into two subsections as traditional and mystical religious depictions (Yıldız 2007, 59–60). It is stated that the perception of God is parallel to Piaget’s theory of cognitive development. In the 0-2 age period, the relationship that the baby establishes with its parents shapes the imagination of God in the mind of the individual. The child, who is in the concrete operational stage at the age of 3-6, embodies God and anthropomorphic features are attributed to God. Between the ages of 7 and 12, the perception of children becomes more concrete. While God was conceived as an ordinary human being in the previous period, a more powerful being like Zeus is conceived in this period. God is thought to be a merciful or punishing being. For individuals aged 12 and over, God is interpreted with a more abstract way of thinking such as love and trust (Yıldız 2007, 92–93). Previous studies found a positive relationship between a positive God image and psychological well-being (Kirkpatrick and Shaver 1992, 266). Based on these findings this study examined, what kind of relationship is found between psychological resilience, forgiveness, and God perception. The data obtained will shed light on further research in this area. The main hypothesis of the research was determined as “There is a significant relationship between psychological resilience, God perception and forgiveness”. Studies have been conducted in the field of forgiveness; however, there have not been enough studies on the relationship between forgiveness, God perception and psychological resilience. Therefore, this study will contribute to the field of religious psychology.

This research has some limitations. Since the research was carried out on a group, it is limited to the selected sample. In addition, due to the cross-sectional nature of the study, the findings are limited to the time the research was conducted.

## **Method**

### **1. Participants**

The research data were collected through a questionnaire between October and December 2022. Data were collected from 561 volunteer participants aged 18 and over. The questionnaire forms of the individuals who were rejected and under the age of 18 were removed from the data, and 549 final samples were reached from 561 people. The demographic characteristics of the respondents are as follows:

Of the participants, 316 (57.6%) were female and 233 (42.4%) were male. 125 people were aged 18-24 (22.8%), 112 people were aged 25-34 (20.4%), 229 people were aged 35-50 (41.7%), 72 people were aged 50-59 (13.1%), and 11 people (2.0%) were between the ages of 60-69. Overall, the survey was conducted with a highly educated participant group: The order in the table is as follows: 5 people (0.9%) had a primary school degree, 44 people (8%) had a secondary school degree, 5 people (0.9%) had an associate degree, 361 people (65.8%) had an undergraduate degree and 134 people (24.4%) had a graduate level degree.

**Table 1.**  
*Demographic Characteristics*

Gender	N	Age	N	Education	N
Female	316	18-24	125	Primary	5
Male	233	25-34	112	Secondary	44
		35-50	229	Associate	5
		50-59	72	Undergraduate	361
		60-69	11	Graduate	134

As for the marital status of the participants, 219 people were single (39.9%), 304 people (55.4%) were married, 24 people (4.4%) were divorced, and 2 were widowed (0.4%). Based on their own statement, the socioeconomic status of the participants was as follows: 19 (3.5%) had a low economic level, 300 (54.6%) had a moderate economic level, 155 (28.2%) had a good economic level and 20 (3.6%) had a very good economic level.

In the answers given to the questions related to subjective perception of religiosity in the personal information form, the level of religiosity of the participants was found to be high. The responds were as follows: 104 people (18.9%) were slightly religious, 392 (71.4%) religious, 32 (5.8%) very religious, 21 (3.8%) non-religious/not interested in religion.

## 2. Data Collection Instruments

Four different scales were applied to the participants in this study. In addition, questions were asked to collect information about personal characteristics. The scales named *Heartland Forgiveness Scale (Dimension of Self Forgiveness)*, *God Perception Scale*, *Tendency to Forgive Scale* and *Brief Resilience Scale* were used in the research.

*The Heartland Forgiveness Scale* developed by Thompson et al. (2005) consists of three sub-dimensions; forgiveness of self, forgiveness of other and forgiveness of situations. Consisting of 18 items in total, a seven-point Likert scale was used. In this study, a self-forgiveness subscale from three sub-dimensions is applied.

The highest score that can be obtained from the scale is 42. In the Turkish version, the Cronbach's alpha value was calculated as .81. The Cronbach alpha internal consistency coefficient for the self-forgiveness subscale was found to be .64. In the self-forgiveness factor, there are items such as regretting mistakes made and getting angry with oneself, not being able to forgive oneself when things go wrong, and regretting when one has negative thoughts and feelings. Bugay and Demir (2010) adapted the Turkish version of this scale.

*The God Perception Scale* is a 22-item scale developed to determine positive and negative God perception. Güler (2007b), has developed a scale that aims to measure perceptions of God. The items of the scale were arranged as none (1), partially (2), somewhat (3), quite (4), completely (5). In the God Perception scale, the scale items were created as a five-point Likert type in the form of fear orientation and love orientation. Expressions of love are scored straight, while expressions of fear are reverse scored. The highest score that can be obtained from the scale is 110. Due to these expressions of love numbered 1, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 17, 19, 20 and 22; and expressions of fear numbered 2,3,7,8,10,14,15,16,18 are reverse scored. The reliability coefficient of the scale was found to be .83. As a result of the analyzes made, it was seen that the God Perception Scale (TA) was a reliable and valid scale. High scores from the scale refer to the individual's positive (love-oriented) perception of God; low scores indicate a negative (punishing, fear-oriented) perception of God.

In the study, the "Forgiveness Scale" which was developed by Berry et al (2005) and adapted into Turkish by Akın, Gediksiz, and Akın (2012) was used to measure the forgiveness levels of the participants. The scale is one-dimensional and consists of 10 items. It is a 5-point Likert-type response scale from strongly disagree to disagree, neutral, agree and strongly agree. Items 1, 3, 6, 7, and 8 are reverse scored. Scores can range from 10 (min.) to 50 (max.). Higher scores indicate that the individual has a high tendency to forgive (Akın, Akın, and Gediksiz 2012).

*The Brief Resilience Scale* (BRS), developed by Smith et al. (2008) to measure resilience levels, was adopted into Turkish by Tayfun Dogan. It is a 5-point Likert-type, 6-item, self-report measurement tool. High scores on the scale indicate high psychological resilience. The internal consistency coefficient of the scale was found to be .83 (Doğan 2015, 93-95).

## **Data Analysis**

In the study, God perception, forgiveness and self-forgiveness were analyzed in terms of psychological resilience. For this purpose, it was tested whether there



was a difference between the groups. Factor and internal consistency analyses were performed for the scales and their validity and reliability were examined. T-test, ANOVA and Pearson correlation analyses were performed to test whether the difference between psychological resilience, God perception, and forgiveness, and self-forgiveness was statistically significant. SPSS (v25) software was used for the analysis of the data obtained in the research. In the analysis, first, the relationships of age, gender, income level, marital status variables with resilience, forgiveness and self-forgiveness were examined, and then the differences between psychological resilience and forgiveness, self-forgiveness and God perception were examined. Correlation, t-test, one-way Anova Scheffé and LSD processes were applied in the analyses. The significant findings were included in the study. Before the application, the participants were informed about the purpose of the research and informed that the data obtained would be kept confidential. Ethical permission was obtained for the research, with the protocol restriction of 2022/113 dated 07.10.2022.

### Findings and Discussion

At this stage of the study, the differences between the levels of religiosity, psychological resilience, self-forgiveness, and God perception were examined according to demographic variables. The data was analyzed and shown in tables. The results of the analyses were evaluated. How does gender make a difference in terms of sub-dimensions of God vision, self-forgiveness, forgiveness, psychological resilience, and subjective religiosity? The answer to this question is given in the table:

#### Comparisons Between Groups by Gender

**Table 2.**

*Comparisons Between Groups by Gender and Variables with Significant Differences (t-test)*

	Gender	N	Mean	SS	t	p
Religiosity	Female	316	1.93	.578	-7.762	.446
	Male	233	1.97	.697		
Love of God	Female	316	4.5759	.56841	2.881	.004
	Male	233	4.4074	.80239		
Fear of God	Female	316	4.2013	.60663	4.560	.000
	Male	233	3.9391	.73893		
Self-Forgiveness	Female	316	4.8059	.82163	.007	.995
	Male	233	4.8054	.83135		
Resilience	Female	316	3.6962	.55286	-1.085	.279
	Male	233	3.7525	.63410		
God perception	Female	316	4.3383	.57830	.093	.926
	Male	233	4.3330	.75814		
Forgiveness	Female	316	3.2304	.61878	-.627	.529
	Male	233	3.2635	.60258		

According to the data obtained in Table 2, the gender variable causes a difference in terms of love of God and fear of God. According to the results of the research, the love of God was found to be higher in women ( $M=4.57$ ) than in men ( $M=4.40$ ). There is a significant difference between the groups ( $p<.05$ ). According to the table, fear of God is also higher in women ( $M=4.20$ ) than in men ( $M=3.93$ ). A significant difference was found between the groups ( $p<.001$ ). According to the table, fear of God is also higher in women ( $M=4.20$ ) than in men ( $M=3.93$ ). A significant difference was found between the groups ( $p=.000$ ).

In some research results, it has been found that women's representation of God are more positive than men's (Mehmedoğlu 2011; Yıldız and Ünal 2017, 16). In Taçar's study (2022, 139) while definitions such as love, kindness and warmth were at the forefront in girls' imagination of God, definitions of power were at the forefront in boys. As a result of Seyhan's research (2014, 90) it was determined that while the positive God images of female students was significantly higher than that of male students, negative God imagery was lower. Likewise, in this study, while the love of God was higher than males, the fear of God was also higher. This can be explained by the fact that women are more emotion-oriented than men. There was no significant difference between forgiveness and self-forgiveness by gender. Although there is little difference between them, self-forgiveness is higher in women and forgiveness is higher in men. Self-forgiveness was found to be higher in women ( $M=4.8059$ ) than men ( $M=4.8054$ ). The average of men ( $M=3.26$ ) in the tendency to forgive is higher than the average of women ( $M=3.23$ ). The studies investigating gender differences in forgiveness have documented different results, while male participants showed more forgiveness in some studies, females turned out to be more prone to forgive in some others (Kurtlar 2020, 556). But in some studies, it has been revealed that there is no difference between men and women regarding forgiveness (Macaskill 2007; Toussaint and Webb 2005). According to the results of Karduz's research (2019, 192) the level of forgiveness of women was lower than that of men. Karduz interpreted this situation as women's being emotional may make it difficult for them to forgive. As a result of Gündüz research (2014), it was concluded that religious orientation and gender are not related to self-forgiveness. According to the results of the research, including these studies, it can be said that there is no clarity regarding forgiveness based on gender.

According to Table 1, while there was no difference between psychological resilience and gender, resilience was higher in males. The mean of males was higher with ( $M=3.75$ ) than the mean of females with ( $M=3.69$ ) in psychological resilience, but there was no significant difference ( $p=.279$ ). As a result of Halisdemir's research (2013, 93), it was seen that the gender variable was not a significant predictor of psychological well-being.

At the level of subjective religiosity, the average of men is ( $M=1.97$ ), and the average of women is ( $M=1.93$ ). Women come out more religious in some researches (Açıkgöz 2010, 52,85; Özüdoğru 2009, 205). However, there are different results in studies on whether a woman or a man is more religious. While there are studies in which the result shows females are more religious (Coştu 2011, 232; Yazgan 2014, 108–10). There are also research results where males are more religious (Turan 2017). As a result, in this study, it was revealed that there was a significant difference between the gender variable and the love of God and fear of God.

### ***Fear of God and Love of God According to Income Level***

**Table 3.**

*Fear of God and Love of God According to Income Level (ANOVA)*

Income Level		N	X	SS	F	Sig	Difference
Fear of God	1 (high)	19	3.5579	.67191	3.648	.006	Between 1,2,3 and 4 (LSD)
	2 (good)	55	4.0600	.74277			
	3 (middle)	300	4.0973	.67427			
	4 (low)	155	4.1658	.59242			
	5 (low)	20	3.9800	.95510			
	Total	549	4.0900	.67788			
Love of God	1	19	4.0789	.89083	2.547	.039	Between 1,2,3 and 4 (LSD)
	2	55	4.4788	.72439			
	3	300	4.5200	.67337			
	4	155	4.5591	.63358			
	5	20	4.3208	.73463			
	Total	549	4.5044	.68209			

According to the data in Table 3, the differentiation between income level and love of God and fear of God was significant. In the one-way analysis of variance (ANOVA), a statistically significant difference was found between the groups. According to the results of the LSD test, there is a significant difference between the first group and the second, third and fourth groups. According to this, the fear of God ( $M= 3.55$ ) of those with high income level is lower. The group with the lowest income ( $M= 4.16$ ) is the group with the highest fear of God ( $p < .05$ ). Love of God ( $M= 4.07$ ) is lower for those with higher incomes; those with low-income levels ( $M=4.55$ ) had a higher love of God ( $p=.039$ ). In the studies on religiosity, the level of religiosity of those with a high average income is high (Kurt 2009, 18). This situation can also be reflected in the perception of God. As Hell and Fujikawa stated, in addition to cognitive factors, social, motivational, and emotional factors are also effective in our views on God (Sevinç 2020, 205). Accordingly, it can be said that the social environment and economic level of the person are also effective in the God perception. In this study, love of God and fear of God were found to be low in those with high income.

### *Tendency to Forgiveness by Age*

**Table 4.**

*Tendency to Forgiveness by Age (ANOVA)*

Age		N	X	SS	F	Sig	Difference
Forgiveness	1 (18-24)	125	3.1088	.56952	8.723	.000	Between 1, 3,4 and 5 (LSD) Between 2, 3,4 and 5
	2 (25-34)	112	3.0893	.55448			
	3 (35-50)	229	3.2952	.64606			
	4 (50-59)	72	3.4861	.54909			
	5 (60-69)	11	3.7273	.41495			
	Total	549	3.2444	.61162			

According to the data in Table 4, a statistically significant difference was found between the tendency to forgive according to age. A significant difference was found between 1 and 4.5 and between 2 and 4.5 in the Scheffe test. There is a significant difference between all ages except 1 and 2 in the LSD test. According to these results, the tendency to forgive ( $M= 3.72$ ) increases with age ( $p<.05$ ).

Forgiveness enable one to reduce obsessive thoughts, negative emotions, and hostile behaviors (Çolak and Koç 2016, 14). According to the results of Mitrofan and Ciuluvica's research (2012, 65), it was revealed that anger and aggression are related lack of forgiveness. As a result of Girard and Mullet's research (Girard and Mullet 1997), adults are more likely to forgive than adolescents. In some studies, it has been revealed that individuals in late adulthood and old age are more forgiving than young people. This is due to the fact that the person is more committed to his beliefs and values that advise forgiveness and attaches importance to friendships (Kurtlar 2020, 556). In Yıldız's study (2007, 157) the punishing God representation is high in children; it has been observed that the forgiving image is higher as the age progresses. The results of Ayten and Tura's research (2017, 27) revealed that the tendency to forgive increases as age increases. Accordingly, the results of the research were like the findings of this study. As individuals get older, they are more inclined to forgive.

### *Marital Status and Forgiveness, Fear of God, and Love of God*

**Table 5.**

*Variance Between Marital Status and Forgiveness, Fear of God, and Love of God (ANOVA, Scheffe, LSD Test)*

Marital Status		N	X	SS	F	p	Difference
Fear of God	1	219	3.9311	.73904	10.403	.000	Between 1 and 2 (Scheffe/ LSD)
	2	304	4.1987	.62097			
	3	26	4.1577	.51627			
	Total	549	4.0900	.67788			
Love of God	1	219	4.4064	.71405	3.824	.022	Between 1 and 2 (Scheffe/ LSD)
	2	304	4.5718	.63310			
	3	26	4.5417	.86803			
	Total	549	4.5044	.68209			

<b>Forgiveness</b>	1	219	3.0959	.57711	7.566	.000	Between 1 and 2 (Scheffe/ LSD)
	2	304	3.3493	.60754			
	3	26	3.2667	.68313			
	Total	549	3.2444	.61162			

According to Table 5, marital status created a statistical difference in terms of fear of God, love of God, and forgiveness. In the table 1<sup>st</sup> means single 2<sup>nd</sup> means married and 3<sup>rd</sup> means divorced or widowed. In the Scheffe test, there was a difference between the 1st and 2nd group in love of God, fear of God and forgiveness. Accordingly, love of God (p=.022) and fear of God were higher in married people compared to single people (p=.000).

It is expected that the attitudes of married individuals towards religion will be higher than those of single people due to the importance given by the society to the family and its expectations from the family and the responsibilities that increase with children (Turan 2017, 163). As a result of Arvas’ research (2017, 342) it has been revealed that religion contributes to providing happiness in marriages, supporting values, and coping with marital problems.

The level of tendency to forgive in married people (M=3.34) was higher than in single people (M=3.09) (p=.000). Forgiveness is an important element in terms of healthy continuation and sustainability of relations (Yaman Akpınar and Altunsoy Sönmez 2021, 204). As a result of Çıtışlı Turgut’s research (2018, 48) it was revealed that forgiveness has a significant effect on marital satisfaction. Likewise, Sevinç (2020, 77) found that forgiveness is important in maintaining marital harmony and resolving disagreements. While forgiveness is important for the continuation of the couple’s relationship with each other in married individuals, it also plays an important role in the parent-child relationship (Fincham and May 2019, 260).

**Religiosity and the Tendency to Forgive**

**Tablo 6.**

*Variance Between Religiosity and the Tendency to Forgive (ANOVA, LSD Test)*

Religiosity	N	X	SS	F	Sig	Difference	
<b>Forgiveness</b>	1 (Highly religious)	104	3.1096	.57817	4.101	.007	Between 1 and 2,3 (LSD)
	2 (Religious)	392	3.2564	.59267			
	3 (Slightly Religious)	32	3.5281	.70264			
	4 (Non-Religious)	21	3.2571	.81827			
	Total	549	3.2444	.61162			

As it can see in Table 6, there was a significant difference between the 1st, 2nd and 3rd groups (p<.05). According to this, the level of forgiveness was higher for those who were religious than those who were slightly religious and highly religious.

Forgiveness is mentioned in monotheistic religions (Auerbach 2005, 469). When the studies conducted between religiosity and forgiveness are examined, there are generally positive and significant relationships.

In a study, a highly significant positive relationship was found between forgiveness and religiosity (Orathinkal and Vansteenwegen 2007, 379). In Ayten's research, it was revealed that religiosity had a positive and significant relationship with forgiveness. Individuals are more forgiving and understanding towards those who commit crimes against them; it has been determined that they are far from actions such as taking revenge (Ayten 2009, 127). In addition, in terms of positive effects, forgiveness increases life satisfaction (Ayten, et al. 2012, 76), psychological relaxation (Horozcu 2010, 273), and psychological health (Gürsu 2011, 5). Studies have shown that forgiveness has a positive effect. In Şentepe's research (2016, 213) with 1092 students studying at Sakarya University, it was determined that religiosity affected forgiveness, and forgiveness and religiosity significantly affected mental health. As forgiveness piety increase, humility increases; found that mental disorders such as hostility, somatization, depression, negative self-perception, and anxiety decreased. In this study, it was revealed that religiosity is effective in forgiveness; in the studies conducted, it was found that the results of this research were parallel.

### ***Relationship Between Groups***

Under this title, the relationships between age, God perception, love of God, fear of God, resilience, forgiveness, and self-forgiveness are evaluated, and answers are searched for the questions "How is the relationship between age, God perception, love of God, fear of God, resilience, forgiveness and self-forgiveness?" In accordance with the research model, the Pearson weighted coefficients of the relationship between the variables (Pearson correlation coefficients) are used. The table showing the relationship between the variables is given below:

**Table 7.**  
*Relationships Between Religiosity, Perception of God, Love of God, Fear of God, Resilience, Forgiveness, and Self-Forgiveness (Pearson Correlation Values)*

		Religiosity	Self-Forgiveness	Psychological resilience	Perception of God	Forgiveness	Love of God	Fear of God
<b>Religiosity</b>	<i>r</i>	1	<b>.088*</b>	-.023	-.013	<b>.112*</b>	<b>-.105*</b>	<b>.093*</b>
	<i>p</i>		.039	.587	.760	.009	.013	.029
	N		549	549	549	549	549	549
<b>Self-Forgiveness</b>	<i>r</i>		1	<b>.103*</b>	.053	-.010	.030	<b>-.124**</b>
	<i>p</i>			.015	.214	.813	.480	.004
	N			549	549	549	549	549
<b>Psychological Resilience</b>	<i>r</i>			1	.001	-.063	.038	-.039
	<i>p</i>				.984	.141	.371	.363
	N				549	549	549	549
<b>God perception</b>	<i>r</i>				1	<b>.190**</b>	<b>.834**</b>	<b>-.796**</b>
	<i>p</i>					.000	.000	.000
	N					549	549	549
<b>Forgiveness</b>	<i>r</i>					1	<b>.100*</b>	<b>.216**</b>
	<i>p</i>						.019	.000
	N						549	549
<b>Love of God</b>	<i>r</i>						1	<b>.332**</b>
	<i>p</i>							.000
	N							549
<b>Fear of God</b>								<b>1</b>

\**p*<.05 \*\**p*<.01

According to the data in Table 7, there is a low correlation and a significant relationship between forgiveness, and religiosity ( $r=.112, p<.05$ ). Not forgiving increases ruminations, reinforces the desire for revenge, and causes stress. This situation affects the psychology of the person negatively. Forgiveness, on the other hand, reduces ruminations and feelings of revenge (McCullough et al., 2007, 502). Forgiveness takes the individual away from negative emotions such as anger, revenge, and rumination. Therefore, it makes individuals feel well psychologically. In addition, forgiveness ensures the continuation of social relations; forgiving individuals have stronger social relationships. Forgiving individuals are less blaming, both towards others and towards themselves; it shows that they are individuals with high self-acceptance (Şahin, 2013, pp. 79-80). In Bono and his friends’ study (2008, pp. 182, 193). Revenge feelings were positively related to negative emotions and physical symptoms; however, forgiveness was found to be associated with positive emotions and life satisfaction, and less physical symptoms. It has also been found that close relationships have a meditative feature. As a result of Aslan’s research (Aslan 2016, 68). Negative significant relationships were found between trait anger and the sub-dimensions of forgiveness. Religions

generally advise individuals to be forgiving. Regarding the virtue of forgiveness, it is emphasized from far eastern religions to monotheistic religions; people are encouraged to be forgiving (Rye et al. 2000, 17). As a result of Ayten and Tura's research, it was found that religiosity is a significant predictor of forgiveness and life satisfaction (Ayten and Tura 2017, 27). Accordingly, it can be said that the tendency of religious individuals to be forgiving may be related to their beliefs.

According to the table there is a weak correlation (.190) and a significant relationship between forgiveness and perception of God. There is a weak correlation (.100) and a statistically significant relationship ( $p < .019$ ) between forgiveness and love of God. There is a weak correlation (.216) and a significant relationship ( $p < .000$ ) between forgiveness and fear of God. According to these findings, there is a positive and significant relationship between forgiveness and the perception of God and its sub-dimensions. In some studies, perception of an unforgiving God was associated with negative religious coping. Koenig et al. (1998) examined the impact of religious coping on health status with older adults. In the study, it was concluded that perception of God, that is unforgiving and punishing and which is evaluated in the negative coping category, is associated with more depression and lower quality of life.

According to the table, there is a moderately positive and significant relationship between the love of God and the fear of God (.332). There is a statistically high level of positive correlation between the mean of God perception and love of God (.834). In addition, a high level of negative correlation was found between the God perception and the fear of God (-.796). These results indicate that the scale was filled in results were correctly by the participants.

According to the data analysis, there was a weak correlation (.088) and a significant relationship ( $p < .05$ ) between perception of God and psychological resilience; thus, positive perception of God has a small effect on psychological resilience. Studies have also found a positive relationship between positive God perception, life satisfaction, high self-esteem, and improvement of bodily symptoms. A negative relationship was found between depression and anxiety and positive God representation (Kirkpatrick and Shaver 1992, 266). Göregen and Yıldız's research (2021, 453) was found anger decreased as the representation of love-oriented God increased. According to Ceylan's research results (2018, 172), the love-oriented God perception is effective in preventing the stress related to death anxiety. Hence, the phenomenon of death in these individuals is less shocking psychologically. Oktay and Lokmanoğlu's research (2020, 1100) results were found, it has been determined that there is a positive relationship between negative God perception and neurotic personality trait, and a positive relationship between positive God



perception and responsibility, extraversion and agreeable personality traits. As a result of Seyhan's research (2014, 90), as the love-oriented God images of university students increased, the state of psychological well-being increased. Psychological well-being decreases as the fear-oriented God image increases. The fear-oriented perception of God can also negatively affect the individual's perspective on life (Güler 2007b, 147). According to Güzel's research results (2021, pp. 74-80), having a strong spiritual bond with a transcendent being enables one to cope with difficulties. Accordingly, the result of this research is directly proportional to the different research findings.

Although there was a weak correlation between self-forgiveness and resilience (.102), a statistically significant relationship was found ( $p < 0.05$ ). In addition, there was a low (-.124) negative statistically significant relationship between self-forgiveness and fear of God ( $p < 0.04$ ). Accordingly, the relationship between psychological resilience and self-forgiveness was significant. Research has shown that forgiveness has a positive effect on psychological health, the physical perceptions and behavior of victims who are abused (Zheng, et al. 2015). According to Aslan's research results (2016, 68) positive and significant relationships emerged between life satisfaction and forgiveness. In the study, it was found that all sub-dimensions of forgiveness showed significant negative relationships with trait anger.

According to Yaşar's research (2015, 69) a significant difference was found between the level of subjective well-being and psychological variables. Subjective well-being psychological resilience and forgiveness were positively related and negatively correlated with negative emotion. As a result of Topbaşoğlu's research (2016, 67) it was revealed that total forgiveness and forgiveness of others have a moderating role in the relationship between trait anger and life satisfaction. According to Standish, forgiveness has a positive effect on mental health. In addition, forgiveness has a positive effect on physical health. In particular, unconditional forgiveness towards oneself positively affects mental health in individuals in advanced adulthood (Standish 2016, pp. 65-66). As a result of Şahin's research (2013,79) a significant positive relationship was found between psychological well-being and forgiveness. According to the results of Qinglu et al.'s study (2018, 272) with 358 Chinese university students, it was concluded that self-compassion and forgiveness are negatively related to anger and rumination. As a result of Çınar's research (2022, 112), it was determined that forgiveness significantly predicted aggression negatively. In another study it is suggested that forgiveness is good for health, as it reduces stress, hostility, and rumination, and increases positive pro-social feelings (Worthington 2006). In Karakış's research (2019, 102) it was revealed that nurses who had a positive and calm outlook on life, approach towards patients

more calm too. In addition, it has been determined that psychological resilience is a facilitating factor in being solution-oriented for problems.

There might be differences between not forgiving others and not forgiving yourself. In some studies, non-forgiveness involves guilt, embarrassment, and regret. It was also found that less self-forgiveness was more strongly associated with higher levels of anxiety, depression, and anger compared to forgiving others. (Standish 2016, 63). It is important to forgive oneself and cope with negative feelings towards oneself for psychological health (Kim and Enright, 2014, 260). According to Enright, self-forgiveness is the individual's willingness to develop positive feelings such as acceptance, love and generosity towards himself. According to Hall and Fincham, self-forgiveness is being more compassionate towards oneself. In addition to loving oneself, it is important to take responsibility instead of feeling guilty about one's mistakes (Bugay 2010, 208). A person's psychological state is effective in forgiving himself. As a result of Halisdemir's research (2013, 94) was revealed that self-forgiveness significantly predicted psychological well-being. As a result of Önal's research (2014, 132) it was determined that the rumination and personal discomfort sub-dimension of empathy significantly predicted self-forgiveness. According to the results of Fincham and May's research (2019, 6), it was revealed that self-forgiveness was positively related to psychological well-being and negatively related to depression symptoms. In Bugay's research (2010, 219–20) it has been revealed that rumination triggers negative emotions such as guilt and shame, and these emotions prevent a person from forgiving himself. In another study, significant positive correlations were found between self-forgiveness and positive religious coping (İşcan, Lokmanoğlu 2021, 149). These findings show that self-forgiveness has important psychological effects.

Personality variables are associated with self-forgiveness and forgiving situations. According to the results of Strelan's research (2007, pp. 259,264) it was seen that the levels of self-forgiveness, forgiving others and forgiving situations were positively related to each other. According to Cornish's research (2018, 43) lower sensitivity and narcissism emerged in the self-forgiving group compared to the self-justifying and condemning groups. According to Carl Rogers, one of the founders of humanistic psychology, in order for a person to realize himself, he must first know and accept himself (Umar 2016, 60). Accordingly, it can be said that being tolerant and forgiving in the way of getting to know oneself brings about forgiveness for the social environment.

Individual, familial, and environmental risk factors may appear in the development of psychological resilience. Establishing positive relationships with parents for risk factors such as psychological/physical problems, being adopted, the death or

divorce of the parents, the support of the family to the child or parents providing good education are among the protective factors. Environmental risk factors are homelessness, abuse, malnutrition, and negative peer attitudes. Among the protective factors, positive social relationships, friend or parent support, and having a positive role model can be counted (Öz and Yılmaz 2009b, 84). Accordingly, the fact that individuals view life positively and regard life as reliable may be related to environmental factors such as parental attitudes.

Social factors also affect perceptions of God. According to Kirkpatrick (2005, 73), love for God is like a child's love for a caregiver. People receive their first religious education primarily from their parents. The religious information received from parents has a positive or negative effect on the perception of God (Güler 2007, 149). The relationship between mother and child has a great impact on the perception of God. Building a secure attachment and a positive relationship between mother and child also has a positive effect on the God representation (Hayta 2017, 86). According to the results of Erdogan's research (2014, 161), having a love-oriented perception of God, which approaches God with love and sees Him as the source of love, protects individuals' mental health and contributes to their resilience. According to the research findings of Dilek (2019, 101), it was found that individuals who were raised religiously in the family with love and tolerance have a more positive God perception. In Güleç's research (2021, 107) on Muslim children's depictions of paradise, it was determined that children's religious and cultural backgrounds were reflected in their image of paradise. According to the research results of Ayaz (2019, 93), it was found that a happy family influences children's imagination of God; a sense of love and trust contributes to a positive portrayal of God. In Hacikeleşoğlu's study (2020, 252), both mother and father attitudes were found to be an effective factor on the images of God. Therefore, environment and family influence are at the forefront in the formation of individuals' attitudes towards life and belief. For this reason, psychological resilience, forgiveness, and God perception are related concepts.

### **Conclusion**

This study discussed the relationship between psychological resilience, forgiveness, and God perception. The aim of the research is to determine the relationship between psychological resilience, forgiveness, and God perception. A relational survey model, one of the quantitative research methods, was used in the research. The sample of the study consists of individuals in adulthood. A total of 549 people, 316 women and 233 men, participated in the research. "Forgiveness Tendency Scale", "Heartland Forgiveness Scale (Self Forgiveness)", "Brief Resilience Scale" and "God Perception Scale" were used as data collection tools

in the research. The data obtained within the scope of the research were analyzed using the SPSS (Version 25) program. As a result of the research, women's love of God and fear of God were higher than men. In addition, a significant relationship was found between marital status and love of God and fear of God. Love of God and fear of God were higher in married individuals than in singles. Love of God and fear of God levels were low in those with high income. Accordingly, demographic characteristics were found to be effective in the sub-dimensions of God perception.

The level of the tendency to forgive was higher in married individuals than in singles. There was a significant relationship between forgiveness and age. In addition, a significant relationship emerged between forgiveness and religiosity, love of God and fear of God, which are sub-dimensions of God perception. Those who are religious have a higher level of forgiveness than those who are slightly religious and very religious. Accordingly, as individuals get older, they tend to be more inclined to forgive. Accordingly, it can be said that religiosity, love of God and fear of God are effective in being forgiving.

In the study, a significant relationship was found between self-forgiveness and psychological resilience. In addition, a positive and significant relationship emerged between the perception of God and psychological resilience. As a result, while religiosity, love of God and fear of God are effective in forgiveness, self-forgiveness comes to the fore in terms of psychological resilience. In addition, a positive God perception has a positive effect on psychological resilience. Self-forgiveness has positive psychological effects. Accordingly, the main hypothesis "There is a significant relationship between psychological resilience and God perception and forgiveness" was partially confirmed. In future studies, the relationship between self-forgiveness, religiosity and resilience can be examined in detail by considering environmental factors.

---

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## References

- Açıkgöz, Sakine. 2010. "Toplumsal Değişim Sürecinde Kadın Dindarlığı (Adıyaman/Çelikhan Örneği)." Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE.
- Akın, Ahmet, Akın, Ümran and Emel Gediksiz. 2012. "The Validity and Reliability of The Turkish Version of The Forgiveness Scale." Presented at the International Counseling and Education Conference 2012 (ICEC 2012), İstanbul.

- Arvas, Fatma Balcı. 2017. "Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü." Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aslan, Gözde Aynur. 2016. "Üniversite Öğrencilerinin Affetme Davranışları, Yaşam Doyumları ve Sürekli Öfke Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Auerbach, Yehudith. 2005. "Forgiveness and Reconciliation: The Religious Dimension." *Terrorism and Political Violence* 17: 469–85.
- Ayaz, Ceyda. 2019. "Çocuklarda Allah Tasavvurlarının Gelişmesinde Sevgi ve Güvenin Etkisi (9-12 Yaş Grubu)." Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, Ali Rıza. 2010. "Tanrı Algısına Jungcu Bir Bakış." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, no. 28: 53–61.
- Ayten, A., G. Göcen, K. Sevinç, and E.E. Öztürk. 2012. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Araştırma." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2): 45–79.
- Ayten, Ali. 2009. "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2): 111–28.
- Ayten, Ali, and Hatice Tura. 2017. "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?" *İslami İlimler Dergisi* 12 (3): 27–54.
- Began, B.L., J. Etowa, and W.T. Bernard. 2012. "With God in Our Lives He Gives Us The Strength To Carry On: African Nova Scotian Women, Spirituality, and Racism-Related Stress" 15 (2): 103–20.
- Bono, G., M.E. McCullough, and L.M. Root. 2008. "Forgiveness, Feeling Connected to Others, and Well-Being: Two Longitudinal Studies" 34 (2): 182–95.
- Bugay, Aslı. 2010. "Investigation of Social-Cognitive, Emotional and Behavioral Variables as Predictors of Self-Forgiveness." Doktora Tezi, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bugay, Aslı and Ayhan Demir. 2010. "A Turkish Version of Heartland Forgiveness Scale." *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 5: 1927–31.
- Ceylan, Ummahan Esra. 2018. "Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi." Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çetin, Özer. 2019. "Rollo May'de Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik Yansımaları." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (35): 171–86.
- Çınar, Mehmet. 2022. "Maneviyat ile Saldırganlık Arasındaki İlişkide Merhamet ve Affediciliğin Aracı Rolü." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58 (1): 105–15.
- Çıtışlı Turgut, Merve Kübra. 2018. "Evlilik Çatışması ve Evlilik Doyumu Arası İlişkide Affetmenin Aracı Rolü." Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çolak, Tuğba Seda, and Mustafa Koç. 2016. "Forgiveness Flexibility." *International Journal of Psychology and Educational Studies* 3 (1): 14–30.
- Conway-Phillips, R., and L. Janusek. 2014. "Influence of Sense of Coherence, Spirituality, Social Support and Health Perception on Breast Cancer Screening Motivation and Behaviors in African American Women." *The ABNF Journal* 25 (3): 72–79.
- Cornish, Marilyn A, Lydia Woodyatt, Graham Morris, Anne Conroy, and Jessica Townsdin. 2018.

- “Self-Forgiveness, Self-Exoneration, and Self-Condernation: Individual Differences Associated with Three Patterns of Responding to Interpersonal Offenses.” *Personality and Individual Differences* 129: 43–53.
- Coştu, Yakup. 2011. *Toplumsallaşma ve Dindarlık*. Ankara: TDV Yayınları.
- Dilek, Yunus. 2019. “Ergenlerde Tanrı Algısı ile Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma.” Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Drumm, R., M. Popescu, L. Cooper, S. Trecartin, M. Seifert, T. Foster, and C. Kilcher. 2014. “God Just Brought Me Through It: Spiritual Coping Strategies For Resilience Among Intimate Partner Violence Survivors.” *Clinical Social Work Journal* 42 (4): 385–94.
- Enright, R.D., and R.P. Fitzgibbons. 2000. *Helping Clients Forgive: An Empirical Guide for Resolving Anger and Restoring Hope*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Enright, R.D., M.J.D. Santos, and R. Al-Mabuk. 1989. “The Adolescent As Forgiver.” *Journal of Adolescence*, no. 12: 95–110.
- Erdoğan, Emine. 2014. “Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi” Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erten, Yavuz. 2010. “Yanılsama ve Din.” *Psikeart*, no. 12: 48–55.
- Fincham, Frank D., and Ross W. May. 2019. “Self Forgiveness and Well Being: Does Divine Forgiveness Matter?” *The Journal of Positive Psychology*, 1–6.
- Forcada, Miquel. 2014. “İbn Bajja on Taşawwur and Taşdıq: Science and Psychology” 24 (1): 103–26.
- Girard, Michele, and Etienne Mullet. 1997. “Forgiveness in Adolescents, Young, Middle-Aged, And Older Adults.” *Journal of Adult Development* 4 (4): 209–20.
- Göregen, Feride, and Mualla Yıldız. 2021. “Ergenlerde Tanrı Algısı, Affetme Eğilimi ve Öfke İlişkisi Üzerine Bir Araştırma.” *Dini Araştırmalar* 21 (61): 427–58.
- Güleç, Yasemin. 2021. “The Concept of Heaven in Drawings by French Muslim Children.” *Pastoral Psychology* 70: 507-524.
- Güler, Özlem. 2007. “Tanrı’ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem).” Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güler, Özlem. 2007b. “Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 48 (1): 123-133.
- Gündüz, Özlem. 2014. “Üniversite Öğrencilerinde Affetmeyi Yordayan Değişkenlerin Belirlenmesi.” Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Gürsu, Orhan. 2011. “Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi.” Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güzel, Zeynep. 2021. “Gençlerde Tanrı Tasavvuru ve Huzur İlişkisi (Aksaray Abdülhamid Han Fen Lisesi Örneği).” Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. 2020. “Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma” Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Halisdemir, Derya. 2013. “Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları, Kendini Affetme Düzeyleri ve Geçmiş Yönelik Anne Kabul Red Algıları Arasındaki İlişkiler.” Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Hayta, Akif. 2017. *Allah’a Bağlanmak: Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. Onto Yayınları.
- Horozcu, Ümit. 2010. “Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat İle Ruhsal ve Bedensel

- Sağlık Arasındaki İlişki.” *Milel ve Nihal* 7 (1): 209–40.
- İşcan Hilal and Ayşe Şentepe Lokmanoğlu. 2021. “Kendini Affetme ve Dini Başa Çıkma İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Nicel Bir Araştırma.” *Social Science Development Journal* 6 (24), 148-164.
- Kalkstein, Solomon, and Roni Beth Tower. 2009. “The Daily Spiritual Experiences Scale and Well-Being: Demographic Comparisons and Scale Validation with Older Jewish Adults and a Diverse Internet Sample.” *J Relig Health* 48 (4): 402–17.
- Kararımk, Özlem. 2006. “Psikolojik Sağlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler.” *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 3 (26): 129-142
- Karakış, Sevim. 2019. “Kamu Hastanelerinde Çalışan Hemşirelerin Afetlere Hazır Oluşluk Durumları ve Psikolojik Sağlıkları.” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karduz, Fatıma Firdevs Adam. 2019. “Affetme Eğilimi Kazandırmaya Yönelik Psikoeğitim Programının Affetme Eğilimi Kazandırma ve Beş Faktör Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi.” Doktora Tezi, Adapazarı: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Kim, Jichan J., and Robert D. Enright. 2014. “A Theological And Psychological Defense Of Self-Forgiveness: Implications For Counseling.” *Journal of Psychology & Theology* 42 (3), 260-268..
- Kirkpatrick, Lee A. 2005. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- Kirkpatrick, Lee A. and Philip R. Shaver. 1992. “An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief.” *Society for Personality and Social Psychology* 18: 266–75.
- Koenig, HG, K.I. Pargament, and J. Neilsen. 1998. “Religious Coping and Health Status in Medically Ill Hospitalized Older Adults.” *J Nerv Ment Dis* 186 (9): 513–21.
- Kurt, Abdurrahman. 2009. “Dindarlığı Etkileyen Faktörler.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2): 1–26.
- Kurtlar, Buse. 2020. “Romantik İlişkilerde Bağışlamanın Bazı Sosyo Demografik Değişkenlere Göre İncelenmesi.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13 (72): 552–57.
- Macaskill, Ann. 2007. “Exploring Religious Involvement, Forgiveness, Trust and Cynicism.” *Mental Health, Religion & Culture* 10 (3).
- Mann, J.R., R.E. McKeown, J. Bacon, R. Vesselinov, and F. Bush. 2008. “Religiosity, Spirituality and Antenatal Anxiety in Southern U.S. Women.” *Arch Womens Mental Health*, no. 11: 19–26.
- McCullough, Michael E. 2002. “The Psychology of Forgiveness.” In *The Handbook of Positive Psychology*, edited by C. R. Snyder and S. J. Lopez.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. 2011. “Tanrıyı Tasavvur Etmek.” Çamlıca Yayınları.
- Mesquita, AC, Éde C Chaves, CC Avelino, DA Nogueira, RG Panzini, and EC de Carvalho. 2013. “The Use of Religious/Spiritual Coping Among Patients with Cancer Undergoing Chemotherapy Treatment.” *Revista Latino-Americana De* 21 (2): 539–45.
- Mitrofan, Nicolae, and Cristina Ciuluvică. 2012. “Anger and Hostility as Indicators of Emotion Regulation and of the Life Satisfaction at the Beginning and the Ending Period of the Adolescence.” *Social and Behavioral Sciences*, no. 33: 65–69.
- Oktay, Melike, and Ayşe Şentepe Lokmanoğlu. 2020. “Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısı ve Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13 (73): 1091–1100.

- Önal, Aslı Aşçıoğlu. 2014. “Bilişsel Çarpıtmalar, Empati ve Ruminasyon Düzeyinin Affetmeyi Yordama Gücünün İncelenmesi.” Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Orathinkal, A.J., and A. Vansteenwegen. 2007. “Religiosity and Forgiveness among First-Married and Remarried Adults.” *Mental Health, Religion & Culture* 10 (4): 379–94.
- Öz, Fatma, and Emel Bahadır Yılmaz. 2009a. “Ruh Sağlığının Korunmasında Önemli Bir Kavram: Psikolojik Sağlamlık.” *Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi*, 82–89.
- . 2009b. “Ruh Sağlığının Korunmasında Önemli Bir Kavram: Psikolojik Sağlamlık.” *Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi*, 82–89.
- Özüdoğru, Halide Nur. 2009. “Kırsal Yaşamda Kadın ve Din (Konya Örneği).” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pargament, Kenneth I. 2005. “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme.” Translated by Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1): 279–313.
- Qinglu, Wu, Chi Peilian, Zeng Xianglong, Lin Xiuyun, and Hongfe. 2018. “Roles of Anger and Rumination in the Relationship Between Self-Compassion and Forgiveness.” *Mindfulness*, 10, 272-278.
- Rye, Mark S., and Kenneth I. Pargament. 2002. “Forgiveness and Romantic Relationships in College: Can It Heal the Wounded Heart?” 58 (4): 419–41.
- Rye, P.S., Kenneth I. Pargament, M.A. Ali, G.L. Beck, E.N. Dorff, C. Hallisey, and J.G. Williams. 2000. “Religious Perspectives on Forgiveness.” In *Forgiveness: Theory, Research and Practice*, edited by M.E. McCullough, K.I. Pargament, and C.E. Thoresen, 17–40. Newyork: Guilford.
- Şahin, Meryem. 2013. “Affedicilik ile Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi.” Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Şentepe, Ayşe. 2016. “Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi.” Doktora Tezi, Adapazarı: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sevinç, Pelin. 2020. “Çocukluk Çağı Travmaları ve Affetmenin Evlilik Uyumu ile İlişkisi.” İstanbul: Işık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. 2014. “Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler.” *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1): 65–97.
- Sharp, Carissa A., Davis E.B., George K., Cuthbert, A.D., Zahl, Davis, D.E., Hook, J.E. and Jamie D. Aten. 2021. Measures of God Representations: Theoretical Framework and Critical Review. *Psychology of Religion and Spirituality*, 13(3), 340-357.
- Sheffield, Jeffrey Clark.2003. “An Investigation of Relationships Between Forgiveness,Religiosity, Religious Coping, and Psychological Well-Being.” Doktora Tezi, Brigham Young University.
- Standish, Emily Elizabeth. 2016. “Forgiveness, Health and Psychological Adjustment In Older Adults.” Doktora Tezi, Detroit, Michigan: Wayne State University.
- Strelan, Peter. 2007. “Who Forgives Others, Themselves, and Situations? The Roles of Narcissism, Guilt, Self-Esteem, and Agreeableness.” *Personality and Individual Differences* 42: 259–69.
- Taçar, Ayşe. 2021. “Bibliyoterapi Yönteminin Çocuklarda Allah Tasavvurunun Olgunlaşmasına Etkisi (5-6 Yaş Grubu Örneği)” Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taşçi Yıldırım, Emine. 2022. *İslam Felsefesi ve Modern Psikolojide Ölüm Korkusu*. Bursa: Emin Yayınları.



- Thompson, L.Y., C.R. Snyder, Lesa Hoffman, Scott T. Michael, Laura S. Billings, Heather N Rasmussen, Laura Heinze, et al. 2005. "Dispositional Forgiveness of Self, Others, and Situations." *Journal of Personality* 73 (2): 313–59.
- Topbaşıoğlu, Turnel 2016. "Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak Öfke ve Affetme: Affetmenin Düzenleyici Rolü." Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Toussaint, Loren and Jon R. Webb. 2005. "Gender Differences in The Relationship Between Empathy and Forgiveness." *Journal of Social Psychology* 145 (6): 673–85.
- Turan, Yahya. 2017. *Kişilik ve Dindarlık*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Umar, Fulya. 2016. "Rogers ve Maslow'un Yaklaşımları Kapsamında Kendini Gerçekleştirme Kavramının Psikolojik Danışmadaki Yerinin İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Eğitim Bilimleri.
- Unterrainer, H. F., A. J. Lewis, and A. Fink. 2014. "Religious/Spiritual Well-Being, Personality and Mental Health: A Review of Results and Conceptual Issues." *J Relig Health* 53: 382–92.
- Valcanti, CC, EDL Chaves, AC Mesquita, DA Nogueira, and EC de Carvalho. 2012. "Religious/Spiritual Coping in People with Chronic Kidney Disease Undergoing Hemodialysis." *Revista Da Escola De Enfermagem Da Usp* 46 (4): 837–43.
- Waddell, Erin L. and Joy M. Jacobs-Lawson. 2010. "Predicting Positive Well-Being in Older Men and Women." *Int J Aging Hum Dev* 70 (3): 181–97.
- Worthington, Everett. 2006. 2006. *Forgiveness and Reconciliation: Theory and Application*. New York: Routledge.
- Yaman Akpınar, T, and Ö. Altunsu Sönmez. 2021. "Evlilikte Suçu Affetme ve Evlilik Uyumu İlişkisi." *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9: 203–10.
- Yaşar, Kübra. 2015. "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş Düzeyleri İle Psikolojik Sağlamlık Ve Affetme Düzeyleri Arasındaki İlişki." Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Yazgan, Eda Özge. 2014. "Kemoterapi Alan Kanser Hastalarında Dini İnanç ve Maneviyatın Depresyon Düzeyi ve Yaşam Kalitesine Etkisinin Belirlenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi.
- Yıldız, Murat. 2007. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Yıldız, Murat, and V. Ünal. 2017. "Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6 (4): 8–21.
- Zheng, X, R. Fehr, K. Tai, J. Narayanan, and M.J. Gelfand. 2015. "The Unburdening Effects of Forgiveness: Effects On Slant Perception And Jumping Height" 6 (4): 431–38.





## Selim Uğur'un "Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Anlayışı: İbn Âbidin Örneği" Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of "Rijal al-Ghayb in Tasawwuf: The Example of Ibn Abidin" by Selim Uğur

Selim Uğur. *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Anlayışı: İbn Âbidin Örneği* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019, 224 sayfa). ISBN: 978-605-159-521-4

Sümeyye Güldenoğlu

### Anahtar Kelimeler

Ricâlü'l-gayb, İbn Âbidin, İcâbetü'l-Gavs, Kutub, Gavs

### Keywords

Rijal Al-Ghayb, Ibn Abidin, Ijabat al-Ghaws, Qutub, Ghaws

“Görülmeyen adamlar, bilinmeyen erler” anlamına gelen “ricâlü'l-gayb” tasavvufî istılahta veliler zümresinin büyüklerine verilen özel bir isimdir. Sûfilere göre ricâlü'l-gayb, âlemin ve veliler zümresinin manevi yöneticileridir. Bu düşünce tasavvuf tarihinin başlangıcından itibaren sûfiler arasında bilinip kabul edilmiş, ancak ehli olmayan kişilerden gizli tutulmuştur. İlk defa hicri dördüncü asırda Hakîm Tirmizî *Hatmü'l-Velâye* adlı eserinde bu konudan açıkça bahsetmiş, hicri yedinci asırda İbn Arabî'nin konu hakkında daha detaylı bilgiler vermesiyle de ricâlü'l-gayb görüşü tasavvufun en çok tartışılan konuları arasına yerleşmiştir. Günümüzde hala tartışma konusu olan bu mesele üzerine birçok risale kaleme alınmıştır. Bu çalışmada, İbn Âbidin'in *İcâbetü'l-Gavs* risalesinin incelendiği *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Anlayışı: İbn Âbidin Örneği* adlı kitap tanıtılmaktadır.

Ricâlü'l-gayb anlayışı daha çok mükâşefeye dayalı bir husus olduğundan, mükâşefe ehlini tanımayan ve keşfi bir bilgi aracı olarak kabul etmeyen kişilerin anlamakta zorlanıp

\* Sorumlu Yazar: Sümeyye Güldenoğlu (Doktora Öğrencisi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ahmet Keleşoğlu, Tasavvuf Anabilim Dalı, Konya, Türkiye. E-posta: s.guldenoglu@hotmail.com ORCID: 0000-0003-0763-0008

Atf: Guldenoglu, Sumeyye. Selim Uğur'un "Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Anlayışı: İbn Âbidin Örneği" Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 307–310. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1245398>



konuyu reddetmelerine neden olmuştur. İncelemesini yaptığımız kitabın merkezini teşkil eden *İcâbetü'l-Gavs* adlı risale de bu anlayışı savunmak amacıyla kaleme alınan eserlerdendir. Yazar çalışmanın amacını; hem tasavvuf tarihinde hem de günümüzde hala tartışma konusu olan ve hakkında akademik anlamda az sayıda çalışma bulunan bu meseleyi, İbn Âbidîn'in *İcâbetü'l-Gavs* risalesi merkezinde ele alarak, konu hakkında muteber ulemanın görüşlerini akademik sahaya taşımak olarak belirtir.

Bu kitap, 2018 yılında Uludağ Üniversitesi'nde tamamlanmış ve 2019 yılında yayınlanmış bir yüksek lisans tezidir. Selim Uğur tarafından *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Anlayışı: İbn Âbidîn Örneği* adıyla hazırlanan çalışma önsöz, giriş, sonuç, *İcâbetü'l-Gavs* risalesinin fotoğraflarının yer aldığı ekler bölümü ve bibliyografya dışında dört temel bölümden oluşmaktadır. Yazar çalışmanın giriş bölümünde konunun önemini, çalışmanın amacını ve sınırlarını belirttikten sonra tezin bölümlerini ve çalışmada kullanılan kaynakları tanıtmıştır (s.13-18).

Birinci bölüm iki ana başlıktan oluşmaktadır. Yazar ilk kısımda İbn Âbidîn'in hayatı, eğitimi, ilmi faaliyetleri, talebeleri ve eserleri hakkında bilgiler verir. Buna göre İbn Âbidîn, 1198 (1784) yılında Dımaşk'ta dünyaya gelmiş ve 1252 (1836) yılında vefat etmiştir. Tam adı, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz el Hüseyinî ed-Dımaşkî'dir. Döneminin önde gelen âlimlerinden hadis, tefsir, usûl, ferâiz gibi şer'î ilimleri tahsil etmiş ve ömrünün sonuna kadar müderrislik görevinde bulunmuştur. Velûd bir âlim olan İbn Âbidîn'in hâşiye, ta'lik, zeyl ve telif eserleri mevcuttur. Çalışmada öne çıkan en önemli eseri, ilk başta Şâfiî mezhebinden olan İbn Âbidîn'in Hanefî mezhebine geçtikten sonra, Hanefî fıkına dair önemli eserlerden olan *ed-Dürrü'l-Muhtâr*'a yazmış olduğu hâşiyedir. Fıkıh alanında medreselerde okutulan ve ilim ehlinin baş ucu kitabı haline gelen bu eserin sahibi İbn Âbidîn, son dönem Hanefî fukahâsından sayılmaktadır. Yetiştirdiği talebeler arasında Osmanlı döneminde şeyhü'l-islamlığa kadar yükselen ve tefsir alanında eserler veren önemli âlimler göze çarpmaktadır (s.19-28).

Birinci bölümün ikinci kısmında İbn Âbidîn'in tasavvufa intisabı, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö.1827) ile tanışması ve isminin geçtiği Hâlidî kaynaklardan bahsedilmektedir. İbn Âbidîn ilk olarak hocası Şeyh Sâlim el-Akkâd'ın vesilesiyle Kâdirî daha sonra Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir. Şeyh Mevlânâ Hâlid'in Şam'a hicretiyle de aralarında kuvvetli bir bağ oluşmuş ve vefatına kadar zâhirî ve bâtınî ilimlerde ondan istifade etmiştir. Başta Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin *Mektûbât*'ı olmak üzere *el-Mecdü't-Tâlid* ve *el-Hadâiku'l-Verdiyye* gibi Hâlidî kaynaklarda, Mevlânâ Hâlid'e intisap eden âlimler arasında İbn Âbidîn'den bahsedilmektedir. Bu kaynaklarda geçen bilgilerden İbn Âbidîn'in bu tarikata

intisabının kesin olduğu anlaşılmaktadır, ancak Mevlânâ Hâlid'in halifesi olup olmadığı hususunda net bir bilgi yoktur (s.28-39).

İkinci bölüm çalışmanın ana konusu olan ricâlü'l-gayb meselesine bir giriş hükmündedir. Bu bölümde “Ana Hatlarıyla Velâyet Ve Ricâlü'l-Gayb” başlığı altında “velâyet” ve “ricâlü'l-gayb” meselesi incelenmekte, “İbn Âbidîn'in İcâbetü'l-Gavs Adlı Eserinde Ricâlü'l-Gayb” başlığı ile de eser tanıtılmaktadır (s.41-78).

Kur'ân ve hadislerde, iman eden herkes sadece mümin ismiyle isimlendirilmemiştir. Müminler arasında bazı kişiler taşıdıkları çeşitli vasıflar nedeniyle veli, sâdık, sâlih, muhsin, ebrâr, mukarrebün, müttakî gibi isimlerle anılmışlardır. Bu isimlerin tamamı ise “evliyâullah” ve “velî” kavramları altında toplanmıştır. Bu sebepten çalışmada ilk olarak “velî” kavramının lügat ve ıstılah manaları verilmekte, daha sonra velînin bulunduğu makama verilen isim olan “velâyet” kavramı üzerinde durulmaktadır. İmâm Rabbânî, İbn Arabî, Herevî, Kâşânî gibi sûfilerin velî ve velâyet hakkındaki görüşleri, âyet ve hadislerle incelenmekte ve özellikle velâyet konusunda özel bir yeri olan “nübüvvet-velâyet irtibatı” Hakîm Tirmizî'nin (ö.320) *Hatmü'l-Velâyet* adlı eserindeki görüşleriyle aydınlatılmaya çalışılmaktadır (s.41-55).

Çalışmanın üçüncü bölümü, ricâlü'l-gayb hiyerarşisinde merkezi konuma sahip olan “kutub” ve “gavs” kavramlarına ayrılmıştır. Bu iki kavramın önce lügat daha sonra ıstılah manaları açıklanmış, kutub ve gavs ile ilgili hadis ve rivayetler, sûfilerin bu husustaki görüşleri, kutub ve gavsın sahip oldukları özellik ve yetkiler ile İbn Âbidîn'in *İcâbetü'l-Gavs* risalesindeki görüşleri müstakil başlıklar altında incelenmiştir. Sûfilere göre kalbiyle her dâim Allah'ın huzurunda olan kutub, veliler zümresinin başkanı, insân-ı kâmil, yeryüzünün halifesi ve âlemin manevi yöneticisidir. Âleme ziyânın tek bir merkezden yayıldığı gibi ilahi feyiz, yardım ve belalar da tek bir merkezden, yani kutub üzerinden yayılır. “Kutubiyet” ise kutubun bulunduğu makama verilen addır (s.79-94).

Lügatte yardım etme, imdada yetişme manalarına gelen “gavs” ıstılahta; nefsanî çekişmelerden kurtulmuş, ümmete dualarıyla yardıma koşan, müminler arasında en yüksek mertebedeki velidir. Sûfiler genel olarak kutub ve gavsın aynı kişi olduğu görüşündedirler, ancak başta İmâm Rabbânî olmak üzere bazı sûfiler de gavs ve kutubun ayrı kişi olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ricâlü'l-gayb hakkında sûfilerin vermiş olduğu bu bilgiler tamamen mükâşefeye dayalı olduğundan, aralarında farklı ifadelerin yer alması mümkündür. Üçüncü bölümün sonunda İbn Âbidîn'in *İcâbetü'l-Gavs* adlı eserinde, gavs ve kutub hakkındaki görüşleri sunulmaktadır. Ona göre gavs ve kutub aynı kişidir. Kutub kendi zamanında yaşayanların efendisi olan bâtinî halifedir ve bütün makam ve hallerin kendisinde toplanıp deveran etmesinden dolayı kutub şeklinde isimlendirilmiştir (s. 94-125).

Son bölümde aslında sayıları yüzü bulan ricâlû'l-gayb hiyerarşisindeki kavramlardan sadece kutba en yakın mertebede olan imâmân, evtâd, abdal, nücebâ ve nükebâ kavramları ele alınmaktadır. Çünkü çalışmanın temelini teşkil eden *İcâbetü'l-Gavs* risalesi bu isimlerle sınırlıdır. Bu bölümde ayrı başlıklar altında her bir kavramın ilk olarak lügat ve ıstılah manaları verilmiş, daha sonra bu kavramlarla ilgili varsa âyet, hadis ve âsârdan gelen rivayetler ile sûfilerin görüşleri belirtilerek, her bir kavramın özellikleri, sayıları ve görevleri sırasıyla açıklanmıştır (s.127-209).

Yazar sonuç bölümünde ricâlû'l-gaybın iki önemli özeliğine dikkat çekmektedir. İlki ricâlû'l-gaybın velilerin en büyükleri ve onların yöneticileri konumunda olmalarıdır. Yazar En'âm suresi 165. âyette bazı kişilerin diğerlerine üstün kılınmasının bizzat Hak tarafından gerçekleştirilmesine vurgu yaparak, bu hususun âdetullâh'a uygun olduğunu belirtir. İkinci durum ise özellikle mükâşefe ehlini tanımayan ve keşfi bir bilgi aracı olarak kabul etmeyen kişilerin anlamakta zorlandığı bir husustur. Çünkü ricâlû'l-gayb ile ilgili haberler ve rivayetlerde ifade edilen abdal vb. kavramların, örnek ahlaklarına ve güzel kulluklarına değinilmiş, ancak onların âlemdeki manevi görevlerinden bahsedilmemiştir. Kutub, evtâd ve abdal gibi ricâlin görev alanları ve yaptığı hizmetlere dair bilgiler genel olarak sûfilerin keşiflerine dayalı bilgilerdir. Çünkü tasavvuf geleneği mükâşefe yöntemini tanımakta ve itimat etmektedir. Bu sebepten ricâlû'l-gayb anlayışı birçok açıdan eleştirilmiştir. Yazar bu anlayışın tevhide aykırı olduğu iddiasını, müminlerden ancak nezih itikadı, örnek kulluğu, temiz ahlakı ve salih amelleri olanların bu makama ulaşarak evtâd, abdal, nücebâ, nükebâ gibi sıfatları aldıklarını, yani onların yeryüzünde bulunan gerçek tevhid ehli olduklarını belirterek reddetmektedir (211-215).

İbn Âbidîn 19. yüzyılda yaşamış olması nedeniyle ricâlû'l-gayb konusunda kendisinden önce yazılmış birçok eseri görme imkanı bulmuş ve *İcâbetü'l-Gavs* risalesinde bu bilgileri derlemiştir. Bu bakımdan *İcâbetü'l-Gavs* risalesi bir telif eser olmaktan ziyade bu bilgilerin derlendiği bir çalışma konumundadır. Yani risale İbn Âbidîn'in görüşleriyle birlikte, İbn Arabî ve İmâm Rabbânî gibi önemli sûfilerin bu konudaki görüşlerini de barındırmaktadır.

Sonuç itibariyle incelemiş olduğumuz *Tasavvufta Ricâlû'l-Gayb Anlayışı: İbn Âbidîn Örneği* adlı kitap, ricâlû'l-gayb ile ilgili âyet, hadis, rivayet ve bunların sûfiler tarafından nasıl yorumlandıkları hususunda bilgi arayan ve bu konuda hem klasik kaynakları hem de akademik alanda yapılmış çalışmaları merak eden kişiler için gerekli bilgilerin oldukça açık ve sistemli bir şekilde sunulduğu bir çalışma olmuştur.



## Hüseyin Oral'ın “Anlamın İlk İzleri” Adlı Eserinin Değerlendirmesi

### A Review of “First Traces of Meaning” by Hüseyin Oral

Hüseyin Oral. *Anlamın İlk İzleri: Tefsirde Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022. 263 s. ISBN: 978-625-8094-93-0

Sümeyye Sevinç<sup>\*</sup>

#### Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, Kronoloji, Metot, Veri

#### Keywords

Tafseer, Qur'an, Chronology, Method, Data

Tefsir araştırmaları kapsamında Kur'ân'ı doğru anlamaya dair erken dönemdeki verileri konu edinen çalışmalar bulunur. Ancak gerek erken dönemin göreceli olması gerekse tespit edilen verilerin nasıl inceleneceğine dair geçerli bir metodun bulunmaması erken dönemdeki verilere yönelik özgün yöntemlere dair arayışları sürdürmektedir. Bu minvalde Hüseyin Oral'ın *Anlamın İlk İzleri: Tefsirde Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri*<sup>1</sup> isimli kitabı, söz konusu çalışmalara özgün bir yöntem sunması açısından dikkate değerdir. Yazarın doktora tezini,<sup>2</sup> akıcı bir üslup ve anlaşılır ifade tarzıyla geliştirerek kitap haline getirdiği bu verimli çalışması, dil verilerinde kronolojik öncelik metodunu önerir.

“Kur'ân'ın anlamına dair dil verileri nüzûl dönemine ne kadar yakınsa o kadar değerlidir ve nüzûl döneminden uzaklaştıkça veriler bozulmaktadır” hipotezinden yola çıkarak doğru

- 1 Hüseyin Oral, *Anlamın İlk İzleri: Tefsirde Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022).
- 2 Hüseyin Oral, *Kur'ân'ı Anlamanın İmkânı: Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri* (Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

\* Sorumlu Yazar: Sümeyye Sevinç (Dr. Öğr. Üyesi), Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye. E-posta: sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr ORCID: 0000-0002-3083-6453

Atf: Sevinc, Sumeyye. Hüseyin Oral'ın “Anlamın İlk İzleri” Adlı Eserinin Değerlendirmesi.” *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 311–315. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1275452>



anlamak için doğru dil verilerine nasıl ulaşılabileceği hususunda bir metot denemesi olan eser giriş, üç bölüm, sonuç ve ekler kısmından meydana gelir (s. 10). Giriş bölümünde Kur'ân'ın dili ve Kur'ân'ı anlamının bir şartı olarak nüzûl döneminin Arapçasını bilmek üzerinde duran yazar, nüzûlden sonra dilde ortaya çıkan değişiklik net olarak tespit edilemeyeceğinden değişimden daha az etkilenmenin yolunun erken dönem dil verilerine ulaşmak olduğunu vurgular (s. 17-42).

Birinci bölümde erken dönem tefsir müdevvenatı, yitik müdevvenatın önemi, önde gelenleri ve genel karakteristiği olmak üzere dört başlığa yer verilir. Her ne kadar bu bölümün alt başlıkları içindekiler bölümünde belirtilmese de birinci başlıkta hicri I. ve II. asırda Kur'ân'ın anlamına dair eserler konusunda İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'te tespit ettiği eserler, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirinin mukaddimesindeki kaynakları ve diğer eserler olmak üzere üç alt başlığa yer verilir. Bu bölüm, erken dönem eserlerinin büyük bir kısmının tespitine dair veri sunmasına rağmen eserlerin tamamı dikkate alındığında geliştirilmeye açık olarak kalır. Bu bölümün ikinci başlığı olan yitik müdevvenatın tespitinin önemi (s. 53, 54) devamındaki yitik dönemin önde gelen isimleri konulu üçüncü başlığa dahil edilebilirdi. Nitekim bu kısımda İbn Abbâs, Sa'îd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, İkrime, Hasan el-Basrî, Dahhâk, 'Atıyye b. Sa'd ve Katâde'nin tefsirleri hakkında değerlendirmeler bulunur (s. 54-69). Diğer taraftan dönemin karakteristik özellikleri kapsamında nüzûl dönemi, sahâbîler, son sahâbîler ve tabiîn dönemi kronolojik olarak incelenir (s. 69-83).

Eserin ikinci bölümünde ise dil verisi sağlayan erken dönem kaynakları beş aşamada (tasnif, tercih, tarif, tesbit, tertib)<sup>3</sup> tahlil edilir. Bu bölümün girişinde "5T" olarak ifade edilen bu aşamaların tasnif sürecinde eserin özelliği, içeriği ve yazılış amacı açısından tasnife tutulacağı, tercih aşamasında erken dönemin nerede son bulacağı ve bazı eserlerin tercih edilememe gerekçeleri, tarif aşamasında her eser ve müellifinin tanıtılması ve tespit aşamasında eserin yazara aidiyeti ve yazılı olarak aktarılması ele alınır (s. 89-91). Bu bölümün tasnif aşamasında tespit edilen eserler, önce kronolojik olarak sıralanır ardından genel tefsirler, rivayetleri Kur'ân'ı anlamak amacıyla toplayan eserler, rivayetleri korumak amacıyla toplayan eserler, Kur'ân sözlükleri ve genel sözlükler olmak üzere beş kısımda sınıflandırılır. Ancak bu kısımda Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîru Hamsi Mie Âye* ve Yahya b. Sellâm'ın *et-Tesârif* eserleri, kronolojik sıralamada zikredilmesine rağmen beşli tasnifteki yerleri belirtilmemiştir (s. 92-95). Esasında her iki eser de kategorilere ayrılan eserler içerisinde tercih edilmeyen eserler arasında kaydedilir ancak bu kısım tercih edilen ve edilmeyen eserleri ihtiva ettiğinden kategorilerdeki yerlerinin

3 Yazar Türkçede kullanılan tespit ve tertip kelimelerini Arapça asıllarına bağlı kalarak kaydetmiştir.



belirtilmesi beklenirdi. Diğer taraftan bölümün ikinci başlığında kategorilere ayrılan bu eserler içerisinde tercih edilen (s. 99, 100) ve tercih edilmeyen eserler incelenir. Zeyd b. Ali'ye nispet edilen *Garîbu'l-Kur'ân*, Mukâtil b. Süleyman'a nispet edilen *Tefsîru Hamsi Mie Âye*, Kisâi'ye nispet edilen *Me'âni'l-Kur'ân*, Yahya b. Sellâm'a nispet edilen *et-Tesârif*, Ebû Ubeyd'in dile dair eserleri, Mâlik b. Enes'in *Muvattâ'*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, Müslim'in *el-Câmi'u's-Sahîh'i* ve İbnü'l-Münzir'in *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserleri hakkında yazarın özgün tespit ve değerlendirmeler yaptığı bu kısım, söz konusu eserler açısından bundan sonraki araştırmalara kaynaklık edecek ve bakış açısı sunacak verileri ihtiva eder (s. 100-110).

İkinci bölümün üçüncü başlığında erken dönem kaynakları tarif ve tespit edilir. Bu minvalde hicrî II. asır için ayrılan kısımda Mukâtil b. Süleyman'ın *et-Tefsîru'l-Kebîr* ve *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserleri, Süfyân es-Sevrî'nin tefsiri, Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-Ayn*'i, Hârûn b. Mûsâ el-A'ver'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir*'i, Abdullah b. Vehb'in *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı ve Yahya b. Sellâm'ın tefsiri müelliflerinin biyografileri ile birlikte incelenir. Bu aşamada yazar şöhret bulan bilgileri yeniden gözden geçirip sorgulayarak bulgularını sistematik bir şekilde ortaya koyar. Ayrıca yazar herhangi bir müellifin hayatı hakkında yaptığı araştırmada vefat tarihleri de dahil sonuç bilinenden farklı dahi olsa kendi tespitlerini tercih eder (s. 62, 128). Bölümün hicri III. asır için tahsis edilen kısmında ise Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, Şeybânî'nin *Kitâbu'l-Cîm*'i, Abdurrezzak b. Hemmâm'ın tefsiri, Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Sa'îd b. Mansûr'un *Sünen*'i, İbnü'l-Yezîdî'nin *Garîbu'l-Kur'ân*'ı, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'i ve Tirmizî'nin *el-Câmi'u'l-Kebîr*'i hakkında gerek müelliflerin entelektüel hayat hikayelerine gerekse eserlerine dair kronolojik metot açısından değerlendirmeler yapılır (s. 135-159). Yazarın özellikle bu bölümdeki tespitleri, müracaat kaynağı olan bu eserlerden çok daha etkin bir şekilde istifade edebilmenin yolunu gösterir. Son olarak hicri IV. asır için ayrılan bölümde Nesâî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sı, Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı, İbn Düreyd'in *Cemhera*'sı ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirleri kronolojik metodun uygulanabilmesi açısından irdelenmektedir (s. 159-174).

Yazar üçüncü bölümde ise “dil verilerinde kronolojik öncelik metodu” olarak adlandırdığı yöntemini, teorik ve pratik bir şekilde takdim eder. Bu bölümün Kur'ân'ı anlamada dil verilerinin yeri ve önemine tahsis edilen ilk başlığında yazar somut tasvirlerle dildeki verileri tahlil eder (s. 178). Diğer taraftan yazar bölümdeki dil verilerinin nüzûl dönemine yakınlığını irdedeği ikinci başlığında nüzûl dönemine yakınlığın yanı sıra sahâbîlerin de Kur'ân'ı anlama konusunda nasıl farklılaştıklarını, Ahmed Emin'in mesele hakkındaki taksimini referans göstererek ele alır (s. 182-183). Yazar erken dönem kaynaklarının tertibi hususunda

verilerin kronolojik olarak görülebileceği bir düzende kullanılmasına dikkat çeker ve sadece vefat değil doğum tarihlerinin de değerlendirme sürecinde ne kadar kritik etkisinin olduğunu ifade eder (s. 186). Bu aşamada verilerin kronolojik öncelik sıralamasını Hz. Peygamber ve sonraki dönemler açısından altı aşamada ele alan yazar, İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber vefat ettiğinde on üç yaşında olması nedeniyle bilgilerinin çoğunu diğer sahâbîlerden aldığını dolayısıyla öncelik konusunda diğer sahâbîlerden sonra geldiğini ileri sürer (s. 190) ve böylece kronolojik önceliklerini daha kolay tespit etmek adına kaynaklardan dört aşamada istifade etmeyi önerir. Bunların ilki hicri I. asırdan veri sağlayan eserler, ikincisi hicri II. asırdan veri sağlayan eserler, üçüncüsü hicri III. asrın başından veri sağlayan eserler ve dördüncüsü sözlüklerdir (s. 194). Bu kısımdaki sıralama tablo olarak sunulabilseydi yöntemin uygulama süreci daha somut bir şekilde gösterilebilirdi. Yazar bu bölümün dördüncü başlığında dil verilerinin kronolojik öncelikleri üzerinde dururken verilerin önceliğini ve doğruluğunu tespit etmek, veriyi doğru anlamak ve Kur'ân'ı doğru anlamak arasındaki farklara işaret ederek önerdiği metodun rivayet tefsiri ve dilbilimsel tefsirden temayüz eden yönlerini belirtir (s. 196-199). Beşinci başlıkta ise verilerin kronolojik olarak izini sürmek ve veriyi kaynağına göre değerlendirmek gibi metodların faydalarının yanı sıra verilerle ilgili karşılaşılabilecek hususlar ve kaynaklar hakkında farkında olunması gerekenler maddeler halinde verilir (199-204). Bu bölümün altıncı başlığında ise yazarın yeni metodu, belirli kriterlere göre tercih edilen örneklerde tatbik edilir. Buna göre Kur'ân'da bir defa ve birden fazla geçen kelimelerde metod uygulanırken veriler tarama, tespit, çözümlenme ve kronolojik tertibin ardından değerlendirilir (s. 204-217). Metodun sonradan çıkan anlamları tespitteki faydaları hakkındaki son başlığı ise “الدِّين” kelimesi örneğinde anlatılır (s. 225-234). Yöntemin ilk defa uygulanması nedeniyle geliştirilmesi muhtemeldir. Bu minvalde kronolojik öncelik ile tercih edilen verilerin aynı zamanda sened tahlillerinin de hadis ilminin imkânlarından faydalanılarak tahkik edilmesi değerlendirme aşamasında katkı sağlayabilir. Diğer taraftan eserin sonundaki “Ekler” bölümünde, âlimlerin doğum ve vefat tarihlerine göre genel zaman grafiklerinin yanı sıra sahâbe-tabîin ve tabîin-II. asır dönemlerine dair âlimlerin doğum ve vefat tarihine göre grafikler hazırlanmıştır (s. 241-246).

Eserde cümle ve kelimeler, birkaç istisna dışında doğru ve yerinde olarak kullanılmıştır. Nadir birkaç örnekte eser adı (s. 94, 99) ve yazım hatası (s.164), aynı kelimenin farklı yazılışı (s. 77) ve Arapçada (ج) harfinin ince harflerle birlikte geçtiği bazı isimlerin Türkçe bilinen kullanımlarının değil Arapça fonetiğinin esas alınmasından kaynaklanan farklılıklar bulunur. Nitekim İbn Cüreyc, İbn Düreyd ve Müberred isimlerinde Curayc, Durayd ve Mubarrad kelimeleri tercih edilmiştir (s. 49, 93, 95, 98, 159, 166). Ayrıca virgöl ve noktalı virgölün bağlaçla birlikte

kullanılma sorunu (s. 54, 56, 57, 65, 73, 91, 114, 131, 187, 188, 217) ve çok fazla Arapça ibare okumanın etkisinde kalarak yazılı dilde çok tercih edilmeyen “ki” lafzının cümle içinde tercih edilmesi (s. 96, 105, 115, 122, 129, 151, 170, 204, 231) söz konusudur. Öte yandan son derece detaylı olarak hazırlanan dipnotlarda, aynı bilginin tekrarı esnasında ara sıra hem Roman hem de Latin rakamlarını kullanmaktan kaynaklanan farklı atıf şekilleri dikkat çeker (s. 55, 77). Ancak dipnotlar da metin içinde olduğu gibi tefekkür edilmiş ve muhakeme edilmiş yoğun bir emeğin ürünüdür.

Yazar çalışmanın tamamında sürekli olarak fikir teatisinde bulunarak şöhret bulan genel yargıları sorgular ve sorunlu yargıların nasıl tashih edilebileceğine dair öneriler sunar. Bununla birlikte yazar önerdiği kronolojik yöntemin uygulama aşamasındaki zorluklara dikkat çekerek değerlendirmelerinde realiteyi göz önüne alır. Ayrıca bu eser, bilimsel çalışmalarda temel sorular oluşturma, hipotezler üretme ve yöntemler kullanma konusunda örneklik teşkil eder. Netice itibarıyla yazarın önerdiği bu yöntemin bilimsel çalışmalara sistematik veriler sunması, araştırma projelerinde tatbik edilmesi ve bu yöntemle veri analizi yapabilecek programların geliştirilmesi hususunda kaynaklık etmesi beklenir.





# darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

## Doğan Kaplan'ın “Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik” Adlı Eserinin Değerlendirmesi

### A Review of “Alevism According to Written Sources” by Doğan Kaplan

Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2.Baskı,2010)  
ISBN: 978-975-389-605-4

Neslihan Avcı

#### Anahtar Kelimeler

Yazılı Kaynaklar, Sözlü Kültür, Buyruklar, Alevilik, Tarih ve Din

#### Keywords

Written Sources, Oral Culture, Commandments, Alevism, History and Religion

Doğan Kaplan'ın kaleme aldığı “Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik” adlı eser, Aleviliğin sözlü kültüre dayalı tarihinden ziyade, temel yazılı kaynaklarına odaklanmaktadır. Aleviliğin sosyal, siyasi nedenlerden kaynaklı “kapalı toplum” özelliği sergilemesinden ve bundan dolayı varlığını sözlü kültüre dayalı olarak sürdürmesinden yola çıkan yazar, bu sözelliğin dayandığı yazılı ürünlerin de mevcut olduğunu ileri sürmektedir. Yazara göre, Aleviliğin yazılı kaynakları olduğu ya da olabileceği gerçeği göz ardı edilmiştir. Bu bağlamda yazar, Aleviliğin başlıca yazılı kaynakları olarak Buyrukları gündeme getirmiş ve bu Buyrukların hem köken hem de içerik bakımından incelenmesini esas almıştır. Eser, giriş kısmından sonra toplam üç bölümden oluşmaktadır. Yazar, eserin önemine, kavramsal çerçevesine, araştırmanın yöntemi ve kaynaklarına giriş bölümünde ayrı bir parantez açarak ilerlemiştir.

Kitabın genel hatlarına dair bilgilerin verildiği giriş bölümünde, “Kızılbaşlık, Alevilik-Bektaşılık ve Diğer Kavramlar” başlığı altında, öncelikli olarak “Kızılbaş” sözcüğünün tarihsel arka planına dikkat çeken yazar, çağdaş kaynaklarda konunun nasıl irdelendiğine

\* Sorumlu Yazar: Neslihan Avcı (Doktorant), Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye.  
E-posta: neslihanavci@hacettepe.edu.tr ORCID: 0000-0001-9186-0740

Atf: Avcı, Neslihan. “Doğan Kaplan'ın “Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik” Adlı Eserinin Değerlendirmesi.” *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 317–322. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1275876>



dair çeşitli saptamalarda bulunmuştur. Kızılbaş sözcüğünü, kızıl (kırmızı) ve baş kelimelerinden oluşan bir terkip şeklinde açıklayan yazar, siyasi bir simge olarak Safevi hanedanını destekleyen Türkmenler için de Kızılbaş sözcüğünün kullanıldığını vurgulamıştır. Şah Haydar'ın askerlerine dokuma yünden (çuha) kırmızı bir taç giydirdiği, insanların onlara “Kızılbaş” dediği ve böylelikle kırmızı tacı ilk defa Şeyh Haydar'ın giydirdiği bilgisini dönemin Arap tarihçisi Nehrevâli'nin aktarımlarından veren yazar, modern dönem İran ve Osmanlı tarihi uzmanlarının büyük bir kısmının da Kızılbaş isminin tarihsel olarak Safevileri destekleyen Türk zümrelerinin ortak adı olduğu, on iki dilimli ve kırmızı başlığın köken olarak Şah Haydar tarafından icat edildiği konusunda hemfikir olduklarını ileri sürmüştür. Konuyu siyasi tarih penceresinden de ele alan yazar, Kızılbaş isminin başta Osmanlı olmak üzere, tüm Safevi aleyhtar tarihçilerce de olumsuz sıfatlarla beraber kullanılmaya başlandığını gündeme getirmiştir. Bunda özellikle Yavuz Sultan Selim'in Safevileri büyük bir tehlike olarak görmesinin etkili olduğunu aktaran yazar, Osmanlı-Safevi çekişmesinde, Kızılbaşlarla savaşın meşruiyeti için Şeyhülislamdan fetva alınmasını ise çatışmada dini argümanların kullanılması ile açıklamıştır. Yazara göre, dini argümanların kullanılmasının altında iki neden yatmaktadır: Birincisi, siyaset ve din ilişkisi; ikincisi Safevi Devleti'ni kurmakla birlikte, ordusunun da başat ögesini oluşturan Türkmen kabilelerin Anadolu kökenli olması ve Safevilerin insan kaynağı bakımından istedikleri zaman Anadolu'dan güç alabilmeleridir.

Yavuz Selim-Şah İsmail çatışmasında Şah İsmail'in yenilmesini dolaylı olarak Kızılbaşlığın da yenilmiş olması şeklinde değerlendiren yazar, bu kelimenin “rafizi, mülhid, zındık, evbâş” gibi dışlayıcı sıfatlardan sonra zamanla “mum söndürenler, ana-bacı tanımayanlar” şeklinde yergi ögeleri taşıyan sıfatlarla da anıldığını belirtmiştir. Yazara göre, tüm bu hakaretimiz ifadeler, kavramın sahipleri tarafından da Kızılbaşlığın kullanım alanını kısıtlamış ve 19. yüzyılın sonlarına doğru Kızılbaşlık yerine Alevilik ifadesinin kullanımı yaygınlaşmıştır. Güncelce Alevilik ya da Alevilik-Bektaşilikle birlikte kullanılan bu olgunun Bektaşilikle ilgisinin detaylı bir çalışmayı gerektirdiğini aktaran yazar, inançları ve geleneksel yapıları büyük oranda benzerlik gösteren bu iki dini grubun sosyal nitelik olarak birbirinden ayrıldığını ileri sürmektedir.

Eserin araştırma yönteminde Mezhepler Tarihi'nin yöntembilimsel yaklaşımının ve diğer disiplinlerin yöntemlerinin benimsendiğini aktaran yazar, eserin ana başlıkları altında irdelenen konuları özetlemiştir. Araştırmanın kaynaklarına dair bilgilerin verildiği kısımda ise eserin temel kaynağını oluşturan Buyrukları maddeler hâlinde sıralamış, Safeviler-Kızılbaşlık ilişkisi ile ilgili tarihsel kaynakları ve Buyruklarla ilgili yapılan modern çalışmaları aktarmıştır.

“Kızılbaşlığın Kaynağı Olarak Buyruklar ve Buyrukların Kökeni” adlı birinci bölümde, Aleviliğin yazılı kaynaklarına yazılı ve sözlü kültür bağlamında değinilmiş, Buyrukların Alevi kültüründeki yeri ve ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili saptamalarda bulunulmuştur. Yazar bu bağlamda, öncelikli olarak Aleviliğin “sözlü kültüre” dayalı yapısının nedenlerini Alevi toplumların merkezi yapıdan uzak bir yaşam sürdürmeleriyle açıklamış, demografik değişimlerle de günümüz Türkiye’inde daha görünür bir toplum yapısına dönüştüğünü aktarmıştır. Bununla birlikte yazar, temeli sözlü kültüre, toplumsal hafızaya dayalı Aleviliğin yazılı ürünlerinin olması meselesinin ise bu gelenekte herhangi bir çelişki yaratıp yaratmadığını sorgulamaktadır. Yazara göre, Aleviliğin yazılı kaynakları olan Buyrukların düşünce ve anlatım özelliği dikkate alınırca, sözlü geleneklerin sahip olduğu özelliklerle paralellik gösterdiği anlaşılmaktadır. Eserde müstakil başlıklar altında da verilen yazılı kaynaklar, önem sırasına göre tasnif edilmiştir. Geçmişte belli ölçüde eğitilmiş olan dedelerin, taliplerine başta Buyruklar olmak üzere yazılı kaynaklardan hareketle Aleviliği öğrettiklerini aktaran yazar, eğitim imkânından uzak kalan Alevilerin zamanla bu yazılı kaynakları okuyamamaları ve böylelikle de sözlü kültürden kalma törensel uygulamalarla varlıklarını sürdürebildiklerini aktarmıştır. Ancak Türkiye’de, özellikle 1990 sonrasında Aleviler ve Alevilik hakkında yayın patlamasının yaşanması, Alevi toplumlarının da evlerinde bulunan eserleri gün yüzüne çıkarmalarını beraberinde getirmiş ve Aleviliğin yazılı kaynaklara sahip olduğu gerçeği ortaya çıkmıştır. Eserin temelini oluşturan Buyruklarla ilgili köken araştırmasına giden yazar, Buyrukların nerede, ne zaman, hangi koşullarda ortaya çıktığıyla ilgili kesin bir bilginin olmadığını belirtirken, modern dönemlerde gerek akademik kökenli araştırmacılar gerekse Alevi kökenli araştırmacılarca ortaya konan değerlendirmelerin konu hakkında açıklayıcı olacağı görüşündedir. Bu kapsamda, Fuat Köprülü’nün kaleminden çıkan *Türk Edebiyatının İlk Mutasavvıfları* adlı çalışma, eserde sıkça bahsi geçen Buyruklarla ilgili ilk bilginin verildiği kaynak olarak gösterilmektedir.

Yazar, Buyrukların ortaya çıktığı dönemi ise Buyruk yazmalarının çoğunun Şeyh Safiyüddin’e nispet edilmesinden dolayı, Safeviler dönemine bağlamaktadır. Bununla birlikte, Buyrukların sahip oldukları döneme göre de güncellendiklerini ileri süren yazar, bu hususun Buyrukları takip ederek somutlaştığı görüşündedir. Eserde Buyrukların kaynakları ise; *Temel Dini Kaynaklar*, *Tasavvufi Kaynaklar*, *Hurûfi Metinleri*, *Sözlü Kültür: Kızılbaş Ozanların Nefes ve Değişleri* şeklinde tasnif edilmiş ve ayrıntılı bir biçimde irdelenmiştir. Müstakil başlıklar altında verilen bu kaynaklarda, Aleviliğin esasları ve dini ritüelleri ile yazılı kaynaklar arasındaki paralellikler irdelenmiştir.

“Buyruklarda Sufilik ve Dört Kapı-Kırk Makam Anlayışı” adlı ikinci bölümde,

Buyruklarda tasavvufi-ahlaki boyutun işlenişi üzerinde durulmuştur. Yazar, Buyruklarda kullanılan dilin genellikle tasavvufi bir dil olmasından hareketle, İslam düşünce tarihinde tasavvufun geçirdiği aşamalara değinerek konuya giriş yapmıştır. Bu bağlamda, tasavvuf tarihçilerinin İslam tasavvufunu/sufiliğini ortaya çıkış ve gelişme süreçleri açısından *Zühd dönemi*, *Tasavvuf dönemi*, *Tarikatlar dönemi* şeklinde üç döneme ayırdıklarını belirtmiştir. Sufiliğin, “tasavvuf” döneminde bir ilim dalı olarak ortaya çıkmasından yola çıkan yazar, sufilerin tasavvufun “meşruiyeti” açısından zahir ulemasıyla anlaşmazlıklar yaşadıklarını ve tartışmalara giriştiklerini aktarmaktadır. Yazara göre bu sorunsal, tasavvufun zaman içerisinde geliştirdiği dilin zahir ulemasınca sakıncalı bulunmasından kaynaklıdır.

Buyruklarda, Aleviliği tarihsel adıyla Kızılbaşlığı ifade etmek için kullanılan tabirlere değinen yazar, Buyrukların içerisinde “yol”, “erkan” ve “sürek” kavramlarının tercih edildiğini aktarmıştır. Eser içerisinde müstakil başlıklar altında verilen diğer bir husus ise “yol” a girenlerin sahip olması gereken niteliklerle ilgilidir. Bu doğrultuda, taliplerin birbirlerine, rehberlerine ve mürşitlerine karşı davranışları irdelenmiş ve uyulması gereken temel kurallar sıralanmıştır. Yolda uyulması gereken kurallar dizisi, Şeyh Safi’nin taliplere söylediklerinden hareketle, maddeler hâlinde aktarılmıştır.

Eserde, “Dört Kapı-Kırk Makam ve İnsan-ı Kâmil” anlayışına dair ise tarihsel bir okuma benimsenmiş ve çeşitli eserlerden örneklere değinilmiştir. İlk dönem tasavvuf kaynaklarında “dört kapı” anlayışıyla ilgili bilgiye rastlanmadığını gündeme getiren yazar, bazı eserlerde dolaylı yoldan “dört kapı” anlayışına yer verildiğini ancak bu anlayışın ilk olarak *Fakr-nâme* adlı eserde görüldüğünü ileri sürmüştür. Buyruklarda ise kırk makamın ne olduğu hususuna dair net bir tutumun belirtilmediğini, Şeyh Safi’nin Buyrukları’nda makam ve hâllere göndermelerde bulunduğunu, makam ve hâllerin ne olduğuyula ilgili değerlendirmelerin yapıldığını, ancak toplu bir şekilde makamlardan bahsedilmediğini savlamıştır. Eserde “şeriat”, “tarikat”, “marifet”, “hakikat” anlayışı ayrı ayrı başlıklarla irdelenmiş, Buyruklarda bu anlayışa nasıl temas edildiğine dair bilgiler verilmiştir.

“Buyruklarda Ele Alınan Tarikat Erkânları” adlı üçüncü bölümde ise bir tarikat içerisinde uygulamaya yönelik erkânlardan ve çeşitli tasavvufi-ahlaki meselelerden bahsedilmiştir. Eser içerisinde “Üç Sünnet-Yedi Farz” anlayışı bağlamında zikredilen esaslar, müstakil başlıklar altında incelenmiş ve daha sonra tarikat uygulamalarında görülen sembolik unsurlara geçilmiştir.

Kendine özgü birtakım esasları olan tarikat uygulamaları; ikrar, secde-i niyaz, dâr, cem, taç, kemer gibi sembolik unsurlarla tartışılmıştır. Buyruklarda “ikrar”ın yani bir tarikata girip bir mürşitten el almanın önemine sıklıkla yer verildiğini belirten



yazar, kelime anlamı yalvarmak olan “niyaz”ın ise Alevilikte ve Buyruklarda nasıl karşılık bulduğuna dikkat çekmiştir. Yazara göre, Kızılbaşlıkta bâtinî yorumlardan biri de niyaz ve secde konusunda kendini göstermektedir. Alevilikteki “benim kıblem insandır” anlayışının dedeye veya pîre niyaz ve secde edilmesine karşılık geldiğini aktaran yazar, Buyruklarda bu anlayışın temelini Hz. Âdem’in yaratılışına kadar götürüldüğü ve insana yapılan secdenin aslında Allah’a yapılan secde olduğunu belirtmiştir. Arapça fiil anlamı; dönmek, dolaşmak, deveran etmek; isim anlamı ise ev olan “dâr”ın, Alevilikte ağaç ve meydan anlamlarına paralel olarak ele alındığını ve talibin cemde meydana çıkıp durması anlamına geldiğini aktaran yazar, bazı Buyruklarda dört tarihsel kişiye nispetle “Dâr-ı Fâtıma, Dâr-ı Mansur, Dâr-ı Fazlı, Dâr-ı Nesimi” olarak dört dârdan bahsedildiğini de vurgulamıştır.

Eserde “Cem Erkânı” hususuna ayrı bir parantez açan yazar, Arapça fiil kökünden gelen cemin toplanma ve bir araya gelme anlamına geldiğini, Buyruklarda ise ayn-ı cem, cem’iyyet, ayn-ı cem cem’iyyeti ve meydan şeklinde ifade edildiğini belirtmiştir. Buyruklarda çeşitli bağlamlarda bahsedilen taç ve hırkanın ise kişinin ilgili tarikata girişinin sembolik olarak resmileştiği ve tarikatın temel simgelerinden olduğu belirtilmiştir. Şeyh Safî Buyrukları’nda, tacın yedi kişiye geldiği yönünde bilgilerin yer aldığını aktaran yazar, tacın kişilere göre farklı renklerle tasvir edildiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, Hz. Adem’in tacı beyaz, Hz. Nuh ve Hz. İbrahim’in yeşil, Hz. Musa’nın sarı, Hz. İsa’nın mavi, Hz. Muhammed’in beyaz ve Hz. Ali’nin kırmızı renktedir. Buyruklarda geçen tarikatta kemer bağlama ve on yedi kemerbeste hususuna da dikkat çeken yazar, bu anlayış çerçevesinde iki mesaj verildiğini ileri sürmüştür: Kemer bağlama ile verilen mesaj on iki imam inancı ve burada belleri bağlanan Hz. Ali ve on iki imamdır. On yedi kemerbeste ise sahabeden kimlerin Hz. Ali’nin imametini ve velayetini kabul ettikleri ya da Alevilikte makbul olan sahabilerin kimler olduğu mesajıdır. Yazara göre, Buyruklar’da on yedi kemerbestenin kimler olduğuyla ilgili verilen listede bazı isimlerin sahabi olmadıkları dikkat çekmektedir. Yazarın gündeme getirdiği bir diğer husus ise suç kavramı ve bu suça istinaden verilen cezalar üzerinedir. Bu doğrultuda, işlenen suçun mahiyetine göre verilen cezaların değişmekte olduğunu aktaran yazar, verilen en büyük cezanın *düşkünlük* olup, bireyin izole bir yaşam sürdürmeye mahkûm edilmesi gibi sonuçlar doğurduğunu belirtmiştir. Eserde bu konu, “Tarikatta Günah” başlığı altında irdelenmiş ve bu günahlar “küçük günahlar”, “orta/ara günahlar” ve “büyük günahlar” hâlinde tasnif edilmiştir.

Eserin sonuç kısmında ise yazar, kitapta başlıklar hâlinde ele aldığı konuları özetleyerek tarihi olay ve olgulardan bahsetmiştir. Yazar, eserin temel konusu olan Buyruklarla ilgili olarak Kızılbaşlığın, on iki imamı önceleyen, ehl-i beyt sevgisini bayraklaştırmış bir tarikat şeklinde görünürlük kazandığını ileri sürmüştür.

Doğan Kaplan'ın kaleminden çıkan “Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik” adlı bu eser, pek çok farklı nedenden kaynaklı olarak sözlü geleneğe bağlı sürdürülen Aleviliğin yazılı kaynaklarla da desteklenebileceği tezini eserin temel problematiği hâline getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında kitap, alanında özgün bir çalışmadır. Yazarın akıcı bir üslupla irdelediği hususlar, Buyrukların muhtevasında yer alan esaslar ile Aleviliğin sözlü gelenekte sürdürülen uygulamalarına işaret eden bir kurgulamayla ele alınmıştır. Ancak karşılaştırmaların yapıldığı noktalarda güncelden ziyade, geçmişte kapalı bir toplum olarak geleneklerini sürdüren Alevilik ön plana çıkarılmıştır. Demografik değişimlerle birlikte, kırsaldan kente göçün Alevi toplumlarda ve Alevi geleneklerinde yarattığı değişim, eser içerisinde değinilmeyen hususlar arasındadır. Giriş bölümünde Aleviliğin anlaşılmasında köşe taşlarından olan tarihi olay ve olgulara değinen yazar, Aleviliğin merkezde değil çevrede kalmış olduğunu, ilerleyen bölümlerde ise özellikle 1990 döneminde Alevilik hakkında bir yayın patlaması yaşandığını aktarmıştır. Ancak toplumların kendileriyle birlikte geleneklerini de yanlarında getirdikleri, geldikleri yerde ise o yerin kültürüne ve sosyal normlarına maruz kaldıkları bir etkileşim olan göç olgusunun, eserde yeteri kadar irdelenmediği söylenebilir. Bu bağlamda, günümüz Türkiye’inde şehirlerde ve kırsalda sürdürülen Aleviliğin gerek dini gerekse kültürel doğası bakımından nasıl bir farklılık ya da paralellik gösterdiğine dair bilgilere yer verilmemesi, eserin eksik bir yönünü işaret etmektedir. Elbette, eserin genel muhtevasının “göç” üzerine kurgulanmamış olması, bu hususa kasıtlı bir yer vermeme nedenselliğini açıklayabilmektedir. Ne var ki Aleviliğin ve dini bir otorite olan dedelik makamının kentleşmeyle değişen/değişmeyen yönleri, kentlerdeki dernekleşme faaliyetlerinin kültürel ve dini olgulara nasıl bir yön çizdiği ihmal edilmemesi gereken bir husustur.

Eserde karşılaşılan diğer bir noksanlık ise Bektaşilikle ilgilidir. Alevilik ifadesinin semsiye bir kavram olarak Kızılbaşlık yerine kullanıldığını aktaran yazar, Alevi-Bektaşî şeklinde kullanılan olgunun açıklamasını ise oldukça yüzeysel bir dille ifade etmiştir. Dolayısıyla demografik değişimlerle farklı bir boyut kazanan Alevilik gibi, her ne kadar benzer özellikler taşısa da sosyal açıdan birtakım farklılıklar gösteren Alevi-Bektaşî olgusu, eserin satır aralarında kalmıştır. Tüm bunların yanı sıra, eser içerisinde ele alınan konuların yazar cephesinde objektif bir bakış açısıyla irdelenmesi, pek çok farklı disiplinden okuyucunun yararlanabileceği bir kaynak özelliği taşımasını beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, kitapta sıklıkla bahsi geçen Buyrukların nüshalarına ekler bölümünde yer verilmesi, yazarın bilimsel ilkelere dikkat ettiği gerçeğini göstermektedir.



## Faisal H. Husain'in "Sultan'ın Nehirleri: Osmanlı İmparatorluğu'nda Dicle ve Fırat" Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of "Rivers of the Sultan: The Tigris and Euphrates in the Ottoman Empire" by Faisal Husain

Faisal Husain, *Sultanın Nehirleri: Osmanlı İmparatorluğu'nda Dicle ve Fırat* (New York: Oxford University Press, 2021, 264+X s.). ISBN: 9780197547274

Trc. Bestami Bilgiç, "Sultan'ın Nehirleri: Osmanlı İmparatorluğu'nda Dicle ve Fırat", (Timaş, 2023, 336s.), ISBN: 978-605-08-4692-8.

Hakan Kaya

### Anahtar Kelimeler

Osmanlı, Dicle, Fırat, Nehir, Merkezi, Taşra

### Keywords

Ottoman, Tigris, Euphrates, River, Central, Provincial

Faisal Husain'in, "Sultan'ın Nehirleri: Osmanlı İmparatorluğu'nda Dicle ve Fırat" adlı çalışması, Amerikan Çevre Tarihi Derneği tarafından verilen 2022 yılı George Parkins Ödülü'ne finalist olarak gösterildi. Yazarın çalışması 2022 yılı *Ottoman and Turkish Studies Association* ödülüne layık görüldü.<sup>1</sup> Akademisyen Husain'in, Anadolu ve Irak bölgelerinin çevre tarihi ile ilgili çalışmaları bulunmaktadır. Dicle ve Fırat nehirleri hakkında yapılan bu çalışma, Osmanlı sosyo-ekonomik ve çevre tarihi açısından oldukça önemli bir eserdir. Eser, giriş ve sonuç bölümlerinden hariç üç ana kısımdan meydana gelmektedir. Faisal, Dicle ve Fırat nehirleri hakkında yazmayı "Dicle ve Fırat'ın tarihini yazmak, zamanın parçaladığı bir yapbozu yeniden bir araya getirme girişimidir." sözüyle açıklamıştır (s. 5). Her yedi bölümde

1 Yazarın 2022 yılında çalışmasını hediye etme nezaketinde bulunması sonrasında çalışmanın kritiğini yapmaya karar verdim. Çalışmanın kritiğini bitirdikten sonra tercümesinin yapıldığından haberim oldu. Bundan dolayı çalışmanın tercümesinden herhangi bir şekilde yararlanmadım.

\* Sorumlu Yazar: Hakan Kaya (Doç. Dr.), Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yeniçağ Anabilim Dalı, Türkiye. E-posta: hkaya@agri.edu.tr ORCID: 0000-0001-8904-965X

Atf: Kaya, Hakan. Faisal H. Husain'in "Sultan'ın Nehirleri: Osmanlı İmparatorluğu'nda Dicle ve Fırat" Adlı Eserinin Değerlendirmesi." *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 323–329. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1280428>



en azından belirli bir toplumsal grubun yerel hikâyesine yer vermiştir. Çalışmada Diyarbekir'in nehir sal ustalarına, Birecik'in marangozlarına, Rumahiyye'nin çiftçilerine, Haseki'nin sınır sakinlerine ve Bağdat'ın köle askerlerine değinildiği, bu toplumsal gruplar bir bütün olarak değerlendirildiğinde bunların hikâyeleri Dicle ve Fırat havzasında Osmanlı dokusunu ören unsurlar olduğu görülmektedir. Her bir bölümde bunlar merkezi karakterler olarak öne çıkmaktadır. Bu ikiz nehirlerin varlığı bölgedeki herhangi bir doğal güçten daha fazla, suyun ve iktidarın birbirine olan inkar edilemez bağımlılığını ortaya koymaktadır. Yazar, çalışmanın giriş kısmında Dicle ve Fırat nehirleri ile dünyanın en büyük nehirleri olan Amazon, Kongo ve Nil gibi nehirlerin drenaj havza alanları ile Dicle ve Fırat nehirlerinin yıllık ortalama drenaj ölçümlerinin karşılaştırmasını yapmaktadır (s. 7-8).

Birinci bölüm, Osmanlı'nın Safeviler ve Memlükler üzerine başlattığı seferlerde kullandığı argümanları ve meşrulaştırıcı gerekçeleri konu edinmektedir. Çalışmada Osmanlı'nın 16. yüzyılda doğu seferleriyle Dicle ve Fırat havzasını nasıl birleştirdiği ve bu seferlerin bölgede Osmanlı'ya nasıl fırsat sunduğu güzel bir şekilde izah edilmektedir. Dicle ve Fırat nehirleri aracılığıyla orduya sağlanan lojistik desteğin öneminden de bahsedilmektedir. Yazar, bunun yanı sıra Osmanlı'nın Irak'ta merkezi otoriteyi sağlamasında Dicle ve Fırat'ın rolüne odaklanmaktadır. Husain, Osmanlı'nın Dicle ve Fırat aracılığıyla nehir taşıma sistemini nasıl geliştirdiği, müstahkem şehirlerin nüfuzunun nasıl arttırdığı ve kırsal bölgede Osmanlı otoritesinin nasıl güçlendiği üzerinde durmaktadır. Birinci bölümde 16. ve 17. yüzyıllar arası Dicle ve Fırat nehirlerinin alt yapısının kurulması ve nehirlerin dönüşümüne odaklanmaktadır. Bu bölümlerde 17. ve 18. yüzyıllarda Dicle ve Fırat nehirlerinin ulaşımında kullanılan keleklerden, keleklerin yapımında kullanılan hayvan derilerinden, sallarını inşa eden kelekçilerden, kelekçi loncalarından ve Osmanlı-İran savaşlarında sal yapımcılarının öneminden söz edilmektedir (s. 24, 31-36). Donanmanın anlatıldığı bölümde gemilerden, gemi limanlarından bahsedilmekle birlikte yukarıdan aşağıya doğru silah, gıda ve sair lojistik desteğin taşınması konularına da yer verilmektedir. Ayrıca bu taşıma sisteminin Osmanlı'nın askeri gücünü doğu cephesi garnizonlarına yansıtmadaki rolüne değinilmektedir (s. 22). Çalışmada önemle üzerinde durulan başka bir konu ise İran serhaddine yakın olan kalelerdir. Çünkü Diyarbekir ve Bağdat kaleleri ve bu kalelerde tutulan toplar askeri savaş dönemlerinde büyük avantaj sağlamaktaydı (s. 35-38).

Kitapta vurgulanan diğer bir konu ise Dicle ve Fırat periferisinde kurulan tersanelerin bölge hakimiyeti açısından önemi hakkındadır. Ayrıca Şatt ve Basra'nın yanı sıra Birecik'te kurulan tersaneler ile ilgili önemli noktalara temas edilmektedir. Çalışmada, Birecik tersanesinin tarihin ilk dönemlerinden itibaren Anadolu, Suriye ve Irak üçgeninde sahip olduğu stratejik konum hakkında kayda değer bilgiler sunulmaktadır. Osmanlı, gemi inşasında ham madde olarak kullandığı keresteyi

Birecik'ten sağladığı gibi Maraş ve Malatya'dan da temin etmekteydi (s. 47-55). Bu çerçevede Osmanlı merkezi yönetiminin Dicle ve Fırat tersanelerine kereste, zift ve diğer malzemelerin tedariki için büyük uğraşlar verdiğini söylemek mümkündür. Çalışmada Dicle ve Fırat havzasındaki tersanelerde tarihi süreçte hangi gemilerin (kadirga, kalyon, fırkateyn, şayka) kullanıldığını ve bu gemilerin temel özelliklerinin neler olduğunu görmek mümkündür (s. 50-52).

İkinci kısımda bölgede Osmanlı hâkimiyetinin ilk iki yüz yılına değinilmekte ve çeşitli detaylar sunulmaktadır. İkinci kısımda sulanabilir topraklara, çimenliklere, sulak alanlara, sulak alanların denetimine, ıssız ve boş alanlarda uygulanan vergi muafiyetine ve toprağın tasarrufuna dair ayrıntılı analizler yapılmaktadır (s. 64). “Sultanın Nehirleri: Osmanlı İmparatorluğunda Dicle ve Fırat” adlı çalışmada insanlık tarihi boyunca su kaynaklarının canlıların yaşamları üzerinde ne kadar önemli etkilere sahip olduğu ve toprakla kopmaz bütünlüğü, örneklerle ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir. Bu bağlamda kitapta çokça tartışılan meselelerden biri Dicle ve Fırat havzasındaki tarım ve hayvancılık için hayati öneme sahip olan nehir sularının yeterince kullanılmaması veya kullanılmasında yaşanan zorluklardır (s. 66). Ayrıca çalışmanın farklı bölümlerinde pastoral grupların ikiz nehirler ile olan ilişkisinden sıklıkla bahsedilmektedir.

Yazar, Dicle ve Fırat havzasındaki çiftçilerin bireysel çabalarıyla ekim mevsimlerinde yapay zirveler inşa ettiğinden, su kaldırma araçları kullanarak (insan ve hayvan gücüyle çalışan su dolapları) ve var olan kanallardan istifade ederek ikiz nehirlerin imkânlarından yararlanmaya çalıştığından bahsetmektedir. Bu çerçevede çiftçiler makaraları ve yük hayvanlarını kullanarak su çarklarıyla hurma ağaçlarını ve diğer mahsullerin sulamaktaydılar. 16. yüzyılda Dicle ve Fırat havzasında 150 adet su çarkının olduğu ve merkezi yönetimin buradan vergi aldığı görülmektedir. Dicle ve Fırat havzasındaki alüvyonlardaki milyonlarca hurma ağacının su dolaplarıyla sulandığı, bu nehirlerin portakal ve kayısı gibi meyvelerin yetişmesine ve mikro bir iklimin oluşmasına ortam hazırladığı ifade edilmektedir. Çalışmada dünyanın en büyük hurma bahçelerinin bölgede olmasından ötürü Osmanlı ekonomisine büyük katkılar sağladığından bahsedilmektedir. Bunun iklimsel koşullarından dolayı tahıl bitkisi olan buğday ve arpa ekiminin de yoğun olarak yapıldığı görülmektedir. Osmanlı merkezi yönetimi dönem dönem tarımda kullandığı bu kanalların bakımını yaptırıyordu. Bu çerçevede 16. yüzyılda tarım ve hayvancılıkta kullanılan ve Dicle'deki Dujayl (Küçük Dicle), Fırat'taki Shahi ve Süleymani kanalları olmak üzere toplam üç önemli kanal bulunmaktaydı (s. 67-78).

Yazar, otlakları konu edindiği dördüncü bölümde iki nehir sistemiyle kesişen Irak'ta, çiftçilerin bitmek bilmeyen otlak arayışında suyun etkisinden ve bu ikiz nehirlerin havzalarının hayvanlar için öneminden bahsetmektedir. Nehirler veya

yazın yeşil kalan sınır bölgeleri, kentsel gruplar ile göçebe toplulukların bir araya gelmesinde etkili oluyordu (s. 79). Bu çerçevede Osmanlı-İran sınırındaki Bayezid bölgesinde de benzer durumlar yaşanmaktaydı. Yazar, yaz aylarının kavurucu sıcaklığına bağlı olarak nehir seviyelerinin düşmesinden, bu paralelde nehir havzalarında yeşil otların belirdiğinden ve bu durumun göçebe aşiretlerin hayvan yetiştiriciliği açısından öneminden bahsetmektedir (s. 82-85). Bununla birlikte Dicle ve Fırat havzasında birlikte yaşama zorunluluğu olan yerleşikler ile pastoral (göçebe) kesimler arasında dönem dönem meydana gelen çatışmalardan söz etmektedir. Dicle ve Fırat nehirleri yerleşiklerin tarımsal üretimi için önemli olduğu kadar konar-göçer hayvancılık yapanlar için de büyük bir ehemmiyet teşkil ettiği anlaşılmaktadır (s. 86-87). Çalışmada, Irak bölgesinde yaşamlarını idame ettiren göçebe aşiretlerin Dicle ve Fırat nehirlerindeki değişimleri ve aşiretlerin mevsimsel şartlara göre kendilerini programlamaları ayrıca söz edilmektedir (s. 93).

Yazar, 16. yüzyılın ikinci yarısındaki kayıtlardan hareketle koyunun Osmanlı coğrafyasının Dicle ve Fırat havzasında büyük bir oran teşkil ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda çalışmada Irakta çok büyük koyun sürelerine sahip olanların meraların yetersizliğinden dolayı uzun mesafeler kat ettiklerinden bahsedilmektedir. Yazar, Tapu Tahrir kayıtlarından çokça istifade ederek 16. yüzyılda Dicle ve Fırat havzasındaki koyun, inek, manda benzeri hayvan türlerinin miktarları ve hayvan sahiplerinin devlete ödedikleri vergilere dair ayrıntılı veriler sunmaktadır (s. 89-92, 99). 16. yüzyılda, Osmanlı idaresi alüvyonda yaklaşık 41.000 mandayı vergilendirebilmiştir. 1652’de Irak’ı ziyaret eden Fransız seyyah Jean-Baptiste Tavernier’e göre, bölgenin manda nüfusu 144.000’i buluyordu (s. 103-104). Ayrıca Dicle ve Fırat havzasında bulunan bataklıkların bufaloların doğal yaşamı açısından uygun olduğu ve bataklık sahiplerinin bu hayvanlardan çeşitli ürünler (süt, yağ, peynir vs) aldığı görülmektedir. Bufaloların devlet için elde edilen ürünlerden ziyade onlardan yıllık olarak alınan vergilerle öne çıktığı ifade edilmektedir (s. 105-106).

Yazar, üçüncü kısımda temel olarak 17. yüzyılın sonlarından itibaren meydana gelen siyasi ve doğal felaketlerin Osmanlı İmparatorluğu’nun Dicle ve Fırat havzasındaki ilişkisinin değişimi ve merkezi yönetiminin taşradaki otorite kaybı üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede Bağdat Paşalığı, Dicle ve Fırat havzasının denizcilik ve sulama ile ilgili politikalarında bu dönemde önemli bir güç kazanmıştır. 1687 ve 1702 yılları arasında zamansızca gerçekleşen bölgesel ve mevsimsel değişimler, Fırat’ın hidrolik mimarisinde bazı olumsuzluklar meydana getirmiştir (s. 110). Bu bağlamda yazar, bir nehrin aniden yer değiştirmesinin Irak’ın ekolojisini ve siyasetini derinden etkilediği ve doğudaki Osmanlı İmparatorluğu’nun doğu bölgelerdeki istikrarını tehlikeye atarak geleneksel güç merkezlerini tehdit ettiği üzerinde durmaktadır. Ayrıca 18. yüzyılda bölgede meydana gelen şiddetli kuraklığın

merkez ve taşra arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediğini ve nehir havzasının sosyo-ekonomik hayata yansımalarını da tartışmaktadır (s. 111-112).

1688 yılında Bağdat'ı saran kuraklık, Musul ve Kürt bölgelerinden açlık çeken ailelerin şehre akın etmesine neden olmuş, hastalıklar mültecilere bulaşmış ve önemli devlet adamlarının tüm çabalarına rağmen giderek kalabalıklaşan eyalette barınma sorunu meydana gelmiştir. Siyasal istikrarsızlık, kuraklık ve panik, yerini anarşiye bırakmıştır. Faisal'ın belirttiği üzere kıtlık, nehirlerin debilerinin yükselmesi ve temel gıda maddelerindeki fiyat artışları ciddi bir enflasyona neden olmuştur. Dicle ve Fırat havzasında meydana gelen kuraklık nehir taşımacılığını da sekteye uğratmıştır (s. 113-114). Yazar bu dönemde meydana gelen kıtlık olaylarına dair önemli kaynaklar göstererek doğal felaketlerin toplumsal hayat üzerindeki etkisini etraflı bir şekilde izah etmiştir. Bu çerçevede daha önceki yüzyıllarda Osmanlı coğrafyasında meydana gelen kıtlığın toplumsal hayat üzerindeki etkisi büyük olmuştur.

Faisal'ın üzerinde durduğu konulardan bir diğeri insanlık tarihi boyunca milyonlarca insanın hayatını kaybettiği vebanın Dicle ve Fırat havzasında meydana getirdiği yıkımdır. Yazar, 17. yüzyılın sonlarında Bağdat'ta vebadan ölenlerin sayısının yüz binleri bulduğunu ifade etmektedir. Fırat'ın yatağından sapması, bu dönemde veba salgınının baş göstermesi ve kırsal kesimin ayaklanması Bağdat'ı mali bir çöküşe sürüklemiştir. Bununla birlikte yazar, 17. yüzyılın sonlarında Irak'ta meydana gelen bir dizi isyanın Osmanlı'nın Dicle ve Fırat havzasındaki kontrolünü zorlaştırdığını da belirtmektedir. Ayrıca Fırat Nehri'nde yeni bir kanalın açılması havzada bazı gelişmeleri beraberinde getirdiğinden söz etmektedir. Yeni kanal tarım ve ticaret sektörüne zarar verdiği gibi çiftçilere de büyük zararlar vermiştir. Bundan dolayı tüccar gemilerinin ve kervanlarının hareketleri nehir boyunca kesintiye uğramıştır. Osmanlı Devleti, Fırat'ı tekrar inşa etmek için girişimlerde bulunmuş, ancak bu girişim başarısızlıkla sonuçlandığı gibi bu durum daha sonraki dönemlerde Osmanlı için ciddi bir vergi kaybına neden olmuştur (s. 117-123).

Üçüncü kısımda, 18. yüzyılda Bağdat Paşalığının askeri ve idari açılardan merkeze karşı güç kazanması meselesi fazlaca üzerinde durulan konular arasındadır. Bağdat Paşalığı, 18. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda taşra hanedanlarının yükselişinin bir örneğiydi. Yazar bu bölümde önemli bir noktaya temas ederek Dicle ve Fırat havzasındaki Irak'ta bölgesel yönetim rejimlerinin artan güçleri üzerinde durmaktadır (s. 128). Paşalık süreç içerisinde kendi özel ordusunu toplamış ve tahıl, silah ve nehir gemilerini güvence altına alarak kendi ağlarını geliştirmiştir. Faisal'ın dile getirdiği gibi 18. yüzyılın sonunda, taşra özerkliğine yönelik bu eğilim, Dicle ve Fırat nehirlerinin kontrolünde Osmanlı yönetimini yerelleştirmiş

ve ikiz nehirlerin komuta merkezini İstanbul'dan başta Bağdat olmak üzere taşraya kaydırmıştır (s. 127). Bu dönemde Bağdat Paşalığı, Dicle ve Fırat havzasını kontrol etmiş ve Bağdat valileri Irak'a malzeme tedariki sağlayacak seviyeye gelmiştir. Yazar, 18. yüzyıldan sonra Bağdat Paşalığının Dicle ve Fırat su yollarını kontrol ettiğinden, nehirlerin gemiciliğe ve sulamaya müsait olmasından ötürü Bağdat'ın İstanbul'a alternatif bir merkez olarak ortaya çıkmasından bahsetmektedir.

Faisal, 18. yüzyılın sonlarına doğru Bağdat Paşalığının Güneydoğu Anadolu'da, Mardin ile Basra Körfezi arasındaki bölgede, hakimiyet kurabilmek için yeterince güç topladığını dile getirmektedir. Bağdat Paşalığının komşu eyaletlerdeki bu yerel beyler/ağalar aracılığıyla daha önce İstanbul'un deruhte ettiği rolü üstlendiğini, Irak'ın bitmez tükenmez bilmeyen doğal kaynak ihtiyacını nehir ve karayolu aracılığıyla sağlamaya çalıştığını belirtmektedir. 18. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'da (Canikzadeler, Çapanoğulları) olduğu gibi güneyde de (Şam'da Azmiler, Musul'da Celiler) bazı ailelerin nüfuzları gittikçe artmaya başladı (s. 128). Birçok aşiretin Osmanlı memurlarının baskılarından kurtulmak için buldukları bölgeleri terk ettikleri belirtilmektedir. Ancak bazıları kolayca teslim olmayarak yerlerinde kalmış ve kaostan yararlanarak siyasi çıkarlarını savunmak için daha donanımlı yeni ve güçlü konfederasyonlar teşkil etmiştir. 18. yüzyılın başlarında bu yerel aşiret konfederasyonların en önemlileri, Irak'ta Müntafiq, Kuzey Arabistan'dan gelerek Felluce ile Kerbala arasında kalıcı bir yer edinen Şammarlar ve Hasaka ve Lamlum bataklıklarında güç inşa eden Haza'ilerdir (s. 129-130).

Çalışmada, Bağdat valiliğine atanan Hasan Paşa'nın süreç içerisinde burada nasıl güç ve nüfuz elde ettiği derinlemesine irdelenmiştir. Osmanlı Devleti, 1638-1704 yılları arasında toplam otuz sekiz vali ataması yapmış, ancak Irak'ta tam bir istikrar sağlayamamıştır. 1704 tarihinde Bağdat valiliğine atanan Hasan Paşa yirmi yıllık süre boyunca (1704-1724) Bağdat valiliğini elinde tutmuş ve eyaletteki malikânelerini Bağdat'a kadar genişletmiştir. Hasan Paşa Bağdat valiliği dönemi boyunca bölgede istikrar sağlayarak otoritesini sağlamlaştırmıştır. Hasan Paşa'dan sonra hanedanı yönetimi devralarak Şatt Emirliğini kontrollerine almış, Dicle ve Fırat havzasının stratejik bölgelerini ele geçirmiştir. Hasan Paşa'nın 1724'te ölümü üzerine Bağdat valiliği oğlu Ahmed Paşa'ya, ardından da Gürcü köle askerlere geçmiştir. 1730'lardan itibaren İstanbul birkaç kez kendi adaylarını valiliğe getirerek bu hanedan gidişatını kesintiye uğratmaya çalışmış, ancak başarılı olamamıştır (s. 132-135).

Bağdat Paşalığı, Dicle'nin doğusundaki Kürt bölgesinin Şehrizar valiliğine bağlı sancaklara Memluk ve Kürt beylerini atamıştır. Paşalık, Mardin ve Nusaybin sancaklarına kadar etki alanını genişletmiş, bölgedeki baskın aşiret grubu olan



Milli Kürtlerini kendine tabi kılmıştır. Bunun yanı sıra Paşalık, Basra Körfezi ile Doğu Akdeniz arasındaki ticaret yolları üzerinde de denetim sağlamıştır (s. 136-138). Bağdat Paşalığı aynı zamanda Basra'da önemli bir deniz filosu inşa etmiş ve dönem dönem İran ile siyasi ve ticari rekabete girişmiştir. Yazar, Paşalığın uzun süre etkileşimde bulunduğu en önemli deniz gücünün İngiliz Doğu Hindistan Şirketi olduğunu belirtmektedir (s. 139). Çalışmada 18. yüzyılın sonlarında yaşanan siyasi ve mali krizlerin, Osmanlı'nın güneydeki denizcilik faaliyetlerini sekteye uğrattığı vurgulanmaktadır. Kanıt olarak da merkezi yönetimin Birecik tersanesini terk etmesi, Paşalığın Irak sularında hâkim güç olması örnekleri verilmektedir. Bu çerçevede Dicle ve Fırat havzasında Paşalığın etkisinin artmasına karşılık, merkezi hükümetin etkisinin azaldığından söz edilmektedir. Birbirine bağlı iki süreç, İstanbul'un 1780'de Birecik tersanesini tamamen terk etmesi ve Bağdat, Basra ve Şehrizer valiliklerini birleştirerek Bağdat Paşalığı Büyük Süleyman Paşa'ya vermesiyle doruğa ulaşmıştır (s. 143).

Faisal Husain kaleme aldığı bu çalışmayla, Osmanlı sosyo-ekonomik ve çevre tarihi açısından oldukça nitelikli bir eser ortaya koymuştur. Yazar, Dicle ve Fırat nehirleri özelinde insanoğlunun su ile sosyal, siyasi ve ekonomik ilişkisini irdelemiş, arşiv kayıtlarını ve o dönemin seyyahlarının gözlemlerini esas alarak sade ve anlaşılır bir dille Dicle ve Fırat nehirlerinin önemini analiz etmiştir. Ayrıca çalışmada Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren Osmanlı'nın Mezopotamya'yı kontrolüne alarak nehirler üzerindeki idaresinin anlatılması ve 18. yüzyılın başlarından itibaren Dicle ve Fırat havzasında Osmanlı'nın zayıflamasının temel nedenlerine cevap aranması, ikiz nehirler üzerine yapılan çalışmanın akademik niteliğini ortaya koymaktadır.





# darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 12.01.2023  
Revizyon Talebi: 23.02.2023  
Son Revizyon: 13.03.2023  
Kabul: 15.03.2023  
Online Yayın: 19.04.2023

## Gelenek- Şarlatanlık Çıkmazında Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamaları

### Complementary and Alternative Medicine Practices in the Dilemma of Tradition and Quackery

Hakan Ertin(ed.), Ahmet Karakaya(ed.). Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamaları (İstanbul: İSAR Yayınları, 2022). ISBN 978-605-9276-34-4

Nevra Özdemir\*

#### Anahtar Kelimeler

Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp, Modern Tıp, Tıbb-ı Nebevî

#### Keywords

Complementary and Alternative Medicine, Modern Medicine, Prophet Medicine

Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamaları, farklı kültürlerin etkisinde gelişmiş, geçmişten bu güne uygulanan çeşitli geleneksel tedavi yöntemleri, olarak tanımlanabilir. Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp (TAT) akupunktur, sülük, hacamat ve kayropratik gibi günümüzde popüler olan ve gittikçe de popülerliğini arttıran tedavileri kapsamaktadır. Peki bu uygulamaların mahiyeti nedir? TAT'ın kaynağı tespit edilebilir mi? Bu kaynağakaynaklara itibar edilebilir mi? TAT geride mi kaldı yoksa bu tedavi yöntemlerinin modern insana söyleyecek sözleri var mı? Değerlendireceğimiz *Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamaları, Eleştirel Bir Sosyal Bilim İncelemesi* isimli eser, dile getirdiğimiz soruların yanı sıra TAT'a dair pek çok soruyu ve sorunu ele alıp bizlere farklı bakış açıları sunuyor.

Kitap İSAR Tıp ve Ahlak Çalışma Grubu'nun (TAÇ) en yeni çalışmalarından olup 2022 yılı Nisan ayında ilk baskısını yapmıştır. İSAR TAÇ Grubu son yıllarda, tıp, din, hukuk ve etik alanında yaptıkları disiplinler arası çalışmalarını ile tıp etiği ve biyofikih gibi

\* Sorumlu Yazar: Nevra Özdemir (Yüksek Lisans Öğrencisi) İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: [nevra.ozdemir@ogr.iu.edu.tr](mailto:nevra.ozdemir@ogr.iu.edu.tr) ORCID: 0000-0002-8190-5068

Atf: Özdemir, Nevra. "Gelenek- Şarlatanlık Çıkmazında Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamaları." *darulfunun ilahiyat* 34, 1 (2023): 331–336. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1218077>



alanları hareketlendirdi. Çalışmada incelenecek eser TAT uygulamaları hakkındaki tartışmaları tıp, sosyoloji, ilahiyat, hukuk gibi çeşitli alanlardan uzmanların perspektifiyle okuyucuya sunar. Editörlüğünü Hakan Ertin ve Ahmet Karakaya'nın yaptığı çalışma on iki makaleden oluşur ve tek bir teoriye odaklı değildir. Eser Türkiye özelinde müstakil olarak sosyal bilim metodu ile TAT uygulamalarını ele alan ilk kitaptır. Bu anlamda eser TAT literatüründeki büyük bir açığı kapatmaktadır.

Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp'ın (TAT) tanımlanması ve kapsamının belirlenmesi bu uygulamaların değerlendirilmesi için oldukça önemlidir. Toplum olarak tıp tecrübesi içerisinde alternatif tıbbı nereye koymalıyız ve ne açıdan değerlendirmeliyiz? Bu soruya verilen farklı cevaplar, insanların TAT'a olan yaklaşımını da belirleyecektir. Kitapta TAT'ı tanımlamaya yönelik bazı çalışmalara yer verilir. Eserdeki "Tek Tıp" makalesi bu çalışmalardan birisidir. Makalede TAT tıp tarihinin bir parçası olarak tanımlanır. TAT'ı tabiri caizse ilkel tıp olarak gören Ahmet Gül'ün "Siz hiç alternatif matematik diye bir şey duydunuz mu?" sorusuna "duymadık" şeklinde karşılık vermek işten değildir. Bilimlerin birikimsel olduğunun altını çizen yazar tıbbı da bu bilim kültüründen ayırmak için hiçbir sebebin olmadığını vurgular. Gül'e göre TAT uygulamaları geçmişin tedavülden kalkmış çözümlerine geri dönüştür.

Bu noktada akıllara bazı sorular gelebilir. Hakikaten de ilaç endüstrisi diye bir gerçek ile karşı karşıya değil miyiz? Bugün doğal yolla alabileceğimiz bir etken maddeyi kimyasal olarak edinmek tıpta modernliğin gerektirdiği bir şey midir? Elbette TAT uygulamalarındaki saha problemleri göz ardı edilmemelidir. Fakat geleneksel yöntemlerin eğitilmiş kişiler tarafından tekrar gündeme getirilmesi belki de ilaç endüstrisinin üzerinden büyük bir yükü(!) kaldırır. Ayrıca TAT'ı modern olanı tercih etmemekle eleştirmek Avrupa merkezli ilerlemeci bilim anlayışının bir getirisidir. Her zaman en ileri teknik en iyi teknik değildir. Özellikle tedavi gibi keskin doğruları olmayan bir sürecin, modern tekniği terk ile ithamı ağırdır.

TAT uygulamalarının tanımını muğlaklaştıran bir başka kavram ise plasebodur. TAT bir plasebonun ötesine geçiyor mu? TAT yalnızca plasebo etkisiyse bu yöntemi kullanmak kişiyi tedaviden yoksun bırakmak anlamına gelir mi? Bu soruların cevabını aramak üzere eserde plasebo-TAT ilişkisini irdeleyen iki farklı makale bulunmaktadır. "Alternatif Tıpta Plasebo Etkisi: Bir Tedavi Ritüelinin Uygulanmasının Klinik Önemi Olabilir mi?" isimli Ted J.Kaptuchk'a ait makalede yazar plasebo etkisinin beş temel bileşeninden bahsederken TAT uygulamalarındaki hasta-uygulayıcı etkileşimi, tedavi ve ortam vb. bazı değişkenlerin plasebo etkisini tetikleyecek artılarına dikkat çekmektedir. Peki TAT yalnızca arttırılmış bir plasebo etkisinden ibaretse bu uygulamalar ile tedavi meşru mudur? Yazar makalede yalnızca bu etik probleme işaret etmekle yetinmiştir.

Esra Aksoy ve Sümeyye Nur Ağcan'a ait ikinci makale ise plaseboyu kavramsal ve tarihi açıdan ele almasıyla ilk makaleden ayrılır. Bu bağlamda makalenin ilk makaleden önce okuyucuya sunulması daha isabetli olabilir. Ted J.Kaptuchk'a benzer şekilde TAT-plasebo ilişkisini ele alan yazarların TAT uygulamalarının etkisiz olduğuna dair kanaatlerinin daha kuvvetli olduğu anlaşılır. Sayfa 81'de "Yanlış bir şekilde geleneksel ve tamamlayıcı tıp uygulamalarının etkinliği olduğuna inanan hekimler" başlığı bu tutumu gözler önüne sermektedir.

Görüldüğü üzere TAT uygulamalarının mahiyeti ve tanımı üzerinde halen bazı problemler söz konusudur. TAT tıbbın ilkel hali mi yoksa arttırılmış bir plasebo mu ya da somut etkileri olan bir tedavi şekli mi? Bu soruların cevaplarını tıbbın vermesi gerekir. Kitapta TAT'ı somut etkileri olan bir tedavi şekli olarak gören bir kaldırılacaktı uzmana ait bir makaleye de yer verilmemesi eksikliklerdir. Ayrıca TAT hususunda gerek kitap özelinde gerekse sahada, tanım ve kapsam sorunundan da söz etmek gerekir. Bahsedilen alternatif uygulamalar için TAT, geleneksel tıp, konveksiyonel olmayan tıp, halk tababeti gibi terimlerin kullanılması okuyucunun kafasını karıştırabilir. Bu karmaşıklık TAT'ın kapsamı konusunda da belirsizlikleri beraberinde getirir. TAT tam olarak hangi uygulamaları içine alıyor?

TAT'ın sağlık alanında rağbet görmeye başlaması ile oklar modern tıba çevrildi. Modern tıp hastaların ihtiyaçlarına cevap verebiliyor mu? Kitapta bulunan hemen her makalede değinilen bu soru insanların TAT'a yönelmesini anlamlandırmak için önemlidir. Cüneyt Kucur, "Modern Tıbbın Alternatif İhtiyacı" isimli makalesiyle bir doktorun gözünden modern tıbbı eleştirir. Makalenin devamında bazı geleneksel tedavi yöntemlerini inceleyen yazar, bu yöntemlerin denge temelli - dengeyi esas kabul eden bütüncül bir felsefeye dayandığını söyler. Bu yöntemler aslında yalnızca bir tedavi değil hayat tarzı önerdikleri için yaşam kalitesini artırarak kronik hastalıklara da çare olmayı vadeder.

"Konvansiyonel Tıbbın Uygulamadaki Problemleri ve Alternatif Tıba Yönelim Nedenleri Üzerine Bir İnceleme" isimli makale de aynı konuyu ele almaktadır. Tayyibe Bardakçı ve Hakan Ertin'in kaleminden çıkan çalışmada konveksiyonel tıpla ilgili sorunlar ayrıntılı bir şekilde ele alınıp değerlendirilir. Doktordan, hastadan veya hastane koşullarından kaynaklanan çeşitli sebeplerle koyulan yanlış teşhisler ve tıbbi hatalar doğal olarak modern tıba güvenin sarsılmasına yol açar. Bahsettiğimiz olumsuz durumlar hastaları TAT'a yönlendirmektedir. Kendisi ile çok daha nitelikli bir ilişki kuran, hastaya uzun zaman ayırabilen, hastayı bizzat tedaviye dahil eden ve modern tıbbın çaresiz kaldığı noktada çözüm öneren bir TAT uygulayıcısı hasta için çok daha cazip hale gelir. Peki TAT saydığımız avantajlarına rağmen iyi bir seçenek mi?

TAT'ın artılarının olduğu bir gerçektir. Fakat TAT'a dair bazı problemler vardır ki bu artıları gölgede bırakabilir. Kewin Smith ve Edward Ernst "Tamamlayıcı ve Alternatif Tıbbın Etik Problemleri" isimli makaleleri ile bu sorunları tartışmaya açarlar ve modern veya alternatif ayrımı olmaksızın sağlık hizmetlerinde gözetilen bazı etik ilkelerden hareketle TAT'ı sorgularlar. Bu uygulamaların çoğunun makul ilkelere dayanmadığını iddia eden yazarlar bu yöntemlerin kullanılmasını etik bulmazlar. Fakat henüz yeterli derecede araştırılmayan TAT kapsamında bilimsel olarak da etkisi kanıtlanabilecek, nitelikli hiçbir tedavi yok mudur? Tıbbî olarak geçersizliğini kanıtlamadan TAT'ı bir bütün olarak makul bulmayı reddetmek ve gayri ahlaki olarak nitelemek biraz sert bir tutumdur. Yazarlara göre henüz sistematize edilmemiş TAT eğitimi, hastanın tedavi süreci konusunda yeterince aydınlatılmaması gibi sebepler yüzünden TAT şarlatanlıklara açık kapı bırakır. Bu noktada yazarlara hak vermekle birlikte şu soru da aklımıza takılıyor. Günümüzde modern tıpta aydınlatılmış onam gerçekten işlevini yerine getiriyor mu? Bu noktada çuvaldızı TAT'a batırmadan önce iğneyi modern tıba batırmayı ihmal etmemek gerekir. Her ne kadar yazarlar yabancı uyruklu olsa da ülkemiz adına bu vurgunun yapılması önemlidir.

Bunca etik probleme rağmen TAT hala gelenekten beslenen iyi bir alternatif mi yoksa hastayı pek çok açıdan sömüren bir şarlatanlık mı? Bu soruya cevap vermek için pek çok araştırmaya ihtiyaç olduğu muhakkak. Fakat tüm sorunlara rağmen Özen B. Demir'in "Alternatif Tıbbın Öznesi ve Anlam Dünyası" isimli makalesinde de altını çizdiği gibi TAT sosyal bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bunu inkâr edip tıbbî gelenekten aforoz etmek maalesef şimdilik mümkün değildir. TAT uygulamalarının yasal olarak düzenlenmesi ve denetlenmesi toplumsal zararı asgariye indirmek için bir zorunluluktur. Bu zorunluluğun farkına varan Hakan Hakeri "Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Bakımından Hukukî Durum" isimli makalesi ile TAT uygulamalarını hukuki açıdan incelemeye tabi tutar. Yasal bir zemine oturmuş ve denetlenebilir bir alternatif tıbbın çok daha güvenilir olacağı kesindir.

TAT'a itibar edebilmek için güvenilir bir kaynağa ihtiyaç vardır. Gelenekten beslenen TAT için din, meşruiyetini ispatlayabileceği en uygun kaynaklardandır. Din-TAT arasında böyle bir ilişkiden bahsedilebilir mi? Günümüzde din dilini kullanarak TAT'ı istismar eden pek çok dolandırıcıyı göz önünde bulundurursak bu konuya bir açıklık getirilmelidir. Ali Murat Yel ve Feyza Dalaylı Ünlü "Dinler Halk Tababetinin Kaynağı Olabilir mi?" isimli makaleleri ile bu meseleyi sorgularlar. Bunu yaparken de halk tababeti ve dinin ilişkisine yoğunlaşırlar. Bu anlamda makale kültür, din ve sağlıkla ilgili pek çok örneğe yer verir. Yerinde bir modernizm eleştirisini de içeren makalede, modern tıbbın bugün insanı yalnızca bedenden ibaret bir varlık olarak tanımlaması eleştirilir. Ayrıca makalede günümüzde fazlasıyla istismar

edilen dinsel ve büyüsel uygulamaların halk tababeti olarak değerlendirilmemesi gerektiği savunulur. Bu ayrım ilerleyen zamanlarda TAT üzerine yapılabilecek daha detaylı bir sınıflandırma için ilham kaynağı olabilir.

Din ile sağlığın tarihi arka planda kuvvetli bir bağının olduğu hakikattir. Peki, günümüzde modernizmin -belki de artık postmodernizmin- ve küreselleşmenin tesiri altındaki toplum için din ve sağlık irtibatı ne kadar kuvvetli? Güncel olarak din ve sağlık ilişkisi kitapta ufuk açıcı bir saha çalışması ile okuyucuyla buluşuyor. “Geleneksel Tıbbı Bakışın Psiko-Sosyal ve Dinî Açısından Değerlendirilmesi” isimli çalışma ile Gülüşan Göçen ve İskender Cüre okuyucuya sahadan sesleniyor. Çalışmada sağlık çalışanları, akademisyenler, TAT uygulayıcıları ve hasta/hasta yakınlarından oluşan dört farklı grupla yapılan mülakatlar derlenir. Toplumun farklı kesimlerinin TAT konusunda nabzını ölçen çalışma, kanaatimizce sahada yapılacak yeni ve daha kapsamlı çalışmalara ışık tutacaktır.

Son yıllarda ismini sıklıkla duyduğumuz “Tıbb-ı Nebevî” kavramı TAT kapsamına giren bazı uygulamaları güvenilir bir kaynağa dayandırmak adına kullanılır. Kavram aslında açık bir şekilde bu uygulamaların Peygamber Efendimize ait tavsiyeler olduğunu iddia ediyor. Peki nereden çıktı bu kavram? Bu kavram hangi uygulamaları kapsar, bunların ne kadarı hadislere dayanır? Bu uygulamalar hadis ile temellendirilebiliyor ise Müslüman için bağlayıcı bir hüküm ifade eder mi? “Tıbb-ı Nebevî’nin Temel Dinamikleri” isimli makalesiyle Levent Öztürk akıllara takılan bu soruları cevaplamak adına yola çıkar. Öztürk, tıbb-ı nebevî kavramının izini tarihin tozlu sayfalarında sürer. Bu noktada, tıbb-ı nebevî literatürünün oluşumu dikkat çekicidir. Yazar, kitabı t-ı tıp ve tıbbı’l-Arap vb. isimli eserlerin yanlış tercümeleriyle adeta sahte bir literatür kurgulandığını gözler önüne serer. Makalesiyle tıbb-ı nebevî kavramını tartışmaya açmayı hedefleyen yazar, bu iddiasını fazlasıyla yerine getirir.

TAT halen pek çok açıdan araştırılmaya muhtaç bir alan olarak karşımızda duruyor. Çoğu TAT yönteminin bilimsel olarak işlevsel olduğu kanıtlanmamasına rağmen kimi zaman modern tedavilere tamamlayıcı kimi zaman da alternatif olarak tercih edildiği bir gerçek. Bu gerçeklik pek çok alandan uzmanın kollarını sıvamasını gerektiriyor. Bu anlamda başta tıbbın, sonrasında sosyal bilimlerin yanıtlaması gereken pek çok soru var. Öncelikle uygulamaların işlevselliğinin tespit edilmesi gerekiyor. Ancak bu bilgiler ışığında biyofikhın ve biyoetiğin bu uygulamaları değerlendirmesi çok daha isabetli olur. Saha uygulamalarının kontrol altına alınması ve uygulamalardaki çeşitli problemlerin giderilmesi de hukuki bir düzenleme olmaksızın mümkün gözüküyor. Ayrıca bu uygulamaların dini bir kaynağının olduğu iddiası ilahiyatçıların aydınlatması gereken bir problem olarak karşımızda duruyor.

*Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamaları, Eleştirel Bir Sosyal Bilim İncelemesi* isimli bu eser, yazılma amacına uygun olarak TAT'a ilişkin mevcut sorunları ortaya koyar. İnterdisipliner planlama ile tıp, etik, ilahiyat, hukuk gibi pek çok alanı içerisinde barındıran eser TAT hakkında bir başlangıç kitabı olarak değerlendirilebilir. Kitapta genel olarak akıcı bir üslup kullanılmıştır. Eser kahir ekseriyetinde anlaşılır bir dile sahip olsa da bazı makalelerde nadiren ağdalı bir dilin kullanıldığı da olmuştur. Metinlerde yazım ve noktalama kurallarına özen gösterilmiştir. İlk baskı olmasına rağmen kitapta oldukça az yerde yazım yanlışına rastlanmıştır.

TAT'ın üzerinde yeterince çalışılmayan bakir bir alan olduğu düşünüldüğünde eser büyük bir boşluğu doldurur. TAT'ın sorunlarını adeta akademiye açan yazarlar TAT hakkında kesin bir sonuç vadetmeseler de çözüme götürecek kapıları aralarlar. Eserde TAT'ın farklı birçok zeminde tartışılması tıp, etik, ilahiyat, hukuk, eczacılık gibi pek çok alanda çalışma yapacak akademisyenlere fener tutacaktır. TAT konusunda kafası karışık olan birçok insanın sorularına cevap olabilecek makaleler barındıran eser hem akademisyenlere hem de akademi haricinde geniş bir okuyucu kitlesine tavsiye edilebilir.



# darulfunun ilahiyat

## MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://dergipark.org.tr/tr/login> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları ana hatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. [http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/\\_](http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/_)

## GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10,5 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda; <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç)</li> <li>▶ iki yana dayalı</li> <li>▶ satır sonu tirelemesiz</li> </ul> Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti konmalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ önce ve sonra alanı 6 pt (0,6 line)</li> <li>▶ satır aralığı 1,5 olmalıdır.</li> </ul>
Sayfa Sınırı	Yukarıdaki şablona göre hazırlanmış bir çalışma 25 sayfayı (10000 kelimeyi) aşmamalıdır.

## BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. 5 terimi geçmemelidir.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. <a href="http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html">http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html</a>

## TABLOLAR, ŐEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Őekiller	Tablo, Őekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Şekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ önce ve sonra alanı 0,</li> <li>▶ satır aralığı Tek olmalıdır.</li> </ul>
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p sütunu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

## BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Őekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Başlıklar	çalışmanın başlığı ve temel başlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortali ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Őekil Başlıkları	Tablo ve Őekil ifadeleri (Tablo 1., Őekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Őekil baŐlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

# darulfunun ilahiyyat

## NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyyat* accepts the submissions through Dergipark  
<https://dergipark.org.tr/en/login>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/>

## GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ before and after: 6 pt</li> <li>▶ line spacing: 1.5</li> </ul>
Page Limit	Manuscripts prepared in compliance with the guidelines should not exceed 25 pages (10.000 words).

## MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should not exceed 150 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should not exceed 5 words..
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see <a href="http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html">http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html</a>

## TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ before and after: 0</li> <li>▶ spacing: Single</li> </ul> <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

## LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.