

Cilt/Volume: 23

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2023

**Çukurova Üniversitesi**  
**İLAHİYAT**  
**FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**



JOURNAL OF THE FACULTY OF  
DIVINITY OF ÇUKUROVA  
UNIVERSITY

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023

e-ISSN: 2564-6427





**ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University**  
**Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık/ December 2023**  
**e-ISSN: 2564-6427**

**YAYIN ARALIĞI**

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık)

**YAYIN TARİHİ**

31 Aralık 2023

**YAYIN DİLİ**

Türkçe, Arapça, İngilizce

**KAPAK- İÇ DÜZEN**

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

**ADRES VE İLETİŞİM**

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

**DİZİNLEME BİLGİLERİ**



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

**ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University**  
**Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023**  
**e-ISSN: 2564-6427**

**İMTİYAZ SAHİBİ**

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (DEKAN)

**EDİTÖR**

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK

**YARDIMCI EDİTÖRLER**

Dr. Öğr. Üyesi Aygül DÜZENLİ

Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Arş. Gör. Dr. Hamdi AKBAŞ

**YAYINKURULU**

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK (Editör)

Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Doç. Dr. Ömer KORKMAZ

Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Dr. Öğr. Üyesi Aygül DÜZENLİ

Arş. Gör. Dr. Hamdi AKBAŞ

**ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University**  
**Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023**  
**e-ISSN: 2564-6427**

**ALAN EDİTÖRLERİ**

Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ  
Doç. Dr. Ömer KORKMAZ  
Doç. Dr. Serkan ÇELİKAN  
Dr. Öğr. Üyesi Aygül DÜZENLİ  
Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN  
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÖZDEMİR  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BEKEN  
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK  
Dr. Arş. Gör. Hasan KAYAPINAR  
Dr. Öğr. Gör. Mehmet YILMAZ  
Arş. Gör. Dr. Hamdi AKBAŞ  
Öğr. Gör. Dr. Mustafa TOPRAK

**YABANCI DİL EDİTÖRLERİ**

Doç. Dr. Gülden TÜM  
Dr. Öğr. Gör. Yaşar Üstün KAPLAN  
Öğr. Gör. Dr. Mustafa TOPRAK

**MİZANPAJ SORUMLUSU**

Dr. Öğr. Üyesi Aygül DÜZENLİ

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023

e-ISSN: 2564-6427

### DANIŞMA KURULU

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

# İçindekiler

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

الظواهر الصوتية في لهجات البدو والحضر، مقارنة بين اللهجات العربية القديمة  
واللهجات السورية الحديثة

Bedevi ve Şehirli Lehçelerinde Fonolojik Olgular: Eski Arap Lehçeleri İle Modern  
Suriye Lehçeleri Arasında Bir Karşılaştırma  
*Phonological Phenomena in Bedouin and Urban Dialects: A Comparison  
between Old Arabic Dialects and Modern Syrian Dialects*

1-20

Muhammet ABAZOĞLU

KĀDĪ ABDŪLCABBĀR'A GÖRE TİBB-I NEBEVÎ RİVĀYETLERİNİN HZ.  
PEYGAMBERİN NÜBŪVETİNE DELĀLETİ

*The Narrations of The Prophet of Medicine Proof of Muhammed's Prophethood  
According to Qadi Abd Al-Jabbār*

21-36

Hamdi AKBAŞ

DUYGU REGÜLASYONU BAĞLAMINDA BÜLUĞ VE RÜŞT

*Puberty and Majority in the Context of Emotion Regulation*

37-50

Abdurrahman AKBOLAT, Hatice Merve AÇIKBAŞLAR

MEDENİ HUKUKTAKİ BOŞANMA NAFKASININ İSLAM HUKUKU  
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

*Evaluation of Divorce Alimony in Turkish Civil Law in Terms of Islamic Law*

51-72

Alpaslan ALKIŞ, Gülnihal YILMAZ

CEHENNEMLE İLGİLİ VAİD AYETLERİ

*Verses of Threat About Hell*

73-91

Ayşe ATEŞ

İBNU'L-MU' TEZ'İN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

*Ibn al-Mu' tazz's Life, Scientific Personality and Works*

92-114

İbrahim AYDIN

# İçindekiler

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

### DİN EĞİTİMİNDE ANAKRONİZM PROBLEMİ

*The Problem of Anachronism in Religious Education*

115-131

Yusuf BATAR

### TERAKKİ, CEDİT VE DİN: MÜSLÜMAN-TÜRKÜN DEVLETE TEŞNELİĞİNİN ZİHNİYET ANALİZİ

*Progress, Jadid and Religion: A Mental Analysis of the Muslim-Turk's Assent to the State*

132-155

Orhan ÇAKMAK

### MUHAMMED BAHİT EL-MUTİ'İ'NİN HAYAT HİKÂYESİ VE KUR'ÂN İKTİBÂSLARIN MÂHIYETİNE DAİR HÜSNÜ'L-BEYÂN FÎ İZÂLETİ BA'Dİ ŞÜBEHİN VERADET 'ALE'L-KUR'ÂN İSİMLİ RİSÂLESİNİN TAHLİLİ

*Muhammad Bakhîr al-Mutî'î's Life Story and the Critique of His Treatise Work Entitled Husn al-bayân fî izâlati ba'd shubah waradat alâ al-Qur'ân Concerning the Essence of Qur'anic Quotations*

156-174

Zakir DEMİR

### MEMLÜKLER DÖNEMİ'NDE BİR İLİM MERKEZİ: SARGATMIŞIYYE MEDRESESİ

*A Center of Science in The Mamluk Period: The Madrasa of Sarghatmishiyya*

175-190

Semanur DİNİZ, Ahmet DÜZENLİ

### BEDÎ'UZZAMAN EL-HEMEDÂNÎ'NİN MAKÂMELERİ'NDE CAHİLİYE VE İSLÂMÎ DÖNEM ŞAİRLERİ VE ŞİİRLERİ

*The Pre-Islamic and Islamic Periods Poets and Poems in Badi' al-Zamân al-Hamadânî's Maqâmat*

191-205

Adem DOĞAN

# İçindekiler

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

### ANADOLU SEFERLERİYLE KAHRAMANLAŞAN BİR ABBÂSÎ DEVLET

ADAMI: ALİ B. YAHYÂ EL-ERMENÎ (Ö. 249/863)

*An Abbasid Statesman Who Became a Hero with His Anatolian Campaigns: 'Alî b. Yahyâ al-Armanî (d. 249/863)*

206-222

Enes Ensar ERBAY, Selahattin POLATOĞLU

### DİNİ BİR EPİK OLARAK MESİH: İNANÇ SİSTEMLERİNİN

SİNEMATOĞRAFİK ANLATIMI

*Christ as a Religious Epic: Cinematographic Narration of Belief Systems*

223-233

Yusuf GÖKALP, Niyazi AYHAN

### VAROLUŞSAL ANLAM ARAYIŞI VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ: PSİKO-

FELSEFİK BİR DEĞERLENDİRME

*The Link between Existential Meaning and Religiousness: A Psycho-Philosophical Evaluation*

234-251

Sezai KORKMAZ, Erol ÇETİN

### SOSYAL MÜHENDİSLİK PROJESİ OLARAK TALİBAN HAREKETİ VE

DİN ANLAYIŞI

*The Taliban Movement and Understanding of Religion as a Social Engineering Project*

252-268

Abdullah MOHAMMADİ

### SEKÜLER TOPLUMDA GENÇ MÜSLÜMAN: ALMANYA'DA MÜSLÜMAN

GENÇLERİN YAŞAM DÜNYALARI VE DİNDARLIKLARI

*Young Muslim in Secular Society: Life Worlds and Religiosity of Muslim Youth in Germany*

269-285

Sakin ÖZİŞİK

# İçindekiler

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

**İBNÜ'L-ARABİ VE SADREDDİN KONEVİ KÜTÜPHANESİNİN İZİNDE:  
YUSUF AĞA YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ 4690 NUMARADA KAYITLI  
MECMUA ODAĞINDA İLERLEYEN BİR ARAŞTIRMA**

*On the Trail of the Library of Ibn al-‘Arabī and Şadr al-Dīn al-Qūnawī: A  
Research Focusing on the Miscellany Registered in the Yusuf Agha Manuscript  
Library, No. 4690*

286-345

Tuna TUNAGÖZ

**ERKEN ÇOCUKLUK DÖNEMİ DEĞERLER EĞİTİMİ VEREN  
KURUMLARDA AİLE KATILIMININ İNCELENMESİ**

*Investigation into Parental Involvement in the Institutions that Provide Values  
Education in the Early Childhood*

346-363

İsmet Ayşegül YILDIRIM, Oğuz KELEŞ

## ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS

**ARABİSTAN'DAKİ İSYAN**

*The Revolt in Arabia*

C. Snouck HURGRONJE-Çev. Ömer Faruk KALINTÜRK

364-374

## KİTAP İNCELEMELERİ/BOOK REVIEWS

**MUSTAFA KİSBET, İSLAM HUKUKUNA GÖRE SATIM AKDİNDE  
MALIN KABZ VE TESLİMİ, İSTANBUL: NİZAMİYE AKADEMİ  
YAYINLARI, 2015, 1. BASKI, 288 SAYFA.**

375-378

Ahmet ÖZDEMİR



# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 1-20

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1365920

الظواهر الصوتية في لهجات البدو والحضر، مقارنة بين اللهجات العربية القديمة واللهجات السورية الحديثة"

**Bedevi ve Şehirli Lehçelerinde Fonolojik Olgular: Eski Arap Lehçeleri İle Modern Suriye Lehçeleri Arasında Bir Karşılaştırma**

*Phonological Phenomena in Bedouin and Urban Dialects: A Comparison between Old Arabic Dialects and Modern Syrian Dialects*

### Muhammet ABAZOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kilis, Türkiye.  
Assist. Prof., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Humanities and Social Sciences,  
Department of Eastern Languages and Literatures, Arabic Language and Literature, Kilis,  
Türkiye

[muhmmet.abazoglu@kilis.edu.tr.com](mailto:muhmmet.abazoglu@kilis.edu.tr.com) <https://orcid.org/0000-0003-2153-3909>

### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 26.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 05.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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

## الظواهر الصوتية في لهجات البدو والحضر، مقارنة بين اللهجات العربية القديمة واللهجات السورية الحديثة

### *Bedevi ve Şehirli Lehçelerinde Fonolojik Olgular: Eski Arap Lehçeleri İle Modern Suriye Lehçeleri Arasında Bir Karşılaştırma*

#### *Phonological Phenomena in Bedouin and Urban Dialects: A Comparison between Old Arabic Dialects and Modern Syrian Dialects*

#### الملخص

يُنظَرُ إلى اللهجات العربية المعاصرة على أنها امتدادٌ للهجات العربية القديمة التي تحتوي الكثير من الخصائص اللهجية المشتركة. هذه الخصائص تُعتبر مقياساً للفصاحة بالنسبة لعلماء اللغة. لذلك قسموا بين لغة أهل الحاضرة وبين لغة أهل البادية، واعتبروا لغة سكان الحضر من القبائل الحجازية اللغة الأدبية والنموذجية، ولغة سكان البادية من القبائل النجمية اللغة التي تحتوي على صفاتٍ لهجيةٍ مختلفة. فكانت اللهجات العربية تنقسم جغرافياً إلى قسمين؛ لهجات غربي الجزيرة العربية ولهجات وسطها وشرقها. وهذا التقسيم مشابه للبيئات اللهجية المعاصرة التي تمتاز عن بعضها بسبب التباعد الجغرافي. فالعامل الجغرافي يشكل نقطة التقاء بين اللهجات القديمة والحديثة من حيث البداوة والحضارة. وهذا التباين يشابه اللهجات السورية المعاصرة التي تنقسم إلى قسمين، يُعرفان بلهجاتي "الريف" و"المدينة". وهذا البحث يحاول الكشف عن بعض الظواهر الصوتية اعتياداً على المنهج الوصفي المقارن، لعرض نقاط التشابه والاختلاف بين اللهجات العربية القديمة واللهجات السورية المعاصرة، من خلال تناول الظواهر الصوتية المختلفة كالفتح أو الإمالة، والهمز أو تخفيفه، والإبدال.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية وآدابها، علم اللهجات، اللهجات العربية القديمة، اللهجات السورية الحديثة.

#### Öz

Çağdaş Arap lehçeleri, eski Arap lehçelerinin uzantısı olarak görülmektedir. Bu lehçeler pek çok ortak özelliğe sahiptir. Bu özellikler dilbilimciler için fesahatin bir ölçüsünü teşkil etmektedir. Buna dayanarak dilciler şehir insanı ile çöl insanın dillerini birbirinden ayırmışlardır. Şehir sakinleri olan Hicaz kabilelerinin dilini edebi dil olarak kabul etmişler, çölde yaşayan Temim kabilelerinin dilini ise farklı lehçe özellikleri içeren dil olarak görmüşlerdir. Böylece Arap lehçeleri Arap Yarımadası'nın "batı lehçeleri" ve "orta ve doğu" lehçeleri olarak iki kısma ayrılmıştır. Bu coğrafi ayrıştırma, modern ve eski dönem lehçeleri arasında göçebe ve yerleşik çevreler açısından benzeşmektedir. Bölgeler arası bu lehçe çeşitliliği, günümüzde "kırsal" ve "şehir" lehçeleri olarak iki kısma ayrılan modern Suriye lehçelerine benzemektedir. Bu faktörlerden hareketle bu araştırma, eski Arap lehçeleri ile modern Suriye lehçeleri arasındaki benzerlik ve farklılık noktalarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Çalışma, karşılaştırmalı betimsel metoda dayanarak lehçelerde "Feth ve İmâle", "Hemzenin vurgulanması veya yumuşatılması" ve "İbdâl" gibi bazı fonolojik olguları incelemeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Lehçe bilim, Eski Arap Lehçeleri, Modern Suriye Lehçeleri.

#### Abstract

Contemporary Arabic dialects are seen as an extension of the old Arabic dialects. These dialects have many common features. These features constitute a measure of eloquence for linguists. Based on this, linguists distinguished between the languages of city dwellers and desert dwellers. They accepted the language of the city dwellers, the Hijaz tribes, as a literary language, while the language of the Temim tribes living in the desert was regarded as a language with different dialectal features. Thus, Arabic dialects were divided into two parts as "western dialects" and "central and eastern" dialects of the Arabian Peninsula. This geographical division is similar between modern and ancient dialects in terms of nomadic and sedentary environments. This inter-regional dialectal diversity is similar to the modern Syrian dialects, which are now divided into two parts as "rural" and "urban" dialects. Based on these factors, this study tries to reveal the points of similarities and differences between ancient Arabic dialects and modern Syrian dialects. Based on the comparative descriptive method, the study aims to examine some phonological phenomena such as "Fath and Imâle", "Emphasis or softening of the hemza" and "İbdâl" in the dialects.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Dialectology, Ancient Arabic Dialects, Modern Syrian Dialects.

## 1. مدخل:

لم يكن علم اللهجات على مدى القرون الأولى مجالاً يتناوله علماء اللغة العرب في كتاب مستقل، بل كانت معظم الدراسات في هذا المجال تكنفي بما تناثر من اللهجات العربية القديمة في ثنايا كتب التاريخ والأدب.<sup>1</sup> ولعل السبب في ذلك يعود إلى انشغال اللغويين باللغة الفصحى، التي صيغت بها الآثار الأدبية في الجاهلية و صدر الإسلام، والتي تُعتبر اللغة الأدبية التي نزل بها القرآن الكريم.<sup>2</sup> وفي العصر الحديث بدأت دراسة اللهجات العربية بمستويات بسيطة في القرن التاسع عشر على أيدي المستشرقين، ثم في بداية القرن العشرين ومع انطلاق الدراسات اللسانية العربية حسب مناهج علم اللغة الحديث، بدأ اللسانيون العرب دراساتهم المُعمّقة في اللهجات العربية، وأفرودها في كتب خاصة ووضعوا حدودها المعرفية ومجال دراستها، حتى صارت دراسة اللهجات علماً قائماً بذاته.<sup>3</sup>

يتناول علم اللهجات دراسة اللغة من حيث العلاقة بين اللغة الأم وبين فروعها التي تنتمي إليها، ثم دراسة هذه الفروع وخصائصها في المستويات اللغوية، من الأصوات والكلمات والجمل ودلالاتها. فاللهجات العربية القديمة وإن كانت على اختلاف بعض الأوجه إلا أنها كانت قريبة جداً من بعضها البعض، والكل يفهم لهجات القبائل الأخرى. لكن في عصرنا الحالي الأمر مختلف عما قبل، نتيجة اتساع المساحات والبعد الجغرافي بين المناطق العربية. فتغيّر البيئات الاجتماعية والانعزال الجغرافي كان له الأثر في صعوبة فهم العراقي للهجة المغربية أو بالعكس. لكن عندما كانت اللغة العربية الفصحى لغة الدين والكتابة، كانت اللغة المشتركة بين جميع اللهجات العربية. وبالتالي فإن نسبة الخلاف بين اللهجات العامية كانت في أدنى مستوياتها.<sup>4</sup>

أما في مفهوم اللهجة وحدودها اللغوية والاصطلاحية، جاء في لسان العرب: "لهج بالأمر أُلْع به واعتاده، واللهج بالشيء: الولوع به، وقد أُطْلِقَت اللهجة على اللسان، وعلى طرفه، وأُطْلِقَت أيضاً على جُزَيْس الكلام، ولغة الإنسان التي جيل عليها واعتادها ونشأ عليها."<sup>5</sup>

واللهجة اصطلاح المحدثين عموماً وإبراهيم أنيس خصوصاً هي: "مجموعة من الخصائص اللغوية التي تنتمي إلى بيئة جغرافية خاصة، يشترك بها أفرادها."<sup>6</sup>

أما بالنسبة للدكتور عبد الغفار حامد هلال، اللهجة: "هي طريقة معيّنة في الاستعمال اللغوي تُوجَد في بيئة اللغة الواحدة."<sup>7</sup> التعريفان السابقان وإن اختلفا في الصياغة فإنهما يتفقان في المفهوم والمبدأ. لأن كليهما يدلان على طرق الاستخدام اللغوي في بيئة معينة. اللهجات ضمن اللغة الواحدة تشتمل على جملة من الأمور تجعل العلاقة التأسيسية قائمة بين العصور القديمة والحديثة. منها العامل الجغرافي الذي يُجِيل ما بين اللهجات ليُعطيها طابعاً خاصاً يُمَيِّزها عن غيرها. والصفات الصوتية المختلفة أيضاً من أهم العوامل للهجوية، لأن اللهجات بحد ذاتها هي اختلاف في الصفات الصوتية. وكذلك في تكون هذه اللهجات، فإنها تشترك قديماً وحديثاً في نشوء هذه اللهجات وتكوينها؛ من حيث العلاقات الاجتماعية والسياسية والصراعات والهجرات.

وفي المقارنة بين اللهجات العربية القديمة والحديثة، تم التركيز على اللهجات السورية الحديثة كون هذه البلاد تحتوي على تركيبة مجتمعية متنوعة تتغير بين ريفية ومدنية. ومع اختلاف لهجة سكان الريف عن لهجة سكان المدينة؛ يمكن إدراج اللهجة الريفية تحت مسمى البدوية، واللهجة المدنية تحت مسمى الحضرية. هذه التسميات تشكل تناسباً بين اللهجات القديمة والحديثة. ولو أردنا التفريق بينها محلياً؛ فيمكن أن نُقسّمها على أساس الصفات الخاصة، فإن المناطق الغربية بمدنها وأريافها مثل دمشق وحلب والساحل، نجدتها ضمن الحقل الحضري. أما المناطق الشرقية وتحديداً حوض الفرات ومنطقة الجزيرة التي تشمل مدن الرقة والحسكة ودير الزور بمدنها وأريافها فإنها

<sup>1</sup> إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003)، المقدمة.

<sup>2</sup> صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة (بيروت: دار العلم للملايين، 2004)، 60.

<sup>3</sup> محمد شفيق الدين، "اللهجات العربية وعلاقتها باللغة العربية الفصحى: دراسة لغوية"، مجلة دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شتاتونغ 4 (2004)، 76.

<sup>4</sup> أحمد الجندي، اللهجات العربية في التراث (القاهرة: دار العربية للكتاب، 1983)، 129/1.

<sup>5</sup> جمال الدين ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1993)، 359/2.

<sup>6</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 16.

<sup>7</sup> عبد الغفار هلال، اللهجات العربية نشأة وتطوراً (القاهرة: مكتبة وهبة، 1993)، 33.

تندرج ضمن الحقل البدوي.<sup>8</sup> فمن خلال البحث في المراجع المختلفة في جغرافية ديار البدو، وكذلك عن طريق المقابلات الشخصية مع بعض أبناء المنطقة عن هذه الصفات الاجتماعية الجغرافية تم التأكد من انقسام الجغرافية السورية إلى قسمين يفصل بينهما نهر الفرات، الطرف الشرقي منها يُسمى بـ "الجزيرة" والغربي بـ "الشامية".<sup>9</sup> وهذان المنطقتان تختلفان في اللهجة كما سبق الذكر. لكن مع مرور الزمن واختلاط أهل المنطقتين ببعضهما تداخلت اللهجتان في بعض المناطق المحاذية للخط الفاصل بين المنطقتين. فأصبحت اللهجة البدوية واضحة في بعض مناطق وأرياف حلب وحماة وحمص الواقعة في الطرف الغربي من نهر الفرات، وكذلك انتقلت اللهجة الحضرية إلى بعض المناطق الشرقية.

في هذا البحث سيتم استخدام المصطلحين؛ "البدوي و الحضري" للتمييز بين الصفات اللهجية، وكذلك تماشياً مع ما يناسب المقارنة بين قديم اللهجات وحديثها.

## 1. العلاقة بين اللغة واللهجة

إن اللُّغة في الاصطلاح العلمي حسب ما جاء في تعريف ابن جني: هي مجموعة من الأصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم.<sup>10</sup> واللغة ليست صفة بيولوجية فحسب، بل هي ظاهرة اجتماعية سيكولوجية قبل أن تكون كلمات وأصواتاً و صرفاً ونحواً، فهي تمثل عند العرب ظاهرة صوتية، أو هي أداة مركبة من أصواتٍ فكلما تراكب، وهذا يلتقي إلى حدٍ ما مع تعريف ابن جني للُّغة.<sup>11</sup> فاللغة إلى جانب كونها أداة للتواصل فهي تمثل الجانب الاجتماعي والنفسي للبيئات اللغوية المختلفة المتمثلة باللهجات.

إن العلاقة بين اللُّغة واللهجة هي علاقة مرتبطة بالتواحي الصوتية، والعناصر التي تختص بكلٍ منها. وهذه الثنائية تتميز بصفاتٍ مختلفة فيما بينها، مع الإشارة إلى وجود عناصرٍ مشتركةٍ ضمن لغات الفصيحة الواحدة. لكن يبدو أن مصطلح "لهجة" المعاصر هو ذاته مصطلح اللُّغة الذي استعمله القدماء، وعلة اصطلاح اللُّهجة أنّ المعاصرين أرادوا أن يلفتوا انتباه غيرهم إلى لهجاتهم وإيجاد نظامٍ صوتي خاصٍ بها.<sup>12</sup>

فاللغة أعم من اللهجة والعلاقة بينهما هي العلاقة بين الأساس والفرع، فاللغة عادة تحتوي على لهجات متعددة، وكلٌ منها تتميز عن الأخرى. وكل هذه اللهجات يربط بينها عادات كلامية وصفات لغوية مشتركة تؤلف منها لغةً مستقلةً عن غيرها من اللُّغات. واللهجة تتولد من اللغة وتتفرع منها، وإذا ما تهيأت الأسباب للهجة أن تنمو وتكتمل وتفي بحاجات المجتمع الذي تعيش فيه فإن العوامل اللغوية تحتم على الباحثين إطلاق اسم اللغة على تلك اللهجة. فاللغة تشبه الشجرة التي تتفرع منها الأغصان ثم تصبح أشجاراً فيما بعد.<sup>13</sup>

ومن خلال متواليته البيئية الواحدة، فالبيئات المتعددة التي تشتمل على عدّة لهجات تُوصلنا إلى مفهوم اللُّغة؛ فالترانج الحاصل بين اللُّهجة واللحن أمرٌ بين الوضوح في معاجم اللُّغة، أما فيما بين اللُّغة واللهجة فقد يقع الخلطُ أحياناً. لو نظرنا على سبيل المثال في كلمة "صقر" تُنطق بالصاد مرّة، والرّاي مرّة أخرى. كما تُنطق بالسين أيضاً. قال صاحب اللسان: "السقر: من جوارح الطير معروفٌ وهو لغةٌ في الصقر. والزقر: الصقر مضارعة، وذلك لأنّ كلباً تقلب السين مع القاف خاصة زايًا".<sup>14</sup> وهنا يتضح وجود ثلاث لهجات في كلمة واحدة. هذا الأمر يجعلنا أمام عدّة مصطلحات وهي: "اللُّغة – اللسان – اللُّهجة".

قد يبدو الأمر معقداً نتيجة تداخل هذه المصطلحات في الحديث عن العلاقة بين اللغة واللهجة، وليس ثمة ضرورةٌ ملحةٌ على الإسهاب في بيان هذه المصطلحات، وإدخال القارئ في نقى قد يصعب عليه الخروج منه، وإذا ما تتبعنا سير المصطلحات هنا نجد إبراهيم أنيس يحاول أن يخلصنا من هذا النفق عبر القول: "ويظهر أنّ العرب القدماء في العصور الجاهلية و صدر الإسلام لم يكونوا يعبرون عمّا

<sup>8</sup> مسعود الخلف، "اللهجة الفراتية السورية في محافظة دير الزور: دراسة صوتية دلالية"، دورية عمران للدراسات الاجتماعية 41/11 (2022)، 107.

<sup>9</sup> أحمد وصفي زكريا، عشائر الشام (دمشق: دار الفكر، 1983)، 20/1.

<sup>10</sup> أبو الفتح ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1952)، 33/1.

<sup>11</sup> أنيس فرجة، اللهجات وأسلوب دراستها (بيروت: دار الجيل، 1989)، 36.

<sup>12</sup> إبراهيم الشامرائي، في اللُّهجات العربية القديمة (بيروت: دار الحداثة، 1994)، المقدمة.

<sup>13</sup> محمد رياض كرم، المنتضب في لهجات العرب، 1996، 57.

<sup>14</sup> ابن منظور، لسان العرب، 372/4.

نسميه نحن "اللغة" إلا بكلمة "اللسان"، تلك الكلمة المشتركة اللفظ والمعنى في معظم اللغات السامية شقيقات اللغة العربية، وقد يُستأنس لهذا الرأي بما جاء في القرآن الكريم من استعمال كلمة "اللسان" وحدها في معنى اللغة نحو 8 مرّات<sup>15</sup>.

وهنا نستخلص إلى أنّ اللغة هي مجموعة من اللهجات بالاصطلاح الحديث. واللسان هو اللغة بالاصطلاح القديم. فأصحاب المعاجم كانوا كثيراً ما يشيرون إلى لغة تميم ولغة طيء ولغة هذيل، وهم يقصدون لهجات هذه القبائل.

### 1.1.1 صفات اللهجات

البيئة اللهجية والصفات الخاصّة بها، نجدها في الغالب تختلف عن بعضها في الأصوات، فصورة الكلمة المنطوقة تختلف من بيئة إلى أخرى. فما روي عن تميم أنهم كانوا يقولون: فُزُدْ، في (فُزْتُ). وروي عن بني سعد أنهم كانوا يقولون: (الأجله) بدل (الأجلح) الذي هو الأصل. وقد تعددت هذه الصفات أحياناً لتشمل المعنى الدلالي أو البنية الصرفية للكلمة، إذ يقول الحجازيون: (الهجرس) وهم يقصدون الفرد، أما تميم فيقصدون به (التعلب). وفي كلمة أخرى فإن تميم كانوا ينطقون "مديون" بدلاً من "مدين"، بينما ينطق بنو أسد "سكرانة" بدلاً من "سكرى"<sup>16</sup>.

أما في اللهجات الحديثة فإن التغيّر الدلالي والصرفي يظهر جلياً في كثير من الألفاظ، منها كلمة "سفرة" التي كانت تُطلق على طعام المسافر، أما في اللهجات الحديثة أصبحت تدل على "المائدة" التي يؤكل عليها. وفي الجانب الصرفي كاشتقاق ألفاظ من أسماء عربية أو أعجمية لم يشتق منها العرب من قبل، كاشتقاق أسماء الأعيان من الذهب "مُدّهَب"، وقيل: "ذَهَبُهُ" أي "مَوْهه بالذهب"<sup>17</sup>، وكذلك مفضض من الفضة، ومكهرب من الكهرباء.<sup>18</sup>

إنّ اللهجات تمتلك صفات صوتية خاصّة بها، تميزها عن غيرها، أو ربّما تكون هذه الصفات الصوتية ضمن اللهجة الواحدة. نجد أنّ الصفات الصوتية للهجات تستند إلى خمسة تباينات وهو ما سنلاحظه وفق ما يلي:

- اختلاف الخرج الصوتي في بعض الأصوات، كالفرق بين الجيم العربية والجيم القاهرية.
- الاختلاف في أعضاء النطق، كترقيق حرف عند قبيلة وتفخيمه لدى قبيلة أخرى.
- الاختلاف في مقاييس بعض أصوات اللين، وهي التي تسمى بأصوات المد عند القدماء فإن أي انحراف فيها يؤدي إلى اختلاف النطق بين الناطقين بها.
- تباين التّغمة الموسيقية للكلام، فلكل بيئة لها نغمتها الخاصة في النطق. فالتّغمة مقتصرة على النطق وطريقة إظهار الصوت. ثمّ إنّه يمكن لنا من خلال التّغمة الموسيقية للكلام؛ أي: من خلال النبر والتنغيم أن نعبّر عن مدلول الجملة، وليس عن طبيعة الأصوات، وبالتالي فإنّ هذه الآلية، كما نعتقد، مُشتركة بين كثير من اللهجات إن لم يكن كلّها.
- اختلاف التفاعل بين الأصوات المتجاورة، وبالأخص حين تتأثر ببعضها، وهو كقلب بعض الحركات إلى حروف مجانسة لتلك الحركات فيقولون: "يتصل" في "اتصل"<sup>19</sup>.

هذه الصفات اللغوية التي تميز اللهجات عن بعضها في مستويات اللغة الأساسية الصرفية والتركيبية والدلالية إلى جانب المستوى الأهم الذي يميز اللهجات وهو المستوى الصوتي؛ تظهر في مساحات جغرافية واسعة ومتباعدة ضمن اللغة الواحدة، كما أنها قد تظهر في

<sup>15</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 17.

<sup>16</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 17.

<sup>17</sup> إبراهيم أنيس - وآخرون، المعجم الوسيط (القاهرة: مجمع اللغة العربية القاهرية، 2004)، 317.

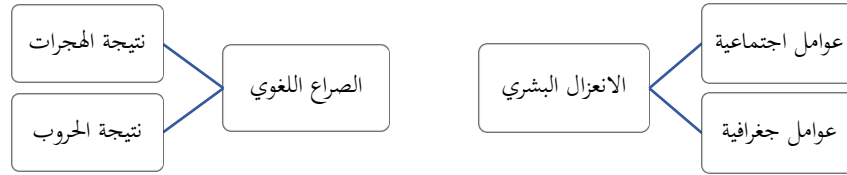
<sup>18</sup> أنجب غلام نبي، "اللهجات العربية المعاصرة والتأصيل اللغوي"، جامعة القاهرة - مركز اللغات الاجنبية والترجمة التخصصية 46 (2014)، 94.

<sup>19</sup> هلال، اللهجات العربية نشأة وتطوراً، 35.

مساحات جغرافية متقاربة وأصيق، كاختلاف بعض الخصائص الصوتية فيما بين القرى القريبة المتجاورة، بحيث تتميز كل قرية بلهجة خاصة مختلفة عن غيرها.<sup>20</sup>

## 1.2. تكون اللهجات

على اعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية، فإنها تتأثر بكل ما يحيط بها من ظروف مختلفة سياسية واقتصادية وحضارية وجغرافية، ويتأثر كل هذه الظروف فإننا نصل إلى لهجات عديدة. وفي الحديث عن تكون اللهجات نجد أنها تتشكّل بالعودة إلى عاملين رئيسيين هما: الانعزال البشري، والصراع اللغوي. وكل واحد منهما ينقسم بدوره إلى عاملين اثنين، كالتالي:



أما بالنسبة للعامل الأول وهو عامل الانعزال فإنه ينقسم إلى عامل جغرافي وعامل اجتماعي. فاللغات لا تنتشر إلى لهجات إلا إذا اتسعت رقعتها وفُصل بين أجزاء أراضيها. فالطبيعة الجغرافية التي يعيش عليها الناس مختلفة عن بعضها، ففيها الجبال والسهول، والأراضي الزراعية والقفار، والوديان والأنهار. فكلما توسّعت البيئة الجغرافية تفرّعت اللُّغة إلى لهجات. أما إذا كانت الرقعة الجغرافية ضيقة وكانت بيئتها منعزلة فتبقى على شكل واحد ذات لهجة واحدة ولا تتشعب إلى صفات متباينة.<sup>21</sup>

أما بالنسبة للعامل الاجتماعي، فلا شك أن لكل قوم قوانينه وعاداته في معيشتهم وتفكيرهم، فهناك فروق في النظم الاجتماعية والعادات والتقاليد لسكان المناطق المختلفة. من الطبيعي أن تنعكس هذه الأمور على اللغة. فالمجتمع الواحد قد يوجد فيه طبقات مختلفة من حيث المهن والحوانب الحياتية، إذ يوجد السياسيون والحقوقيون وأرباب المجالات الأكاديمية إلى جانب الصناعيين والزراعيين والتجار وغيرهم من أصحاب المسالك الأخرى. وعلى هذا فتختلف لغات المجتمعات باختلاف هذه المهن والعوامل. فهذا أمر واقع في جميع اللغات ولا يختص باللغة العربية فحسب، والمجتمع بطبقاته المختلفة يحتوي على لهجات مختلفة تناسب طبقاته.<sup>22</sup> فالانعزال الجغرافي والاجتماعي عاملان مهمان في تشعب اللغة الواحدة إلى لهجات عدة، كاللهجات العربية القديمة التي كانت متفرعة في جزيرة العرب قديماً، واللهجات العربية الحديثة في عصرنا الحالي التي نراها متشعبة بسبب الانعزال الجغرافي واختلاف البيئات الاجتماعية.

والصراع اللغوي الذي يمثل العامل الثاني في نشوء اللهجات فإنه مرتبط بحياة الإنسان وطبيعته المدنية، فهو بطبعه يحتاج للآخرين ويتواصل معهم لاستدامة حياته وتبادل احتياجاته. وهذا الاتصال بين بني البشر قد يكون بأوجه متعددة، ربما تكون سلمية أو عنيفة، كالانصال عن طريق الهجرة أو الحرب. فقد يقوم شعبٌ بغزو شعب آخر يتكلمون لغةً مختلفة، مما يتسبب بصراع عنيف بين لغاتهم، وبالتالي يحصل أحد أمرين: إما أن تكون الغلبة للغة الغازين فتأخذ الصدارة لصح اللغة الرسمية في البلاد، أو تكون الغلبة للغة المغزوين فنصبح لغتهم اللغة الرسمية بفضل تقدمهم في الحضارة أو بسبب قلة أفراد الجماعة العسكرية الغازية. وفي كلا الحالتين فإن التغيير سيحصل في اللغتين سواء انتصرت الأولى أم انتصرت الثانية. ويمكن ذكر بعض الأمثلة التاريخية للصراع اللغوي، فعندما غزا النورمانديون إنجلترا في القرن الحادي عشر تغلبت الإنجليزية على لغة الغزاة، وتركت النورماندية الفرنسية آثاراً ضئيلة في اللغة الإنجليزية وذلك بسبب قلة أعداد الجيش النورماندي.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> جوزيف فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، 310.

<sup>21</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 22.

<sup>22</sup> هلال، اللهجات العربية نشأة وتطوراً، 41؛ أنيس، في اللهجات العربية، 22.

<sup>23</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 24؛ فريجة، اللهجات وأسلوب دراستها، 89.



والهجرة تحدث في انتشار أفراد شعب في مناطق جديدة بعيدة عن أوطانهم دون غزو ولكن في طلب العيش، وتتكون من سلالاتهم بهذه المناطق أم كثيرة. في هذه المناطق الجديدة يحتاج الإنسان إلى معرفة لغات الآخرين حتى يتمكن من التفاهم وتوثيق الصلات. يتسع بذلك مدى انتشار لغتهم، وتتعدد الجماعات الناطقة بها ويكثر أفرادها.<sup>24</sup> لو اعتبرنا أن لهجة قريش هي عين العربية الفصحى، نرى أن الذي يقودنا إلى هذا التفكير هي مكانة مكة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي هيأت الظروف أمام القبائل لتتشد إليها الرحال وبالتالي تأسيس كثير من صفاتها على لهجة مكة. وهذا ما يمكن أن نعهده نوعاً من أنواع الهجرة.<sup>25</sup>

هذه العوامل تؤدي إلى ظهور اللهجات العامية إلى جانب الفصحى التي هي لغة الأدب، وهذه اللهجات وإن تناولها النحاة في نظم قواعدهم والإشارة إلى فصاحتها والاحتجاج بها أحياناً إلا أن اللغة الفصحى تبقى هي اللغة النموذجية التي تحتوي على قواعد ثابتة لكل من أراد الفصاحة والأدب. أما اللهجات البدو على صحتها وخلوها من اللحن تبقى خشنة وغير مهذبة. وهكذا فإن اللغة الفصحى هي اللغة المشتركة التي كانت وما زالت تمثل الجانب الأدبي والثقافي للغة العربية، حتى إن الشعراء والخطباء في جاهليتهم كانوا يستخدمون لهجاتهم الخاصة في مضارب قبائلهم، أما عندما ترتبط الأمور بكتابة القصائد الشعرية أو النصوص النثرية كان الاعتماد على تلك اللغة الفصحى المشتركة الممتثلة بلهجة قريش.<sup>26</sup>

## 2. الظواهر الصوتية المختلفة بين اللهجات

تتميز كل بيئة لهجية بصفات صوتية تختلف عن غيرها من لهجات اللغة الواحدة اختلافاً كلياً أو جزئياً، وهذه الصفات كما كانت من مقاييس اللهجات بدويتها أو حضريتها فإنها تستمر في عصرنا الحالي في التفرقة بين السات المميزة للهجات البدوية أو الحضرية. وهذه الصفات الواضحة بين البيئات على اختلاف لهجات العرب منها ما يتعلق بأصوات اللين القصيرة أو الطويلة، ومنها ما يتعلق بالصوامت. وقد تختلف الصفات المتعلقة بالصوائت في فتح أصوات اللين أو إمالتها كما في (قضى) و (رمى) فبعض القبائل تفتح وبعضها تُثمِل، وفي الهمز بتحقيقه أو تليينه نحو (مستهرزون) و (مُستهرزون)، أما الصوامت فغالباً ما تكون الاختلافات فيها بإبدال حرف مكان حرف آخر نحو (أولئك) و (أولئك).<sup>27</sup> وأول ظاهرة سنتناولها هي ظاهرة الفتح والإمالة.

### 2.1. الفتح والإمالة:

الإمالة: كما جاء في لسان العرب العدول على الشيء والإقبال عليه، وكذلك الميلان، ومال الشيء يميل ميلاً ومملاً.<sup>28</sup> أما في الاصطلاح فقد عرفت الإمالة بأنها تقريب الألف من الياء وتقريب الفتحة من الكسرة. والغرض من الإمالة تناسب الأصوات وتقاربها.<sup>29</sup> أما الفتح فلا اختلاف فيه، يتحقق لفظ الألف فيه كما هو بدون إمالة أو عدول عن الأصل. وبحسب القدماء فإن الفتح والإمالة تدخل في موضوع الأصلية والفرعية، فابن خالويه يقول إن الفتح هو الأصل والإمالة فرع عليه.<sup>30</sup> أما ابن يعيش لا يعتبر الإمالة فرع عن الفتح.<sup>31</sup> وهما على اختلافهما في الأصلية والفرعية إلا أنها متفقان على أنها لغتان فصيحتان صحيحتان نزل بهما القرآن.<sup>32</sup> قُسمت القبائل قديماً من حيث الفتح أو الإمالة بحسب الموقع الجغرافي في الجزيرة العربية؛ فما كان غرباً مال إلى الفتح، وما كان شرقياً ووسطها مال إلى الإمالة. فمن القبائل الغربية التي لفظت بالفتح قريش وسعد بن بكر وثقيف وهوازن وكنانة، أما قبائل الشرق

<sup>24</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 24.

<sup>25</sup> إبراهيم أنيس، مستقبل اللغة العربية المشتركة (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، مطبعة الرسالة، 1960)، 8-9.

<sup>26</sup> يوهان فُك، العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة عبد الحليم النجار (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، 143.

<sup>27</sup> أحمد ابن فارس، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 25.

<sup>28</sup> ابن منظور، لسان العرب، 636/11.

<sup>29</sup> بهاء الدين عبد الله ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار الطلائع للنشر، 2009)، 135/4.

<sup>30</sup> ابن خالويه، الحسين بن أحمد، الحجة في القراءات السبع، عبد الغال سالم مكرم (بيروت: دار الشروق، 1979)، 66.

<sup>31</sup> ابن يعيش، موفق الدين بن علي، شرح المفصل، (القاهرة: المطبعة المنيرية، بدون تاريخ)، 54/9.

<sup>32</sup> عبده الراجحي، اللهجات العربية في القراءات القرآنية (طنطا: دار الصحابة للتراث، 2009)، 137.

والوسط التي لفظت بالإمالة في تميم وأسد وطيء ويكر بن وائل وتغلب.<sup>33</sup> وهذه الظاهرة الصوتية تعطي مثلاً واضحاً عن الاختلافات التي ظهرت في القراءات القرآنية التي تتناول الكثير من عناصر الأداء الصوتي بين لهجات البدو والحضر.

هذا التوزع الجغرافي يفسر سبب شيوع الإمالة في القراءات القرآنية من قبل من استوطن في البيئة العراقية، وخاصة لدى حمزة (إمام القراء في الكوفة)، والكسائي (ورث أمانة القراءات بالكوفة بعد حمزة)، وخلف، وكل هؤلاء سكنوا الكوفة. والنقطة المهمة هي أن هؤلاء القراء قد تأثروا بطرق النطق والأداء من قبل القبائل التي سكنوا بين ظهرانهم، وذلك إذا علمنا أن معظم هؤلاء القراء من الموالي. وما سبب المغايرة بين القراء إلا وجود الصراع العلمي بين علماء الكوفة والبصرة؛ فالبصريون مالوا إلى الفتح مخالفة لأهل الكوفة التي غلبت الإمالة.<sup>34</sup>

وسبب هذا الاختلاف ليس مرده إلى وجود الاختلافات بين المدرستين فحسب، بل هو اختلاف التلقي عن العلماء من حمزة والبيئة التي نشأ فيها، وحصراً السبب في ذلك الصراع العلمي فيه بعض الإسفاف بحقهم. وهذا لا ينكر وجود هذا الصراع والتعصب للمدرسة التي ينتمي إليها أي منهم.

وفي استعراض أمثلة الإمالة نرى المحدثين يقسمونها إلى قسمين وهي: "صوت لين خالص"، و "تغير في مقياس هذا الصوت". وهنا نرى أن القسم الثاني هو تطور للقسم الأول. ونلاحظ أنه كما تكون إمالة المفتحة إلى الكسرة فإن إمالة الفتحة إلى الضمة والألف إلى الواو.<sup>35</sup>

لقد أورد ابن جني هذين النوعين في كتابه سر صناعة الإعراب، وهما:

— الكسرة الممزوجة بالضمة، وهي التي تكون في صيغ المبني للمجهول وعبر عنها القدماء بالإشام كما في: (قِيلَ، يُبْعِ، سُيِقَ).

— الضمة الممزوجة بالكسرة، كإمالة (بوع) نحو الكسرة. وهذه أقل اللهجات استخداماً.<sup>36</sup>

في ظاهرة الإمالة نجد تشابهاً بين لهجات العرب قديماً واللهجة السورية الحديثة بفرعيها "لهجة الريف ولهجة المدينة" من حيث التوزع الجغرافي، إذ ينطق سكان الريف بالفتح، أما سكان المدينة فإننا نرى الإمالة في كلامهم. نسمع في كلام أهل الريف الذين يتسمون بالطابع البدوي والعشائري النطق السليم في ألف المد، نحو كلمة (كاتب) التي تُلْفِظ عندهم بالفتح الواضح دون إمالة. أما في كلام أهل المدينة الذين يتسمون بالطابع الحضري فنسمعها لدى أغلبهم على شكل (كيتب) بإمالة الإلف نحو الياء. وكذلك في (قَاعِد، سَاكِن، جَارِح..إلخ) فتلْفِظ عند الحضر (قَيْعِد، سَيْكِن، جَيْرِح).

أما إذا كانت الكلمة بالفتح وليس بأحد حروف المد، كالواو المسبوقة بالفتح، عندها تُثَال الفتحة التي قبل الواو إلى (o)، نحو: (شُوط، فُوق، نُوع، يَوْم..إلخ)، فتلْفِظ عند أهل الريف والمدينة على حد سواء (شُوط، فُوق، نُوع، يَوْم). ومثلها الياء المسبوقة بالفتح، كما في: (شَيْء، بَيْت، زَيْت..إلخ). إذ تُثَال الفتحة التي قبل الياء إلى (e) فتصبح (شَيْء، بَيْت، زَيْت).

وفي كلا الحالتين الإمالة واحدة سواء كانت في الفتحة أو في ألف المد، لأن عملية الإمالة واحدة في الحالتين.

وهذه الظاهرة التي تُعرف بالصائت المركب (Diphthong)، يُحَوَّل فيها المتكلم الصائتين المتتابعين إلى إمالة، عن طريق تحويل الفتحة التي تسبق الواو أو الياء إلى إمالة كما في الأمثلة السابقة. وهذا نوع من أنواع الانسجام الصوتي والهدف منه السهولة في النطق والاقتصاد في الجهد العضلي.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 60.

<sup>34</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 62-63.

<sup>35</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 66.

<sup>36</sup> أبو الفتح ابن جني، سر صناعة الإعراب، حسن هندواي (دمشق: دار القلم، 1993)، 52-53.

<sup>37</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 57-58؛ الراجحي، اللهجات العربية في القراءات القرآنية، 136.



وفي إمالة الفتح إلى الضم فإن التقسيم الجغرافي ظاهر من حيث تناول اللسانيين المحدثين للمادة. ولو كنا أمام روايتين لكلمة واحدة وفي الموضوع نفسه؛ الأولى بالضم، والثانية بالكسر فإتينا نرجح أن يكون منشأ الأولى بدويًا، والثانية حضريًا، كما نرجح أن كلتا الروايتين استعملتا في زمن واحد، ولكن في بيئتين مختلفتين، وتعليل ذلك عند اللسانيين المحدثين هو أن "القبائل البدوية مالت بوجه عام إلى مقياس اللين الخلفي المسمى الضمة، لأنه مظهر من مظاهر الخشونة البدوية. فحيث كسرت القبائل المتحضرة وجدنا القبائل البدوية تضم. والكسر والضم من الناحية الصوتية متشابهان، لأنهما من أصوات اللين الضيقة".<sup>38</sup>

فمن الروايات التي ذكرت في هذا الموضوع هي ظاهرة بالمعاقبة. والمعاقبة هي أن تدخل الياء على الواو والواو على الياء من غير علة.<sup>39</sup> وهي أن الحجازيين يقولون: "صِيَام" في "صَوَام"، وكذا في مثل: "نَوَام، صَوَاع، قَوَاد" ينطقون الواو فيها ياءً. ويفسر هذه الظاهرة بأن الواو امتداد للضم، وكذا الياء امتداد للكسر. أما في لهجات القبائل البدوية نراهم قد آثروا الضم في كثير من الصيغ، نحو: "حوث، اللدون، عليهم، إليهم"، في "حيث، الذين، عليهم، إليهم".<sup>40</sup>

وهذه الظاهرة قد نلاحظها في اللهجات السورية الحديثة، وخاصة في اللهجة البدوية من مناطق مختلفة. فنسمع بميلون ألف المد إلى الواو في لهجتهم، فيقولون مثلاً عند السؤال لأحدهم ماذا يريد أن يأكل: (إيش تُؤكل). وكذلك في إمالة (تأخذ) إلى (تؤخذ). فهذه الإمالة سواء كانت بين الفتح أو الضم، أو بين الألف والواو فلا فرق بينهما، والمقصود هو بيان هذا النوع من الإمالة بأنه من أوجه التشابه بين القديم والحديث. وعليه فإن التطق بالضم أثقل من التطق بالكسر، وهذا يتناسب مع طبيعة البدوي؛ فالضم صفة من صفات الخشونة تتناسب مع طبيعة البدوي، كما الكسر صفة من صفات الرقة واللين، وهذا ما يتناسب مع البيئة الحضرية.<sup>41</sup> وكذلك في اللهجة السورية الحديثة نرى هذه الظاهرة عند البيئة الريفية دون البيئة المدنية.

ومن هنا نرى أن الإمالة أربعة أشهر أنواعها إمالة الفتح إلى الكسرة، وهذا النوع هو المقصود بالإمالة حين تذكر في كتب اللغة والقراءات.<sup>42</sup> وهي كما يلي:

- إمالة الألف إلى الياء أي تقريب الفتحة من الكسرة، كما في (كاتب / كيتب).
- إمالة الألف إلى الواو أي تقريب الفتحة من الضمة، كما في (شوط / شوط).
- إمالة الكسرة إلى الضمة.
- إمالة الضمة إلى الكسرة.

إذا فالنوع الأول هو الأكثر تفشيًا في اللهجات القديمة والحديثة، يليه النوع الثاني الذي كان مهيمنًا في اللهجات القديمة، ونشط في اللهجات الحديثة عامة واللهجة السورية خاصة. أما النوعان الآخران من الإمالة التي رواها ابن جني كانتا قليلة الشيوع ونادرة الاستخدام قديمًا وتكاد لا ترى لها الأثر حديثًا.

## 2.2. الهمز تحققة وتسهيلا

الهمز هو النبر، وهو ما التزمت به العربية الفصحى في الشعر القديم ثم في لغة التنزيل.<sup>43</sup> وهي من الأصوات الأساسية الشائعة في اللغات السامية أكثر من بقية الفصائل اللغوية، وهي مع شيوعها من أكثر الأصوات الساكنة المؤاتية للتغيير بالتخفيف والحذف والإبدال

<sup>38</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 81.

<sup>39</sup> هلال، اللهجات العربية نشأة وتطوراً، 238.

<sup>40</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 85.

<sup>41</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 86.

<sup>42</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 58.

<sup>43</sup> السامرائي، في اللهجات العربية القديمة، 64.

والإدغام.<sup>44</sup> لأنها صوت ثقيل في النطق ويتطلب جهداً عضلياً زائداً عن بقية الأصوات، ولأجل هذا لجأ متكلمو العربية على مر العصور إلى الاقتصاد والتيسير في نطق الهمزة، وهو ما ذكره سيبويه حين ذكرها: "إنما أمرها في الاستئصال التغير والحذف".<sup>45</sup> والهمزة عند القدماء صوت مجهور شديد من أقصى الحلق، وفي العصر الحديث يرحب العلماء بأنها صوت لا بالمجهور ولا بالمهموس.<sup>46</sup>

في موضوع الهمز أيضاً نرى الفرق الواضح بين العرب في نطقها، فمنهم من يحققها ومنهم من يسهلها ويبدلها بحرف من جنس حركة ما قبلها أو تقريبتها منها أو حذفها.<sup>47</sup> وفي المقارنة بين لهجات البدو والحضر قديماً نجد أنّ لهجات الحجاز استطاعت أن تتخلص من الهمزة، بفعل عدّة عوامل مرتبطة بما قبلها أو بعدها وفقاً للانسجام الصوتي. ومن أمثلة عدم تحقيق الهمز ما ورد عن قُراء البيئة الحجازية كأبي جعفر ونافع، فسمع عنهم:

— قلب الهمزة إلى حرف مدّ مناسب لحركة الهمزة، (يؤمنون/يؤمنون، بئس/بئس، فأذنوا/ فأذنوا).

— قلب الهمزة واواً، (يؤاخذ/يؤاخذ، الفؤاد/الفؤاد).

— قلب الهمزة ياءً، (خاسياً/خاسياً).

— حذف الهمزة وضمّ ما قبلها لتناسب الواو، (مستهزئون/مستهزون).<sup>48</sup>

إذاً فأهل الحجاز من مكة والمدينة لا ينبرون، أما بالنسبة لتميم فإنها تحقق الهمز وهي صفة اشتهرت بها، وقد قال عنهم العالم النحوي عيسى بن عمر الثقفي: "لا آخذ من قول تميم إلا النبر" أي تحقيق الهمز.<sup>49</sup> وهذه الصفة لدى تميم هي من أوضح الصفات وأجودها التي دخلت اللغة العربية الفصحى وشكلت حيزاً في اللغة الأدبية والنموذجية، لغة القرآن والشعر. أما بقية الصفات من إدغام وإمالة فهي أقل مرتبة في الفصاحة. أما الحجازيون فإنهم يسهلون الهمز في لغتهم المحكية لكنهم مع ذلك التزموا وحققوها في لغتهم المكتوبة والأدبية.<sup>50</sup>

ويبقى السؤال أن كيف يمكن للبيئة الحجازية أن تتخلص من تحقيق الهمزة وهي المعروف عنها بأنها لغة الأدب والفصاحة؟ وكيف يحققها سكان وسط الجزيرة وشرقيها من عُرف عنه التسهيل في أغلب الظواهر الصوتية من إدغام وإمالة؟

والجواب أن الهمزة من أصعب الأصوات نطقاً وأكثرها تعرضاً للتغيير، فهي تُعامل معاملةً خاصةً لأنها صوت غير واضح من جهة الجهر والهمس، وهي الأكثر شدة بين الصوامت، فنطقها صعب وشاق وتتطلب جهداً كبيراً أثناء الكلام. لذا مال أغلب الحجازيين إلى تسهيلها.<sup>51</sup>

أما في اللهجات السورية الحديثة فإن الهمزة مائلة إلى التسهيل سواء بالإبدال أو التخفيف أو القلب أو الحذف. فعندما تم الحديث عن السهولة والاقتصاد في الكلام فإن اللهجات العربية في العصر الحديث أكثر التزاماً بهذه النظرية من العصر القديم. ومع تجاور الأقسام مع بعضها أكثر في العصر الحديث نتيجة العوامل الاجتماعية والدينية والتجارية؛ أصبحت اللهجات العربية الحديثة في تأثر وتأثير مع بقية اللغات المجاورة وعرضة للتبادل والاقتراض اللغوي وبالتالي أكثر ميولاً للاقتصاد في الكلام. فاللهجة السورية الحديثة بكل أقسامها الشرقية والغربية فإنها تميل إلى تسهيل الهمزة.

44 إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1999)، 77.

45 عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1982)، 446/4.

46 الراجحي، اللهجات العربية في القراءات القرآنية، 95.

47 هلال، اللهجات العربية نشأة وتطوراً، 210.

48 أنيس، في اللهجات العربية، 70.

49 رمضان عبد النواب، بحوث ومقالات في اللغة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1982)، 274.

50 أنيس، في اللهجات العربية، 69.

51 أنيس، في اللهجات العربية، 68.

هذه الهمزة غير المحققة في اللهجات السورية قد تظهر في كل مواضع الهمز، لكنّها في أول الكلمة بنسبة أقل منها في وسطها أو في آخرها.

ففي أول الكلمة، في الفعل الماضي (أَكَلَّ / أَخَذَّ): تحقّق الهمزة في لهجات الحضر، فثُلِّفَظَ: (أَكَلَّ / أَخَذَّ) بتحقيق الهمزة مع تسكين آخر الفعل. أما في لهجات البدو فثُحَدَّفَ الهمزة ويُعَوِّض عنها بآلف في آخر الفعل، فثُلِّفَظَ: (حَدَّا / كَلَّا أو حَلَّا). وفي الفعل المضارع (أُرِيدُ / أَشْرَبُ): تُحَقِّق في اللهجة البدوية إذا جاءت في أول الكلام بالفصح (أُرِيدُ / أَشْرَبُ)، وتُحَدَّفُ إذا سُيِّمَتْ بـ (ما) النافية (ما رِيدُ / مَشْرَبُ). أما في لهجات الحضر فإنها تُقَلِّبُ بَاءً، (بَرِيدُ / بَشْرَبُ) مع تسكين آخر الفعل.

في وسط الكلمة، فإن الهمزة لا تبقى على حالها، بل تتغير بأوجه متعددة كالتهليل والحذف، حيث تكون في الأسماء والأفعال. كما في الفعل الماضي (طَمَأَنَّ): تُحَدَّفُ الهمزة في كلا اللهجتين، فثُلِّفَظَ: (طَمَنَّ). وفي الفعل المضارع (يَأْكُلُ / يَأْخُذُ): فإن الهمزة تُخَفَّفُ في كلا اللهجتين، فثُلِّفَظَ: (يَأْخُذُ، يَأْخُذُ / يَأْكُلُ).

أما في الأسماء فإنها تُقَلِّبُ إلى حرف مد يناسب حركة الحرف الذي يسبقها، (رَأْسُ / بَرُّ / لُومُ): فثُلِّفَظَ: (رَأْسُ / بَرُّ / لُومُ). في آخر الكلمة، فإنها تقع في الأفعال والأسماء، فثُخَفَّفَ بالتهليل بما يُناسب حركة الحرف الذي يسبقها، أو بالحذف. كما في آخر الأفعال (عَبَّأً / مَلَأَ / بَدَأَ): تُخَفَّفُ الهمزة فثُلِّفَظَ: (عَبَّأً / مَلَأَ / بَدَأَ). وفي مضارعها: (يَعْبِي / يَمِلِي / يَبْدَأُ). أما الهمزة في الفعل الماضي (جَاءَ): فإنها تُحَدَّفُ في لهجة الريف فثُلِّفَظَ: (جَاءَ)، وتُقَلِّبُ في لهجة المدينة إلى أول الكلمة فثُلِّفَظَ: (جَاءَ).

أما في آخر الأسماء، فإنها تُحَدَّفُ من نهاية الأسماء الممدودة المنتهية بهمزة التأنيث، كما في (حَمْرَاءُ / حَضْرَاءُ)، فثُلِّفَظَ: (حَمْرَاءُ / حَضْرَاءُ). وكذلك تُحَدَّفُ من نهاية الاسم الممدود المنتهي بهمزة منقلبة عن واو أو ياء، كما في (سَمَاءُ / عِشَاءُ)، فثُلِّفَظَ: (سَمَاءُ / عِشَاءُ). أو تُقَلِّبُ يَاءً كما في (ذَافِي)، فثُلِّفَظَ: (ذَافِي).<sup>52</sup>

### 2.3. الإبدال اللغوي

الإبدال لغته: بَدَلُ الشَّيْءِ: عَيْرُهُ، وَبَدَلُ الشَّيْءِ: عَيْرُهُ، وَحَرْفُهُ، "وأبدلتُ كذا من كذا إذا أقمته مقامه".<sup>53</sup>

اصطلاحاً: "إبدال الحروف وإقامته بعضها مقام بعض".<sup>54</sup> والإبدال اللغوي أوسع أنواع الإبدال، فهو لا يقتصر على إبدال حروف العلة فحسب، بل يكون في بقية الحروف أيضاً مع مناسبة اللفظ والمعنى.<sup>55</sup>

الإبدال مثل بقية الظواهر الصوتية صفة بارزة من الصفات الفارقة بين اللهجات العربية من العصور القديمة حتى وقتنا الحاضر. وقد استدلّ اللغويون في مقاييس الفصاحة بمواضع عديدة منها للتفريق ما بين لهجات البدو والحضر، ومنها إبدال بعض الأصوات اللغوية بأصوات أخرى، وهذه الأصوات تميّزت بها كل قبيلة حتى صارت الظاهرة تُعرف باسم القبيلة ولهجاتها. هذه الظاهرة تحديداً نادراً ما تظهر في لهجة البيئتين الحجازية والمعروف عنها أنها اللغة الأدبية النموذجية التي هي لغة القرآن والشعر. إذ اجتمعت القبائل في لغة أدبية واحدة - وهي لغة قريش - في أشعارها وخُطبها تاركين خلفهم ما تحتويه لهجاتهم من صفات العججعة أو العنعنة أو الكشكشة، لكي يكونوا موضع فخر بين الفصحاء والبلغاء.<sup>56</sup> فالمكانة السياسية والاجتماعية لقريش في البيئتين الحجازية والتي نزل القرآن في أغلبه بلُغتها؛ تُعدّ الأفصح بين اللهجات العربية، إذ كانت العرب تفيّد إلى مكة للحج في الجاهلية، وكانت قريش تسمع لغات هؤلاء فتأخذ ما تستحسنه منهم وتترك الغريب المنفر، وهكذا صاروا أفصح العرب وخلت لغتهم من مُستبشع اللهجات ومُستقبح الألفاظ.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> الخلف، "اللهجة الفراتية السورية في محافظة دير الزور: دراسة صوتية دلالية"، 112.

<sup>53</sup> ابن منظور، لسان العرب، 48-49.

<sup>54</sup> ابن فارس، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، 154.

<sup>55</sup> إميل بديع يعقوب، موسوعة علوم اللغة العربية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 85/1.

<sup>56</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 34.

<sup>57</sup> جلال الدين السيوطي، الزهر في علوم اللغة وأنواعها، محمد جاد المولى بك (بيروت: المكتبة العصرية، 1986)، 210/1.

ظاهرة الإبدال سمة بارزة من سمات اللهجات العامية في العصر الحديث، إذ لا تكاد تخلو لهجة عامية في العالم العربي من هذه الظاهرة الباقية منذ القديم. وكما أسلفنا الذكر في الحديث عن الإمالة والهمز في الاقتصاد من الجهد العضلي أثناء الكلام، فالإبدال أيضاً من المواضع التي يتجنب الإنسان فيها الصعوبة والثقل في الكلام. وتتحقق هذه الظاهرة استناداً لظواهر فونولوجية متعددة ميّزت بين بدوئية اللهجات أو خضريتها؛ منها شدة الأصوات أو رخاوتها، جهر الأصوات أو همسها، التأثر بالأصوات المتجاورة، تفخيم الأصوات أو ترقيقها. وفيما يلي سنقف عند كل ظاهرة على حدة.

### 2.3.1. الإبدال بين الأصوات الشديدة والرخوة

الشدة هي القوة، وسُميت شديدة لمنعها الصوت أن يجري معها عند النطق بها لقوتها في مخارجها، فينحسب التَّفَسُّ في نقطة معينة من حيث المخرج. وهي بحسب اللغويين القدامى ثمانية أحرف (ء ج د ك ط ب ق ت)، يجمعها قولك: "أجدك طبقت".<sup>58</sup> أما بحسب التجارب الحديثة فإن الأصوات الشديدة في اللغة العربية هي (ب ت د ط ض ك ق والجيم القاهرية).<sup>59</sup> الرخاوة: اللين، وسُميت رخوة لجران الصوت معها وضعف الاعتماد عليها عند النطق بها فلا تَنْت. ولا ينحسب الهواء بشكل مطلق عند النطق بها. والحروف الرخوة عند القدماء هي: (ث ح خ ذ ز س ش ص ظ غ ف ه).<sup>60</sup> أما عند المحدثين فهي: (س ز ص ش ذ ث ظ ف ه ح خ ع).<sup>61</sup>

في الحديث عن البيئتين الحضريّة والبدويّة نجد بأن القبائل البدويّة مالت إلى الأصوات الشديدة، والحضريّة إلى الأصوات الرخوة في نطقها. وهناك روايات متعدّدة حول هذه الظاهرة تؤيد هذا القول، وهذه الظاهرة هي ذاتها الإبدال، ومن بعض شواهد ذلك ما ذكره ابن منظور:

— "الخبث" لغة في "الخبث"، إبدال الناء تاءً أي إبدال الرخو بالشديد، وهي لغة خبير المتأثرة بالبيئة الحجازية. ومنه ما ورد في بيت للسموأل:

يَنْفَعُ الطَّيِّبُ القَلِيلُ مِنَ الرِّزِّ      قِ وَلَا يَنْفَعُ الكَثِيرُ الخَبِيثَ<sup>62</sup>

— و"اللِّصُّ" لغة في "اللِّصُّ"،<sup>63</sup> وال"طِّسُّ" لغة في "الطِّسِّ" وهي الآنية؛<sup>64</sup> وهي لغة طيء المتوغلة في البداوة، فتبدل أصوات الصاد والسين الرخوتين بالناء الشديدة.

— و"اللاب" لغة في "اللاب" وهو الثابت المشدود، فقالوا: طينٌ لا تيبُّ ولا زبُّ.<sup>65</sup> وهي منسوبة لقيس المتأثرة بتميم، فنطقوا بالناء أحياناً وبالزاي أحياناً أخرى.<sup>66</sup>

أما في اللهجات السورية الحديثة نجد الإبدال بكثرة، ويظهر هذه الإبدال في لهجات المدينة أكثر من لهجات الريف. فأهل المدينة (الحضر) يستبدلون الرخو بالشديد، كما في: (ذَهَبٌ / كَدَّابٌ / كَثِيرٌ / نَجِينٌ / ثلاثَةٌ) فيقولون فيها بالترتيب: (ذَهَبٌ / كَدَّابٌ / كَثِيرٌ / نَجِينٌ / ثلاثَةٌ).

ومع الإبدال بين شديد الأصوات ورخوها نجد عندهم (أي سكّان الحضر) إبدالاً لم نعهده في اللهجات العربية القديمة؛ فكما يتم الإبدال بين شديد ورخو فعندهم إبدال بين رخو ورخو أيضاً، كما في صوت الذال في الاسم الموصول (الذي) فينطق في لهجة الحضر

<sup>58</sup> ابن جني، سر صناعة الإعراب، 61/1.

<sup>59</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 24.

<sup>60</sup> سيويه، الكتاب، 435-434/4.

<sup>61</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 25.

<sup>62</sup> ابن منظور، لسان العرب، 28/2.

<sup>63</sup> ابن منظور، لسان العرب، 84/2.

<sup>64</sup> ابن منظور، لسان العرب، 58/2.

<sup>65</sup> ابن منظور، لسان العرب، 735/1.

<sup>66</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 88-93.

تحديداً بالزاي (الزّي)، وكذلك في (إذا) الشرطية ينطقون (إزا). وهذا إبدال بين صوت رخو الذي هو (ذ) وبين صوت رخو آخر وهو (ز). وهو الحال نفسه بين "الثاء" و"السين" اللذين هما من الأصوات الرخوة، فيتم الإبدال بينهما في كثير من المواضع مثل: (مَثَلًا / مَثَمَّ / مُثْمِر / مَثَانة) فينطقونها على الترتيب: (مَسَلًا / سَمَّ / مُسَمِر / مَسَانة).

أما هذا فلا نجد عند لهجة البدو، بل ينطقون هذه الأصوات اللثوية الأسنانية كما هي في العربية الفصحى. لكن قد نجد في لهجات البدو دون الحضر الإبدال بين أصوات الصغرى المتقاربة في المخرج، كبداهم "السين" إلى "صاد" فيسمع عنهم: (وَصَحَّحَ / صَحَّرَ / صَلَّحَ) في (وَصَحَّحَ / صَحَّرَ / صَلَّحَ).<sup>67</sup> وهنا يلاحظ ميل أهل الريف الذين يغلب عليهم الطبع البدوي إلى الأصوات المفخمة، بينما ينطقها أهل الحضر بالترقيق، وهذا يتناسب مع الحديث عن طبيعة البدوي والحضري في اللهجات العربية القديمة، فورد عنهم (الصَّراط / الصَّاق) في (الْبِطْرَاط / السَّاق)، "يبدو أن القائل البدوي بوجه عام قد مالت إلى التفتيح، واشتهر هذا عندهم فاستمكوا بهذه الظاهرة في نطقهم، أما القبائل الحضرية أو المتأثرة بالحضر قد أثرت الأصوات المرققة". فالبدو قديماً مالوا إلى الأصوات الشديدة في نطقها، هذا يتناسب مع ما عُرف عنهم من غلظة وجفاء، فيتميز نطقهم بسلسلة من الأصوات القوية السريعة. أما أهل المدن المتحضرة فيميلون إلى رخاوة تلك الأصوات لما فيها من التؤدة والليونة ما يتناسب مع بيئتهم وطبيعتهم.<sup>68</sup>

### 2.3.2. الإبدال بين الأصوات المجهورة والمهموسة

الجهر والمهمس مصطلحان صوتيان مرتبطان بعملية النطق، وأول من أوردهما في اللغة العربية هو سيبويه. وفي علم اللغة الحديث فإن التجارب توافقت مع تصنيف سيبويه بنسبة كبيرة. فالجهر والمهمس عملية عضوية تُعنى بفيزيولوجية أعضاء النطق؛ فأثناء اندفاع التَّنَسُّس من الرئتين إلى الخارج يقوم الوتران الصوتيان بعملية ضغط أو انفتاح؛ فإذا تضاعف الوتران سبباً في توتر واهتزاز وعندئذ يُوصف الصوت بأنه مجهور. أما إذا تباعد الوتران وفتحاً مجالاً للتَّنَسُّس بالخروج فعندها يوصف الصوت بالمهموس.<sup>69</sup> الأصوات المجهورة بحسب اللغويين القدامى هي: (ء ع غ ق ج ي ض ل ن ر ط د ز ظ ع غ ل م ن)، والمهموسة: (ه ح خ ك ش س ت ص ث ف ه).<sup>70</sup> أما عند المحدثين فالأصوات المجهورة هي: (ب ج د ذ ر ز ض ظ ع غ ل م ن)، والمهموسة: (ت ث ح خ س ش ص ط ف ق ك ه).<sup>71</sup>

القبائل التي تعيش في بيئة صحراوية وتنتشر فيها الأصوات في مسافات شاسعة ولا يحول دونها حائل، تحتاج إلى توضيح الأصوات مثل الميل إلى الجهر ليصبح أكثر وضوحاً في أذن السامع. لهذا نلاحظ أن لهجات القبائل البدوية مالت إلى جهر بعض الأصوات. وأهم ما يُذكر في هذا الموضوع هو الفحفة والمعنة.

فالمعنة نسبت إلى تميم وقيس وأسد ومن جاورهم، وهي قلب همزة (أن) عيناً، فيقولون: أشهد عنك رسول الله.<sup>72</sup> وكما في قول ذي الرمة:

أعن ترسّمت من خرقاء منزلةً ماء الصبابة من عينيك مسجوم<sup>73</sup>

ففي اللهجات السورية الحديثة واللهجة الريفية البدوية تحديداً نجد أثراً لهذه الظاهرة الصوتية في بعض المناطق، فيبدلون الهمزة عيناً في: (يئ / يسأل / يجأر)، فيقولون: (يعن / يشعل / يجعز).<sup>74</sup>

<sup>67</sup> الخلف، "اللهجة الفراتية السورية في محافظة دير الزور: دراسة صوتية دلالية"، 115.

<sup>68</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 88-89.

<sup>69</sup> محمود فهدى حجازي، مدخل إلى علم اللغة (القاهرة: دار قباء، دت)، 50.

<sup>70</sup> سيبويه، الكتاب، 434/4.

<sup>71</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 21-22.

<sup>72</sup> كرم، المتعصب في لهجات العرب، 126.

<sup>73</sup> غيلان بن عقبة ذو الرمة، ديوان نبي الرمة، أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 254.

<sup>74</sup> الخلف، "اللهجة الفراتية السورية في محافظة دير الزور: دراسة صوتية دلالية"، 114.

أما الفحفة فقد سمي القدماء هذه الظاهرة الصوتية بفحفة هذيل. وجاء في المُرْهَر: "الفحفة في لغة هذيل يجعلون الحاء عيناً"<sup>75</sup>. وما سَمِعَ عنهم: (اللم الأعمر)، أي: (اللحم الأحمر). وروي عن هذيل في هذه الظاهرة كلمة (حتى) التي قيل إن ابن مسعود قرأها (عتى)، فأرسل إليه عمر رضي الله عنه أن القرآن لم ينزل بلغة هذيل فأقرئ الناس بلغة قريش.<sup>76</sup>

يمكن القول إن العننة من الظواهر الصوتية القديمة التي شوهد آثارها في لهجات الريف السوري الحديث. أما الفحفة فلم يَرى لها أثر في اللهجات السورية الحديثة.

### 2.3.3. الإبدال بين الأصوات المتجاورة

هذه الأصوات هي الأصوات المتقاربة في المخرج، وهي مجموعة لا بأس بها من الأصوات التي تنقسم على شكل مجموعات فرعية وتُصنَّف بحسب نقطة خروجها كالميم والباء، فكلتا الصوتين شفويان. أما بقية الأصوات فهي الأصوات التي تكاد تنحصر بين أول اللسان وطرفيه والثنايا العليا وأصولها؛ وأفراد هذه المجموعة هي: (ذ ث ظ / د ض ت ط / ل ن ر / ز س ص).<sup>77</sup>

هناك ظاهرتان في هذا الموضوع نسبها الرواة لقبائل معينة، الظاهرة الأولى كما في قلب (الميم إلى باء) و (الباء إلى ميم) في لهجات بعض القبائل العربية. والروايات تنسب هذه الظاهرة إلى مازن من ربيعة وإلى بكر بن وائل. ومن أمثلة ذلك: (كحج = كيج)، (ثلبه = ثلمه). ورد عن هذه القبائل قلب الميم بـاء أو الباء مباءً، ولكنها ليست قاعدة مطردة وعادة كلامية دارجة في كل ميم وباءٍ كبقية الظواهر الشائعة.<sup>78</sup> لكن يمكن القول بحسب البيئة البدوية أو الحضرية إن الباء صوت مجهور شديد يتناسب مع طبيعة البدوي وعاداته الكلامية، فيمكن أن يُرْجَح الباء بدل الميم في بعض كلامه. أما الميم فهو صوت مجهور لكنه أقل درجة من شدة الباء، أي هو صوت متوسط لا شديد ولا رخو، ويُصنَّف بين الأصوات المائعة (Liquids).<sup>79</sup> وهكذا يمكن للحضري أن يميل إلى هذا الصوت ما يناسب طبيعته.

وفي اللهجات السورية الحديثة هناك إبدال بين الباء والميم في اللهجة الحضرية تحديداً، فمن قولهم في الدراجة الهوائية التي تُعرف باللهجة العامية بـ (بسكليت) وكذلك في (بسكويت)، فيبدلون الباء المجهورة الشديدة بالميم، فينطقون: (مسكليت) و (مسكويت). وهذه نقطة من نقاط التشابه بين اللهجات القديمة واللهجات السورية الحديثة من حيث البداية والحضارة.

والظاهرة الثانية التي توضح تأثر الأصوات المتجاورة بعضها ببعض هي ما سماه الرواة بالكشكشة. وهذه الظاهرة كما جاء في المُرْهَر: "وهي في ربيعة ومضر، يجعلون كاف الخطاب في المؤنث شيئاً، فيقولون: رأيتكش ويكش وعليكش، فمنهم من يثبتها في حال الوقف فقط وهو الأشهر، ومنهم من يجعلها مكان الكاف ويكسرهما في الوصل ويسكنها في الوقف، فيقول: منش وعليش".<sup>80</sup> نرى أن السيوطي عزا ظاهرة الكشكشة إلى ربيعة ومضر، ولكن الروايات الأخرى تسندها إلى جانب أولئك إلى تميم وبكر بن وائل وأسد.<sup>81</sup> كما في قول الشاعر:

فعيناش عيناها وجيدش جيدها      ولكنَّ عَطَمَ السَّاقِ منشٍ دقيق<sup>82</sup>

وهذه الظاهرة تتعلق بقانون أصطلح عليه من قبل اللغويين "قانون الأصوات الحنكية"، وغاية ما يهمننا في هذا القانون هو أنّ الكاف والجيم غير المعطشتين تميلان إلى نظائريهما من الأصوات الأمامية عندما يأتي بعدها صائت قصير أممي (الكسرة)، لأنّ الصائت القصير حينها ينتقل شيئاً ما إلى الأمام فتقلب إلى ما يشبهها من أصوات وَسَطِ الحنك أو أصول الثنايا العليا. ولهذا وجدت بعض الكلمات الهندو-أوربية التي كانت تشمل على الكاف قد تكوّرت فيها هذه الكاف فيما بعد إلى صوت وَسَطِ الحنك الذي ينطق به كما ينطق الصوت

<sup>75</sup> السيوطي، المُرْهَر في علوم اللغة وأنواعها، 222/1.

<sup>76</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 94-100.

<sup>77</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 44.

<sup>78</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 106.

<sup>79</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 25.

<sup>80</sup> السيوطي، المُرْهَر في علوم اللغة وأنواعها، 221/1.

<sup>81</sup> الجندي، اللهجات العربية في التراث، 359/1.

<sup>82</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 107.



(چ) (ch) في الإنجليزية و (ç) في التركية. وهذه الظاهرة نُسبت إلى قبائل كثيرة، فوردت عن قبيلة مضر بشكل عام ومنها تميم وقيس وأسد، وإلى ربيعة عموماً شاملة بكرةً وتغلباً. والكشكشة غالباً ما تكون في قلب كاف المؤنثة إلى (شين). كما في "فعيناش عيناها". لكن لوحظ الأمر أن هذه الظاهرة لا تقتصر فقط على كاف المؤنثة وقد تكون في مواضع أخرى، كما في: "لبيش اللهم لبيش".<sup>83</sup>

هذه الظاهرة موجودة في اللهجة السورية البدوية بشكل واضح وفي مناطق عديدة، إذ يدلون كاف المؤنثة إلى صوت (چ) المشابه لصوت (ç) الذي في التركية. فيقولون في كاف المؤنثة: (بَيْتْكِ / كَيْتَابُكِ / تُوْبُكِ) في: (بَيْتِجْ / كَيْتَابِجْ / تُوْبِجْ)، وفي غير كاف المؤنثة: (كَانْ / كَلْبْ / كَدَّابْ)، (چَانْ / چَلْبْ / چَدَّابْ). أما في لهجات الحضر في المدن السورية فلا أثر لهذه الظاهرة.<sup>84</sup>

### 2.3.4. الإبدال بين الأصوات المرققة والمفخمة

وفي هذه الصفة أيضاً نجد التباين بين القبائل البدوية والحضرية. فالقبائل البدوية مالت إلى أصوات التفتيح والقبائل الحضرية مالت إلى أصوات التزقيق. غالباً ما تظهر الصفات التي اختلفت فيها في التفتيح أو التزقيق في أصوات الإطباق.

أصوات الإطباق التي هي "الصاد والضاد والطاء والظاء" كثير ما ترد مفخمة في لهجات البدو، وهو ما يلائم طباع البدو وخشوتهم. فأصوات الإطباق هذه تُبدل مع الأصوات القريبة منها في المخرج والصفة، حيث تنقلب إلى شكلها الرقيق، كالإبدال بين "الصاد" و "السين" أو بين "الطاء" و "الناء". وقد يكون في غير أصوات الإطباق كما بين "القاف" و "الكاف". ويمكن ذكر بعض الأمثلة كما يلي:<sup>85</sup>

— إبدال السين صاداً مثل: "سراط / صراط" و "سخر لكم / صخر لكم". وهذه الظاهرة الصوتية توجد في اللهجة السورية البدوية، تم الحديث عنها من قبل ولا داعي لتكرارها. أما في لهجات الحضر فإن الأمر منقلب تماماً؛ فيقولون: (صَقَّعة)، في (صَقَّعة).

— إبدال القاف كافاً مثل: "قشطت" بلغة تميم وأسد وقيس. و "كشطت" بلغة قريش. وهذه أيضاً موجودة في اللهجة السورية البدوية، فيقولون "القاف" إلى "كاف" تارةً وإلى "ك" أي صوت (g) تارةً أخرى. فيقولون في: (وَقْتْ / يَقْتْلْ) (وَكْتْ / يَكْتْلْ). وفي: (قَالَ / قَامَ / مُسْتَأَق) (كَالْ / كَامْ / مُسْتَأَك). أما في لهجة الحضر فنجدهم يقولون "القاف" إلى "همزة"، فيقولون في: (قَمَرْ / قَلَمْ / مُسْتَأَق / وَقْتْ) (أَمَرْ / أَلَمْ / مُسْتَأَاءْ / وَتْ).<sup>86</sup>

### 2.3.5. الإبدال في بعض الظواهر الصوتية المتناثرة

وفي الحديث عن الصفات الصوتية للهجات يمكن وصف بعضها باللهجات المتناثرة كونها منسوبة إلى جهات معينة، والبعض الآخر منها لا يُعرف نسبتها لأي جهة أو قبيلة، أو خاصة بقبيلة معينة بغض النظر عن بدويتها أو حضريتها. ومنها:

"ثلاثلة بهراء"، وهذه الظاهرة معروفة بكسر حرف المضارعة للفعل الثلاثي كما في (تَعَلَم = تعلم).<sup>87</sup> ولو نظرنا في اللهجات العربية الحديثة نجد هذه الظاهرة منتشرة في كثير منها. والأمر نفسه لدى اللهجة السورية البدوية أكثر من الحضرية. فيقولون في: (تَكْتَبْ / تَقْرَأْ / يَمْشِي / يَرْكُضْ) (نَكْتَبْ / نَقْرَأْ / يَمْشِي / يَرْكُضْ).

<sup>83</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 108.

<sup>84</sup> الخلف، "اللهجة الفراتية السورية في محافظة دير الزور: دراسة صوتية دلالية"، 121.

<sup>85</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 111-114.

<sup>86</sup> الخلف، "اللهجة الفراتية السورية في محافظة دير الزور: دراسة صوتية دلالية"، 119.

<sup>87</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 121.

"طُطْطَانِيَّة حَمِير" وهذه الظاهرة معروفة بقلب اللام في أداة التعريف ميماً، كما في الحديث المروي عن النبي (ليس من امبر امصيام في امسفر)، أي (ليس من البر الصيام في السفر).<sup>88</sup> وهذه الظاهرة موجودة في حتى يومنا هذا في اللهجة السورية البدوية والحضرية على حد سواء. فيقولون: (امبارح) في (البارحة).

"استنطاء هذيل" وهذه الظاهرة تكون بقلب "العين" في "أعطى" إلى "نون"، فيقولون: "أنطى". وقد قرئ "إنا أنطيناك الكوثر".<sup>89</sup> وظاهرة الاستنطاء هذه أيضاً موجودة حتى يومنا هذا في اللهجة السورية البدوية دون الحضرية، فيقولون: (أنطيني) في (أعطيني). أما في لهجة الحضر فيقولون: (عطيني) بحذف الهمزة من أول الفعل.

### الخاتمة

تبين خلال الدراسة أن الظواهر الصوتية التي تم الوقوف عليها تُشكل جزءاً مهماً في التأصيل اللغوي للهجات الحديثة من جهة، وفي الحديث عن مقاييس الفصاحة لهذه اللهجات من خلال بدويتها وحضرتها من جهة أخرى. حيث وجدنا تشابهاً كبيراً بين اللهجات العربية القديمة واللهجات السورية الحديثة في نقطة أساسية كبرى، ألا وهي انقسام كل منها إلى قسمين متباينين؛ بدوية وحضرية. فاللهجات العربية القديمة والسورية الحديثة تشكل صورة نمطية متشابهة من حيث الخصائص الجغرافية، فالبيئة الحجازية الحضرية سكنت غرب الجزيرة العربية، أما البيئة التميمية البدوية سكنت وسط الجزيرة وشرقها. والأمر ذاته في اللهجات السورية الحديثة، إذ رأينا لهجة البيئة الشامية الحضرية المعروفة باللهجة (المدينة) متوزعة في الجزء الغربي من الجغرافية السورية، أما لهجة البيئة البدوية أو ما تسمى بـ(الريفية) متوزعة في الجزء الشرقي من البلاد. وضمن هذه النقطة الأساسية وجدنا تشابهاً في نقاط أخرى متصلة ببعضها، ومرتبطة بالصفة البدوية أو الحضرية تناولناها في فصول مستقلة.

في الفتح والإمالة، وجدنا انقساماً بين اللهجات القديمة نفسها من حيث إثارة هاتين الظاهرتين، فرأينا قبائل البيئة الحجازية من سكان الحضر قد آثروا استخدام الفتح في كلامهم، أما قبائل البيئة البدوية من سكان وسط الجزيرة العربية وشرقها قد آثروا استخدام الإمالة في كلامهم. أما في اللهجات السورية الحديثة فالأمر منعكس تماماً؛ حيث تظهر الإمالة في اللهجات الحضر من سكان المدن. أما في لهجات البدو من سكان الريف وحوض الفرات فلا إمالة في لهجاتهم بل يثيرون الفتح في كلامهم، وهذا أقرب للفصح.

وفي الهمز وجدنا اللهجات القديمة تنقسم بين تحقيقه وتسهيله، ففي لهجة تميم تكون الهمزة محققة في كلامهم العادي وفي لغة الشعر والخطابة على حد سواء. أما في لهجة الحجاز فإن الهمزة مخففة في الكلام العادي ومحققة في لغة الشعر والخطابة. وفي هذه الظاهرة تحديداً يُحسب تميم في فصاحتها ويُعتدُّ بها في تحقيق الهمز. أما في اللهجات السورية الحديثة فإن الهمزة مخففة فيها على حد سواء، مع اختلاف بسيط في مواضع الهمزة، في رأس الكلمة أو الوسط أو الآخر.

أما الإبدال، فإن اللهجات القديمة والحديثة تستبدل العديد من الأصوات مكان أصوات أخرى بنسب متفاوتة وأنماط متعددة، بين شديدة ورخوة أو مجهورة ومهموسة أو مرققة ومفخمة. ففي اللهجات القديمة يتضح أن لهجات البيئة البدوية تميل إلى الأصوات الشديدة والمجهورة والمفخمة، أما لهجات البيئة الحضرية فتميل إلى الأصوات الرخوة والمهموسة والمرققة. فكل بحسب طبيعته يميل إلى ما يناسبه. أما في اللهجات السورية الحديثة فإن الإبدال يظهر بكثرة في كلا اللهجتين، منها ما يتناسق مع صفات اللهجات القديمة من بدوية وحضرية، ومنها ما انعكس وصار الأصل للهجة البدوية وما شذَّ عن الأصل للهجة الحضرية.

الإبدال وإن كان موجوداً حقيقةً ضمن اللهجات المتفرقة إلا أنه شاذٌّ في كثير من المواضع ولا يُقاس عليه ولا يُعتدُّ بها في الاحتجاج، لذلك سُئِي عند أئمة اللغة بالإبدال السماعي أو غير القياسي.

<sup>88</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 122.

<sup>89</sup> أنيس، في اللهجات العربية، 122.



ومن أبرز الأمور التي توصلنا إليها خلال البحث بأن أغلب هذه الظواهر تتحقق من باب السهولة، وتخفيف العناء خلال عملية الكلام، والاقتصاد من المجهود الفيزيولوجي الحاصل في النطق. وهذا الأمر موجود في كل لغات العالم، إذ من طبيعة الإنسان أن يميل إلى السهولة ويتعد عن العناء والمشقة. لذلك سُميت هذه بنظرية السهولة في مجال علم الأصوات الحديث.

نجد أن الكثير من الظواهر الصوتية القديمة ما زالت مستخدمة لدى كثيرٍ من شعوب المنطقة، فيحتفظون بهذه الظواهر اللغوية، ويستعملونها في حديثهم اليومي. ويُعتَبَر هذا احتفاظ اللهجات الحديثة ببعض الآثار القديمة.

## المصادر والمراجع

- ابن جني، أبو الفتح. الخصائص. محمد علي النجار. 3 مجلد. القاهرة: دار الكتب المصرية، 2 الطبعة، 1952.
- ابن جني، أبو الفتح. سر صناعة الإعراب. حسن هندراوي. دمشق: دار القلم، 2 الطبعة، 1993.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد، الحجة في القراءات السبع. عبد العال سالم مكرم. بيروت: دار الشروق، 1979.
- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. محمد محي الدين عبد الحميد. 4 مجلد. القاهرة: دار الطلائع للنشر، 2009.
- ابن فارس، أحمد. الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 الطبعة، 1997.
- ابن منظور، جمال الدين. لسان العرب. 15 مجلد. بيروت: دار صادر، 3 الطبعة، 1993.
- ابن يعيش، موفق الدين بن علي، شرح المنفصل. القاهرة: المطبعة المنيرية، بدون تاريخ.
- وصفي زكريا، أحمد. عشائر الشام. دمشق: دار الفكر، 1983.
- الجندي، أحمد. اللهجات العربية في التراث. 2 مجلد. القاهرة: الدار العربية للكتاب، 1983.
- الخلف، مسعود. "اللهجة الفراتية السورية في محافظة دير الزور: دراسة صوتية دلالية". دورية عمران للدراسات الاجتماعية 41/11 (2022)، 101-133.
- الراجحي، عبده. اللهجات العربية في القراءات القرآنية. طنطا: دار الصحابة للتراث، 1 الطبعة، 2009.
- السامرائي، إبراهيم. في اللهجات العربية القديمة. بيروت: دار الحدائق، 1994.
- السيوطي، جلال الدين. المزهري في علوم اللغة وأنواعها. محمد جاد المولى بك. 2 مجلد. بيروت: المكتبة العصرية، 1986.
- الصالح، صبحي. دراسات في فقه اللغة. بيروت: دار العلم للملايين، 16 الطبعة، 2004.
- أنيس، إبراهيم. الأصوات اللغوية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1999.
- أنيس، إبراهيم. في اللهجات العربية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 8 الطبعة، 2003.
- أنيس، إبراهيم. مستقبل اللغة العربية المشتركة. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، مطبعة الرسالة، 1960.
- أنيس، إبراهيم - وآخرون. المعجم الوسيط. القاهرة: مجمع اللغة العربية القاهرة، 4 الطبعة، 2004.
- حجازي، محمود فهمي. مدخل إلى علم اللغة. القاهرة: دار قباء، د.ت.
- ذو الرمة، غيلان بن عقبة. ديوان ذي الرمة. أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. الكتاب. عبد السلام هارون. 5 مجلد. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2 الطبعة، 1982.
- شفيع الدين، محمد. "اللهجات العربية وعلاقتها باللغة العربية الفصحى: دراسة لغوية". مجلة دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شيناغونغ 4 (2004)، 75-96.
- عبد التواب، رمضان. بحوث ومقالات في اللغة. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1 الطبعة، 1982.
- فريجة، أنيس. اللهجات وأسلوب دراستها. بيروت: دار الجيل، 1 الطبعة، 1989.
- فك، يوهان. العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. ترجمة عبد الحلیم النجار. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

- فندريس، جوزيف. اللغة. ترجمة عبد الحميد الدواخلي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 1 الطبعة، 2014.
- كريم، محمد رياض. المتنضب في لهجات العرب، 1996.
- نبي، أنجب غلام. "اللهجات العربية المعاصرة والتأصيل اللغوي". جامعة القاهرة - مركز اللغات الاجنبية والترجمة التخصصية 46 (2014)، 89-115.
- هلال، عبد الغفار. اللهجات العربية نشأة وتطوراً. القاهرة: مكتبة وهبة، 2 الطبعة، 1993.
- يعقوب، إميل بديع. موسوعة علوم اللغة العربية. 10 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 الطبعة، 2006.

### KAYNAKÇA

- Abduttevâb, Ramazân. Buhûs ve Makâlât fi'l-Luga, Mektebetu'l-Hâncî, 1. bs, Kahire, 1982.
- el-Cundî, Ahmed Alemuddîn. *el-Lehecâtu'l-'Arabiyye fi't-Turâs*, ed-Dâru'l-'Arabiyyetu li'l-Kitâb, b.y. 1983.
- el-Halef, Mes'ûd. *el-Lehcetu'l-Furâtiyyetu's-Suriyye fi Muhâfazati Deyre'z-Zor: Dirâsetun Savtiyye Delâliyye, Devriyyetu 'Umrân li'd-Dirâsâti'l-İctimâ'iyye*, sy. 11, c. 41, ss. 101-133, 2022.
- Enîs, İbrahim. *el-Esvâtu'l-Lugaviyye*, Mektebetu'l-Enclo el-Mısıriyye, 6. bs. Kahire, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, Mektebetu'l-Enclo el-Mısıriyye, Kahire, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Mustakbeli'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Müştereke*, Matbaatu'r-Risâle, Kahire, 1960.
- \_\_\_\_\_. vd. *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Mecmai'l-Lugati'l-'Arabiyye, Mektebetu's-Şurûk, 4. bs. Kahire, 2004.
- er-Râcihî, 'Abduh. *el-Lehecâtu'l-'Arabiyye fi'l-Kiraâti'l-Kur'âniyye*, Dâru's-shâbe li't-Turâs, Tanta, 1996.
- es-Sâlih, Subhi. *Dirâsât fî Fıkhî'l-Luga*, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 3. bs. Beyrut, 1969.
- es-Sâmarrâi, İbrahim. *Fi'l-Lehcâti'l-'Arabiyyeti'l-Kadîme*, Dâru'l-Hadâse, Beyrut, 1994.
- es-Suyûtî, Celaluddîn. *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Lugati ve Envâihe*, (thk. Muhammed Câdu'l-Mevla Beg) el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1986.
- Fureyha, Enîs. *el-Lehecât ve Uslûb Dirâsetiha*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1989.
- Fück, Johann. *el-'Arabiyye, Dirâsât fî'l-Luga ve'l-Lehecât ve'l-Esâlîb*, (trc. Abdulhalîm en-Neccâr), el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, Kahire, 2014.
- Hâmid Hilâl, Abdulğaffâr. *el-Lehecâtu'l-'Arabiyye Neş'eten ve Tetavvuran*, Mektebet Vehbe, 2. bs. Kahire 1993.
- Hicâzî, Mahmûd Fehmi. *Medhal İlä İlmi'l-Luga*, Dâr Kubaa, Kahire, ts.
- İbn 'Akîl, Abdullah b. 'Akîl el-Mısrî, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Dâru't-Talâi'i li'n-Neşr, Kahire, 2009.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî. *el-Hasâis*, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr), Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 2. bs. Kahire, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Sirru Sinâ'ati'l-İ'râb*, (thk. Hasan Hindâvi), Dâru'l-Kalem, 2. bs. Dimaşk, 1993.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin, Ahmed b. Fâris. *es-Sâhibi fî Fıkhî'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Mesâiliha ve Suneni'l-'Arab fî Kelâmiha*, (thk. Ahmed Hasan Besec), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- İbn Hâleveyh, el-Huseyn b. Ahmed. *el-Hucce fi'l-Kiraâti's-Seb'*, (thk. Abdulâl Sâlem Mukerrem), Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn b. Manzûr el-İfrikî. *Lisânu'l-'Arab*, (thk. el-Yâzicî vd.) Dâr Sâder, 2. bs. Beyrut, 1993.

- İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn b. Ali, *Şerhu'l-Mufasssal*, el-Matbaa el-Munîriyye, Kahire, ts.
- Kerîm, Muhammed Riyâd. *el-Muktadab fî Lehecâti'l-'Arab*, b.y. 1996.
- Nebi, Enceb Ğulam, ts. el-Lehecâtu'l-'Arabiyyetu'l-Muâsira ve't-Ta'sîlu'l-Lugavî, *Câmiatu'l-Kahire – Merkezi'l-Lugâti'l-Ecnebiyye ve'y-Terceme et-Tahassusiyye*, cilt: 46, ss. 89-115, 2014.
- Sîbeveyhî, Amr b. Osmân. *el-Kitâb*, (thk. Abdusselâm Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hâncî, 3. bs. Kahire, 1982.
- Şefî'uddîn, Muhammed. el-Lehecâtu'l-'Arabiyye ve 'Alâkatuha bi'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Fusha, *Mecelletu Dirâsâti'l-Câmi'ati'l-İslâmiyyeti'l-Alemiyye Çitagong*, sy. 4, ss. 75-96, 2004.
- Vasfi Zekeriyye, Ahmed. *'Aşâir el-Şâm*. Dâru'l-Fikr, 2. bs. Dimaşk, 1983.
- Vendryes, Joseph. *el-Luga*, (trc. Abdulhamîd ed-Davâhilî vd.), el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, Kahire, 2014.
- Ya'kûb, Emil Bedî'. *Mevsû'etu 'Ulûmi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. bs. Beyrut, 2006.
- Zu'r-rumme, Gaylân b. 'Ukbe. *Divân Zu'r-Rumme*, (thk. Ahmed Hasan Besec), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

### STRUCTURED ABSTRACT

*This research aims to comprehensively address the major common points between ancient and modern Arabic dialects. It then presents the secondary shared points between them through detailed explanation and analysis. These dialects exhibit several common phonological phenomena that lead us to believe that the phonological features present in modern dialects originate from the ancient dialects. However, some recent linguistic studies neglect to attribute these phenomena to their ancient origins. Therefore, this research attempts to address this issue and aims to establish the connection between modern and ancient dialects while determining the level of eloquence in modern dialects. This study follows a comparative descriptive approach, collecting information on the subject through observation and measurement of shared phonological phenomena, followed by their analysis, interpretation, and comparison, as well as determining their prevalence throughout ancient and modern times.*

*The identified phenomena play a crucial role in the linguistic foundation of modern dialects on one hand, and in discussing the standards of eloquence for these dialects through their distinction between Bedouin and urban aspects on the other. A significant resemblance has been found between ancient Arabic dialects and modern Syrian dialects in a major point, which is the division of each into two distinct categories: Bedouin and urban. Both ancient Arabic and modern Syrian dialects exhibit a similar geographical distribution, where urban dialects are associated with the urban environment in the western regions, while Bedouin dialects are prevalent in the central and eastern areas. This similarity extends to other connected points related to the Bedouin or urban nature of these dialects, which have been discussed in separate chapters, leading to several important findings.*

*In the first chapter, we discussed the phenomena of "fathah" (short vowels) and "imālah" (gliding) and found a division among ancient dialects themselves regarding the preference for these two phenomena. In ancient times, urban residents favored the use of "fathah" in their speech, while Bedouin tribes preferred "imālah." In contrast, in modern Syrian dialects, this preference is entirely reversed, with "imālah" appearing in urban dialects, and Bedouin dialects lacking it, favoring "fathah" instead. This aligns more closely with eloquence.*

*In the second chapter, we discussed the phenomenon of "hamzah" (glottal stop) and found that ancient dialects divided between realization and simplification of the "hamzah." In the Tamimi dialect, the "hamzah" is realized in both regular speech and in poetic and rhetorical language. In the Hijazi dialect, the "hamzah" is simplified in regular speech but realized in poetic and rhetorical language. In modern Syrian dialects, the "hamzah" is simplified in both dialects, with slight variations in its position, whether at the beginning, middle, or end of a word.*

*In the third chapter, we discussed the phenomenon of "i'badal" (substitution), where both ancient and modern dialects replace various sounds with different sounds to varying extents and in various patterns. In ancient dialects, it is evident that the Bedouin environment tends to favor strong, voiced, and intensified sounds, while the urban environment leans toward weak, softened, and light sounds. Each environment favors what suits it best. In modern Syrian dialects, substitution is common in both dialects, with some aligning with the characteristics of ancient dialects, whether Bedouin or urban, and others deviating from the original, especially in urban dialects.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 21-36

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1382077

### KÂDÎ ABDÜLCABBÂR'A GÖRE TIBB-I NEBEVÎ RİVÂYETLERİNİN HZ. PEYGAMBERİN NÜBÜVVETİNE DELÂLETİ

*The Narrations of The Prophet of Medicine Proof of Muhammed's Prophethood According to Qadi Abd Al-Jabbâr*

#### Hamdi AKBAŞ

Arş. Gör. Dr. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

PhD. Res. Assist, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Kalam, Adana, Türkiye

[hamdiakbas83@hotmail.com](mailto:hamdiakbas83@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-1362-8118>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 27.10.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 12.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

Bu çalışma, Hamdi AKBAŞ'a ait "İslâm Kelâmında Delâil'ün-Nübüvve (Hicri V. Asır) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

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

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

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

## KĀDÎ ABDŪLCABBĀR'A GÖRE TIBB-I NEBEVÎ RİVĀYETLERİNİN HZ. PEYGAMBERİN NÜBŪVETİNE DELĀLETİ

*The Narrations of The Prophet of Medicine Proof of Muhammed's Prophethood According to Qadi Abd Al-Jabbār*

### Öz

İnsan Tanrı'nın kendisine bahsettiği hayatı uzun ve sağlıklı sürdürebilmenin gayreti içerisinde. Onun bu çabası hayatın önemli bir gerçeği olan hastalıklarla başarılı bir şekilde mücadele edebilmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Nitekim insan kendisine emanet edilen canı korumak adına zaman içerisinde oluşturulan tıbbi tecrübeler/gelenek merkezinde hareket etmeye özen göstermiştir. Onun bu hassasiyeti Hz. Peygamber'in gündeminde yer bulmuş, o da dönemin şartları merkezinde sağlıkla ilgili çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul eden Müslümanlar, sağlıkla ilgili tavsiyelerini dikkate alırken İslâm'a ve onun nübüvvetine karşı çıkan gruplar bu tavsiyeleri art niyetli olarak değerlendirmek suretiyle eleştirmişlerdir. Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek isteyen delâil müelliflerinden Kādî Abdülcabbâr da sağlıkla ilgili tavsiyelerine getirilen itirazlara verdiği cevaplarla onun nübüvvetinin hakikatini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu minvalde onun muarızlarının iddiaları merkezinde, Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili tavsiyelerini daha çok aklî bir zeminde değerlendirdiği dikkat çekmektedir. O, Hz. Peygamber'in bir tabip ve eczacı olmadığı halde isabetli veya faydalı tavsiyelerde bulunmasını onun nübüvvetinin delilleri arasında değerlendirir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Nübüvvet, Hz. Muhammed, Tıbb-ı Nebevî, Delil

### Abstract

Human strives to live the life God has given him long and healthy. His efforts are directly linked to his ability to successfully combat disease which is an important fact of life. As a matter of fact, in order to protect the life entrusted to them, human beings have taken care to act in the center of medical experiences/tradition created over time. This sensitivity of his found a place in the agenda of Prophet's Muhammad and he made various health-related recommendations in the center of the conditions of the period. While Muslims who accepted the prophethood of Prophet Muhammad took his health-related recommendations into consideration, groups opposed to Islam and his prophethood criticized these recommendations as malicious. Qadi 'Abd al-Jabbar, one of the authors of the dalâil who sought to prove the prophethood of the Prophet Muhammad, tried to reveal the truth of his prophethood through his answers to the objections raised against his health-related recommendations. In this respect, it is noteworthy that in the center of the claims of his opponents, he evaluated the Prophet Muhammad's health-related recommendations mostly on a rational basis. He considers the fact that the Prophet Muhammad was not a physician or a pharmacist, yet he gave accurate or useful advice as evidence of his prophethood.

**Keywords:** Kalam, Prophethood, Muhammad, Medicine of the Prophet, Evidence

## GİRİŞ

İnsan tarih boyunca hayatını huzur ve mutluluk içerisinde sürdürebilmek için büyük mücadele vermiştir. Onun bu mücadelesinde kendisine yüklenen anlam hayatını yönlendirmesinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. İnsan var oluş gayesini keşfetmeye çalışırken kendisine verilen yaşam hakkını da muhafaza etmeyi arzulamıştır. İnsanın bu çabası Tanrı'nın gönderdiği elçilerle desteklenmiştir. Nitekim İslâm'ın korunmasını emrettiği beş temel esastan biri de can/sağlık olmuştur. Bedenimiz Allah'ın bize emaneti olarak kabul edilmiş, bu emanete sahip çıkmamız istenmiştir. Çünkü insan gerek dinî gerekse dünyevî yükümlülüklerini ancak sağlıklıyken hakkıyla yerine getirebilecektir.<sup>1</sup>

Sağlıklı bir şekilde yaşamını devam ettirmek isteyen insan için hastalık, menfi bir durum da olsa hayatın önemli bir gerçeğidir. Bu anlamda insanlık için hastalıklarla mücadele oldukça önemlidir. Dolayısıyla insan kendisine emanet edilen canını/sağlığını koruyabilmek adına tıp ilmine büyük ehemmiyet göstermiştir. Nitekim tarihi süreçte hastalıkların tedavisi için geliştirilen tecrübeye dayalı tıbbî yöntemler, toplumdan topluma nakledilirken geleneksel tıp olarak adlandırılan büyük bir birikimin de meydana geldiği görülmektedir. İnsan sağlığının önemine vurgu yapan Allah Resulü'nün de insanlık tecrübesinin ortak ürünü olan bu birikimden büyük ölçüde istifade ettiği de bilinmektedir. Hz. Peygamber de kendisinin ve ashabının sağlığı ile ilgilenerek hastalıklar karşısında tedbirler alınmasını tavsiye etmiştir. O, genellikle tavsiyelerinin fayda sağlayacağını düşündüğü kimselere “*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın*”<sup>2</sup> ve “*Korunma tedbirleriniz alın*”<sup>3</sup> âyetlerini bildirmek suretiyle sağlıklarına önem vermeleri gerektiğini hatırlatmıştır.<sup>4</sup>

Hz. Peygamber'in sağlık hususundaki tavsiyeleri merkezinde gelişen Müslüman tıp anlayışı zamanla önemli bir geleneğin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. İslâm düşüncesinde daha çok Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili tavsiyelerini ifade etmek için bu gelenek, “Tıbb-ı Nebevî” kavramı ile ifade edilmiştir. İslâm literatüründe bu terkip hastalıkların tedavisi ve sağlığın korunması hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler ve bunlar hakkındaki eserler için kullanılmıştır. İlgili eserlerde kullanılan hadislerin onlu, hatta yüzlü rakamlarla ifade edilebilecek seviyede olması tıp hususunda nebevî beyanatın göz ardı edilemeyecek düzeyde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu durum Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili tavsiyelerinin dikkat çekecek nitelikte olduğunu göstermektedir.<sup>5</sup> Nitekim hadis eserlerinde bu meseleyle ilgili “*Kitâbü't-Tıbb*” ve “*Kitâbü'l-Merdâ ve't-Tıbb*” başlığı altında çeşitli bölümlerde ve “*et-Tıbbü'n-Nebî*”, “*et-Tıbbü'n-Nebevî*” ve “*Kitâbü't-Tıbb ve'l-Emrâz*” gibi isimlerle telif edilen müstakil eserlerde bir araya getirilen rivâyetlerde Hz. Peygamber'in sağlığa dair tavsiyeleri nakledilir.<sup>6</sup>

İslâm dünyasında tıbb-ı nebevî denilen bu tür bir tıp literatürü X. yüzyıldan itibaren gelişme göstermiştir. Fıkıh âlimleri dinî meşruiyete sahip bir tıp geleneği kurmak için öncelikle hadis kaynaklarına başvururken bu telif türü özellikle XIII. yüzyıldan itibaren büyük itibar kazanmaya başlamıştır.<sup>7</sup>

Süreç içerisinde önemli bir tıbb-ı nebevî külliyyatının oluşması, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek isteyen delâil müelliflerinin dikkatinden de kaçmamıştır. Nitekim bu müellifler, Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili rivâyetlerini onun nübüvvetini ispat etmek üzere ilgili

<sup>1</sup> Yurt, Kamuran, *Kâdî Abdülcebbar'da Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin İspatı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2022, s. 86.

<sup>2</sup> Bakara 2/95.

<sup>3</sup> Nisâ 4/102.

<sup>4</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, ed. Hüseyin Hansu, TYEKB. Yay., İstanbul 2017, s. 1194.

<sup>5</sup> Atmaca, Veli, “Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyografya Denemesi)”, Hikmet Yurdu, 2013, C: VI, S: 11, ss. 39-74, s. 49-51; Yavuz, Adil, “Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Kaynakları ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 8, ss. 15-34, s. 20.

<sup>6</sup> Bilgen, Osman, *Tıbb-ı Nebevî Literatürü ve Tarihsel Süreç*, *Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi*, 07-10 Ekim 2015, Adana 2016, s. 445-449; Aba, Veli, “Tıbb-ı Nebevî Bağlamında İlâhî Şifânın Kaynağı ve Değeri Üzerine Teolojik Değerlendirmeler”, *Akademik Siyer Dergisi*, Yıl:2020, Sayı: 1, s. 116.

<sup>7</sup> Pormann, Peter E., “Tıp”, *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 2012, c. XXXXI, ss. 95-101, s. 99.



haberleri delil mesabesinde dile getirmişler ve başta rivâyetler merkezinde çeşitli değerlendirmelerle bu gayretlerini temellendirmeye çalışmışlardır.<sup>8</sup> Bu anlamda tıp eğitimi almamış bir Peygamber'in tavsiyelerinin faydalı sonuçlar sağlaması onun nübüvvetinin önemli delilleri arasında görülmüştür. Nitekim V. asır delâil müelliflerinden Kādî Abdülcabbâr'ın (ö. 415/1025) *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* isimli eserinde tıbb-ı nebevî'ye dair rivâyetleri Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delilleri arasında zikretmesi oldukça önemlidir. Kādî Abdülcabbâr ilgili rivâyetler hakkında çeşitli değerlendirmeler yaparken İslâm'a ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine karşı çıkan başta mühlidler olmak üzere Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer dinî grupların itirazlarına aklî ve naklî delillerle cevaplar vermeye gayret eder.<sup>9</sup> Onun tıp ve tabiplerin maddeci ve nedensellik merkezindeki iddiaları karşısında sağlıkla ilgili rivâyetlerin delâletine dair aklî çıkarımları nübüvvetin ispatında oldukça dikkat çekicidir. Bu çalışmamızda Kādî Abdülcabbâr'ın *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* isimli eserinde zikrettiği tıbb-ı nebevî rivâyetlerinin Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâleti hususundaki değerlendirmelerini/tespitlerini ele almayı planlamaktayız. Zira Kādî Abdülcabbâr'ın bu tavrının, akılcı Mu'tezilî geleneğin delâil anlayışını yansıtması bakımından önemli olduğunu söylemek gerekir.

### 1. DÖNEMİN TIBBINA VE TABİPLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Kādî Abdülcabbâr *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* isimli eserini İslâm'a ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine getirilen itirazları merkeze alarak telif etmiştir. Hicri IV. ve V. asırda İslâm düşüncesinin teşekkülünde Hz. Peygamber'in risâletine karşı çıkan grupları muhatap alan Kādî Abdülcabbâr, Müslüman toplumun tıp ilmine olan ihtiyacını karşılayan tabiplerin maddeci/materyalist bir anlayış merkezinde gizliden veya aleni bir şekilde Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr ettiklerine ve onların İslâm düşüncesine zarar verici faaliyetler sergilediklerine temas eder. Eserinde daha çok Hristiyan ve mühlidî kimliklerle İslâm düşüncesine zarar vermek isteyen bazı tabiplerin Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili tavsiyelerini eleştirmek suretiyle Müslümanların nübüvvet düşüncesi üzerinden itikâdlarına zarar vermeyi hedeflediklerini vurgular. Kādî Abdülcabbâr'ın onların bu girişimlerinin bâtıllığını aklî bir zeminde ortaya koymaya gayret ettiği görülmektedir.<sup>10</sup>

Kādî Abdülcabbâr, tıpla ilgili eleştirilerini daha çok dönemin tabipleri ve onların kullandıkları yöntemlerin farklılıkları ekseninde bir araya getirir. O, tıbbın tecrübî bir ilim olduğunu ön plana çıkarırken bu tecrübelerin süreklilik arz etmiyor oluşunu onun bir ilim olarak kabul edilmesindeki en büyük engel olarak görmektedir. Ona göre sürekli olmayan tecrübeler aynı tarzda devam etmediklerinden ilim olarak kabul edilemez. Zira ilim olan bir şeyde değişim mümkün değildir. Dolayısıyla toplumdan topluma veya dönemden döneme farklılık ve değişiklik gösteren tıp geleneği, ilim olarak kabul edilemez. Bu anlamda Kādî, bir fiilin fâilsiz meydana gelmeyeceğini, fâilin fiilden önce bulunup hayat ve kudret sahibi olmasıyla fiilin muntazam ve muhkem olmasının fâilin âlim olmasını gerektireceğinin bilinmesinde olduğu gibi ilimde bir değişimin olmayacağını düşünmektedir. Ona göre tabiplerin ilaçla tedavi sonucunu tahmin edememeleri, hasta hakkında uyguladıkları tedavide olumlu sonuçlar almalarının yanı sıra bazı durumlarda da olumsuz neticelerle karşılaşabilmeleri tıbbın bir ilim olmaktan ziyade tecrübî bir birikim olduğunun bir diğer delilidir. Zira tıp uzmanlarının belirli bir ilaçla tedavi etmeye karar verdikleri bir hasta hakkında kendilerine “Eğer bu ilacın içilmesi halinde kesin iyileşme olur mu?” ya da “Eğer içilmez ise kesin olarak hasta ölür mü?” şeklindeki sorulara “Bilmiyoruz” şeklinde kesinlik ifade etmeyen bir cevap vermeleri de bu durumu teyit eder niteliktedir. Bu hakikatin bizzat tabipler tarafından dile getirildiğini söyleyen Kādî, bazı hastaların ilaçla şifa bulduğu gibi

<sup>8</sup> İslam düşüncesinde nübüvvetin ispatıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Önal, Recep, “İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2013), 151-178

<sup>9</sup> Topaloğlu, Bekir, “Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve”, *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 2011, c. XXXX, ss. 535-536, s. 535.

<sup>10</sup> Bkz. Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1140-1194.



bazılarının da aldıkları ilaç neticesinde hastalıklarının daha da nüksetmesini ve bazı ölümcül hastaların da tahminlerin ötesinde şifa bulmalarını bu minvalde değerlendirir.<sup>11</sup>

İslâm dininin tedaviyi yasaklamaktan ziyade teşvik ettiğine dikkat çeken Kâdî Abdülcabbâr, tıbbın yetersizliğine/çaresizliğine de vurgu yapar. Ona göre tecrübeleri farklılık arz eden tabipler, kendi hastalıklarının tedavisine bile çözüm üretemeyebilmektedirler. Bu anlamda o, bir şairin “Eğer ilaç yapan ölüyorsa ilaç kullananın da ölmesi normaldir” sözü ile bir başka şairin “Cahil koyun çobanı, tıp bilgini Calinus’un yaşadığı hayatı yaşar” şeklindeki sözlerine atıf yapar. Nitekim Kâdî Abdülcabbâr’ın koyun çobanının cahil olmasına rağmen Calinus (ö. 200 [?]) gibi uzman tabiplerden daha sağlıklı ve uzun yaşadığının insanlar tarafından kolaylıkla müşahade edilebildiğine dikkat çekerken neredeyse hastalanmayan tabibin olmadığına da vurgu yapması oldukça manidardır. Ayrıca o, Sâbiî toplumun tıpta çok ileri düzeyde olmalarına rağmen insanların ömür sürelerinin çok kısa olduğunun bilgisini bu görüşünün doğruluğuna delil getirir. Ona göre tıpta çok ilerleyip onun hakkını vermek suretiyle kendilerini korumaya çalışan bu topluluğun yaşadığı hastalıkların ve sakatlıkların, hayatlarına ve sağlıklarına önem vermeyen câhil ve fakir toplulukların hastalıklarından daha fazla olması oldukça şaşırtıcıdır. Bu topluma mensup insanların birçoğunun genç yaşta öldüğünü, dolayısıyla yaşlı nüfuslarının oldukça az olduğuna dikkat çeken Kâdî, seksen yaşındaki tıp uzmanı Ebu’l-Hasan b. Harun’un (ö. ?) genç oğlunu kendisi hayatta iken defnetmesini bu gerçeğin önemli örneklerinden biri olarak aktarır. Yine o, Ebu’l-Hasan b. Beks (ö. ?), Sinan es-Sâbiî (ö. 335/946-47) ve İbnu’l-Mehzul (ö. ?) gibi çok sayıda tabibin genç yaşta ölmesini tıp sanatının sağlık ve esenlik sağlamadaki yetersizliğine delil getirir. Burada Kâdî Abdülcabbâr, insanî bir faaliyet olarak gördüğü tıbbın eksiklikler ve hatalar barındırdığına dikkat çekerken tıpla ilgilenen kimse ya da milletlerin şifa aramada düştükleri yanılgılara vurgu yaparak Hz. Peygamber’in tıpla ilgili tavsiyelerini nübüvvetine delil getirmesi tıp birikimin tamamen faydasız bir birikim olmadığını gösteren önemli bir değerlendirmedir. Nitekim onun *Murabba’u’l-Ahnef* isimli eserin müellifi tabip Yahyâ b. Hâlid (ö.?)’in kazancını tıp sanatından sağlamadan humma hastalığı gibi çeşitli hastalıkları tedavi edip iyileştirdiğine vurgu yapması da bu hususu teyit eder niteliktedir.<sup>12</sup>

Hastaların Allah’a müracaat etmek suretiyle şifa aramasının yanı sıra tedavi âdetlerini de kullanmasında bir beis görmeyen Kâdî Abdülcabbâr, ancak şeriatın helal kıldığı şeylerle tedavi olunabileceğini savunur. O, bu düşüncesini Hz. Peygamber’in “Allah sizin şifanızı haram kıldığı şeylerde yaratmamıştır”<sup>13</sup> şeklindeki sözü ile temellendirir.<sup>14</sup> Ayrıca o, sağlıklı olmanın selamette kalmak anlamına gelmeyeceği hakikatini Hz. Peygamber’in “Selamet bize hastalık olarak yeter”<sup>15</sup> şeklindeki rivâyetiyle delillendirmeye çalışır. Zira sağlıklı bir insanın –çok güçlü uzman bir tabip de olsa- yaşlanıp yıpranması ve değişmesi herkes tarafından bilinen bir vakiadır. Nitekim Kâdî Abdülcabbâr, Ebû Osman Amr b. Ubeyd’in (ö. 144/761) bir şairden aktardığı “Kişi hayatta kalma süresi uzatılacak olsa, hayatta kalmayı ve onda nefsinin arzularına kavuşmasını ister. Fakat onun için uzun bir hayat, o hayatta yıpranmanın alıp götürdüklerini görmekle meşgul olmaktır.” şeklindeki sözlerini bu gerçeğe işaret eden önemli bir değerlendirme olarak telakki eder.<sup>16</sup>

Kâdî’ya göre İslâm toplumu içerisinde yaşamlarını sürdürüp sağlık hizmeti veren mülhîdî tabipler, Müslüman hastalara kasten haram yiyecek ve içecekler tavsiye etmek suretiyle itikâdî yapılarına zarar verecek nitelikte tedavi uygulamaya çalışmışlardır. Nitekim Kustâ b. Lukâ (ö. 300/912-13), Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) ve Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925) gibi mülhîdlerin din düşmanlıkları merkezinde bu tür faaliyetler sergiledikleri bilinmektedir. Bu tabipler içki, nebiz ve domuz etinin haram kılınışından nefret ettikleri halde hastalarına bu yiyecek ve

<sup>11</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî’n-Nübüvve*, s. 1146-1150; Akbaş, Hamdi, *İslâm Kelâmında Delâilü’n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış doktora Tezi) Adana 2023, s. 209.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî’n-Nübüvve*, s. 1174.

<sup>13</sup> İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed, *el-İhsân fi Tagrîb Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1998, c. IV. s. 234.

<sup>14</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî’n-Nübüvve*, s. 1152-1154.

<sup>15</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî’n-Nübüvve*, s. 1152.

<sup>16</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî’n-Nübüvve*, s. 1152.

içecekleri rahatlıkla tavsiye etmişlerdir. Böylece onlar, İslâm toplumunda itikâdî bakımdan fikrî ihtilafların yaşanmasına yönelik tavırlar sergilemişlerdir. Nitekim Kâdî Abdülcabbâr, nebiz içmekten uzak duran bir Müslüman hasta gördüklerinde ilaç olarak Irak ehlinin bunu mubah saydıklarını söyleyerek nebiz tavsiye ettiklerini, nebize ruhsat veren ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) nebiz konusundaki görüşünü kabul eden birileriyle karşılaştıklarında da onun yanında hurmayı ve hurmadan yapılan şeyleri kötilediklerinin bilgisini aktarır. Ayrıca o, bu tabiilerin hastanın kaynatılmış üzüm suyu içip diğer içeceklerden uzak durduklarını gördüklerinde “*Kaynatılmış üzüm bir şey değildir. Şifa, ateş dokunmamış olandadır*” diyerek şifa arayışlarını yanlış yönlendirmek suretiyle İslâm'a ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine gizli düşmanlıklar sergilediklerini ifade etmektedir.<sup>17</sup>

Mülhîdî tabiilerin tıp kitaplarında yer verdikleri yalan ve yanlış bilgilerle bu sahadaki birikime de büyük zarar verdiklerine işaret eden Kâdî, Huneyn b. İshak'ın bu husustaki “*Hayvanların cisimleri sıcak ve rutubetli olan havadan oluşmaktadır*” şeklindeki tutarsız iddiasını bu meyanda dile getirir. O, Huneyn b. İshak'ın varlıkların nasıl yaratıldığı hususunda herhangi bir bilgiye sahip olmadığına vurgu yaparken Allah'ın varlıkları bu halleriyle yaratmak istediği için onların bu niteliklerle var olduklarını, zira dilemesi halinde maddeleri kendi aralarında birbirine dönüştürebileceğini dile getirir. Ona göre mükemmel bir nizam ve düzen içerisinde yaratılmış olan insanın sesi, hareketi, iradesi, inancı ve sükûnu vb. bütün fiillerini yoktan ortaya koyduğunun bilinmesi gibi insanı yaratan ezeli, kadim, hayy, kâdir, âlim, hakim olarak hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah'ın bütün varlıkları yoktan yaratması da inkâr edilemeyecek bir husustur.<sup>18</sup>

Kâdî Abdülcabbâr, Müslüman olmayan tabiilerin İslâm düşüncesine ve toplumuna oldukça fazla zarar verdiğini beyan eder. O, bu tabiilerin Müslüman âlimlere yanlış tedavi uygulayarak onların ölümlerine sebep olduğuna dair çok sayıda vakayı bu düşüncesine delil getirir. Yaptığı bir iş nedeniyle Sâbiî tabiiler arasında husumet oluşan Müslüman âlimlerden Ebu'l-Hasan b. Ka'b el-Ensârî'nin (ö. ?) yanlış tedavi nedeniyle vefat etmesi bu meselenin vahametini göstermektedir. Yine Hocası Mervezî'nin (ö. ?) Hannûn (ö. ?) isimli tabip öğrencisine kendisine para vermeyen birinin kanını aldırarak hastayı iyileştirmeye çalışması ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) Aristo'nun (m.ö. 384-322) kitaplarına itiraz edip tenkitlerde bulunduğu için Yahudi bir tabip tarafından gereksiz bir şekilde kan aldırması nedeniyle hastalandırılıp öldürülmesi, İslâm itikâdî yapısının muhafaza edilmesi için Müslüman tabiplere olan ihtiyacı göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim sağlığına kavuşmak için tıbbi tedavi ve ameliyat hususunda onlara güvenip tedavi olanların kendisine büyük bir kötülük yaptığına işaret eden Kâdî'ye göre bu durum, tıp sanatının bir ilim olmaktan ziyade âdete dayalı tecrübî bir birikim olduğunun da açık göstergelerinden biridir.<sup>19</sup>

Kâdî Abdülcabbâr'ın bütün bu değerlendirmeleri tıp birikiminin zaman ve coğrafya bakımından farklılık arz etmesi gerçeği ve tıp eğitimi almış kimselerin özellikle İslâm ve Hz. Peygamber'in risâletine yaklaşımlarının olumsuzlukları ekseninde teşekkül etmiştir. Onun bu husustaki çıkarımlarını Hz. Peygamber'in nübüvvetini müdafaa merkezinde dinî bir hassasiyetle tıp eleştirisinden ziyade tıpcılara yönelik eleştirileri olarak değerlendirmek de mümkündür. Tıp ilminin tecrübî bir birikim olduğunu savunan Kâdî'nin tıp sanatının faydalı, ancak kimi hastalıklarda yetersiz kaldığına dikkat çekmesi oldukça önemlidir. Onun eleştirilerinin merkezinde toplumsal ve zamansal farklılıklar ekseninde değişen bu tecrübî birikimin İslâm ve Hz. Peygamber'e karşı hareket eden grupların kontrolünde olması ve kasıtlı bir şekilde Müslümanların aleyhine kullanılması yer almaktadır. Bu anlamda Kâdî Abdülcabbâr'ın Müslüman tabiilerin yetişmesinin öneminden bahsetmesi de bu kanaati öne çıkaracak niteliktedir.

<sup>17</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1156, 1180; Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*, s. 210.

<sup>18</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1176-1178; Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*, s. 211-212.

<sup>19</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1164-1168, 1182.

## 2. MADDECİ TABİPLERİ REDDİ

İslâm toplumunda tıp/sağlık hizmeti veren birçok tabibin maddenin ezeliyeti düşüncesi merkezinde her şeyi yaratan bir Tanrı fikrini kabul etmedikleri ifade edilmektedir. Onların âlemi yaratan varlığın Tanrı olduğu inancını inkâr ettikleri gibi onun gönderdiği elçileri ve getirdikleri mesajlara karşı çıktıkları bilinmektedir. Bu tabiplerin Müslüman toplumun sağlık/tıp hizmetine dair ihtiyacını gidermek gayesiyle Hz. Peygamber'in nübüvvetini eleştirerek İslâm düşüncesine zarar vermeye çalıştıkları da dile getirilir.<sup>20</sup>

Âlemin ezeliyetini savunan tabiplerin tıbbi tecrübeleri üzerinden Müslüman toplumda sergiledikleri tutumu sert bir dille eleştiren Müslüman düşünürler, onların iddialarının tutarsızlığını delillerle ortaya koymaya gayret etmişlerdir. Nitekim tıp sanatının tecrübî bir birikim olduğuna vurgu yapan Kādî Abdülcabbâr, denizcilerin hava öngörülleri ile ebelerin anne karnındaki bebeğin cinsiyet hakkındaki tahminlerinde görüldüğü gibi tabiplerin hastalar üzerinde teşhiste bulunurken bazen isabetli, bazen de isabetsiz kararlar verdiğini ifade eder. Bütün bunların âdet ve tecrübe sonucu teşekkül ettiğini beyan eden Kādî, ilaç ve zehirin öldürmediği halde içenin veya kullananın zemmedildiğini söyler. Ona göre başkasını yırtıcı hayvanların önüne atan kimsenin aklen zemmedilmesinde olduğu gibi ilaç ve zehir içen bir kimsenin bu fiilinin günah olduğunu bildiği halde yapması da eleştirilir. Kaldı ki ölümün meydana gelmesi Allah'ın fiilidir. Zira Allah böyle bir davranış sonucunda âdetini ölümü yaratma olarak icra etmektedir. Bu anlamda ilaç içip sağlığına kavuşan kimsenin asla kınanmayacağına dikkat çeken Kādî, âdetle galip olanın sağlık olduğuna dikkat çeker. Ancak o, öldürücü bir zehir içip iyileşen ve bunda fayda gören kimsenin helalden sapmak suretiyle dalalette düşüp günah işlemesi bakımından suçlanabileceğini ifade etmektedir. Kādî Abdülcabbâr'ın burada şeriatın helal kıldığı şeylerle tedavi olmaya izin verildiğini buyuran Hz. Peygamber'in sözü doğrultusunda görüş beyan ettiği görülmektedir.<sup>21</sup>

Maddenin ezeliyetini savunan materyalistlerin cansızların ve ölümlerin tabii olarak bir fiil meydana getirdiği görüşüne şiddetle karşı çıkan Kādî Abdülcabbâr'a göre cansızlardan, ölümlerden veya canlı ve kadir olmayan bir şeyden herhangi bir şekilde fiil meydana gelecek olması halinde fâilin canlı ve kadir olmasının herhangi bir anlamı kalmayacaktır. Bu durumda insanın fiilleri olan bina yapma, yazı yazma ve boya yapma gibi şeylerin kendisinden bağımsız vücûd bulmuş olması da söz konusu edilebilecektir. Eğer cansızlardan ve ölümlerden tabii olarak veya başka bir yolla fiil meydana gelecek olursa taş, deniz, su ve ateş gibi diğer cansız varlıklardan bina yapma ve boyama, marangozluk yapma ve yazı yazma fiillerin de meydana gelmesi gerekecektir. Bütün bu fiillerin tamamının ilaçlara ve zehire nispet edilen fiillerden daha basit olduğunu ifade eden Kādî Abdülcabbâr, ölüm, hayat, sağlık ve hastalığın insan fiillerinden daha büyük olduğuna dikkat çeker. Ona göre bu bağlamda materyalistlerin üç satır yazı yazamayan ve üç zira' uzunluğunda bir hasır dokuyamayan cansız varlıkların tabii olarak ölüm, hayat, sağlık ve hastalık meydana getirmelerini kabul etmeleri büyük bir cehalet örneğidir.<sup>22</sup>

Cansızlardan veya ölümlerden herhangi bir fiilin sadır olmayacağını, fâilin canlı ve kudret sahibi olmasının zorunlu olduğunu öne süren Kādî Abdülcabbâr, âlemdeki işleyişi cansız nesnelere bağlayan düşünürlerin yanlıgı içerisinde olduklarını söyler. Akıl sahibi insanların bu hususta ihtilafa düştüklerine de değinen Kādî, münecimlerin adalet ile vefa fiillerinin Müşteri/Jüpiter'in fiili, zulüm ile ihanet fiillerinin de Merih yıldızının fiili olarak kabul ettiklerinin bilgisini verir. Maniheizm mensuplarının bunu nûr ve zulmete bağladıklarını, Cebriyye'nin ise bütün fiilleri Allah'ın canlılar üzerindeki fiilleri olduğunu iddia ettiklerini dile getirir.<sup>23</sup>

Bütün bu iddialara ilaveten Kādî Abdülcabbâr, Ebû Ali el-Cübbâ'nin (ö. 303/916) de felekîler ve münecimlerin cansız varlıkların fiilleri hususunda "*Bitkiler güneşin fiilidir. Çünkü biz*

<sup>20</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1156.

<sup>21</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1184.

<sup>22</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1186.

<sup>23</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1186-1188; Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*, s. 212.

*güneş yeryüzüne doğduktan sonra bitkilerin çıktığını görüyoruz*” şeklindeki ifadelerinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalıştığına temas eder. Cübbâ’ye göre güneş, bütün yeryüzüne doğmakta, ancak birçok yerde hiçbir şey bitmemekte olduğundan güneşin doğduğu gibi battığını gözlemleyen birinin ortaya çıkan bir ürünü batışından ziyade doğuşuna hasretmesi de kabul edilebilir bir durum değildir. Cübbâî, çiftçinin sürme zamanı geldiğinde arazisini sürüp ektiğini, suladığını ve gübre atarak bitkisini büyüttüğünü, ekmediğinde de hiçbir şeyin bitmediğini söylerken bu arazinin üzerine güneş, ay ve yıldızların doğduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre bitkinin yetişmesinde güneşten ziyade çiftçinin emeğinin büyük olduğunu söylemek daha tutarlı bir yaklaşım olabilecektir. Zira çiftçi canlı, kadir ve âlim olup güneş, ay ve yıldızlar cansız varlıklardır. Güneş de canlı, kadir ve âlim olsaydı bile insanlar bitirme ve büyütme fiilini güneşin doğuşundan ziyade çiftçinin fiili olarak görürlerdi. Bu durumda da çiftçinin düşündüğü bolluğu meydana getirmek üzere bunu her vakit yapması gerekirdi. Durum böyle olmadığına göre bu fiil çiftçiye de ait olmayıp çiftçinin sürmesi ve güneşin doğmasından sonra Allah’ın âdetini icra etmesi üzerine ortaya çıkan bir durumdur.<sup>24</sup>

Fiil ve fâil ayrımı yapamayan kimselerin bu tür yanlışlara düştüklerini söyleyen Kādî Abdülcabbâr, ateşin kendisinin değil tutuşturan insanın ateşi yakan olduğunu, okun öldürdüğü durumlarda okun değil oku atan kimsenin katil olduğunu dile getirir.<sup>25</sup> Bu anlamda Ebû Hâşim el-Cübbâ’ın de canlı, akıllı ve güçlü bir kimsenin kendisi tarafından meydana getirilen yazma ve bina etme gibi fiilleri zorunlu bir bilgiden ziyade istidlâlî bilgiyle bilinebileceğini söylediğini aktarır. Ona göre akıllı bir kimse Mani’nin söylediklerinin aksine cansızların bir fiil ve etki meydana getirmediklerini, onların iştih görmediklerini zorunlu olarak bilir.<sup>26</sup>

Hıristiyan olduğu halde mülhidî bir tavır sergileyen Zekeriyâ er-Râzî’nin çeşitli itirazlarına da atıf yapan Kādî Abdülcabbâr, onun Allah’ın cinsel ilişki olmadan bir anda insanı yaratmaya, aklını ve kuvvetini kemale erdirmeye güç yetirmesinin imkânsız olduğunu, aksi takdirde bunu yapacağını, nitekim bunu tek seferden ziyade tedrici olarak yaptığına dair iddiasına temas eder. Ona göre üzümün önce yeşil bir koruk iken sonrasında kararıp tatlanması yaratılıştaki tedriciliğin en önemli örneklerindendir. Kādî Abdülcabbâr onun bu iddiasının geçersizliğinin aklını kullanan herkes tarafından müşahade edilebileceğini söyler. Zira âlemde cereyan eden hadiseler onun bu iddiasını batıl hale getirecek niteliktedir. Ona göre civcivlerin yumurtasından tüylü ve ana-babaya ve başka bir şeye ihtiyaç duymadan çıkması, kaz ve ördek yavrularının yüzme bilen bir şekilde çıkmaları ile bal arılarının kendi kovanlarını bina etmesi tek seferde gerçekleşen hadiseler olup Râzî’nin iddiasının geçersizliğini gösteren önemli gelişmelerdendir.<sup>27</sup>

Allah’ın yarattıklarına sağlık, iştih, görme, konuşma, güç, şehvet ve lezzet alınan şeyler bahşetmediğini söyleyen Râzî, bunu iddia edenleri temyiz gücü olmayan eşeklere benzettir. Ona göre insanların hissettiği lezzetler, kendilerinde bulunan elem ve ağrıdan kurtulup rahat

<sup>24</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü’n-Nübüvve*, s. 1190.

<sup>25</sup> İslâm kelâmında insan fiillerini “tevlîd-tevellüd” başlığı altında doğrudan/mübâşir veya dolaylı/mütevellid şeklinde iki açıdan değerlendiren Mu’tezile’ye göre doğrudan fiil insanın kudret alanı içinde bulunup onun tarafından başlatılan, mütevellid fiil ise bir veya daha fazla vasıta ile gerçekleştirilen eylemi ifade eder. Bu anlamda insanın meydana getirdiği fiillerden sorumlu olduğunu ortaya koymaya çalışan Mu’tezile kelâmcılarının bir kısmı da bu teorilerini ilâhî fiillere de tatbik etmeye çalışmışlardır. Onların bu değerlendirmelerinin temel gerekçelerinden biri de âlemin ezeliyeti anlayışı merkezinde canlı veya cansız birçok varlığın yaratıcı bir konumda olup fiil meydana getirebildiğini savunarak her şeyi yaratan bir Tanrı’nın varlığını ve dolayısıyla O’nun gönderdiği elçileri reddeden maddecilerin/materyalistlerin iddialarının bâtıllığını ispat etmek istemeleridir. Nitekim Kādî Abdülcabbâr, bu tür iddiaların geçersizliğini ortaya koyabilmek adına her şeyi yaratan Allah’ın “ol” emriyle bir şeyi doğrudan yaratabildiği gibi o şeyi sebepler aracılığıyla da yaratabileceğini söylerken bu duruma da bitkilerin tozlaşması olayında rüzgârın aracılığıyla örnek gösterir. Kādî Abdülcabbâr, *el-Mugnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-’Adl*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2012, C. IX, s. 30; Demir, Osman, “Tevlid”, *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 2012, c. XXXI, ss. 38-39, s. 38; Kandemir, Ahmet Mekin, *Mu’tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, Endülüs Yay., İstanbul 2019, s. 199; Zafer, Abdul Basit, *Mutezile’nin İnsan Tasavvuru*, Fecr Yay., Ankara 2023, s. 215-220.

<sup>26</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü’n-Nübüvve*, s. 1188; Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü’n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*, s. 212.

<sup>27</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü’n-Nübüvve*, s. 1156-1158.



etmeleridir. Nitekim insanlar idrar ve dışkılarını dışarı attıklarında da rahat ettikleri gibi uyuzunu kaşıyarak ve yaranın üzerine merhem sürerek bu rahatlığı hissederler.<sup>28</sup>

Kādî Abdülcabbâr onun bu iddiasına her akıllı insanın lezzet aldığı şeyler ile tedavi olduğu şeyleri birbirinden ayırabileceğinin açık olması nedeniyle kabul edilemeyeceğini söyleyerek karşı çıkar. Kādî, yaşamı boyunca insanın sağlığını ve afiyetini korumak için mücadele ettiğini ve gerektiğinde bu hususta tabiplere müracaat ettiğine dikkat çeker. Ona göre Râzî'nin bu iddialarına rağmen telif ettiği tıp kitaplarının birçoğunda şehvet, sağlık, gençlik, güç ve kuvvetin korunmasına dair bölümler ayırması da oldukça ilginç bir durumdur.<sup>29</sup>

Mülhidî tabiplerin kinleri sebebiyle müşahede edilebilen varlıkları görmezden gelerek zaruri bilgileri reddetmek suretiyle her şeyi yaratan Allah'ı inkâr ettiklerini söyleyen Kādî, onların insanlara şifayı kendilerinin verdiğini iddia ettiklerini dile getirir. Hâlbuki bu hususta yaşananların onların iddialarının tersine delalet ettiğinin herkes tarafından bilindiğine dikkat çeken Kādî Abdülcabbâr Râzî'nin iddialarının bâtıllığını çeşitli örneklerle delillendirmeye çalışır. Bu anlamda o, Mısır firavunu Nizar'ın ayağında çıkan çıbanın tabipler tarafından bir türlü tedavi edilememesini bu minvalde önemli bulmaktadır. Yine Belh sultanının hastalanması üzerine çağrılan Zekeriyâ er-Râzî ile Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) arasında geçen tartışmada Kâ'bî'nin dile getirdiği fikirler bu durumu teyit eder niteliktedir. Nitekim Kâ'bî, Râzî'nin rubûbiyet ve nübüvvet hakkındaki görüşleri merkezinde kâfir olarak görülmesine rağmen Müslümanlar içerisinde yaşayıp bu meselelerde aleni tartışmalara girmesini pek makul görmemektedir. Yine Kâ'bî, kimya ilminin doğruluğu merkezinde taşı ve çamuru altın ve gümüşe çevirdiğini iddia ettiği halde eşinin nafaka alabilmek için mahkemeye gitmesinin oldukça manidar olduğunu ifade eder. Ayrıca o, İbn Mâsiveyh (ö. 243/857) gibi kendinden önceki ve döneminin tabiplerini hor görüp tıpta uzman olduğunu iddia eden bir kimsenin kendisinin görme hususunda yaşadığı sıkıntıya çözüm üretmemesini de bu minvalde oldukça şaşkıncı bulur.<sup>30</sup> Bu verilen örnekler üzerinden hastaların tabiplerden önce Allah'a tevekkül etmeleri gerektiğini söyleyen Kādî Abdülcabbâr, Câlî'nûs'un ilaçların çoğunu ebelerden, çiftçilerden ve denizcilerden öğrendiğine vurgu yapar. Bu anlamda o, birçok tıp uzmanının bilinmeyen hastalıklara maruz kalıp öldüğü gibi kan aldırma dahi bilmeyen çok sayıda insanın da sağlıklı bir şekilde uzun ömür sürebildiklerine dikkat çeker. Nitekim Rumlar'ın kan aldırma, hacamat, müşhil ilacı ve kusmanın ne olduğunu bilmeden sağlıklı bir şekilde yaşadıkları da bilinmektedir.<sup>31</sup>

İslâm toplumunun tıbbî ihtiyaçlarına cevap veren tabiplerin birçoğunun âlemin ezeliyeti düşüncesini benimseyerek cansız varlıklara çeşitli fiiller isnat etmek suretiyle Tanrı ve tevhit inancına zara vermeye çalıştıkları müşahede edilmektedir. Onların İslâm düşüncesine zarar verebilmek adına ortaya koydukları materyalist iddiaların geçersizliğini ispat etmeye çalışan Kādî Abdülcabbâr, âlemdeki işleyişi gözlemleyen bir kimsenin bu iddiaları kabul etmesinin aklen mümkün olmayacağına dikkat çekmektedir. Ona göre maddeci tabiplerin âlemdeki işleyişi cansız varlıklar üzerinden vuku bulduğuna yönelik geçersiz ve ifsat edici tavırlarının merkezinde İslâm'a Hz. Peygamber'e duydukları kin ve nefret yer almaktadır. Onların art niyetli yaklaşımlarının yanı sıra kullandıkları tedavi yöntemlerinin de birçok hastalık karşısında yetersiz kalması, tıp eğitimi almamış Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili tavsiyelerinin onun ilahî bir misyona sahip olduğuna delâlet edecek yeterliliktedir.

### 3. TIBB-I NEBEVÎ RİVÂYETLERİNİN DELÂLETİ

Hz. Peygamber'e atfedilen rivâyetler merkezinde onun nübüvvetini ispat etmek isteyen Kādî Abdülcabbâr, eserinde tıbb-ı nebevî ile ilgili rivâyetleri ve bu haberler merkezinde dile getirdiği değerlendirmeleri onun nübüvvetini ispat eden akli deliller arasında takdim eder. O, bu mesele hususunda daha çok tıp ilmiyle ilgilenen ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine karşı çıkan kimse ve gruplara cevap verme gayreti içerisindeydi. Nitekim Kādî Abdülcabbâr, Hz.

<sup>28</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâli'n-Nübüvve*, s. 1158.

<sup>29</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâli'n-Nübüvve*, s. 1158.

<sup>30</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâli'n-Nübüvve*, s. 1160.

<sup>31</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâli'n-Nübüvve*, s. 1162.

Peygamber'in nübüvvetinin geçersiz olduğunu iddia eden kimselerin sağlıkla ilgili tavsiyelerine yaptıkları itirazlara değinirken onun "*İçinde hurma olmayan ev halkı açtır*"<sup>32</sup> şeklindeki bölgenin beslenme kültürüne yönelik tavsiyelerini genel manada değerlendirerek eleştiri konusu yapmalarını büyük bir tutarsızlık olarak nitelendirir. Onların yaşadıkları evde hurma tüketmediği halde aç da olmadıklarını söyleyerek Hz. Peygamber'in bu sözlerinin herhangi bir geçerliliğinin olmadığını iddia etmeleri üzerine Kādî Abdülcabbâr, hurma tüketmeyen birçok millet bulunduğunu Hz. Peygamber'in ve ashabının da bildiğini, nitekim Allah Resulü'nün bu sözüyle Medine gibi hurma yetiştirilen yerlerde besin kaynağı olarak hurma tüketen toplumları kastettiğini ve onları hurmaya teşvik ettiğini dile getirir. Ona göre böyle itirazlar ancak fikir iflasına uğramış kimseler tarafından dile getirilebilir.<sup>33</sup>

Hurmanın faydalarına da temas eden Kādî, tüketilmesi halinde yorgunluğu giderici bir özelliğinin olduğunu, bu nedenle de uzun ve meşakkatli yolculuklarda bulunan denizcilerin dostu olarak nitelendirildiğini ifade eder. Ayrıca o, Arap toplumunda da bu gıdanın önemli bir besin kaynağı olduğunu söylerken bu hususta bir bedevinin "*Gövdesi bina, dalları çıra, lifleri ziya ve meyvesi gıdadır*" şeklinde hurma tasvirine yer verir. Câhız'ın (ö. 255/869) sırf bu hususta bir kitap telif ettiğine de değinen Kādî'ya göre hurma değerli ve faydalı bir besindir. Hatta onun insanların hurma ve deve etiyle beslenen kimselerin aklının domuz eti yiyenlerden daha üstün olduğuna yönelik yorumlara da atıf yaptığı görülmektedir. Ona göre hurmayı zemmeden mülhîdî tabiplerin iddiaları batıl olup dünyanın hayırları hurma ile büyükbaş hayvanlar arasında taksim edilmiştir. Nitekim hurma başta insan olmak üzere birçok canlıya hayat veren değerli ve faydalı gıdalardandır.<sup>34</sup>

Kādî, Bâtînîlerin Hz. Peygamber'in "*Oruç tutunuz, sıhhat bulunuz*"<sup>35</sup> şeklinde buyurduğunu, ancak oruç tutan kimselerin sıhhat bulmaktan öte bazen hasta olduklarını, bazen de öldüklerini iddia ettiklerini dile getirir. O, Hz. Peygamber'in bunu tüm insanlara zorunlu kılmadığını, bunu oruç tutmaya elverişli olan ve oruca ihtiyacı bulunan kimselere hitaben söylediğini ifade eder. Bu anlamda Allah Resulü de yolcu, hasta ve yaşlıların oruç tutmasının zorunlu olmadığını da beyan etmiştir.<sup>36</sup>

Kādî Abdülcabbâr, Hz. Peygamber'in nübüvvetine karşı çıkan grupların onun "*Şifa, bal şerbetinde veya hacamatçının bıçağında yahut da bir Kur'ân âyetindedir*"<sup>37</sup> ve "*Mantar kudret helvası cinsindedir, suyu göze şifadır*"<sup>38</sup> şeklindeki sözlerinin tutarlı olmadığı yönünde eleştiriler getirdiklerini de ifade eder. Onlara göre bal, hummalı ve akciğer zarı iltihabı hastasına zarar verirken hacamat da felçli hastayı sakatlamış, Kur'ân okunan hasta da iyileşmemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili tavsiyeleri hastalara fayda sağlamamıştır. Onların bu iddialarını tutarsız bulan Kādî, Hz. Peygamber'in tavsiyelerinin bütün hastaları kapsamamasının yanı sıra onun bazı hastalıklar için de yenilmesini yasakladığı şeylerin varlığına dikkat çeker. Hz. Peygamber'in bal için bundan başka deva yoktur, şifa sadece bunda vardır şeklinde buyurmadığına işaret eden Kādî Abdülcabbâr, onun balda şifa vardır dediğini, nitekim insanların da ilaçlarda, gıdalarda ve yiyeceklerde bulunmayan şifayı balda bulduklarını söylemektedir. Kaldı ki balın şifa olduğu bizzat Allah tarafından da bildirilmektedir.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn, el-Câmiu's-Sahîh, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 1423/2002, "Eşribe", 153; Kutluay, İbrahim, "Tıbb-ı Nebvî'de Beslenmeye Dair İlkeler", *Keşkül: Sufî Geleneği ve Hayat*, 2017, sayı: 41, ss. 62-69, s. 67.

<sup>33</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1140.

<sup>34</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1182; Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*, s. 208.

<sup>35</sup> Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin, *Mecmau'z-Zevâid, ve Membai'z-Fevâid*, thk. Hüsamettin el-Kutsî, Kahire 1994, c. III, s. 179.

<sup>36</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1192; Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*, s. 208.

<sup>37</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi'ü's-Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 2002, "Tıbb", 3.

<sup>38</sup> Müslim, "Eşribe", 157.

<sup>39</sup> Nahl 16/69: "*Sonra her türlü besleyici ürünlerden ye; rabbinin koyduğu kanunlara boyun eğerek çizdiği yollardan git!*" Onların karınlarından, farklı renk ve çeşitlerde şerbet (kıvamından bir sıvı) çıkar ki onda insanlara şifa vardır. İşte bunda da düşünen bir topluluk için açık delil bulunmaktadır."

Kādî Abdülcabbâr, hacamatta da şifa olduğunu söylerken dönemin tedavi anlayışında vücutta bulunan fazla kanın alınması için kullanılan bu uygulamanın Hz. Peygamber tarafından tavsiye edildiğini, ancak onun bu tavsiyesinin her hasta için geçerli olmadığına dikkat çeker. Hz. Peygamber'in dönemin imkânları merkezinde tavsiyelerde bulunduğu vurgu yapan Kādî Abdülcabbâr, bu minvalde onun "iki acı şeyde ne çok şifa vardır: sabır ve hardal/süfâ" buyurduğunu dile getirir.<sup>40</sup>

Hız Peygamber'in pek çok meyve ve bitkide şifa bulunduğunu söylediğinin bilinmesinin yanı sıra bazı hastalıklar merkezinde birçok şeyin yenilmesini yasakladığı da haber verilir. Nitekim onun remed/göz ağrısı hastalığı için hurma tüketilmesini yasaklaması da bu minvaldeki uygulamalarından biridir. Hz. Peygamber'in tabip ve eczacı olmamasına rağmen sağlık hususundaki bu uygulamalarında olduğu gibi tavsiyelerinin tamamında haklı çıktığını dile getiren Kādî Abdülcabbâr, hastalara esas şifayı verenin Allah olduğuna da vurgu yapar. Kur'ân'da Hz. İbrahim'in muhataplarına Allah'ı tasvir ederken "Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur"<sup>41</sup> şeklinde bilgiler verdiğinin biliniyor olması, Kādî Abdülcabbâr'ın bu görüşünün teyit eder niteliktedir. Kādî, Allah'ın toprağa atılıp sulanan tohumu bazen bitirip bazen bitirmediğinde olduğu gibi bazen ilaç olmadan hastalara şifa verdiğini, bazen de ilaç tedavisiyle insanları hasta ettiğini söyler. Ona göre bazı zamanlar da ise Allah'ın farklı ve zıt hastalıklara tek bir ilaçla/Kur'ân'la şifa verdiğini bu görüşüne delil getirir. Nihâyetinde yaptığı mukayeseler merkezinde Kādî Abdülcabbâr, Hz. Peygamber'in tabip ve eczacı olmadığı halde insanların onun tavsiyeleriyle şifa bulmasını nübüvvetinin aklî delilleri arasında olduğunu ifade eder.<sup>42</sup>

Hız Peygamber'in nübüvvetini inkâr eden Karmatîler'in göz ilaçları arasında mantar suyunun olmadığına yönelik itirazlarının Hz. Peygamber'in bununla ilgili tavsiyesi üzerine yapıldığına temas eden Kādî Abdülcabbâr, Hint tıbbının Arap tıbbından, Rum tıbbının Fars tıbbından farklı olduğu gibi her toplumun ilacının da birbirinden farklı olduğunu vurgular. Şehirlerde yaşayanlarla köylerde, çöllerde, dağlarda, kıl ve tüy çadırlarda yaşayanların tıbbi yöntemlerinin birbirinden farklı olduğu bilinmektedir. Bu hakikat Huneyn b. İshak gibi tabipler ile Hipokrat ve Calinus gibi tabiplerin tıp ve eczacılık üzerine yazdıkları eserlerdeki farklılıklar üzerinden ortaya konulabilmektedir. Ona göre Horasan'ın birçok beldesinde yaşanan ateşli hastalıklar şifa verdiği ifade edilen et, kebab üstübeç ile tedavi edilirken Herat, Kayın bölgelerinde kuyruk ve iç yağlarının eritilip hastaya sürülmesiyle, Nisabur'da yağ, Taberistan'da ise yılın her dönemi sarımsak ile tedavi uygulaması ve Fars dağlarında yaşayanların ateşli hastalıkları soğuk civcivle tedavi etmeleri bu çerçevede değerlendirilmelidir. Kullanılan ilacın miktarının da sağlığa kavuşmada önemli olduğunu söyleyen Kādî, fazla dozda kullanılan ilacın zehire dönüşüp öldürücü hale gelebileceğine dikkat çeker. Nitekim ona göre meşhur tabip Calinus'un veremli hastalara uyguladığı biber ve zencefilin başka kimse ve hastalığa göre zehir olabilmesi, tabiplerin kullandıkları ilaçların ve tedavi yöntemlerinin farklılık oluşturduğunu göstermektedir. Nitekim Bâtınî ve Karmatîler'in böyle batıl iddialarının merkezinde onların rububiyet ve âdet bilgilerinin taşıdığı problemlerin yanı sıra tıp ve tabiplerin kültürel birikimlerinin farklılık arz ettiğini bilmemelerinden kaynaklandığı görülmektedir. Kādî Abdülcabbâr'a göre bu durum da tıbbın ilim olmaktan ziyade tecrübî bir birikim olduğunun da önemli bir alametidir.<sup>43</sup>

Tıbbî farklılıklar merkezinde Kādî Abdülcabbâr, Hindistan'da yaygın olarak bulunan helîlec (Hindistan eriği) ile belîlec (Hindistan'da yetişen meyvesi fındık şeklinde olan ve zeytine benzeyen bir ağaç) isimli bitkilerin herkes tarafından şifa mahiyetinde ilaç olarak kullanıldığının bilinmemesi gibi zemzem suyunun da birbirinden farklı, hatta birbirine zıt hastalıklara şifa sağladığının herkes tarafından bilinmediğini dile getirir. Bu minvalde zemzem suyunun faydalarına da temas eden Kādî Abdülcabbâr'a göre tabiplerin tedavi ettikleri ve ilaçlardan ölen

<sup>40</sup> Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâhir Atâ, Mektebetü Dârü'l-Bâz, Mekke 1994, c. IX, s. 346.

<sup>41</sup> Şuarâ 26/79.

<sup>42</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1142-1144.

<sup>43</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1146-1148; Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*, s. 209.



insanların tamamı bir araya gelseler, Allah'ın bahşettiği zemzem suyundan içerek hastalığına şifa bulanların küçük bir kısmını bile teşkil edemeyecek niceliktedir. Nitekim bu tedavi, ilk asırda sahâbe olmak üzere onlardan sonra gelen tâbiûn ve tebeüttâbiîn'in uyguladıkları bir yöntemdir. Bu gerçeği onların hayatlarını işiten ve araştıran herkesin bilebileceğini söyleyen Kâdî, Karmatîler'in bu meseleye dair farklı hastalıklarda tiryak maddesini kullandıklarını iddia etmelerinin temelinde zemzem suyunda bu mineralin bol miktarda bulunduğunu işitmelerinin ve bilmelerinin yer aldığı ifade etmektedir.<sup>44</sup>

Mülhidlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair itirazlarından biri de onun "sefere çıkınız, ganimet bulunuz"<sup>45</sup> ve "Ümmetim için erken sefere çıkmak bereketli kılınmıştır"<sup>46</sup> şeklindeki sözlerinedir. Onlar sefere erken çıkanların ganimet bulmaktan ziyade ya soyulduklarını yahut da öldürdüklerini öne sürerek onun bu tavsiyelerinin anlamsız olduğunu söylemişlerdir. Onların bu iddialarının geçersizliğini ortaya koymaya çalışan Kâdî Abdülcabbâr, Allah Resulü'nün bunu, selamette olacağı ve fayda elde edeceği aklına yatacak şekilde yapması için ihtiyacı olan kimselere söylediğini, hastalara ve yaşlılara emretmediğini dile getirir. Nitekim sağlık açısından toplumuna önemli tavsiyelerde bulunan Hz. Peygamber'in sıcak vakitlerde de sefere çıkmayı nehyettiği ve toplumunu korumak adına şu ayetleri müjdelediği bilinmektedir: "Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın"<sup>47</sup> ve "Korunma tedbirleriniz alın"<sup>48</sup> Hz. Peygamber'in muhatap olduğu insanların onun bunu ne maksatla söylediğini idrak ettiklerine işaret eden Kâdî Abdülcabbâr, Resulullah'ın engelleyici bir yağmur, soğuk veya sıcak ya da korkulası bir düşman da olsa bunu emretmediğine vurgu yapar. Ona göre Allah Resulü'nün Müslümanları deniz taşıtlarına, riskli ve tehlikeli olan her şeye binmelerini yasaklaması, hatta onun korunaklı olmayan bir güvertede gelen ve deniz dalgalı iken deniz yolculuğu yapan bir kimseyi yaşayacağı sıkıntılar karşısında sorumlu tutarak uyarması Hz. Peygamber'in tavsiyelerinin maksadını göstermesi açısından önemlidir.<sup>49</sup>

Tıp hususunda tespit ettiği tüm bu hakikatler merkezinde Kâdî Abdülcabbâr, her halükârda insanın tıbbî birikiminin ve tecrübesinin yetersizliğine dikkat çekerken tabiplerin tıp birikiminin eğitim ve tecrübeleriyle orantılı olduğuna temas eder. Bu bağlamda o, birçok tabibin şifa arayan hastaya "Eğer benim görüşümü kabul edersen ve bu ilacı içersen, bir de kan aldırırsan iyileşirsin" şeklinde ilaç tavsiyesinde bulunduğu, ancak ilacı alan hastanın şifa bulmaktan ziyade ölmesini bu duruma örnek gösterir.<sup>50</sup> Ayrıca Ebu Bekir es-Sıddık (ö. 13/634) hastalandığı zaman tabip çağrılması teklifini kendisini tabiplerin hasta ettiğini söyleyerek reddettiğini aktaran Kâdî Abdülcabbâr, Reb' b. Heysem (ö. 65/685 [?]) hastalandığında tabibe gidip gitmediği sorulduğunda kendisinin bunu düşündüğünü, ancak Âd ve önceki kavimlerin kendilerinin tabipleri olduğu halde, hatta tabiplerinin de öldüğünü hatırladığı için gitmediğine dair bilgiyi de bu minvalde nakleder.<sup>51</sup>

Tabiplerin kendilerine sorulan sorulara yalan ve saçma cevaplar vermesini de onların bilgi birikimlerinin yetersizliğine bağlayan Kâdî'ya göre hastalık da sağlık da Allah'ın fiillerinden olup genel manada sıkıntılar kulların imtihan edilmesi için yaratılmıştır. Ancak tabiplerin çoğu sağlığı, tabiatı gereği hastalıkları yok eden ilaçların tesis ettiğini söyleyerek nübüvvetine itirazlarda bulunmuşlar, peygamberleri yalanlamışlar, Müslümanları ve şeriat ehlini câhil kabul edip rubûbiyeti, ba's ve nüşûru inkâr etmişlerdir.<sup>52</sup>

<sup>44</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, s. 1144-1146.

<sup>45</sup> Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid, ve Membai'z-Fevâid*, c. V, s. 324.

<sup>46</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman es Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavut- Muhammed Kamil Karabelli, Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyeye, Dimeşk 2009, c. IV, s. 247; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid, ve Membai'z-Fevâid*, c. IV, s. 61.

<sup>47</sup> Bakara 2/195.

<sup>48</sup> Nisâ 4/102.

<sup>49</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, s. 1194.

<sup>50</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, s. 1176, 1182-1184; Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*, s. 210-211.

<sup>51</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, s. 1144.

<sup>52</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, s. 1156; Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*, s. 210-211.

Kādî Abdülcabbâr, Hz. Peygamber'in nübüvvetine karşı çıkan Hıristiyan ve mülhid tabiilerin çeşitli itirazlarına değindikten sonra bazı muarız tabiilerin de onun tavsiyelerini doğruladığına dikkat çekmektedir. Bu anlamda Kādî, Hz. Peygamber'in içkiyi yasaklaması gibi insanların uzak durması hususunda emrettiği şeylerde akli ortadan kaldıracak nitelikte zararlar taşıdığına itiraf eden tabiilerin varlığına da vurgu yapar. Nitekim bazı tabiilere göre garîzî/tabîî hararet, içki içince kuvvetlenmekte, su içince zayıflamaktadır. Bu tabiiler, akli ve düşünmeyi ortadan kaldıran içkinin yasaklamasını Hz. Peygamber'in akli ve zekâsının büyüklüğüne delâlet eden tavsiyelerinden biri olduğunu söylemişlerdir. Zira akıldan daha değerli bir şey yoktur. Akla zarar veren ve onu etkileyen her şey kötü ve pistir. Dolayısıyla sarhoşluk veren içkilerin akla verdikleri zarar, zararların ve hastalıkların en büyüğüdür. İçki içende meydana gelen mutluluk sevinç, telaşsızlık ve hafiflik aklın noksanlaşmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa içki içen için bir iyilik ve hayır değildir. Bu nedenle onlar düşman olup onu yalanlamalarına rağmen Hz. Peygamber'i tabiilerin en büyüğü ve akıllıların en zekisi olarak nitelendirmişlerdir. Kādî'ya göre tabiilerin Hz. Peygamber'in sağlığa dair bu tavsiyeleri üzerinden onu böylesi vasıflarla nitelendirmeleri onun nübüvvetinin en önemli akli delillerindedir.<sup>53</sup>

Müslümanların tıp eğitimi almalarının önemine işaret eden Kādî, böylece Tanrı'ya ve onun elçisine eleştiriler getiren bu tabiilerin ellerinden kurtulmak için Müslümanların tıbbi öğrenmeleri gerektiğini dile getirir. Böylece Müslümanlar tıp ve eczacılıkta Hıristiyan ya da mülhid bir tabibe veya eczacıya gitmek zorunda kalmayacaklardır. Bu anlamda Kādî Abdülcabbâr, tıp eğitiminin lügat, nahiv ve aruz öğrenmekten daha basit olduğunu da söylerken onların kitaplarını okuyup hastaları müşahede etmekle bunun sağlanabileceğini de dile getirir. Tıp öğrenimini kelâm ilmine vâkıf olanlarla fiillerin Allah'tan olduğunu bilip ilaçların âdet mesabesinde olduğunu söyleyen Kādî'ya göre onların bazen fayda bazen zarar verdiğini bilenlerin üstlenmesi halinde Müslümanların sağlığıyla ilgili art niyet sergileyen tabiilere de ihtiyaç kalmayacaktır. Bu anlamda Müslüman tabiilere olan ihtiyacın önemine vurgu yapan Kādî Abdülcabbâr, böylece hem Müslümanlar arasında itikâdî ihtilaflar oluşturmaya çalışan hem de onların hastalıklarına yanlış tedaviler uygulayan mülhîdî tabiilerin toplum üzerindeki dinî ve tıbbî olumsuz etkilerinin ortadan kalkacağını öne sürmektedir.<sup>54</sup>

## SONUÇ

Kādî Abdülcabbâr, Hz. Peygamber'in sağlık hususundaki tavsiyelerini daha çok dönemin mülhîdî faaliyetleriyle maddeyi ezeli ve aktif gören tabiilerin Allah'a ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelik itirazları üzerinden değerlendirmiştir. Tıp birikimini bir ilim olmaktan ziyade sanat olarak nitelendiren Kādî Abdülcabbâr'ın tabiilerin iddialarını merkeze alan akli çıkarımlar yaptığı ve tıp geleneğinin beşeri bir düzlemde teşekkül ettiğine vurgu yaptığı görülmektedir. Onun aktardığı bilgiler ışığında Hıristiyan ve mülhid tabip ve eczacıların iddialarının genelinde ya Hz. Peygamber'in tavsiyelerini bir bütünlük içinde değerlendirmekten ziyade kısmi bir çerçevede ya da tavsiye ettiği şeylerin kısmi çerçeveden daha genele taşımak suretiyle değerlendirmeler yapmaları yer almaktadır. Ayrıca onların âlemin ezeliği merkezinde Müslümanların Allah ve tevhit inançlarına zarar vermek amacıyla âlemdeki çeşitli cansız varlıklara filler isnat etmek suretiyle ifsad edici faaliyetlerde bulunduğu müşahede edilmektedir. Onların bütün bu iddiaları ve faaliyetlerini akli zeminde çürütmeye çalışan Kādî'nın Hz. Peygamber'in herhangi bir tıp eğitimi görmeden bu denli isabetli ve faydalı tavsiyelerde bulunmasını, hatta bu tavsiyelerinin bazı muarız tabiiler tarafından da tasvip edilip onaylanmasının ve desteklenmesinin tesadüfî olmadığını delâil geleneği bağlamında ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim o, Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili tavsiyelerinin onun nübüvvetinin en önemli akli delilleri arasında değerlendirmiştir. Ona göre tabip ve eczacı olmayan bir kimsenin insanlara bulunduğu tavsiyelerle önemli faydalar sağlaması Hz. Peygamber'in Allah tarafından desteklendiğinin ve doğrulandığının en büyük delilidir.

<sup>53</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1180-1182.

<sup>54</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 1164, 1166, 1168; Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*, s. 210.

Kādî Abdülcabbâr Hz. Peygamber'in sağlığını korunması adına vahiyle de tavsiyelerde bulunduğu dikkat çekerken esas şifa verenin Allah olduğuna vurgu yapması dikkat çekicidir. Onun bu çıkarımı tıp sanatının tamamen faydasız bir birikim olduğu anlamına da gelmemektedir. Nitekim onun insanlara herhangi bir ücret almadan fayda sağlayan tabiplerin varlığına atıf yapması bu gerçeği destekler nitelikte bir tavidir. Kaldı ki Kādî Abdülcabbâr, tıp birikiminden istifade edilerek Allah'tan şifa istenmesini de tedavi sürecinin önemli bir adımı olarak telakki etmektedir. Bu anlamda o, Hz. Peygamber'in tıpla ilgili tavsiyelerinin ilahi bir yönünün olduğuna işaret ederken tıp geleneğinin tabip ve toplum nazarında tecrübe ve birikim farklılıkları arz etmesini bu ilmin beşeri bir tecrübeye bağlı olarak geliştiğine, Hz. Peygamber'in de bu birikimin üstünde tavsiyelerde bulunmasının nübüvvetini ispat edebilecek nitelikte olduğuna işaret etmektedir. Zira ona göre kullanılan bir ilacın herkeste aynı sonucu doğurmaması esas şifa verenin Allah olduğu düşüncesini teyit eden önemli bir hakikattir. Bu minvalde Kādî Abdülcabbâr'ın Hz. Peygamber'in sağlığa dair tavsiyelerini insanlar adına ilahî bir lütuf olarak gördüğünü ve Hz. Peygamber'in risâletini doğrulayan önemli bir delil olarak değerlendirdiğini söylemek gerekir.

### KAYNAKÇA

- Aba, Veli, "Tıbb-ı Nebevî Bağlamında İlâhî Şifânın Kaynağı ve Değeri Üzerine Teolojik Değerlendirmeler", Akademik Siyer Dergisi, Yıl:2020, Sayı: 1, ss. 112-139.
- Akbaş, Hamdi, İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi) Adana 2023, s. 209.
- Atmaca, Veli, "Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyoğrafya Denemesi)", Hikmet Yurdu, 2013, C: VI, S: 11, ss. 39-74.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, es-Sünenü'l-Kübrâ, thk. Muhammed Abdülkâhir Atâ, Mektebetü Dârü'l-Bâz, Mekke 1994.
- Bilgen, Osman, Tıbb-ı Nebevî Literatürü ve Tarihsel Süreç, *Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi*, 07-10 Ekim 2015, Adana 2016.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed, el-Câmi'u's-Sahîh, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 2002.
- Demir, Osman, "Tevlid", DİA, TDV. Yay., İstanbul 2012, c. XXXXI, ss. 38-39.
- Ebû Dâvûd, Süleyman es Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavut- Muhammed Kamil Karabelli, Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, Dımeşk 2009.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin, Mecmau'z-Zevâid, ve Membai'z-Fevâid, thk. Hüsamettin el-Kutsî, Kahire 1994.
- <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed, *el-İhsân fi Tagrîb Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Kādî Abdülcabbâr, Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, ed. Hüseyin Hansu, TYEKB. Yay., İstanbul 2017.
- Kādî Abdülcabbâr, el-Mugnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- Kandemir, Ahmet Mekin, Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik, Endülüs Yay., İstanbul 2019.
- Kutluay, İbrahim, "Tıbb-ı Nebevî'de Beslenmeye Dair İlkeler", Keşkül: Sufi Gelenek ve Hayat, 2017, sayı: 41, ss. 62-69.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyin, el-Câmiu's-Sahîh, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1423/2002.

- Önal, Recep, “İslam Kelamı’nda Nübüvvet’in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2013), 151-178
- Pormann, Peter E., “Tıp”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 2012, c. XXXXI, ss. 95-101.
- Topaloğlu, Bekir, “Tesbîtü Delâilü’n-Nübüvve”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 2011, c. XXXX, ss. 535-536.
- Yavuz, Adil, “Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Kaynakları ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 8, ss. 15-34.
- Yurt, Kamuran, Kâdî Abdülcebbar’da Hz. Muhammed’in Peygamberliğinin İspatı, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2022.
- Zafer, Abdul Basit, Mutezile’nin İnsan Tasavvuru, Fecr Yay., Ankara 2023.

### STRUCTURED ABSTRACT

*Human's ability to fulfill the responsibilities God has offered him is a matter directly linked to his health. The human being who desires to live a long life by protecting the life entrusted to him, has struggled for this purpose with the experiences he has gained in the historical process. The human endeavor to find healing in the face of adversity/disease in order to lead a healthy life has also paved the way for the formation of an important medical tradition. Because illness is also experienced as an important, albeit negative, fact of human life. As a matter of fact, people who seek healing when they get sick have tried to maintain their health by resorting to various authorities, especially doctors. Doctors wanted to respond to his request in the center of their education and experience. The fact that they sometimes healed the sick and sometimes failed to provide any benefit led people to search for additional remedies. In this sense, it is seen that religions that address human beings also contribute to this quest of human beings in order to maintain their health, both through medical experience and through the recommendations that God has informed through prophets. It is known that the Prophet Muhammad also made various recommendations to his society in the center of the medical knowledge of the period, especially revelation, in order to protect health. While Muslims who accepted the prophethood of Prophet Muhammad took his health-related recommendations into consideration and implemented them, groups that opposed Islam and his prophethood criticized these recommendations as malicious. In the face of these criticisms, Muslim scholars gathered the Prophet's health recommendations and created a defensive corpus called *Tıbb-ı Nabawî*. It is also observed that some of the authors of the *dalâil* who wanted to prove the prophethood of Prophet Muhammad, included the narrations of the Prophet of Medicine in their works. It is noteworthy in this regard that the Mu'tazilite scholar Qadi 'Abd al-Jabbâr mentioned the Prophet's health-related recommendations within the scope of *dalâil*. Qadi 'Abd al-Jabbâr tries to prove the truth of his prophethood through his answers to the objections to the practices he recommended to his society for the protection of health and the healing of the sick. He tries to refute the objections against Islam and the prophethood of the Prophet Muhammad with various evidences while trying to evaluate the issue mostly in the center of the attitudes and behaviors doctors of Christian and Mulkhidi. In the center of the claims of his opponents, it is seen that he tried to justify the Prophet Muhammad's health-related recommendations on a more rational basis. Qadi 'Abd al-Jabbâr who deals with the issue in the center of doctors' claims about their understanding of God and the universe and their criticisms of the Prophet Muhammad's recommendations regarding medicine, strives to explain these criticisms with a more rational method. He considers the fact that the Prophet Muhammad was not a doctor or a pharmacist, yet he was so accurate or useful in his recommendations to be among the proofs of his prophethood. According to him, the fact that an illiterate prophet had positive results in all of his recommendations in a field in which he had no knowledge is one of the strongest proofs that he was supported by Allah and sent as a prophet. Qadi 'Abd al-Jabbâr justifies his opinion on this issue by the fact that medical knowledge varies according to the doctor, society and time. In this regard, he draws attention to the fact that the different competence and experience of doctors and the different medical knowledge of societies is an important reality that must be understood correctly. Therefore, it is very important that Qadi 'Abd al-Jabbâr who points out that medical knowledge can be variable and inadequate for diseases, emphasises that the Prophet Muhammad's recommendations are based on a divine basis, unlike medical knowledge, and in this respect, it is very important that he emphasises the idea that God is the main healer of the sick. According to Qadi 'Abd al-Jabbar, the practices that the Prophet Muhammad revealed to the Muslims are not only accepted as a divine favour on behalf of the people, but also as an important evidence confirming his prophethood.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık /December 2023 • 37-50

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1368216

### DUYGU REGÜLASYONU BAĞLAMINDA BÜLÜĞ VE RÜŞT

*Puberty and Majority in the Context of Emotion Regulation*

#### Abdurrahman AKBOLAT

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Bilim Dalı, İzmir, Türkiye

Assist. Prof., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion, İzmir, Turkey

[abdurrahman.akbolat@ikc.edu.tr](mailto:abdurrahman.akbolat@ikc.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-2679-3702>

#### Hatice Merve AÇIKBAŞLAR

Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

Master Student, İzmir Kâtip Çelebi University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, İzmir, Turkey

[haticemerveacikbaslar@gmail.com](mailto:haticemerveacikbaslar@gmail.com) <https://orcid.org/0009-0005-5829-6486>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 28.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 19.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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



## DUYGU REGÜLASYONU BAĞLAMINDA BÜLÜĞ VE RÜŞT

### *Puberty and Majority in the Context of Emotion Regulation*

#### Öz

Bu makalede, birey gelişiminin en kritik aşaması olan, ergenlik dönemindeki bülüğ (9-12 yaş) ve rüşt (18-21 yaş) evreleri, duyguları düzenleyerek duruma uygun tepkiler verebilme becerisi olan duygu regülasyonu açısından değerlendirilmiştir. Fizyolojik yönden hızlı değişim ve gelişimin yaşandığı bülüğ evresi, İslami gelenekte bilişsel ve duygusal yönden de olgunlaşmanın sebebi varsayılmıştır. Buna bağlı olarak bülüğ, medeni, hukuki ve cezai birçok alanda yeterlilik olarak değerlendirilmiştir. Oysaki Kur'an'ı, biyolojik ve psikolojik verilere bakıldığında ergenlik dönemindeki gelişimin bülüğ ile sınırlı olmayıp, devam ettiği anlaşılması mümkündür. Aksine rüşt denen fikri olgunluk ile tam bir yetişkin yeterliliğine sahip olunabildiği görülmektedir. Duygusal hassasiyetlerin ve krizlerin bülüğ evresinde arttığı ve rüşt evresine gelindiğinde duygusal yönden sakinleşildiği bilinmektedir. Duygusal krizlerin yaşandığı bülüğ, bireyin ebeveynlerinden de ayrışarak "kişiliğini" inşa etmeye başladığı evredir. Birey, bu dönemle birlikte yeni sosyal ortamlarda bulunarak yepyeni deneyimlerle karşılaşır. Bu duygusal krizlere ve yeni deneyimlere verilen tepkiler kontrollü hale geldikçe, bireyin duygu regülasyonu becerisi yönünden de ebeveynlerinden aşamalı olarak bağımsızlaştığı söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Duygu Regülasyonu, Ergenlik, Bülüğ, Rüşt.

#### Abstract

In this article, the stages of puberty (9-12 years) and adulthood (18-21 years), which are the most critical stages of individual development, are evaluated in terms of emotion regulation, which is the ability to regulate emotions and react appropriately to the situation. In the Islamic tradition, the stage of puberty, in which rapid physiological change and development is experienced, is assumed to be the cause of cognitive and emotional maturation. Accordingly, puberty has been considered as a qualification in many civil, legal and criminal fields. However, when we look at the Qur'anic, biological and psychological data, it is possible to understand that the development in adolescence is not limited to puberty, but continues. On the contrary, it is seen that with the intellectual maturity called rüşt, it is possible to have a full adult competence. It is known that emotional sensitivities and crises increase in the puberty stage and emotional calmness is achieved in the maturity stage. Puberty, in which emotional crises are experienced, is the stage in which the individual starts to build his/her "personality" by separating from his/her parents. In this period, the individual encounters brand new experiences by being in new social environments. As the reactions to these emotional crises and new experiences become controlled, it can be said that the individual gradually becomes independent from his/her parents in terms of emotion regulation skills.

**Keywords:** Psychology of Religion, Emotion Regulation, Adolescence, Adulthood, Puberty.



## GİRİŞ

Duygu, değişen yaşam şartlarına uyum sağlamaya yönelik, biyolojik alt yapısı olan bir süreçtir (Campos vd., 1994; Cole vd., 2004). Duygular hafıza, karar verme süreçleri ve bireyler arası iletişim gibi birçok mekanizmayı etkileyebilme özelliğine sahiptir (Gross, 2014; Gross & Thompson, 2007). Bu özelliği nedeniyle duygular düzenlenmeyi ve ayarlanmayı gerektirirler. Duygu regülasyonu gelişimi, bireyin dünyaya geldiği andan itibaren bakım sağlayan kişilerin aktif olduğu, ergenlik döneminde ise bireylerin kendilerinin aktif oldukları bir süreçtir. Ayrıca ergenlik, yetişkinlik statüsünün henüz tam olarak kazanılmadığı fakat bireyin artık çocuk olarak kabul edilmediği bir gelişim dönemidir (Yavuzer, 2017). Bununla birlikte bireyin ebeveynlerine olan bağımlılığı her yönden bülüğ çağına kadar devam eder (Hökelekli, 2012). İslam kaynaklarına bakıldığında bu gelişim dönemine karşılık gelen bülüğ ve rüşt (dini kaynaklardaki “rüşt” kavramı, çalışmada Türkçe kullanımdaki “rüşt” olarak kullanılacaktır) olmak üzere iki temel kavramın olduğu görülmektedir. Bülüğ ve rüşt dönemlerine dair bilgilerin, yetimlerle ilişkilendirilen Kur’an-ı Kerim’in Nisa Sûresi 6. ayetinin yorumlanmasıyla temellendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Tefsir, fıkıh ve kelam alimlerinin, bu iki kavramı yorumlarken kendi dönemlerinin ve bölgelerinin yaygın uygulamalarından yararlandıkları yadsınamaz bir gerçektir (Dal & Güman, 2020). Diğer bir ifade ile gelişim dönemi olan bülüğ ve rüşt ele alınırken evrensellikten ziyade coğrafi, kültürel vb. şartların göz önüne alındığından bahsetmek mümkündür. İslam kaynaklarında gözlemlenen bu durumun psikolojide de karşılık bulmaktadır (bkz. Gül, 2012; Santrock, 2018).

Bu çalışmada, yaratıcının, yaşamsal bir dönüm noktası olarak belirlediği gelişim evrelerinden bülüğ ve rüşt evrelerinin, dönemseller şartlara göre yorumlanabilmesi gerekliliği ve ergenlik döneminde belirli bir olgunluk ve bağımsızlık seviyesine ulaşan duygu regülasyonu ile bağlantısı, Temel İslam Bilimleri kaynaklarının yanı sıra Biyoloji ve Psikoloji kaynakları ile karşılaştırılmaktadır. Bülüğ ve rüşt kavramlarının, duygu regülasyonu kavramı ile ilişkilendirilerek ele alındığı herhangi bir çalışma alan yazınında tespit edilememiştir. Bu çalışmanın, bülüğ ve rüşt kavramları ile ilgili farklı bir bakış açısı getirmesi yönünden faydalı olması beklenmektedir. Bu hususlardan hareketle bülüğ ve rüşt kavramlarının duygu regülasyonu kavramı ile ilişkilendirilerek karşılaştırmalı bir şekilde ele alınması bu çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

## 1. KAVRAMLAR

Bülüğ ve rüşt kavramlarının biyoloji ve psikoloji literatüründeki karşılığı ergenlik (adolesan) ve erinlik (puberte) kavramlarıdır. Bu bağlamda bülüğ ve rüşt kavramlarını daha iyi anlamak için ergenlik ve erinlik kavramlarını ele almak isabetli olacaktır.

### 1.1. Ergenlik (Adolesan) ve Erinlik (Puberte)

İnsan hayatının çocukluk ile yetişkinlik dönemleri arasındaki geçiş köprüsü olarak nitelendirilebilecek olan gençlik evresinin başlangıcı, ergenlik olarak adlandırılmaktadır. Ergenlik dönemi, bireyin fiziksel, hormonal ve psiko-sosyal olarak çocukluktan yetişkinliğe geçme sürecini ifade etmektedir. Genelde ergenlik ile birlikte zikredilen erinlik (puberte) kavramı ise kişideki, ergenlik döneminde meydana gelen fizyolojik değişimleri belirtmektedir (Yavuzer, 2017). Erinlik, çocukluktan yetişkinliğe geçiş aşamasında olan kız ya da erkek çocukların büyüme süreçlerinde gerçekleşen tüm fiziksel değişimlerini içine almaktadır (Steinberg, 2007). Erinlik döneminde gözlenen en belirgin değişimler boyun uzamasındaki sıçrama ve dışarıdan gözlenebilen fiziksel değişimler olan ikincil (sekonder) cinsel özelliklerin gelişimidir (Hatipoğlu, 2012).

Erinlik öncesi evre, gelişimde hızlanma ve ikincil cinsel özelliklerin görülmesiyle kendini belirginleştirmektedir (Genç, 1989). İlk hayız (menarş), kızlarda ikincil cinsel değişikliklerin başlamasından 2-2.5 sene sonra, 10-16.5 yaşları arasında, ortalama 13 yaşında görülmektedir. Yumurtlama (ovülasyon) ise, menarştan bir yıl veya daha sonra başlar (Nash vd., 1985; Neyzi & Koç, 1983). Bu fizyolojik bilgiler ışığında ergenliği tek bir değişiklik ile son bulmayan aksine zaman içerisinde aşamalı olarak gelişerek ilerleyen bir süreç olarak nitelemek mümkündür. Bu fiziksel değişimlerin yanı sıra bilişsel ve duygusal gelişimin de ergenlikte aşamalı olarak ilerlediği

söylenbilir. 12-14 yaş ön ergenlik, 15-17 yaş orta ergenlik ve 18-21 son ergenlik dönemleri olarak ele alındığı görülmektedir (Bilgin, 2012; Kulaksızoğlu, 2015).

Erinlik başlama yaşının, kalıtsal ve ırksal özelliklerin yanı sıra sosyoekonomik etkenler, yaşanan coğrafya ve beslenme durumu gibi çevresel faktörlerden de belirgin bir şekilde etkilendiği bilinmektedir. Yaşam koşullarında yaşanan iyileşmeler sonucunda eski dönemlere oranla daha iyi beslenen ve hastalıklardan korunan günümüz çocukları daha kaliteli bir gelişim göstermektedir. Bu durumun büyümenin yanında erinlik sürecini de etkilediği görülmektedir. Gerçekleştirilen birçok çalışmada, erinlik başlangıcının daha küçük yaşlarda ortaya çıkmaya başladığı raporlanmaktadır. Bu durumun başlıca nedenleri arasında, alınan gıdaların içeriğindeki katkı maddeleri ve iklim değişimleri sıralanmaktadır (Gül, 2012; Santrock, 2018).

## 1. 2. Ergenlik ve Erinlik Kavramlarının Dini Literatürdeki Karşılığı Olarak Büluğ ve Rüşt

Ergenlik, gelişim evreleri içerisinde bir ara dönem olmasının yanı sıra fiziksel ve duygusal alanda yoğun farklılaşmaların yaşandığı, hayatın birçok alanına dair seçimlerin yapıldığı en kritik evredir (Çayır, 2014). Dini literatürde geçen büluğ ve rüşt, insanın gelişimsel bir evresini temsil etmenin yanı sıra dini ve sosyal sorumluluklarla ilişkilendirilmiş kavramlardır. Dini ve sosyal sorumlulukların üstlenilebilmesi için olgunlaşmış ahlaki davranışların temelinde bulunan bilişsel süreçler önemli bir yere sahiptir (Hökelekli, 2009).

Büluğ ve rüşte dair yorumlar genellikle yetimlerle ilgili durumu ele alan Kur'an-ı Kerim'deki "Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (büluğa) erdiklerinde, eğer reşit olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin..." (Nisa, 4/6) ayeti üzerinden ele alınmaktadır. Yetimlerle ilişkilendirilen bir başka ayet: "Rüşdüne (eşüddeh) erişinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sürmeyin." (En'âm 6/152). Ayyette geçen "eşüddeh" kavramına Kur'an-ı Kerim araştırmacıları olgunluk ve akıllılık gibi anlamlar vermekte ve çevirilerinde "rüşt" kavramını kullanmaktadırlar (Bingöl, 2022). Kur'an-ı Kerim'de, Lût Peygamber'in, misafirlerini rahatsız edenlere hitaben "İçinizde reşit/aklı başında bir adam yok mu!" (Hûd 11/78) diye serzenişte bulunduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Şuayb Peygamberin uyarılarına karşı kavminin ona "Oysa sen uyumlu ve reşit/akıllı birisin!" (Hûd 11/87) şeklinde hitap ettiği geçmektedir. İbn Mes'ûd'tan aktarıldığına göre İslam peygamberinin şöyle bir hadisi vardır: "Yetimin malının zekatını hesapla (tut) o büluğa erince ve kendisinde bir olgunluk (rüşt) görünce bunu ona haber ver. İsterse onu ona ver istemezse verme." (İbn Ebi Şeybe, "Zekât", 10221.). Necde b. Âmir el-Harûrî'nin, yetimlik çağının ne zaman biteceğine dair sorduğu soruyu İbn Abbâs ise şöyle yanıtlamıştır: "Gerçek şu ki, büluğ çağına erene ve kendisinde olgunluk (rüşt) görülene dek yetimlik çağı son bulmaz." (Müslim, "Cihâd ve's-Siyer", 4686/777.). Başka rivayette ise İbn Abbâs'ın aynı soruya: "evlilik çağına ulaştığında, kendisinde olgunluk (rüşt) hissedildiğinde ve malı kendisine verildiğinde yetimlik çağı bitmiş demektir." şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir (Müslim, "Cihâd ve's-Siyer", 4686 /777.). İslam peygamberinin "Allah'ım, ben senden bir işte sebat isterim, rüştte (doğruya isabet ettirmede) kararlılık isterim,..." şeklinde dua ettiği de aktarılmaktadır (Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/125). Bu örneklerden de hareketle büluğ ve rüşt kavramları her ne kadar birbirinin yerine kullanılabilir ifadelermiş gibi görülse de dini kaynaklarda bir ayırım yapıldığı açıkça görülmektedir. Bu ayırımın daha iyi anlaşılması için büluğ ve rüşt kavramlarını detaylı bir şekilde ele alarak farklılaşan yönlerine değinmek yararlı olacaktır.

### 1. 2. 1. Büluğ

Sözlükte "ulaşma, yetişme, yetişkin olma" anlamlarına tekabül eden, Arapça "b-l-ğ" kökünden gelen bulûğ, beleğa "ulaştı, yetişti" fiilinin bir mastarıdır (Nişanyan Sözlük, 2015). Terim olarak ise bedensel ve cinsel yönden ergenliğe ulaşma anlamına gelmektedir (Bardakoğlu, 1992). Büluğ (erinlik/puberte) dönemi cinsel organların gelişimi sırasındaki kısa süreli fizyolojik değişiklikleri içeren süreç olarak kabul edilmektedir. Büluğ kavramı erinlik ve pubertenin yanında biyoloji ve psikoloji alan yazınında kullanılmaktadır (Kula, 1986).

Bireyin çocukluk evresinden çıkıp yetişkinlik özelliklerine sahip olmaya başladığı ergenlik dönemi büluğ ile başlamaktadır (Kocaoğlu & Duran, 2020). Ergenlik sürecindeki fiziksel değişim

ve gelişim bülüğü döneminde hızlı bir şekilde başlayıp ergenlik boyunca devam ederek ergenliğin sonuna doğru yavaş yavaş tamamlanmaktadır (Kula, 2015). Ergenlikte asıl olan bilişsel ve duygusal olgunlaşmanın tespitinin zorluğu dolayısıyla biyolojik değişim objektif bir ölçü olarak alınmaktadır (Bardakoğlu, 1992). Genel olarak sıcak iklimde yaşayan bireylerin soğuk iklimde yaşayanlara göre daha erken yaşta bülüğü evresine girebildikleri belirtilmektedir (Koç, 2004). Bilişsel ve duygusal gelişimin biyolojik gelişim ile paralellik göstermesi nedeniyle kızlarda 9 ve erkeklerde 12 yaş olmak üzere bir alt sınır belirlenmesinin yanı sıra çocuğun fiili olarak erkekler için ihtilâm olmaya başlaması ve baba olabilmesi, kızlar için hayız görmeye başlaması ve anne olabilme durumu nesnel bir ölçüt olarak ifade edilmektedir. Bir başka ölçüt ise kızlarda 17, erkeklerde 18 yaş gibi farklı görüşler olmakla birlikte 15 yaşa ulaşılması ile hükmen biyolojik ergenlik kazanmasıdır. Tüm bunların yanı sıra başkalarının gözlenebilen ikincil cinsel belirtiler olan, vücudun genelinde gözlenen fiziksel değişimler de dikkate alınmaktadır (Bardakoğlu, 1992).

Dinî sorumluluk kazanmanın cinsel gelişim ile ilişkilendirilmesi İslâmiyet öncesi Arap toplumunda ve Sâmi ırklarının ritüellerinde de görülen bir düşüncedir. Bireylerdeki cinsel gelişim, sorumluluklarının başlaması için bir sebep olarak görülmüş ve bireyin bu evrede bilişsel ve davranışsal olarak ölçülü hale geleceği kural olarak kabul edilmiştir (Dal & Güman, 2020). İslâm hukukçuları, bireyin bülüğü ile bedensel ve ruhsal olarak asgari bir olgunluğa ulaşmış olmasını dinî, cezaî ve hukukî sorumluluk sahibi olması için yeterli görmüşlerdir. Sadece iktisadi hak ve yükümlülükleri konusunda bireyin tam bağımsızlığa kavuşması için bülüğün yanı sıra rüştün de şart olduğunu belirtmişlerdir (Bardakoğlu, 1992).

### 1. 2. 2. Rüşt

Sözlük anlamı “doğru yolu bulmak, makul davranmak” olan rüşt, fihri bir terim olarak “kişinin mallarını uygun biçimde koruyup harcamasını sağlayan fikri olgunluk” şeklinde ifade edilmektedir (Köse, 2008). Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de geçen güzel isimlerinden biri de olan “Reşid” (Râşid), “bütün işleri doğru, isabetli, hedefe ulaştırıcı ve fiillerinde yanlışlık, çelişki ve tutarsızlık bulunmayan” anlamında kullanılan bir kavramdır (Hacımuftuoğlu, 2015).

Reşit (rüşt sahibi) bir kişiden aklî, mantıkî, dinî ve iktisadî ilkelere uygun bir şekilde davranmasının yanı sıra adil olması beklenir (Köse, 2008). Rüşt, fark edilebilen bilişsel bir gelişim olduğundan İslâmî kaynaklarda sorumluluklarla beraber zikredilmektedir (Bingöl, 2022). Rüşt kavramı her alan ve konuda yerinde ve sağlıklı değerlendirme yapıp ona uygun davranmayı içeren geniş bir anlama sahiptir (Dal & Güman, 2020). İslâm peygamberinin yetimliğinin süresine dair ifade ettiği “İhtilâmdan sonra yetimlik kalmaz...” (Ebû Dâvûd, “Vesaya”, 9) hadisi yalnızca biyolojik olgunluğu ifade ettiği görülmektedir. Yetimliğinin ne zaman biteceğine dair sorulan bir soruya İslâm peygamberinin arkadaşı İbn Abbas ise şu cevabı vermiştir: “Adam vardır, sakalı çıkar da hâlâ kendi hakkını almaktan aciz, kendi namına bir şey vermekten acizdir. İşte kişi kendi alacağında, başkalarının alışverişi gibi doğru ve yeterli davranabiliyorsa, artık o zaman yetimlik durumu sona ermiş demektir”. Nisa Suresi 6. ayette de belirtildiği üzere yetimliğinin bitmesi hem fizyolojik olgunluğu hem de bilişsel olgunluğu gerektirmektedir. İslâm hukukunda, akıl ve temyiz gücüne dayanan, bireyin dinen ve hukukî işlem yapmaya elverişliliği olan edâ ehliyetinin kazanılması, temyiz, bulûğ ve rüşt şeklinde ifade edilen üç kademe gerçekleşir. Bununla birlikte bazı alanlarda tam bir dini ve hukukî işlem gerçekleştirilebilmek için gerçek aklî yetişkinlik demek olan rüştün aranması temel ölçünün bedenî değil aklî yetişkinlik olduğuna işaret etmektedir (Bardakoğlu, 1994). Kişi ancak rüştünü ispat ettikten sonra hukukî sorumluluğa tam anlamıyla sahip olur (Köse, 2008). İlgili ayette belirtilen reşitlik yani fikri olgunluk denemesinin ne zaman yapılması gerektiği konusunda fikir birliği söz konusu değildir. Buradaki belirsizlik ve düzensizliği ortadan kaldırmak adına sonraki dönem İslâm düşünürleri, içinde bulunulan dönemin sosyal ve ekonomik şartları değerlendirilerek standart bir rüşt yaşının devlet tarafından belirlenmesinin daha uygun olacağı kanaatine ulaşmışlardır ki günümüzde İslâm Hukuku ile yönetilen ülkelerde 18 ila 21 yaş aralığında farklı yaşlar rüşt yaşı olarak belirlenmiştir (Köse, 2008).

İslâm hukuku kaynaklarına göre tecrübe ve fikir olgunluğu olarak ifade edebilecek “rüşt” sadece iktisadi konular için gerekli görülürken, “bülüğü” olarak adlandırılan bedensel gelişim

aşaması ise medeni konularda, ceza ehliyetinde ve ibadetlerde yeterli görülmektedir. Bu yaklaşım, cinsel gelişim ile bilişsel ve davranışsal gelişimin paralel ilerlediği, değişime kapalı toplumlardaki sorumluluk kriterleridir. Bireylerdeki cinsel gelişim, birçok farklı değişkenden etkilenebilmektedir. Rüste ulaşılma göstergeleri olarak değerlendirilen davranışların yaşanılan bölgedeki kültür, sosyal ve iktisadi birçok farklı faktör çerçevesinde değişiklik arz ettiği söylenebilir (Apaydın, 2016; Dal & Güman, 2020; Dirik, 2019).

### 1. 2. 3. Din Psikolojisi Bağlamında Büluğ ve Rüşt

Din psikolojisi çalışmalarında ergenlik kavramı yanında büluğ kavramına biyolojik erinlik anlamında yer verildiği görülürken, rüşt kavramının kullanımı tespit edilememiştir. Din psikolojisi çalışmalarında rüşt kavramının içerdiği akli olgunluğun bilişsel olgunlaşma ile ifade edildiği görülmektedir (Abay, 2020; Çayır, 2014; Hökelekli, 2009; Karaca, 2007; Koç, 2004; Kula, 1986, 2015). Bununla birlikte bazı din psikolojisi çalışmalarında, ergenlik herhangi bir dönemsel ayrıma gidilmeden genel olarak ele alınırken (Koç, 2005b; Kirkpatrick, 2006; Şahin, 2008; Yapıcı, 2011; İmamoğlu & Ferşadoğlu, 2013; Gürsu, 2015), bazı çalışmalarda ergenlik dönemi yaşlara göre farklılaşan gelişim aşamalarına ayrılmıştır (Abay, 2020; Bahadır, 1994; Coşkunsever, 2022; Çapak & Ferah, 2013; Çayır, 2014; Koç, 2004, 2005a).

Kula (2015) çalışmasında cinsel olgunlaşmanın meydana geldiği büluğ (erinlik) kavramının ergenlikten ayrı değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ergenlik “büluğ”u içine alan uzun bir süreçtir. Birey, büluğ ile fiziksel olarak cinsellik yönünden fonksiyonellik kazanmış olmakla birlikte zihinsel ve duygusal olarak yetişkin olabilmek için uzun yıllara ihtiyaç duymaktadır (Hökelekli, 2009). Birey duygusal ve bilişsel gelişimin hızlanmasıyla birlikte çok yoğun değişimlerin yaşandığı bu gelişim döneminde, hayatı anlamlandırmaya, bir dünya görüşüne sahip olmaya, yeni değerleri araştırma ve öğrenilmiş değerleri pratiğe dönüştürebilme çabası içine girmektedir (Abay, 2020).

Koç (2004) bu dönemi, büluğa ulaşma nedeniyle biyolojik ve psikolojik yönden çocukluk dönemi ile yetişkinlik dönemi arasında, toplumsal hayatta sorumluluk yüklenme evresi olan bir gelişim süreci olarak tanımlamaktadır. Ergenlik döneminde birey bağımsızlaşma arzusu ile akranlarına yönelirken, ailesinin etkisinden de uzaklaşır (Hökelekli, 2009).

Teknolojinin, makineleşmenin henüz yeterince gelişmediği ve yaşam sürelerinin daha kısa olduğu dönemlerde, iş gücüne olan ihtiyaç nedeniyle, bireye erken yaşlardan (erinlikten) itibaren yetişkinlik sorumlulukları yüklenmiştir. Günümüzde, artan yaşam kalitesi gibi faktörlerle bu desteğe duyulan ihtiyacın azalması sonucu uzatılmış ergenlik ortaya çıkmaktadır (Koç, 2004). Yetişkinliğe dair sorumlulukların ertelenerek, ergenlik ile yetişkinlik arası psikososyal bir moratoryum (kimlik kazanma çabasına ara verme) yaşanabileceği ihtimali de göz önüne alınmalıdır (Erikson, 1968).

Ergenlik döneminde, sorumlulukların kazanılmasının yanında yoğun ve dengesiz duygular artar (Koç, 2004). Bu nedenle duyguların düzenlenip dengelenmesinin bu gelişim evresi için oldukça önemli olduğu söylenebilir. Bu noktada duygu regülasyonu kavramının detaylı bir şekilde incelenmesi faydalı olacaktır.

### 1. 3. Duygu Regülasyonu

Duygu, Psikoloji Sözlüğü’nde “heyecansal ve düşsel unsurların karışımından oluşan ve her türlü uyaran yokluğunda varlığını sürdürebilen karmaşık ruhsal durum” olarak tanımlanmaktadır (Gürün, 1991). Psikoloji ve Yaşam psikolojisi giriş kitabında ise duygu, “fizyolojik uyarılmayı, hisleri, bilişsel süreçleri ve kişisel olarak önemli bir duruma cevaben gösterilen belirli davranışsal tepkileri içeren bedensel ve zihinsel değişimlerin karmaşık bir şekli” olarak tanımlanmaktadır (Gerrig & Zimbardo, 2018). Duygunun, değişen durum ve ortamlara uyumluluğu kolaylaştıran biyolojik alt yapı bir süreç olduğu ifade edilmektedir (Campos vd., 1994; Cole vd., 2004). Duygu düşüncelerle, davranışlarla ve hatta diğer duygularla etkileşim halinde bulunan, beyinle bağlantılı fizyolojik bir durumdur (Yumuşak, 2019). Çoğunlukla bireysel tepkiler, eğilimler, istekler ve engellemeler nedeniyle gerçekleşmektedir (Gürün, 1991).

Kurul'un (2020) çalışmasında aktardığı farklı duygu tanımları ise şöyle sıralanabilir: "Gündelik hayatımızda önümüze çıkan belirli fiziksel, sosyal zorluklara ve fırsatlara karşılık olarak ortaya çıkan anlık, çoğunlukla uzun sürmeyen, biyolojik temelleri olan algı, deneyim, fizyoloji, eylem ve iletişim kalıpları"; "birey için önemli olan olaylara verilen tepkiler"; "fizyolojik ve bilişsel unsurları içeren ve davranışlara etki eden hisler" dir.

Deneyimlerimize özgü olarak fizyolojimizde değişimlere sebep olan, tepkilerimizle davranışlarımızı yönlendiren, ruh sağlığımızı etkileyebilen duygular (Feldman Barret vd., 2008), kişiye özel anlamlar içeren, birçok farklı yönü bulunan bir olgudur. Duyguların önemli bir yönü bireyin yaşadığı spesifik bir duruma özgü bir anlamlandırma mekanizması olmasıdır ki bireyin zihinsel değişimleri ve deneyimlerinin artması ile aynı spesifik olguya verdiği anlamlar zaman içerisinde değişebilmektedir (Gross, 2014; Kurul, 2020; Vatansever, 2021).

Duygular karmaşık ve çok yönlü bir yapıya sahip olması nedeniyle gözle görülebilen bedensel tepkileri ve belirli davranışları tetikleyebilirken aynı zamanda hafızayı, karar verme süreçlerini ve bireyler arası iletişimi de etkileyebilmektedir (Gross, 2014; Gross & Thompson, 2007). Bu nedenle yaşanan duyguların sağlıklı bir şekilde düzenlenmesi önem taşımaktadır. Son dönem çalışmaları ile birlikte duygu düzenleme, duygu farkındalığı, duygusal zekâ gibi yeni kavramlar alan yazınında yerini aldığı görülmektedir (Çam & Taş Soylu, 2021).

Sahip olunan duyguların deneyimlenme biçimlerini veya dışı vurum tarzını bilinçli veya bilinçsiz olarak etkileme durumu olan (Gross & Thompson, 2007) duygu regülasyonu terimi, alan yazınında duygusal düzenleme, duygu düzenleme, duygusal öz-düzenleme gibi farklı şekillerde ifade edilmektedir (Vatansever, 2021). Duygu regülasyonu, bebeklik aşamasındaki anne-bebek ilişkisi ile başlayıp çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik aşamaları boyunca gelişmeye devam eden bir süreçtir (Gross, 2001).

Birey, duygu regülasyonu becerilerini kullanarak, yaşamının ilk 7 senesinde kazanması gereken duygu temelli gelişim ödevlerini gerçekleştirebilmelidir (Cole vd., 1994). Duygu regülasyonu, doğumu takip eden süreçte ebeveyn-çocuk etkileşimi ile başlayıp sosyal çevre ile yaşanan deneyimlerle gelişmeye devam ederek kazanılmaktadır. Bireyin duygularının ortaya çıkması ve düzenlenmesini içeren bir süreç olan duygu regülasyonu, aynı zamanda muhatabın davranışlarını da değiştirebilmektedir. (Cole vd., 1994, 2004; Eisenberg & Spinrad, 2004; Gyurak vd., 2011). Bu etki, bebeklerin tepkilerinin bakım vereninin tepkilerine göre artması veya azalmasında veya öfkeli bir kişinin karşısında, sakince, alçak bir sesle konuşmanın, muhatabın öfkesini azaltmasında gözlemlenebilir.

Bir diğer tanımlamada duygu düzenleme, "duygusal bir uyarıcı ile karşı karşıya kalan bireyin içinde bulunduğu ortam ile uyumlu bir şekilde kendi duygusal durumunu düzenleyebilme becerisi" olarak ifade edilmektedir (Ersan, 2017). Bu bağlamda duygu düzenlemenin boyutları şu şekilde sıralanabilir:

1. Farkındalık ve duyguların anlaşılması (awareness and understanding of emotions)
2. Duyguların kabulü (acceptance of emotions)
3. Hedefe yönelik davranışlarda bulunma yeteneği ve olumsuz deneyimler yaşarken dürtüsel davranışlardan kaçınma (the ability to engage in goal-directed behavior, and refrain from impulsive behavior, when experiencing negative emotions)
4. Etkili olarak algılanan duygu düzenleme stratejilerine erişim (access to emotion regulation strategies perceived as effective) (Gratz & Roemer, 2004).

Olumlu ve olumsuz duyguların düzenlenebilmesini içeren duygu regülasyonu, şiddetli olumlu veya olumsuz duygularla başa çıkarken yapılanlar olarak da ifade edilmektedir. Duyguyu düzenleme yollarının tamamını kapsayan bu süreç, bilinçli ve kontrollü olup olmamasına bakılmaksızın, amaçlı veya amaçsız gerçekleştirilen tüm davranışları, becerileri ve stratejileri de kapsamaktadır (Gottman & Katz, 2002; Koole, 2009). Bundan dolayı duygu regülasyonunun



görevleri arasında, duygularda, değişen şartlara uyumlu olacak biçimde bir koordinasyon sağlanması olduğu söylenebilir (Durbin & Shafir, 2008).

Çocukluk döneminin önemli gelişim ödevlerinden biri olan duygu regülasyonunun kazanılması kritik bir başarı durumu olarak nitelendirilmektedir (Cole vd., 2004; Macklem, 2007). Duygu düzenleme becerisi, bebeğin dünyaya geldiği andan itibaren ebeveynleri, özellikle annesi veya bakım verenin tepkilerine göre biçimlenmektedir. İki yaşından itibaren akran iletişiminin artması ile tamamen bağımsızlaşmasa bile pasiflikten aktifliğe geçmeye başlamaktadır (Bozkurt Yükçü ve Demircioğlu 2017).

Duygu düzenleme becerisinin, yaşın ilerlemesine paralel olarak bilişsel gelişim ile birlikte artan bir yeterlilik olduğu bilinmektedir (D'Zurilla vd., 1998). Bireyler bebeklik döneminde kazanmaya başladıkları duygu regülasyonu becerilerini okul öncesi dönemde edindikleri daha detaylı duygusal yaşantılar ile genişletmekte ve bu süreci ergenlik ve yetişkinlik evrelerinde devam ettirmektedir (Bozkurt Yükçü & Demircioğlu, 2017). Okul döneminde çocuklar toplumsal kurallarla ilk defa karşılaşarak sınırlılıklar ile yüzleşirler ve bunun sonucu olarak karşılaştıkları pek çok farklı durum üzerine duygu düzenleme becerilerini geliştirmeye devam ederler (Uyar, 2022).

Fiziksel gelişime paralel duygusal hassasiyetin yaşandığı ön ergenlik (bülüğ) ve geçiş bunalımlarının yaşandığı ilk ergenlik (Bahadır, 1994) aşamasında, duygusal dengesizliğin varlığından söz edilebilir (Koç, 2004). Bununla birlikte ergenlik duygu düzenleyici bilişsel, nörolojik ve hormonal sistemlerin olgunlaştığı ve birçok değişimi içermesi dolayısıyla diğer dönemlere göre duygusal deneyimlerin daha yoğun yaşanmasıyla bir fırsat dönemi olarak düşünülebilir (Silk vd., 2003). Büluğ (ön ve ilk ergenlik) dönemi boyunca duygularda yaşanan bu deneyimler, duygu regülasyonunu farklı seviyelerde deneyimleme fırsatını sunmaktadır. Ergenlik döneminde tam bir ahlaki olgunlaşmadan ziyade soyut düşünmenin gelişmesine paralel olarak ilerleyen kendi kendini yönetebilme yeteneği denilebilecek bir ahlaki davranıştan söz edilebilmektedir. Bireyler, ergenliğin ilk dönemlerinde, haksızlık gibi durumlara yüksek/orantısız tepkiler verirlerken, rüşt (son ergenlik) evresinde tepkilerinin daha kontrollü olduğu ve bir iç disiplin eğilimi olduğu söylenebilir (Koç, 2004). Bu noktada duygu düzenlemenin bireyin öz kontrol ve öz düzenleme becerilerini olumlu yönde etkilediği söylenebilir (Calkins, 2009).

## 2. DUYGU REGÜLASYONU İLE BÜLÜĞ-RÜŞT İLİŞKİSİ

Gelişim görevleri kuramıyla tanınan Havighurst, ergenlik döneminde yerine getirilmesi gereken davranışlar arasında, yaşlılarıyla yeni ve daha olgun ilişkiler kurmak ve anne-babadan ve diğer yetişkinlerden duygusal bağımsızlığını gerçekleştirmekten bahsetmektedir (Gander & Gardiner, 2015). Özellikle büluğ döneminde bireylerde özerklik ve kendi davranışları üzerinde kontrolü sağlayarak sorumluluk alma gayretleri gözlenebilmektedir (Bahadır, 1994). Bu becerilerin yetişkinlerin onlara uygun alanlar açması ve rehberlik etmesi ile kazanılabileceğinden söz edilebilir (Santrock, 2018). Duygusalığın arttığı büluğ döneminde sağlık durumu, cinsiyet, zeka düzeyi, sosyal kabul ve akademik başarı duygusal tepkileri etkileyen başlıca faktörler arasında sıralanabilir (Yavuzer, 2017). Bireyler içinde buldukları toplumda bir yere ve role sahip olabilmek için çaba harcarlarken ebeveynleri dışındaki bireylerin davranışlarını model alabilmektedirler. Bireyin büluğ evresinde yaşadığı deneyim ve gözlemlerle davranışlarının oluştuğu ve bu davranışların ebeveynlerinden bağımsızlaşıp tüm özdeşimlerinin toplamı olarak rüşt (son ergenlik) evresinde ortaya çıktığı söylenebilir (Bahadır, 1994; Kula, 2015). Bunun sonucunda, bireyin ebeveynlerinden veya kendisine bakım veren yetişkinlerden fiziksel, bilişsel ve duygusal olarak tamamen ayrıştığından bahsedilebilir.

Bu dönemde birtakım olumsuzluklar ortaya çıkabilmektedir. Bireyin hayatındaki en kritik değişimler, duygu, yargı ve tutumlarındaki en keskin gelişmeler ve davranışlarındaki en dikkat çekici kararsızlıklar ergenlikte yaşanmaktadır (Ünlüoğlu, 1987). Bununla birlikte bu gelişim dönemine özgü, bireyin lehine durumlar söz konusudur. Büluğ ile birlikte bireyler, soyut işlemler dönemine girmiş olmalarından dolayı daha idealist ve mantıklı düşünmeye başlamakta ve rüşt evresinde daha sistematik problem çözme becerileri geliştirmektedirler (Bahadır, 1994; Santrock,

2018). Bu dönemde bireylerin ebeveynlerinden ayrışarak ve deneyip yaşayarak hayatın gerçeklerini görmek istedikleri söylenebilir (Altınköprü, 1997). Ergenliğin aynı zamanda bireyin sosyal olgunlaşmaya yönelik öğrenmelerini içeren bir süreç olduğunu da ifade etmek gerekmektedir (Perşembe, 1999).

## SONUÇ

Ergenlik dönemi, fiziksel, bilişsel, psikolojik ve sosyal alanlarda hızlı gelişmelerin, duygularda derinleşmelerin, kendine güven kazanarak ebeveynlerden ayrışmanın yaşandığı bir dönemdir. Yeni sosyal ortamlar, yaşanan farklı hayat deneyimleri bu dönemde bireyin duygu dünyasını zenginleştirmenin yanı sıra duygu regülasyonu denilen, duyguları, duruma uygun dozda tepkiler vererek ifade edebilme becerisinin ebeveynlerden ayrışmış bir şekilde kazanılmasını beraberinde getirmektedir.

Kur'an-ı Kerim'deki "kudretimizin işareti olan ayetlerimizi, ufuklarda ve kendi öz nefislerinde onlara göstereceğiz." (Fussilet 41/53) ayetinden yola çıkarak, bireyin benliğinde saklı olanlar konusunda farkındalık kazanmasının, duygularını düzenleyebilme yeteneğini ortaya çıkaracağı söylenebilir.

Bireyin kendisine bakım veren yetişkinlerden bağımsız bir şekilde duygularını regüle etmeye başladığı dönem olması itibari ile bülüğün hüküm koyucu tarafından bir dönüm noktası olarak belirlenmiş olması dikkat çekicidir. Nisa Suresi 6. ayette yetimlerin hayatlarına dair tüm alanlarda tasarruf yetkisini kazanması üzerinden vurgulanan rüşt evresi de ergenlik döneminin son aşamasıdır. Rüşt evresi aynı zamanda insan davranışlarının en etkili tetikleyicisi olan duyguların doğru bir şekilde yönlendirilerek başkalarına bağımlı olmadan regüle edilebilmesinin kazanıldığı dönem olduğu söylenebilir. Duygu regülasyonu becerisi, bülüğ (ön ve ilk ergenlik) evresindeki bilişsel ve duygusal değişimler sonucu aşamalı olarak gelişip rüşt (son ergenlik) evresinde tam olarak bağımsızlaştığından bahsedilebilir. Bireyin davranışlarını ve aldığı kararları bilişsel düzeyden ziyade duyguların itici gücü etkisinde gerçekleştirdiği bilinen bir gerçektir. Sağlıklı bir duygu regülasyonunun alınan kararların ve gerçekleştirilen davranışların verimliliği açısından önemli olduğu söylenebilir.

Nisa Suresi 6. ayetle ilgili yapılmış olan yorumlarda, mali tasarruflarda bulunma yetkisi ile sınırlandırılmış dahi olsa rüşt kavramının bilişsel ve davranışsal bir olgunluğa işaret ettiği ifade edilmiştir. Bu olgunluğun, duygu regülasyonu denilen, duygusal tepkileri duruma uygun olarak düzenleyebilme becerisini içermesi kaçınılmazdır.

Ergenlik dönemindeki bülüğ ve rüşt aşamaları sonucunda, birey ebeveynlerinden veya bakım veren yetişkinlerden fiziksel, bilişsel ve duygusal olarak tamamen ayrışmaktadır. Birey bu dönemde artık yetişkinlere bağlı kalmadan kendi duygularını düzenleme becerisini kazanmış olmaktadır. Duyguların bireyin fizyolojisini, bilişsel yapısını ve davranışlarını etkileyen en önemli etmen olduğu dikkate alındığında, yaratıcının, bireye yüklenecek sorumluluklar noktasında, insan fitratına yerleştirmiş olduğu bu en önemli itici gücü dikkate alması kaçınılmazdır.

Bilişsel, duygusal ve sosyal olgunlaşmanın geciktiği günümüzde, hukuki yükümlülüklerden sosyal görevlere kadar hayatın her alanında hem fizyolojik hem zihinsel hem ruhsal olgunluğu gerektiren önemli sorumlulukların, aynı kriterlerle değerlendirilmesinin özelde birey, genelde de toplum için sorunlar ortaya çıkarması muhtemeldir. Bireye sorumluluğun ne zaman verileceğine dair görüşlerin, çevresel ve dönemseller şartlara bağlı olarak ortaya çıkan, ergenlik dönemindeki bülüğ ve rüşt evreleri boyunca yaşanan tüm değişimler, gelişimler ve özellikle duygu regülasyonu gelişimi dikkate alınarak tekrar değerlendirilmesi gerekmektedir.



## KAYNAKÇA

- Abay, Kader Cansu (2020). Türk din psikolojisi çalışmalarında 'ergenlik dönemi dinsel gelişimi' literatürü (1963-2020) üzerine bir araştırma. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, 2, 161-220.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh İbn Muhammed eş-Şeybânî. (1995). *Müsned* (C. 4). Dâru'l-Hadîs.
- Altınköprü, Tuncel (1997). *Genç Kız Psikolojisi ve Cinselliği*. Hayat Yayınları.
- Apaydın, Yunus (2016). *İslam Hukuk Usulü* (2. bs). Kimlik Yayınları.
- Bahadır, Abdülkerim (1994). *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler* [Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi].
- Bardakoğlu, Ali (1992). "Buluğ". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 413-414). Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bardakoğlu, Ali (1994). "Ehliyet". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 10, ss. 533-539). Türk Diyanet Vakfı Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehliyet>
- Bilgin, Rifat (2012). Sokakta çalışan çocukları bekleyen risk ve tehlikeler: Diyarbakır örneği. *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(15), 79-96.
- Bingöl, Nurhan (2022). *Kur'ân'da Rüşd ve Ğayy Kavramları* [Yüksek Lisans Tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi.
- Bozkurt Yükçü, Şuheda, & Demircioğlu, Haktan (2017). Okul öncesi dönem çocuklarının duygu düzenleme becerilerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 44, 442-466. <https://doi.org/10.21764/maeuefd.336085>
- Campos, Joseph J., Mumme, Donna L., Kermoian, Rosanne, & Campos, Rosemary G. (1994). A functionalist perspective on the nature of emotion. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 59(2/3), 284-303. <https://doi.org/10.2307/1166150>
- Cole, Pamela M., Martin, Sarah E., & Dennis, Tracy A. (2004). Emotion regulation as a scientific construct: Methodological challenges and directions for child development research. *Child Development*, 75(2), 317-333. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2004.00673.x>
- Cole, Pamela M., Michel, Margaret K., & O'Donnell Teti, Laureen (1994). The development of emotion regulation and dysregulation: A clinical perspective. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 59(2/3), 73-100. <https://doi.org/10.2307/1166139>
- Coşkunsever, Asude (2022). Gelişim ve din psikolojisi açısından ergenlik dönemi ve temel problemleri. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, 5, 47-80.
- Çapak, İbrahim, & Ferah, Nimet (2013). Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerde dini potansiyeller. *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 8, Cilt 8, Sayı 2, Güz 2013 (57/92), 8(2), 57-92.
- Çayır, Celal (2014). Ergenlerin dini inanç, şüphe ve dini tutumları üzerine bir araştırma. *Bilimname*, 17(2), 59-88.
- Dal, Betül, & Güman, Osman (2020). Bulûğ ve rüşd kavramları çerçevesinde ceza ehliyetinin yeniden değerlendirilmesi: Cezaî rüşd. *Bilimname*, 1(41), 763-800. <https://doi.org/10.28949/bilimname.700102>
- Dirik, Mehmet (2019). Seçimlik bir hak olarak bulûğ muhayyerliği. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11), 61-96. <https://doi.org/10.17859/pauifd.546747>
- Durbin, C. Emily, & Shafir, Daphna M. (2008). Emotion regulation and risk for depression. İçinde John R. Z. Abela & Hankin L. Benjamin (Ed.), *Handbook of depression in children and adolescents* (ss. 149-176).

- D’Zurilla, Thomas J., Maydeu-Olivares, Albert, & Kant, Gail L. (1998). Age and gender differences in social problem-solving ability. *Personality and Individual Differences*, 25, 241-252.
- Eisenberg, Nancy, & Spinrad, Tracy L. (2004). Emotion-related regulation: Sharpening the definition. *Child Development*, 75(2), 334-339. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2004.00674.x>
- Erikson, Erik H. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. W. W. Norton & Company.
- Ersan, Ceyhun (2017). *Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Saldırganlık Düzeylerinin Duygu İfade Etme ve Duygu Düzenleme Açısından İncelenmesi* [Doktora Tezi]. Pamukkale Üniversitesi.
- Feldman Barret, Lisa, Lewis, Michael, & Havialand-Jones, Jeannette M. (2008). *Handbook of Emotions*. Guilford Press.
- Gander, Mary J., & Gardiner, Harry W. (2015). *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. İmge Kitabevi Yayınları.
- Gerrig, Richard J., & Zimbardo, Philip G. (2018). *Psikoloji ve Yaşam Psikolojisi Giriş* (G. Sart, Çev.). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Gottman, John Mordechai, & Katz, Lynn Fainsilber (2002). Children’s emotional reactions to stressful parent-child interactions: The link between emotion regulation and vagal tone. *Marriage & Family Review*, 34(3-4), 265-283. [https://doi.org/10.1300/J002v34n03\\_04](https://doi.org/10.1300/J002v34n03_04)
- Gratz, Kim L., & Roemer, Lizabeth (2004). Multidimensional assessment of emotion regulation and dysregulation: Development, factor structure, and initial validation of the difficulties in emotion regulation scale. *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment*, 26(1), 41-54. <https://doi.org/10.1023/B:JOBA.0000007455.08539.94>
- Gross, James J. (2001). Emotion regulation in adulthood: Timing is everything. *Current Directions in Psychological Science*, 10(6), 214-219. <https://doi.org/10.1111/1467-8721.00152>
- Gross, James J. (2014). *Handbook of Emotion Regulation* (2. bs). The Guilford Press.
- Gross, James J., & Thompson, Ross A. (2007). Emotion regulation: Conceptual foundations. İçinde James J. Gross (Ed.), *Handbook of emotion regulation* (ss. 3-24). The Guilford Press.
- Gül, Ülkü (2012). *Puberte prekoks tanıli hastaların klinik özellikleri ve tedavi sonu bulgularının retrospektif olarak değerlendirilmesi* [Uzmanlık Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Gürsu, Orhan (2015). Ergenlik dönemi dindarlığı ile ruh sağlığı arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(34), 49-75.
- Gyurak, Anett, Gross, James J., & Etkin, Amit (2011). Explicit and implicit emotion regulation: A dual-process framework. *Cognition and Emotion*, 25(3), 400-412.
- Hacımuftuoğlu, Esra (2015). Kur’ân-ı Kerim’de rüşd kavramı ve bu kavramla bağlantılı kelimelerin analizi. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 36-61.
- Hatipoğlu, Nihal (2012). Pubertal dönem ve sorunları. *Türk Aile Hekimleri Dergisi*, 16, 1-13.
- Hökelekli, Hayati (2009). *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef. nşr. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrût: y.y., 1409/1989.*
- İmamoğlu, Abdulvahit, & Ferşadoğlu, Saliha (2013). Psikolojik açıdan ergenlerde dini tutum ve davranışların tahlili. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 19-40.
- Karaca, Faruk (2007). *Dinî Gelişim Teorileri*. Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Kirkpatrick, Lee A. (2006). Din psikolojisinde bağlanma teorisi (M. Koç, Çev.). *Bilimname*, 10(1), 133-172.
- Kocaoğlu, Burak, & Duran, Alev (2020). Osmanlı devleti’nde ceza yaşı ve bulûğ meselesi (1847-1917). *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-*, 24, 23-36.

- Koç, Mustafa (2004). Gelişim psikolojisi açısından ergenlik dönemi ve genel özellikleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(17), 231-25.
- Koç, Mustafa (2005a). Din psikolojisi açısından ergenlik döneminde dua ve ibadet psikolojisinin gelişimi. *Ekev Akademi Dergisi*, 9(25), 75-88.
- Koç, Mustafa (2005b). Din psikolojisi araştırmalarında ergenlik dönemi üzerine Türkçe yapılan çalışmalarla ilgili bir literatür incelemesi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(12), 41-70.
- Koole, Sander L. (2009). The psychology of emotion regulation: An integrative review. *Cognition and Emotion*, 23(1), 4-41. <https://doi.org/10.1080/02699930802619031>
- Köse, Saffet (2008). "Rüşd". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 298-300). Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kula, Naci (1986). *Ergenlerde Kimlik Bunalımı ve Din Eğitiminin Etkisi* [Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi]. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Kula, Naci (2015). Gençlik döneminde kimlik ve din. İçinde H. Hökeleli (Ed.), *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (ss. 33-81). Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Kulaksızoğlu, Adnan (2015). *Ergenlik Psikolojisi*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kurul, Mehmet Serdar (2020). *Üniversite Öğrencilerini Dinledikleri Müzik Türüne Göre Duygu Regülasyonu ve Başa Çıkma Stratejileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
- Macklem, Gayle L. (2007). *Practitioner's Guide to Emotion Regulation in School-Aged Children*. Springer Science & Business Media.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. (1929). *El-Câmiu's-Sahîh bi Şerhi'n Nevevî* (C. 18). el-Matbaatü'l-Mısriyye.
- Nash, Wanda, Thruston, Muriel, & Baly, Monica E. (1985). *Health at School*.
- Neyzi, Olcay, & Koç, Leyla (1983). *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları* (C. 1). İstanbul Tıp Fak. Vakfı, Bayda Yayını.
- Nişanyan Sözlük. (2015, Eylül 2). *Buluğ*. Nişanyan Sözlük. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/buluğ>.
- Perşembe, Erkan (1999). Genç - aile ilişkilerinde uyum sağlanmasında dinin fonksiyonel rolü üzerine. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 7-19.
- Santrock, John W. (2018). *Yaşam Boyu Gelişim Psikolojisi* (13.). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Silk, Jannifer S., Steinberg, Laurence, & Morris, Amanda Sheffield (2003). Adolescents' emotion regulation in daily life: Links to depressive symptoms and problem behavior. *Child Development*, 74(6), 1869-1880. <https://doi.org/10.1046/j.1467-8624.2003.00643.x>
- Steinberg, Laurence (2007). *Ergenlik*. İmge Kitabevi.
- Şahin, Adem (2005). Ergenlerde dindarlık-benlik saygısı ilişkisi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(19), 187-198.
- Şahin, Adem (2008). Ergenlerde dindarlık ve empati. *Marife*, 8(1), 149-166.
- Uyar, Gülcan (2022). *Ailede Okuma Kültürü Yeterliliği ve Bilişsel Duygu Düzenleme Becerileri Arasındaki İlişkinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Karatay Üniversitesi.
- Ünlüoğlu, Gülören (1987). Ergenliğin psikopatolojisi. İçinde Bekir Onur (Ed.), *Ergenlik Psikolojisi*. Hacettepe Taş Yayınları.

- Vatansever, Özlem (2021). *Okul Öncesi Çocukların Bağlanma Stillerinin Duygu Regülasyonlarına Etkisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
- Yapıcı, Asım (2011). Gençlerde dindarlığın farklı görüntüleri ile yalnızlık arasındaki ilişkiler: Çukurova üniversitesi örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9(22), 181-208.
- Yavuzer, Haluk (2017). *Çocuk Psikolojisi*. Remzi Kitapevi.
- Yumuşak, Fatıma Nurefşan (2019). *Üniversite Öğrencilerinde Duygu Düzenleme Güçlüğü ve Duygusal Tepkiselliğin Psikolojik Belirtiler ile İlişkinin İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.

## STRUCTURED ABSTRACT

*In this article, puberty (9-12 years) and majority (18-21 years) stages in adolescence, which is the most critical stage of individual development, are evaluated in terms of emotion regulation, which is the ability to regulate emotions and react appropriately to the situation. The study consists of four main headings: introduction, concepts, relationship between emotion regulation and puberty-majority and conclusion. Under the title of introduction, the importance and purpose of the study are mentioned. Under the title of concepts, information about adolescence, puberty, majority, emotion and emotion regulation is given. Under the title of the relationship between emotion regulation and puberty and majority, the differences between the emotional state during puberty and the emotional state and regulation during majority are tried to be discussed. Under the heading of conclusion, the importance of emotional development and regulation during puberty and majority is emphasized with examples from the sources of basic Islamic sciences, and suggestions on the subject are presented.*

*Adolescence is a developmental stage that has an important place in an individual's life. Adolescence is a broad developmental period that includes the periods of puberty and majority. The stage of puberty, which is characterized by physiological change and development, is traditionally assumed to be the cause of cognitive and emotional maturation. Accordingly, puberty is considered as a qualification in many civil, legal and criminal fields. However, when we look at the Qur'anic, biological and psychological evidence, we see that the development of adolescence is not limited to puberty and is not complete.*

*It is seen that full adult competence can be attained with the cognitive maturity called majority. Emotional sensitivities and turbulence are known to increase during puberty and emotional calm is achieved at majority. As a developmental stage, majority is the period in which the individual is consistent in his/her attitudes and behaviors and makes more accurate decisions compared to the previous developmental stage. In religious sources, it is characterized as the period of development when maturity and responsibility begin. These responsibilities cover a wide range of legal and social issues. Majority is characterized as the last stage of adolescence.*

*Emotion is a physiological state, interacting with thoughts, behavior and even other emotions. Emotions play an important role in adolescence, as they do in all developmental stages. Emotional changes during adolescence are clearly recognized with puberty. Puberty, a period of emotional crises, is the stage when the individual begins to build his/her "personality" by separating from his/her parents. During this period, the individual encounters brand new experiences by being in new social environments. As these emotional upheavals and reactions to new experiences become controlled, it can be said that the individual gradually becomes independent from his/her parents in terms of emotion regulation skills. At the end of the period, when the individual reaches the majority stage, it can be said that the individual has a unique emotion regulation mechanism. Emotion regulation is a control process that starts with the mother-infant relationship in infancy and continues to develop throughout childhood, adolescence and adulthood. It can be said that the individual who can successfully fulfill emotion regulation also fulfills developmental tasks more successfully. In this article, the issue of emotion regulation during puberty and majority is evaluated in the light of religious, biological and psychological data. In this context, the social, geographical and economic structure of the individual must be taken into consideration when dealing with both puberty and adolescence.*

*These considerations will contribute to a better understanding of the individual at the age of puberty or majority. Psychology of Religion is a science that deals with adolescence since its early years. A multidisciplinary approach to scientific issues can contribute positively to achieving more successful results. Therefore, the researchers of Basic Islamic Sciences, who make judgments about the individual and his/her life, can reach more accurate results by making use of the Psychology of Religion, whose sole subject is the individual.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 51-72

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1350821

### MEDENİ HUKUKTAKİ BOŞANMA NAFKASININ İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

*Evaluation of Divorce Alimony in Turkish Civil Law in Terms of Islamic Law*

#### Alpaslan ALKIŞ

Doç. Dr. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye  
Associate Professor, Kahramanmaraş University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Kahramanmaraş, Türkiye  
[alpaslanalkis@gmail.com](mailto:alpaslanalkis@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-3401-7073>

#### Gülnihal YILMAZ

Arş. Gör. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye  
Res. Assist. Kahramanmaraş University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Kahramanmaraş, Türkiye  
[glnhlylmz01@gmail.com](mailto:glnhlylmz01@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-6326-8694>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 01.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 24.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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



## MEDENİ HUKUKTAKİ BOŞANMA NAFKASININ İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

*Evaluation of Divorce Alimony in Turkish Civil Law in Terms of Islamic Law*

### Öz

Hayatın devamını sağlayan ve evlilik, hısımlık, mülkiyet gibi çeşitleri bulunan nafaka, günümüzde daha çok boşanma konusunda gündem oluşturmaktadır. Tartışmalara konu olan evlilik nafakası İslam hukukunda sahih nikahla birlikte evlilik süresince erkeğe yüklenen bir sorumluluk olup iddet ile sona erdiği kabul edilmekle birlikte boşanma sonrası içinde nafaka yükümlülüğünün olabirliği konusunda görüşler bulunmaktadır. Türk Medeni Kanunu'nun nafaka hakkını süresiz olarak düzenlemesi son dönemlerde çokça tartışılmakta ve birçok hukukçu tarafından da adil ve hakkaniyetli bulunmayarak eleştirilmektedir. İslam hukukunda boşanan bireyler arasında nafaka hakkından bahsedilmemekle birlikte erkeğin kadına ödeme yükümlülüğü altında bulunduğu bazı mali sorumluluklarının olduğu kabul edilmektedir. Dinen yasaklanmayan hususlarda sosyal adaletin sağlanabilmesi için kamu otoritesinin toplum yararı gereği yeni hükümler koyma yetkisi bulunmaktadır. Bu nedenle devlet, nafaka hakkının hükümsüz sayılmasını gerektirecek bir sebep bulunmayan boşanmalarda, boşanan kadına "boşanma nafakası" adı altında nafaka ödenmesine karar verebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Nafaka, Boşanma.

### Abstract

Alimony, which ensures the continuity of life and includes variants such as marriage, kinship and property, is now mainly on the agenda in divorces. In Islamic law, alimony is a responsibility imposed on the man for the duration of the marriage and it is accepted that it ends with the idda, but there are opinions about the possibility of such a liability after divorce. The indefinite duration of the right to alimony under the Turkish Civil Code has recently been the subject of much debate and has been criticised by many legal experts as inequitable and unfair. Although Islamic law does not mention the right to alimony between divorced persons, it is accepted that the man has certain financial responsibilities which he is obliged to pay to the wife. In order to ensure social justice in acts that are not prohibited by religion, the public authority has the power to make new provisions for the benefit of society. For this reason, the State may decide to pay alimony to a divorced woman under the name of "divorce alimony" in divorces where there is no reason for the right to alimony to be considered null and void.

**Keywords:** Islamic Law, Alimony, Divorce.



## GİRİŞ

İnsanın normal şartlarda hayatını devam ettirebilmesi için gerekli olan gıda, giysi, barınma ve tedavi gibi ihtiyaçlarının karşılanması anlamına gelen nafaka,<sup>1</sup> İslam hukukunda evlilik akdinin doğurduğu hukuki sonuçlardan biri olup sahil evlilik süresince kadın lehine erkeğin hukuken yerine getirmesi gereken bir yükümlülüktür.<sup>2</sup> Kur'an-ı Kerim'in, "Annelerin rızkı ve giyecekleri maruf bir şekilde babaya aittir."<sup>3</sup>, "Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da, Allah'ın ona verdiğinden (o ölçüde) harcasın."<sup>4</sup> ayetlerinde bu sorumluluk ifade edilmektedir.

Kadın ve yoksul akrabaların hayatını kolaylaştırıcı bir role sahip olması nedeniyle nafakanın toplumda önemli bir işlevi bulunmaktadır. İslam hukuku açısından genel anlamda aralarında akrabalık veya evlilik bağı bulunan insanlar üzerine nafakanın borç olarak yüklenebileceği<sup>5</sup> aralarında böyle bir bağ bulunmayan insanlar arasında ise nafaka sorumluluğunun olamayacağı kabul edilmektedir. Bu nedenle klasik fıkıh literatüründe çoğunlukla evlilik ve akraba nafakası üzerinde durulmuş olup evlilik bağı sona ermiş kişiler için iddet sonrasında nafaka yükümlülüğünden bahsedilmemektedir. Ancak Hz. Peygamber'den günümüze kadar zamanla farklılaşan toplum yaşantısı evlilik müessesesinde de birtakım değişimlere sebebiyet vermiştir. Günümüz modern hukukun ortaya koyduğu uygulamaların da etkisiyle boşanma sonrasında kadının belli şartlarda ve sürelerde nafaka hakkının olabirliği günümüz İslam hukukçuları arasında tartışılır hale gelmiştir. Bu hususta son dönemlerde bazı çalışmalar yapıldığı görülmekle<sup>6</sup> birlikte Türk Medeni Kanunu'nun "Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan malî gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir." hükmü çerçevesinde boşanma sonrası ortaya çıkan süresiz nafaka tartışmalarının yıllardır ülke gündemini meşgul ediyor olması nedeniyle bu çalışmada İslam hukukunun iddet sonrası nafaka sorumluluğuna yaklaşımı incelenecektir. Modern hayatla birlikte ortaya çıkan boşanma sonrası nafaka sorunlarının çözümüne katkı sağlayabilmek için bu konularda daha çok sayıda çalışma yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

## 1. İSLAM HUKUKUNDA NAFKA VE KOCANIN DİĞER MALİ SORUMLULUKLARI

İslam'da kadının, çocukların ve fakir akrabasının nafakası erkeğin sorumluluğuna verilmiştir. Bu sebeple evli kadının nafakası yani gıda, giyinme, barınma gibi temel ihtiyaçlarının karşılanması kocasına aittir. Ayrıca kadın nikahla birlikte kocasından mehir alma hakkına sahip olduğu gibi bazı ayrılık durumlarında müt'a ve boşanma tazminatı adıyla mali destek de alabilmektedir. Bunların dışında kadının evlilik süreci ve iddet döneminde hidâne ücreti ve süknâ giderleri de kocasının yükümlülüğü altındadır.

<sup>1</sup> Celal Erbay, "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282.

<sup>2</sup> Nuri Kahveci-Halis Demir, "Nafaka", *İslam Hukuku*, ed. Nuri Kahveci (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 2/185.

<sup>3</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/233.

<sup>4</sup> et-Talâk 65/6-7.

<sup>5</sup> Kahveci-Demir, "Nafaka", 2/186.

<sup>6</sup> Abdülkadir Tekin, *İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları (Nafaka, Mesken ve Miras Hakları)* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020); Muammer Erbaş, "Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur'an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 9-47; Nihat Dalgın, "İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (Ocak 2005), 35-69; Hasan Tanrıverdi, "İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Müt'a)". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/38 (2011), 443-463; Talip Türcan, "Boşanma Halinde Kadına Tanınan Mali Haklar", *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı-V* (Afyon: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 557-572; Nuri Kahveci, "Boşanma Sonucu Manevi Tazminat Olgusuna İslam Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5(2005), 89-113; M.Zeki Uyanık, "İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47(2019), 57-87; Hatice Acar, *İslam Hukukunda Boşama Sonrası Kocanın Karısına Nafaka Ödeme Mükellefiyeti*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31-51; Mehmet Dirik, "İslâm Hukuku Açısından Boşanma Tazminatı". *Balikesir İlahiyat Dergisi* 16 (Aralık 2022), 91-140.

### 1.1. İSLAM HUKUKUNDA NAFKA

Nafaka sözlükte, tükenme, bitme, gıda, besin gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> İstilahta ise bir kimsenin geçindirmek zorunda olduğu kişilerin yeme, içme, giyinme ve barınma gibi ihtiyaçlarını gidermek için yaptığı harcama<sup>8</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bu açıdan insanın hayatını idame ettirmesi için gerekli masrafların sorumlu kişiler tarafından karşılanması İslam hukukunda nafaka başlığı altında ele alınmıştır.

Fıkıhta nafaka, biri aile hukuku ilişkisinden diğeri de mülkiyet ilişkisinden doğan nafaka olmak üzere iki ana kategoride incelenir. Aile hukuku ilişkisinden doğan nafaka evlilik ve akraba nafakası iken mülkiyet ilişkisinden doğan nafaka bir kişinin hayvanlarının ve mallarının nafakasıdır.<sup>9</sup> İslam hukukunda kişinin yardıma muhtaç akrabalarının nafakasını sağlama yükümlülüğü bulunmaktadır. Hısımlık nafakasının hangi akrabalar arasında geçerli olduğu hususu mezhepler arasında ihtilafli olmakla birlikte Hanefî mezhebinde hısımlık nafakası usul-fürû ve nesep sebebiyle birbiriyle evlenmeleri yasak olan yakınlar için geçerlidir.<sup>10</sup> Evlilik nafakası ise nikah akdinin gereği olarak karı ve koca arasında meydana gelen malî bir ilişki bağıdır.<sup>11</sup>

İslâm aile hukukuna göre nafakanın gerekliliğini “Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması nedeniyle mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.”<sup>12</sup>, “İmkânı geniş olan nafakayı imkanlarına göre versin. Rızıkı daralmış bulunan da Allah’ın kendisine verdiği kadarından nafaka ödesin. Allah hiç kimseyi verdiği imkanlardan fazlasıyla yükümlü kılmaz. Allah bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır.”<sup>13</sup> ayetleri ile Hz. Peygamber’in, “Kadınlar hakkında Allah’tan korkun. Onlar sizin himayenizedir. Onları Allah’a teminat vererek aldınız, uzuvlarını Allah’ın kelimesiyle helal saydınız. Onların sizin üzerinizde yiyecek ve giyecek hakları vardır.”<sup>14</sup> hadisi ortaya koymaktadır.

Kadının evlilik nedeniyle nafaka hakkına sahip olması nafakayı düşürücü sebepler bulunmadıkça sahih nikahla başlayıp evlilik ve iddet süresince devam edip iddet bitimiyle de sona erer. Evlilik nafakası, nikah ve iddet nafakası olarak iki kısımdır.<sup>15</sup>

#### 1.1.1. NİKAH NAFKASI

Nikah nafakası evlilikle birlikte başlayıp ayrılığa kadar devam eden süreci kapsar.<sup>16</sup> İslam hukukuna göre sahih nikahla kurulmuş bir evlilikte nafaka yükümlülüğünün kocaya ait olduğu Kur’an, sünnet, icma ve akıl ile sabittir.<sup>17</sup> Zira “O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun.”<sup>18</sup> ayetindeki oturtma emri, koca için infak emridir.<sup>19</sup> Yine “Annelerin normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olan babaya aittir.”<sup>20</sup> ayeti ve Hz. Peygamber’in Ebu Süfyan’ın karısı Hind’e hitaben “Ebu Süfyan’ın malından sana ve çocuklarına yetecek miktarı maruf ölçüde al.”<sup>21</sup> buyruğu ile “Kadının kocası üzerindeki hakkı,

<sup>7</sup> İbrahim Enîs vd., *el-Mu’cemü’l-Vasît* (Kahire: Mektebetü’s-Şuruku’d-Devliyye, 2004), 942.

<sup>8</sup> Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmîyye ve Istîlâhat-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 2/444.

<sup>9</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996), 4/22; Nuri Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 185; Erbay, “Nafaka”, 32/282.

<sup>10</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 4/30; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmîyye*, 2/506.

<sup>11</sup> Celal Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 24.

<sup>12</sup> en-Nisâ 4/34.

<sup>13</sup> et-Talak 65/7.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nafakât”, 1-4; Süleyman b. Es’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Menâsik”, 56; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Radâ”, 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Nikah”, 3.

<sup>15</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 4/27.

<sup>16</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 4/27.

<sup>17</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 4/22; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru’l-alemî’l-kütüb, 1997), 11/347.

<sup>18</sup> et-Talak 65/6.

<sup>19</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 4/22.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>21</sup> Buhârî, “Talak”, 9.

*kocanın yediğinden yedirmesi, giydiğinden giydirmesidir.*"<sup>22</sup> hadisi kadın için evlilik nafakasının koca üzerine vacip olduğunun delilleridir. Ayetteki "*Kendi oturduğunuz yerde oturtun.*"<sup>23</sup> emrine göre evli kadının kocasının evinde oturması gerektiğinden geçimini sağlama zorunluluğu bulunmamaktadır. Bu sebeple rızık temini görevi kocaya yüklenmiştir.<sup>24</sup> Nitekim nafaka kanununun "*Zevcenin nafakası yalnız zevc üzerine lazım gelir. Başkası nafakada teşrik olunamaz.*"<sup>25</sup> maddesi nafakanın koca üzerine bir borç olduğunu göstermektedir.

Evlilik nedeniyle kadının nafaka hakkına sahip olabilmesi için öncelikle evliliğin sahih bir nikahla kurulması ve evliliğin tabi gereği olarak nefsi kocasına teslim ederek onunla birlikte yaşıyor olması gerekir. Fasit ve batıl akitle beraber yaşama durumunda ise nafaka hakkı söz konusu değildir.<sup>26</sup> Nafakanın gerekliliğinin sebebi Nafaka Kanununun "*Nafaka-yı zevce ihtibasa mukabildir.*"<sup>27</sup> maddesinde açıklandığı üzere Hanefilere göre kocanın nikahla kadını kendine ait kılarak onu evinde tutma, birlikte oturma (ihtibas)<sup>28</sup> hakkına sahip olmasıdır.<sup>29</sup> Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre de karı koca olma yani kadının erkeğin eşi olmasıdır.<sup>30</sup> İslam hukukçularının çoğunluğuna göre sahih evlilik süresince koca, fakir veya gaip bile olsa nafaka yükümlüsüdür. Kadın zengin de olsa nafaka alacaklısı olmaktadır.<sup>31</sup> Ancak Zâhirî hukukçu İbn Hazm ise kocanın fakir, kadının ise zengin olması durumunda kadının, kocasının nafakasından yükümlü olduğunu ifade eder.<sup>32</sup>

Evliliğin sonuçlarından biri nafaka olmakla birlikte kocanın ölmesi, kadının hakikaten ya da hükmen kocasına itaatsiz şekilde evi terk etmesi veya kendisini kocasından haksız yere men etme yoluyla "nâşize" olması, hürmet-i müsâhereyi gerektiren bir davranış sergilemesi ve irtidat etmesi gibi durumlarda kadının nafaka hakkı düşmektedir.<sup>33</sup>

### 1.1.2. İDDET NAFKASI

İddet, kocası ölmüş, boşanmış veya nikahı feshedilmiş bir kadının evlilikle ilgisinin kesilerek nikahın izlerinin sona ermesi amacıyla belirli bir müddet beklediği süredir.<sup>34</sup> İddet müddeti kadının durumuna göre farklılık arz eder. Hayız gören kadın üç hayız,<sup>35</sup> hayız görmeyen

<sup>22</sup> Ebû Dâvûd, "Radâ", 41; İbni Mâce, "Nikâh", 3.

<sup>23</sup> et-Talak 65/6.

<sup>24</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/23.

<sup>25</sup> *Nafaka Kanunu*, nşr. Orhan Çeker (İstanbul: Ebru Yayınları, 1985), md. 121.

<sup>26</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/23.

<sup>27</sup> *Nafaka Kanunu*, md. 131.

<sup>28</sup> İhtibas: Kocanın sahih nikahlı eşini kendine ait kılarak onu evinde alıkoyma, tutma, oturtma hakkına sahip olmasıdır. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 4/66; Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira* (Kahire: Matbaatu'l-Hayriyye, 1322), 2/86; Vizaretü'l-Evkafî'l-Kuveytiyye, *el-Mevsuatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve Şuuni'l-İslamiyye, 1404-1427), 2/66.

<sup>29</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/23.

<sup>30</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425), 3/77; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/396-397; Hatib eş-Şirbini, *Muğni'l-muhtac ila mağrifeti meani elfazil-minhac* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 5/151; Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslami ve edilletühü* (Dimeşk: Daru'l-Fikr, ts.), 10/7373; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/454.

<sup>31</sup> Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Kahire: Dâru's-Selam, 2012), 2/646-650; Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, 5/176; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/448; Kahveci-Demir, "Nafaka", 2/185.

<sup>32</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsar* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/254.

<sup>33</sup> Ebu Bekir Razi el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye/Daru's-Sirac, 2010), 5/315; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 5/48-49; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/23-24, 32; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/653; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/409-410; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/445, 454-455, 480; Abdulkerim Zeydan, *Mezheplere Göre Bütün Yönleriyle Kadın ve Aile Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. Erdinç Ahathî vd. (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), 8/536-543; Hacı Mehmet Günay, "Nüşûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/303; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 460; Nihat Dalgın, "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü", *Makâlât* 1, (1999), 53; Mehmet Dirik, "İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 25 (2015), 144-158; Nafaka Kanunu, md. 132.

<sup>34</sup> Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Dimeşk: Dâru'l-Risâleti'l-Alemiyye, 2010), 3/150-151; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/368; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 229-230.

<sup>35</sup> *Aile Hukuk Kararnamesi*, nşr. Orhan Çeker (İstanbul: Ebru Yayınları, 1985), md. 139.

üç kameri ay,<sup>36</sup> kocası ölen dört ay on gün<sup>37</sup>, hamile ise doğum yapıncaya kadar<sup>38</sup> iddet bekler.<sup>39</sup> Hayız görme yaşında olmasına rağmen hayız görmeyen veya birkaç defa hayız görmüş kadınların (mümteddetu't-tuhr)<sup>40</sup> iddeti hakkında ise mezhepler arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte Hukuk-ı Aile Kararname'sine göre süre dokuz aydır.<sup>41</sup>

İddet süresince kocanın, evlilik nafakasında olduğu gibi kadının gıda, giyinme ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamasına iddet nafakası adı verilir.<sup>42</sup> Mezheplere göre kadının iddet nafakası, ayrılığın türü ve kadının hamile olup olmamasına göre değişkenlik arz etmektedir. Buna göre ric'î talak sonucu iddet bekleyen kadının nafakası ile bâin boşama iddeti bekleyen hamile kadının "Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın."<sup>43</sup> ayeti gereği nafaka sorumluluğunun kocaya ait olduğunda mezhepler arasında ittifak vardır. Ancak Hanefiler, ihtibas hakkı nedeniyle bâin boşamada kadının nafaka hakkının olduğunu kabul ederken Mâlikî, Şâfî ve Hanbelî mezhepleri karı kocalık durumunun bitmesi nedeniyle bâin boşamada kadının barınma dışında nafaka hakkının olmadığı görüşündedirler.<sup>44</sup> Ayrıca kocasının ölümü nedeniyle ölüm iddeti bekleyen kadının mesken dışında nafaka hakkı bulunmadığında ihtilaf yoktur. Çünkü kocanın ölümü durumunda mal varislere intikal edip kadın da mirastan payını alacağından ölüm iddetinde nafaka alamamaktadır.<sup>45</sup>

Ayrılığın meydana geliş şekli kadının nafaka hakkını etkilemektedir. Nitekim muhâlea,<sup>46</sup> îlâ,<sup>47</sup> liân,<sup>48</sup> ayıp muhayyerliği,<sup>49</sup> eşlerden birinin Müslüman olması, irtidat, hürmet-i musâhere,<sup>50</sup> bulûğ muhayyerliği<sup>51</sup> ve kefâet<sup>52</sup> gibi evliliği sona erdiren durumların bir kısmında kişiler kendilerine tanınan bir hakka binaen ayrılırken kimi durumlarda ayrılık mâsiyet (suç veya günah işleyerek)<sup>53</sup> yoluyla meydana gelmektedir. Bu bağlamda Hanefî mezhebine göre kocadan kaynaklı ayrılığın talak veya fesih yoluyla<sup>54</sup> meydana gelmesi kadının nafaka hakkını etkilemediği gibi muhâleada da iddet nafakasından feragat etme kaydı bulunmadıkça kadın için iddet nafakası vardır. Ayrılığın bulûğ muhayyerliği ve denkliğin sağlanamaması şeklinde ortaya çıkması durumunda ayrılık kadın veya velisine tanınan bir hak olduğundan kadının iddet nafakası

<sup>36</sup> Aile Hukuk Kararnamesi, md. 141.

<sup>37</sup> Aile Hukuk Kararnamesi, md. 143.

<sup>38</sup> Aile Hukuk Kararnamesi, md. 144.

<sup>39</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2/622-623.

<sup>40</sup> Mümteddetu't-tuhr: "Hayız görmeye başlamış olduğu halde gebelikten veya sinn-i iyâstan dolayı olmaksızın bir arızaya binaen uzun bir müddet âdetten kesilen kadın." Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 421.

<sup>41</sup> Aile Hukuk Kararnamesi, md. 140.

<sup>42</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 230; Zeydan, *Kadın ve Aile Fıkıhı Ansiklopedisi*, 12/12.

<sup>43</sup> et-Talak 65/6.

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/113; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/651; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr*, 3/283; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/488.

<sup>45</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/285; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/491-494.

<sup>46</sup> Muhâlea: Karşılıklı anlaşmayla kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasıdır. Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/397.

<sup>47</sup> İlâ: Kocanın yemin, adak veya bir şarta bağlamak suretiyle eşiyle cinsel ilişkide bulunmayı kendisine yasaklamasıdır. Hamdi Döndüren, "İlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/61.

<sup>48</sup> Liân: Karısının zina ettiğini veya doğan/doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin mâsum olduğuna aynı tarzda yemin etmesidir. Mehmet Akif Aydın, "Lian", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/172.

<sup>49</sup> Ayıp muhayyerliği: Eşlerde önceden var olan veya sonradan ortaya çıkan bazı hastalıklar ve cinsel kusurlar sebebiyle evliliğin devamı veya feshi konusunda tercih yetkisidir. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/349.

<sup>50</sup> Hürmet-i musâhere: Hisimlik sebebiyle oluşan evlilik engelidir. Hamza Aktan, "Sihriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/111.

<sup>51</sup> Bulûğ muhayyerliği: Bulûğ öncesinde velisi tarafından nikahlanan kişinin bulûğa erdikten sonra kendisi için kıyılan nikahı kabul etme veya feshetme yetkisine sahip olmasıdır. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/8.

<sup>52</sup> Kefâet: Evlenecek eşler arasında belli hususlarda denkliğin bulunmadır. Hamza Aktan, "Kefâet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/166.

<sup>53</sup> Mâsiyet: "Meşru emir ve isteklere uymama anlamında bir terimdir." Bekir Topaloğlu, "Mâsiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/77.

<sup>54</sup> Gülnihal Yılmaz, *İslam Aile Hukukunda Fesih, Talak ve Tefrik İlişkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 10-32, 48-62.



bulunmaktadır. Ancak kadının, irtidat etme ve hürmet-i musâherede bulunma gibi mâsiyet yoluyla haksız şekilde ayrılığa sebebiyet vermesi halinde iddet nafakası düşmektedir.<sup>55</sup>

Kadın için iddetin sona ermesi birlikteliği ortadan kaldırdığı için nafakayı düşürmektedir.<sup>56</sup> İddet bekleyen kadında evlenme yasağı gibi evliliğin etkilerinin devam etmesi nedeniyle birlikteliğin hükmen bulunduğu kabul edildiğinden iddet süresinde nafaka hakkı bulunmaktadır.<sup>57</sup> Hanefilere göre elli beş yaşına kadar uzayabilme ihtimali olan mümteddetu't-tuhr halinde kadın ve koca arasındaki birliktelik tamamen ortadan kalkmayıp hükmen devam etmesi nedeniyle bu süre zarfında kadının nafaka hakkı devam etmektedir.<sup>58</sup> Mümteddetu't-tuhr durumunda ne kadar sürenin iddet döneminden kabul edileceği hususunda mezhepler arasında farklı görüşler olmakla birlikte Hukuk-ı Aile Kararnamesi "*Mu`tedde zikrolunan müddet zarfında hiçbir hayız görmediği veyahut bir veya iki hayız gördükten sonra munkatı olduğu takdirde eğer sinn-i iyase vasil olmuşsa vusul tarihinden itibaren üç ay, olmamış ise iddetin lüzumu zamanından itibaren dokuz ay iddet bekler.*"<sup>59</sup> maddesiyle süreyi dokuz ay ile kayıtlamıştır. Buna göre temizlik süresi uzayan kadın söz konusu olduğunda bile kadının iddeti için müddet tayin edilmiş ve buna bağlı olarak nafaka hakkı nihai bir zaman ile sınırlandırılmıştır.

## 1.2. NAFKA DIŞINDA KOCANIN DİĞER MALİ SORUMLULUKLARI

Evlilik süreci ve boşanma durumunda nafaka dışında kocanın ödeme yükümlülüğü altında bulunduğu mehir, bazı ayrılıklarda müt'a, hidâne ücreti, süknâ hakkı ve manevi bir zarar verilmişse boşanma tazminatı gibi bazı mali sorumlulukları ortaya çıkabilmektedir.

### 1.2.1. MEHİR

İslam hukukunda karı, koca, çocuk ve diğer akrabaların hak ve sorumluluklarının belirlenmesinde onların aile içerisindeki akrabalık yakınlığı ve adalet esası gözetilmektedir. Evlilikte tarafların birbirine uyumlu ve hakkaniyetli davranması gerektiği gibi evliliğin devam edemeyeceği durumlarda karşılıklı hakların yerine getirilmesi şartıyla ayrılığın gerçekleştirilmesinde de hakkaniyetli davranılması esastır. Bu bağlamda Kur'an'ın "*Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül rızasıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin.*"<sup>60</sup> ve "*Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin.*"<sup>61</sup> ayetleri mehrin koca üzerine bir borç olduğunu ve mutlaka ödenmesi gerektiğini beyan etmektedir. Buna göre mehir kadının nikah akdine bağlı olarak kazandığı mali bir haktır.<sup>62</sup> Nikah sonrasında zifaf ve halvet gerçekleşmeden kocadan kaynaklı bir sebeple boşanma gerçekleşirse kadın belirlenen mehrin yarısını alır. Nikah sonrası koca ölürse ya da zifaf veya halveti sahîha gerçekleştikten sonra boşanma olursa sebebin kim olduğuna bakılmaksızın mehrin tamamı ödenir. Nikah sırasında mehir belirlenmemiş olsa dahi mehr-i misil<sup>63</sup> söz konusu olmaktadır.<sup>64</sup> Mehrin alt miktarında mezhepler arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte üst sınırı "*Birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın.*"<sup>65</sup> ayeti gereğince tayin edilmemiştir. Mehrin tamamının nikah aşamasında peşin ödenmesi (mehr-i muaccel) mümkün olmakla birlikte kadının onayı ile mehrin bir kısmının veya tamamının daha sonra ödenmesi de (mehr-i müeccel) mümkündür. Mehr evlilik süresince ödenmediği durumda ölüm veya boşanma halinde ilk olarak ödenmesi gereken mali bir sorumluluk olmaktadır.<sup>66</sup>

<sup>55</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/23-24; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/653; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/488.

<sup>56</sup> Zeydan, *Kadın ve Aile Fıkhı Ansiklopedisi*, 12/26.

<sup>57</sup> Kadri Paşa, *el-Ahkamu's-şeriyeye fî'l- Ahvâl-i's-Şahsiyye* (Kahire: Daru's-selam, 2009), md. 132.

<sup>58</sup> Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/285.

<sup>59</sup> *Aile Hukuk Kararnamesi*, md.140.

<sup>60</sup> en-Nisa 4/4.

<sup>61</sup> en-Nisa 4/24.

<sup>62</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 356.

<sup>63</sup> Mehr-i Misil: "Kadının baba tarafından yaş, güzellik gibi bazı özelliklerde kendisine denk kadınların aldığı mehre denir." Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/10.

<sup>64</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2/490-491.

<sup>65</sup> en-Nisa 4/20.

<sup>66</sup> Mehmet Akif Aydın, "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/390.

### 1.2.2. MÜT'A

Müt'a, evliliğin belli şartlarda sona ermesi durumunda kocanın boşadığı eşine ödeyeceği para ya da maldır.<sup>67</sup> Bu husustaki "Kendileriyle birleşmeden ve de mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara aklın ve dinin gereklerine uygun olarak müt'a verin. Bu iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur."<sup>68</sup> "Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikahlayıp, sonra birleşmeden kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara müt'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın."<sup>69</sup> ayetleri gereği, mehrin belirlenmediği ya da tayin edilen mehrin fasit olduğu evliliklerde halvet ve zifaf olmadan kocadan kaynaklı boşanmada kadına müt'a ödemesi Mâlikîler dışındaki mezheplere göre vaciptir. Mehr belirlendikten sonra zifaf olmadan gerçekleşen boşamada ise mehrin yarısıyla birlikte müt'a ödemesi Hanefîlere göre mubahtır. Şâfiîlerde ise müt'a ödenmeyip yerine mehrin yarısı verilir.<sup>70</sup>

Müt'a konusundaki "Ey Peygamber! Hanımlarına de ki, "Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size müt'a vereyim ve sizi güzelce bırakayım."<sup>71</sup>, "Boşanmış kadınların örfe göre geçimlerinin sağlanması onların hakkıdır. Bu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir borçtur."<sup>72</sup> ayetlerine göre mehrin sakıt olmadığı diğer boşamalarda ise müt'a ödemesi Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre müstehap,<sup>73</sup> Şâfiî ve Zâhirîlere göre vaciptir.<sup>74</sup> Bazı İslam hukukçuları zifaf sonrası boşamalarda mehirlenmiş kadınlarla birlikte müt'a ödemesinin müstehap kabul edilmesini boşamanın doğuracağı manevi sıkıntıların tamirine karşılık olduğu belirtirken<sup>75</sup> Şâfiî hukukçu Şirbînî de mehrin zifafın karşılığı, müt'anın da ayrılığın karşılığı olarak verildiğini ifade etmiştir.<sup>76</sup>

### 1.2.3. HİDÂNE

İslam hukukunda çocuğun himaye altına alınarak bakılması ve terbiye edilmesi anlamındaki hidâne<sup>77</sup> öncelikle anneye ait bir haktır.<sup>78</sup> Evlilik süresi içinde annenin tüm geçim masrafları babaya ait olduğundan anne, çocuğunun bakımına bağlı olarak ayrıca bir ücret alamamaktadır. Ancak boşanma sonrasında bakıcı sıfatıyla diğer kadınların ücret isteme hakkı olduğu gibi annenin öncelikli olarak hidâne ücreti alma hakkı bulunmaktadır. Dolayısıyla hidâne ücreti çocuğun nafakasından ayrı olarak, kadının vermiş olduğu hizmetin karşılığı olarak elde edilen mali bir hak olmaktadır.<sup>79</sup> Hidâne ücreti malı olan çocuk için çocuğun malından alınırken malı olmayan çocuk için babadan alınmaktadır.<sup>80</sup> Yine çocuğun barınma ihtiyacının giderilmesi söz konusu olduğunda nafaka yükümlüsünün bunu yerine getirmesi gerektiğinden hidâne sorumluluğunu üstlenen kadının meskeninin olmadığı durumlarda babanın, çocuğa bakan kişiye ayrıca mesken ücretini/kirasını ödemesi gerekmektedir.<sup>81</sup> Böylece anne, iddet döneminin bitiminin ardından hidâne hakkı kapsamında çocuğa bakmasına bağlı olarak ücrete hak kazanmaktadır. Hidâne ücreti çocuğun yeme, içme ve giyinme gibi eylemlerini başkasına muhtaç

<sup>67</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/11; Türcan, "Boşanma Halinde Kadına Tanınan Mali Haklar", 560.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/236.

<sup>69</sup> el-Ahzab 33/49.

<sup>70</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/449; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/116; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 10/3; Mansûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Hâsen el-Hanbelî el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5/157-158; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/143; Zeydan, *Kadın ve Aile Fıkhi Ansiklopedisi*, 8/503.

<sup>71</sup> el-Ahzab 33/28.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/241.

<sup>73</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/449; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/116; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*, 5/157-158; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/143.

<sup>74</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 10/3; Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *el-vasit fi'l-mezheb* (Kahire: Dâru's-selâm, 1417), 5/268; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtac*, 4/398; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/143.

<sup>75</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/277.

<sup>76</sup> Şirbîni, *Muğni'l-Muhtac*, 4/398.

<sup>77</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/425.

<sup>78</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/428.

<sup>79</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/441; Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami ve edilletühü*, 10/7314; Faruk Aydın, *İslam Hukukunda Hidane (Çocuk Bakımı ve Himayesi)*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 55.

<sup>80</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/426.

<sup>81</sup> Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami ve edilletühü*, 10/7315; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/441.



olmadan kendi başına yerine getireceği zamana kadar devam eden süreli bir haktır.<sup>82</sup> Hidâne sorumluluğunun sona ermesiyle buna bağlı olarak ödenen ücrette ortadan kalkmaktadır.

İslam hukukunda emzirme ücretinin de babaya ait olduğu “*Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler, onların yiyecek ve gıyceklerini sağlamak da babanın borcudur.*”<sup>83</sup> ayeti ile ifade edilmektedir. Bu ayet evli, iddet bekleyen ve iddetini tamamlamış tüm kadınları kapsamaktadır. Bu sebeple iddeti sona ermiş kadınların evlilik nafakası hakkı ortadan kalksa da babanın çocuğun emzirilmesi için annesine süt nafakası ödemesi gerekmektedir.<sup>84</sup> Nitekim “*O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun ve onların imkânlarını daraltmak yoluyla kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer gebe iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın. Sizin hesabınıza (çocuğunuzu) emzirirlerse onlara karşılığını ödeyin ve aranızda güzelce konuşup anlaşın. Anlaşmakta zorlanırsanız bu durumda o erkeğin hesabına başka bir kadın emzirecektir.*”<sup>85</sup> ayeti gereğince boşanmış kadının çocuğunu emzirme sorumluluğu olmamakla birlikte çocuğunu ücretsiz emzirebileceği gibi emzirme ücreti de talep edilmektedir. Boşanan annenin çocuğunu emzirmemesi durumunda baba çocuğunun emzirilmesi için ücreti karşılığında başka bir kadınla da anlaşabilmektedir.<sup>86</sup>

#### 1.2.4. SÜKNÂ

Kadının mesken hakkı da gıda ve giyim gibi nafakanın bir parçasıdır.<sup>87</sup> Bu nedenle hem evlilik halinde hem de iddet döneminde koca, karısının barınma ihtiyacını karşılamakla mükelleftir. “*O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun ve onların imkânlarını daraltmak yoluyla kendilerine zarar vermeye kalkışmayın.*”<sup>88</sup> ve “*Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar.*”<sup>89</sup> ayetleri kadının mesken hakkının dayanaklarıdır. “*Zevce, kendi menziline zevcine icar ederek kendisi de birlikte oturabilir. Ve zevc, zevcesi dahi birlikte oturduğundan dolayı kira vermekten imtina edemez.*”<sup>90</sup> maddesi de mesken temininin kocanın sorumluluğunda olduğunu göstermektedir. Evlilik halinde kadının konut ihtiyacının giderilmesi evlilik nafakasının ayrılmaz parçası iken iddet döneminde kadının barınacağı ev ve diğer nafaka kalemlerinin ayrı değerlendirilmesi söz konusudur. Nitekim kadın ayrılığın meydana geliş şekline bağlı olarak nâşize hükmünde değerlendirilip iddet nafakasından mahrum olmasına rağmen barınma hakkına sahip olabilmektedir. Bunun sebebi süknânın Allah hakkı olarak kabul edilmesindedir.<sup>91</sup> Bazı durumlarda iddet nafakası düşmesine rağmen barınma hakkının devam etmesi İslam hukukunda kadının iddet süresi boyunca mesken güvenliğinin sağlandığını göstermektedir.<sup>92</sup> Boşanmanın ardından belirli bir süre daha kadının barınma ihtiyacının giderilmesi kocanın sorumluluğuna verilmiştir.

#### 1.2.5. BOŞANMA TAZMİNATI

Tazmin (damân) İslam hukukunda geniş anlamda kişinin verdiği zarara karşılık malî yükümlülüğünü<sup>93</sup> ifade ederken maddi tazmin kişinin mal varlığına veya bedenine haksız olarak verilen zararın giderilmesi<sup>94</sup>, manevi tazmin de “malvarlığı dışında, kişilik hakları ile ruh ve beden bütünlüğünün ihlâli neticesinde meydana gelen manevî zararın giderilmesi için, zarar görenin

<sup>82</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/62; Mehmet Selim Aslan, *İslam Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 274-275.

<sup>83</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>84</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/44.

<sup>85</sup> et-Talak 65/6.

<sup>86</sup> Halil İbrahim Acar, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 68; Ali Bardakoğlu, “Hidâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/470.

<sup>87</sup> Erbay, *İslam Hukukunda Hısımlık Nafakası*, 16-17.

<sup>88</sup> et-Talak 65/6.

<sup>89</sup> et-Talak 65/1.

<sup>90</sup> *Nafaka Kanunu*, md. 284.

<sup>91</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/315.

<sup>92</sup> Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 474.

<sup>93</sup> Hamza Aktan, “Damân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/450; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 551.

<sup>94</sup> Abdullah Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 34.

çektığı acıları dindirmek, bozulan rûhî düzenini dengelemek maksadıyla mağdurun tatmin edilmesi<sup>95</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

İslam hukukunun ilk dönemlerinde her ne kadar maddi ve manevi zarar ayrımı olmayıp genel anlamda zarar ve zararın tazmininden bahsedilmekle birlikte ayetlerde hem maddi hem de manevi zararı içeren ifadeler bulunmaktadır. Nitekim Kur'an'da "Andolsun biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık."<sup>96</sup> ayetiyle insanın saygın bir varlık olduğunu ortaya konmakta ve "Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin. Biriniz diğerinizi aşağılamayın, birbirinize kötü ad takmayın."<sup>97</sup>, "Onlar size incitmekten başka zarar veremezler."<sup>98</sup>, "Hak etmedikleri halde mümin erkek ve mümin kadınları incitenler bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir."<sup>99</sup>, "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin."<sup>100</sup> ayetleriyle de alay, aşağılama, kötü lakap takma, incitme, iftira gibi insanın saygınlığını zedeleyen manevi zararlar yasaklanmaktadır. Hz. Peygamber de "Her kim sarımsak veya soğan yemişse bizden -ya da mescidimizden- uzak dursun ve evinde otursun."<sup>101</sup> buyurarak soğan, sarımsak gibi şeylerin sebep olduğu kokularla bile insanların rahatsız edilmemesini istemiştir.<sup>102</sup> Kur'an'da insan saygınlığına yönelik suçları işleyenler uhrevî yaptırımlarla uyarılırken manevî zarar kabul edilen kazf suçuna maddi ceza tayin edilmesi<sup>103</sup> sövme ve hakaret gibi kişilik haklarına yönelik manevi zararların tazir cezası ile cezalandırılabilmesinin<sup>104</sup> kabulü İslam hukukunda manevi zararların giderilmesinin gerektiğini göstermektedir.

İslam'ın adalet anlayışının ve "Zarar ve mukâbele bi'z-zarar yoktur."<sup>105</sup>, "Zarar izâle olunur."<sup>106</sup> ve "Zarar bikaderi'l imkân def olunur."<sup>107</sup> gibi zarara ilişkin külli kaideler gereğince manevi zararların tazmin yoluyla onarılması gereklidir.<sup>108</sup> Manevi zararların tazmini manevi zarara yol açan olayların meydana gelişini azaltmak, zedelenen şeref ve haysiyeti onarmak, ruhi acıları dindirmek gibi birçok hikmeti barındırmaktadır. Bu nedenle tazminin farklı şekillerde uygulanması mümkündür. Bu tazmin yollarından biri de manevi zararların maddi bedellerle telafi edilmesidir ki İslam hukuku açısından da bazı meselelerde bu esas kabul edilmektedir.<sup>109</sup> Nitekim bir rivayete göre Hz. Ali'nin diyetlerini ödemek üzere gittiği kavmin kadın ve çocuklarının atların hareketinden korkmasına karşılık onlara bir şeyler verdiği daha sonra yanında kalan bazı malları da kadın ve çocuklarını korkuttukları için kavme verdiği nakledilir. Atların verdiği korku manevi zarar buna bağlı sunulanlar da tazminat olarak değerlendirilmiştir.<sup>110</sup>

Hanefî mezhebinde mevcut bir görüşe göre vücut bütünlüğüne yönelik müessir fiil neticesinde vücutta meydana gelen yaralanmalarda iyileşme gerçekleşip iz kalmasa dahi çekilen acıya karşılık "erş-i elem"<sup>111</sup> adında tazminat gerekeceği bu tazminatında "hükümet-i adl" adıyla

<sup>95</sup> Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, 74.

<sup>96</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>97</sup> el-Hucurat 49/11.

<sup>98</sup> Âl-i İmrân 3/111.

<sup>99</sup> el-Ahzâb 33/58.

<sup>100</sup> en-Nûr 24/4.

<sup>101</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 24; Ebû'l-Hüseynel-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Mesâcid", 73.

<sup>102</sup> Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, 15-17, 56, 59, 115.

<sup>103</sup> Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, 108.

<sup>104</sup> Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, 135-138.

<sup>105</sup> Mecelle, *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye*, nşr. Ali Himmet Berki (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), md. 19.

<sup>106</sup> Mecelle, md. 20.

<sup>107</sup> Mecelle, md. 31.

<sup>108</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/272.

<sup>109</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/274-275.

<sup>110</sup> Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâ'ik fi garîbi'l-hadis*, (Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 1971), 4/81; Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, 168.

<sup>111</sup> Erş-i Elem: İslâm ceza hukukunda şahıs aleyhine işlenen ve ölümle sonuçlanmayan yaralama ve sakat bırakmalarda mağdura ödenmesi gereken malî karşılığı ifade etmektedir. Ali Şafak, "Erş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

hakim tarafından takdir edileceği<sup>112</sup> belirtilmiştir. Söz konusu bu görüş bazı kaynaklarda Ebu Yusuf'a nispet edilmekle birlikte<sup>113</sup> Serahsî bu görüşün İmam Muhammed'e ait olduğunu ifade etmektedir.<sup>114</sup> Bu görüşü Şâfiîlerden Remlî<sup>115</sup> benimserken erş-i elem hakkındaki bu görüşler manevi tazminat anlayışının İslam hukukunda varlığını ve hükümet-i elem yoluyla mali olarak ödenebileceğini göstermektedir.<sup>116</sup>

Bu görüşlerden hareketle günümüzde bazı İslam hukukçuları boşanmadan dolayı kadının uğrayacağı manevi zararların karşılığı olarak manevi tazminat ödemesinin yapılabileceğini söylerken<sup>117</sup> bazıları da tazminatla ilgili hükümlere bütüncül olarak bakıldığında, kadının kocasından mehir dışında boşanma tazminatı talep edebilmesinin önünde dini ve hukuki bir engelin bulunmadığını,<sup>118</sup> ilk dönem İslam hukukçularının, boşanma tazminatı fikrine sahip olduğunu ve boşanmada kusurlu olan eşin kusursuz olan eşe mali bir ödemede bulunmasını meşru gördüklerini belirterek boşanan kadına, boşanma tazminatı ödenebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>119</sup>

Boşanma tazminatı hususunda Hüseyin Hatemi de boşanma sonrasında kadının boşanma tazminatı adıyla evlilik süresine göre mali destek alabileceğini belirterek "1-3 yıla kadar süren evliliklerde 1/20, 3-8 yıl süren evliliklerde 3/20, 20 yıldan fazla süren evliliklerde 4/20 oranında erkeğin bütün mal varlığında kadına boşanma tazminatı tanınmalı, katkı payı ve haksız fiil tazminatı dışında bütün diğer talepler kaldırılmalıdır. Erkek hiç kusursuz ve kadında refah halinde ise kadına boşanma tazminatı ödenmemeli, kadının kusurlu sayıldığı hallerde tazminat 1/10 azaltılmalıdır"<sup>120</sup> demektedir. Nihat Dalgın da, "kadının kendi kusuru dışında boşanma kararı alındığında, kadının bu nedenle uğrayacağı ekonomik zarar dikkate alınarak, bunların telafisine yardımcı olmak amacıyla, kocanın makul bir maddi tazminat ödemesine hükmedilmesi"<sup>121</sup> gerektiğini ifade etmektedir.

Buna göre boşanmada kadın, boşanma nedeniyle zarara uğradığı iddiasında bulunur da bu husus mahkemece tespit edilirse kocanın boşanma tazminatı ödemesine hükmedilebilir. Bu durumda boşanma tazminatı, İslam hukukunda maddi ve manevi tazminin karşılığı olmaktadır. Nitekim Ömer Nasuhi Bilmen erkeğin zifaktan evvel veya sonra kadını boşaması durumunda boşanma sebebiyle kadının uğrayacağı maddi ve manevi zararların tamiri için müt'a veya mehir adıyla tazminat vermesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir.<sup>122</sup>

## 2. İDDET SONRASI BOŞANMA NAFKASI

İslam hukukunda iddet sonrası dönemde nafaka hakkının olmadığı hususunda genel kabul bulunmakla birlikte Türk Medeni Kanunu'nda "*Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan malî gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir. Nafaka yükümlüsünün kusuru aranmaz.*"<sup>123</sup> hükmü yer almaktadır. Bu hükmün İslam hukuku açısından uygulanabilirliği sorgulanmaktadır. Çünkü Medeni kanun boşanmanın ardından belirli şartların varlığı halinde nafaka hakkını "*yoksulluğa düşecek taraf*" ifadesi ile kadın veya erkek ayrımı yapmaksızın yoksul tarafa yüklemekte, "*kusuru daha ağır olmamak koşuluyla*"

<sup>112</sup> Hükümet-i Adl: "Şahısların vücut bütünlüğüne karşı işlenen ve cisimde sabit eser bırakan, organ ve fonksiyonları kısmen yok eden, daha genel bir ifadeyle beden bütünlüğünü ve sağlığını bozan taksirli müessir fiillerde mağdura ödenecek tazminat miktarının hâkim tarafından belirlenmesini ve bu tazminatı ifade eder." Şamil Dağcı, "Hükümet-i Adl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/463.

<sup>113</sup> Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Haşiyetü Reddül-Muhtar ale'd-dürri'l-muhtar*, (Beyrut: Darul-Fikir, 1966), 6/586; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/805-806; Dağcı, "Hükümet-i Adl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18/464.

<sup>114</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/81.

<sup>115</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remli, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Darul-Fikir, 1984), 7/325.

<sup>116</sup> Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, 260; Ahmet Ekşi, "İslam Hukukunda Bir Manevi Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-Elem", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21, (2013), 228-229.

<sup>117</sup> Kahveci, "Boşanma Sonrası Manevi Tazminat", 108-109.

<sup>118</sup> Dalgın, "İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat", 52-53.

<sup>119</sup> Dalgın, "İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat", 67-68.

<sup>120</sup> Hüseyin Hatemi, *Aile Hukuku*, (İstanbul: Onikilevha Yayıncılık, 2019), 137.

<sup>121</sup> Dalgın, "İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat" 63.

<sup>122</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/277.

<sup>123</sup> Türk Medeni Kanunu (TMK), *Resmî Gazete* 24607 (08 Aralık 2001), Kanun No. 4721, md. 175.

hükmüyle nafaka hakkını daha az kusurlu olma şartına, “süresiz”lik ifadesiyle de bu hakkın belli şartlar dahilinde ölünceye kadar devam edeceğini hükme bağlamaktadır. Halbuki İslam hukukunda evlilik nafakası, kocanın sorumluluğunda olup iddet bitimi ile sona ererek sınırlı bir zaman dilimini kapsamakta ve nafaka hakkında kusur kıyaslaması yapılmamaktadır. Bu nedenle İslam hukukunda süresiz nafaka hükmü bulunmadığı gibi kadına koca için nafaka ödeme sorumluluğu da yükletilmemektedir.

İslam hukukunda “Annelerin normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olan babaya aittir.”<sup>124</sup> ayeti ve “Kadınların sizin üzerinizde maruf ölçüde yiyecek ve yiyecek hakları vardır.”<sup>125</sup> hadisi doğrultusunda evlilik nafakası kocaya yükletilmektedir. Medeni kanunda ise nafaka alma hakkı kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın yoksulluğa düşen tarafa verilmektedir.

Medeni kanuna göre nafaka alacaklısının nafaka yükümlüsüne nispeten daha ağır kusurlu olmaması gerekmektedir. Kanun kadın erkek ayrımı yapmaksızın nafakayı daha ağır kusurlu tarafa yüklemektedir. Kusur meselesi İslam hukukunda da dikkate alınan ve nafakaya tesir eden bir unsur olmakla birlikte Medeni hukukta olduğu gibi taraflar kusur açısından kıyaslanmamaktadır.

### 2.1. TMK VE BATI HUKUKUNDA BOŞANMA NAFAKASI

Türk Medeni Kanunu’nun 185. maddesinin, “Eşler birlikte yaşamak, birbirine sadık kalmak ve yardımcı olmak zorundadırlar.”<sup>126</sup> hükmü eşlere evlilik süresince birbirlerine bakma yükümlülüğü getirmektedir. Boşanma veya ayrılık davası açılması durumunda TMK’nın 169. maddesinin “Boşanma veya ayrılık davası açılınca hâkim, davanın devamı süresince gerekli olan, özellikle eşlerin barınmasına, geçimine, eşlerin mallarının yönetimine ve çocukların bakım ve korunmasına ilişkin geçici önlemleri re’sen alır.”<sup>127</sup> hükmü gereği boşanma davası kesinleşinceye kadar hakim eşler arasında “tedbir nafakası”na<sup>128</sup> karar verebilmektedir. Boşanmanın gerçekleşmesi durumunda da TMK’nın 175. maddesinin “Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan malî gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir.” hükmüne göre “boşanma nafakası” yükümlülüğü ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım aileyi koruma görevini önce bireylere, sonra da devlete yüklemektedir. Halbuki Anayasa’nın 5.maddesi birey veya toplumun huzurunu ve mutluluğunu sağlamak görevini öncelikle devlete yüklemekte iken aile hukukunda kanun koyucu devletin bu görevini bireye yüklemektedir.<sup>129</sup>

Türk aile hukukunda evlilik süresince geçimi birlikte sağlama borcu altında olan eşler, aralarındaki evlilik bağı hukuken sona erdikten sonra da çeşitli koşulların gerçekleşmesiyle yardım yükümlülüğü altında tutulmaktadır. Modern hukukta evlilik bağı çözüldükten sonra eşlerin birbirlerine nafaka ödemekle yükümlü tutulması hususunda iki farklı ilke bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan “evlilik sonrası dayanışma ilkesi” evlilik bağı çözüldükten sonra bile eşlerin birbirlerine karşı yardım yükümlülüğünün devam etmesi düşüncesini esas almaktadır. İkincisi ise her eşin kendi geçimini sağlaması yani “kişisel sorumluluk/clean break” ilkesi olup Amerikan ve Batı hukuklarında çokça görülen her eşin kendi geçimini sağlaması esasına dayanmaktadır. Bu ilkeye göre, evliliğin sona ermesi üzerine her eş kendi geçimini sağlamalıdır. TMK sisteminde ağırlıklı olarak ilk ilkenin benimsendiği söylenebilir.<sup>130</sup> Bu sebeple Türk aile hukukunda boşanma sonrasında tarafların birbirlerini ekonomik açıdan desteklemesi istenmektedir.<sup>131</sup> Evlilik sonrası dayanışma ilkesini önceleyen TMK’ya göre eşlerin evlilik süresince evliliğin doğal sonucu olarak

<sup>124</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>125</sup> Ebû Dâvûd, “Menasik”, 56; İbn Mace, “Menasik”, 84.

<sup>126</sup> TMK, md. 185.

<sup>127</sup> TMK md. 169.

<sup>128</sup> Ahmet Kalender, *Türk Aile Hukukunda Boşanma Nafakası* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2021), 16-17.

<sup>129</sup> Kalender, *Türk Aile Hukukunda Boşanma Nafakası*, 12-13.

<sup>130</sup> Kalender, *Türk Aile Hukukunda Boşanma Nafakası*, 14-15.

<sup>131</sup> Kalender, *Türk Aile Hukukunda Boşanma Nafakası*, 1-2.



birbirlerine yardımcı olmaları<sup>132</sup> ve dayanışma içerisinde bulunmaları gerekirken bunu başaramayan eşlere dayanışma ilkesi gereği boşanma durumunda yoksulluk nafkasına hükmedilmesi Türk Medeni Kanunu'nun paradoksu olarak görülebilir.

Yoksulluk nafkası ilk defa 1926 tarihli ve 743 sayılı eski Medeni Kanununun 144. maddesi ile “*bir sene müddetle*” düzenlenmiş iken bir yıllık sürenin hakkaniyetli olmadığı ve amacı ile bağdaşmadığı şeklindeki itirazların<sup>133</sup> ardından bu madde 1988 yılında 3444 sayılı değişiklik kanunu ile “*süresiz olarak nafaka isteyebilir*” şeklinde değiştirilmiştir. Süresiz nafaka hükmü 2001 tarihinde kabul edilerek yürürlüğe giren 4721 sayılı TMK'nın 175. maddesinde “*Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan malî gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir.*” şeklinde korunmuştur. TMK'da yer alan bu hüküm de hakkaniyetli olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Hatta 2011 yılında Kestel Asliye Hukuk Mahkemesi TMK'nın 175. maddesinde, nafaka yükümlülüğü ölçütlerinin belirlenmediği, hakkaniyete aykırı sonuçlar doğurabileceği ve Anayasanın insan hakları, kadın-erkek eşitliği, ailenin korunması ilkelerine aykırı olduğu gerekçesiyle<sup>134</sup> “süresiz nafaka” hükmünün iptali için Anayasa Mahkemesine başvuruda bulunmuş ancak Anayasa Mahkemesi başvuruyu, yoksulluk nafkasının özünde evlilik birliğinde geçerli olan dayanışma ve yardımlaşma yükümlülüğünün boşanmadan sonra da kısmen devamını sağlayan sosyal dayanışma yaklaşımı nedeniyle sosyal hukuk devleti ilkesinin gereği olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.<sup>135</sup>

Süresiz nafaka hükmü sosyal dayanışma düşüncesiyle bir tarafın geçiminin mahkeme kararıyla süresiz şekilde diğer tarafın üstlenmesi<sup>136</sup> sonucunu doğurarak ayrıldığı eşiyile uzun süre bağlılığını devam ettirmesine neden olmaktadır. Halbuki batı hukukunda “*clean break/kişisel sorumluluk*” ilkesi gereği boşanan eşler arasındaki her türlü ilişkinin en kısa zamanda sona erdirilerek eşlerin birbirlerinden bağımsız hayatlarına devam etmesi ve geçimlerini kişisel olarak karşılamaları amaçlanmaktadır.<sup>137</sup> Ayrıca TMK'nın “*Ana ve babanın bakım borcu, çocuğun ergin olmasına kadar devam eder. Çocuk ergin olduğu halde eğitimi devam ediyorsa, ana ve baba durum ve koşullara göre kendilerinden beklenebilecek ölçüde olmak üzere, eğitimi sona erinceye kadar çocuğa bakmakla yükümlüdürler.*”<sup>138</sup> maddesine göre çocuğun bakım sorumluluğu reşitliğe ve çocuğun eğitimi söz konusu olduğunda eğitimin sona ermesine bağlı olarak ortadan kalkmaktadır. Kanundaki kişilerin kendi öz çocuğu için konulmuş bu kayıtlar göz önüne alındığında kişinin çocuğuna karşı nafaka sorumluluğu bile belli zaman dilimini kapsamamasına karşılık ayrılan eşler için süresiz nafaka uygulaması eski eşi çocuğa nispetle daha ayrıcalıklı hale getirmektedir. Buna göre nafaka ödeme yükümlülüğü bulunan tarafın aralarında hukuki bağın kalmamasına rağmen eski eşine süresiz şekilde nafaka ödemesi de makul görülmemektedir.<sup>139</sup>

TMK'ya göre nafaka, “*Nafaka, alacaklı tarafın yeniden evlenmesi veya evlenme olmaksızın fiilen evliymiş gibi yaşaması, yoksulluğun ortadan kalkması ya da haysiyetsiz hayat sürmesi halinde mahkeme kararıyla kaldırılır.*”<sup>140</sup> maddesinde sayılan durumlarda sona ermektedir. Ancak nafaka alan kişiler süresiz nafakanın kesilmemesi için sigortasız çalışmaya veya yeni bir evlilik kurmamaya yönelebilmekte<sup>141</sup> iken nafaka ödeyen eş de yeni bir evlilik yapması durumunda hem önceki eşin nafakasını hem de yeni kurduğu yuvanın geçimini sağlaması gerekeceğinden maddi ve manevi açıdan sıkıntıya düşebilmektedir.<sup>142</sup>

<sup>132</sup> TMK, md. 185.

<sup>133</sup> Emrah Kulaklı, “Yoksulluk Nafkası ve Yoksulluk Nafkasının Süresi Bağlamında Bir Mukayeseli Hukuk İncelemesi”, *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/2, (2018), 252.

<sup>134</sup> Kulaklı, “Yoksulluk Nafkasının Süresi”, 252.

<sup>135</sup> Anayasa Mahkemesi (AYM) K. 2012/72 (26 Haziran 2012); Kulaklı, “Yoksulluk Nafkasının Süresi”, 253.

<sup>136</sup> Mustafa Şahin, “Türk- İsviçre Medeni Kanunlarına Göre Evlilik Sonrası Katkının (Yoksulluk Nafkasının) Şartları (TMK m. 175 – ZGB m. 125)”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/3, (2017), 86.

<sup>137</sup> Kulaklı, “Yoksulluk Nafkasının Süresi”, 261-262.

<sup>138</sup> TMK, md. 328.

<sup>139</sup> Tekin, *Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları*, 136-137.

<sup>140</sup> TMK, md. 176.

<sup>141</sup> Tekin, *Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları*, 146-148.

<sup>142</sup> Uyanık, “Evlilik ve Boşanma Nafkası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”, 82.

Batı hukukunda yoksulluk nafakasının miktarı ve süresi tespit edilirken belirli kriterler esas alınmıştır. Bunlardan biri evliliğin ne kadar sürdüğüdür.<sup>143</sup> TMK'da ise evlilik süresi hiç dikkate alınmamaktadır.<sup>144</sup> Bu durumda fiili olarak bir gün bile evli kalan kişi için süresiz nafakaya hükmedilmesiyle ortaya çıkan orantısızlık nedeniyle de süresiz nafaka uygulaması eleştirilmektedir.<sup>145</sup>

Türk Medeni Kanunu'nda nafakanın miktarını tespitinde dikkate alınan noktalar olmakla birlikte "süresiz nafaka uygulaması" gereği hâkimin belirli ölçütleri esas alarak nafakanın süresine ilişkin karar verme imkanı bulunmamaktadır. Halbuki medeni hukukta temel aldığımız İsviçre'de yoksulluk nafakasının miktarı ve süresi hususunda "evlilik süresince eşlerin yükümlülük paylaşımı, evlilik süresi, evlilik süresinde yaşam standardı, eşlerin yaşı ve sağlığı, eşlerin gelir ve malvarlığı, müşterek çocukların bakımının kapsamı ve süresi, eşlerin mesleki eğitim ve istihdam beklentileri ile çalışma hayatına yeniden uyum sağlamalarının olası maliyeti ve Federal yaşlılık beklentisi, sigorta hakları, emeklilik primi gelirleri dahil olmak üzere mesleki veya diğer özel ya da devlet kaynaklı gelirleri"<sup>146</sup> şeklinde birtakım kriterler belirlenmiştir. Almanya ve Fransa gibi ülkelerde de eşlerin yaşı, evliliğin süresi, çalışma durumu, ruhsal ve fiziksel hali, mesleki nitelikleri gibi hususlar nafakanın belirlenmesinde ölçüt kabul edilmiştir.<sup>147</sup> Buna göre Batı hukukunda nafakanın süresi konusunda sınırlamalar söz konusudur. Nafakanın Fransa'da toptan ödenmesi esas olmakla birlikte dönemsel ödenmesi gereken durumda da süre sekiz yıl ile kayıtlanmıştır. Hollanda'da nafaka yükümlülüğü duruma göre evlilik süresinden fazla olmazken genel hüküm açısından azami olarak on iki yılı geçmemektedir. Belçika'da da nafaka evlilik süresinden fazla olamamaktadır. İngiltere ve Almanya'da ise kural olarak nafaka bulunmamakla birlikte bazı şartlar dahilinde en kısa sürede bitecek şekilde nafaka ödemesine hükmedilebilmektedir.<sup>148</sup>

TMK'de yer alan süresiz nafaka hükmünün herhangi bir ölçütü bulunmamaktadır. Ölçütsüz ve süresiz nafaka uygulaması adalet, hakkaniyet ve sosyal devlet anlayışına aykırılık gibi nedenlerle birçok hukukçu tarafından eleştirilmiş ve belli bir süreyle sınırlandırılması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>149</sup> Ancak belirli şartlara bağlı olarak eski eşe "katkı" adıyla hayata uyum sağlaması için makul bir süre maddi destek verilmesi<sup>150</sup> hakkaniyet açısından daha uygun olduğu ifade edilmektedir.

## 2.2. İSLAM HUKUKUNDA BOŞANMA SONRASI NAFKA

İslam hukukunda iddet sonrasında erkekle kadın arasındaki ilişkinin tamamen bittiği onların birbirlerine yabancı kişiler hükmünde olduğu bu sebeple kadının nafaka hakkının olmadığı ancak küçük çocuk varsa hidâne ve süt emzirme ücreti ve buna bağlı olarak süknâ hakkının olabileceği kabul edilmektedir. Evlilik nafakası karı-koca olma ve ihtibas hakkı nedeniyle var olan bir sorumluluk olduğundan evlilik ilişkisinin kesilmesiyle sona ermektedir. Ancak kadının evlilik nedeniyle evine bağlı bir hayat sürmesi, çocuklarının bakımı, evin idaresi ve kocasına destek gibi vazifeleri nedeniyle boşandığında kendine yeni bir hayat düzeni oluşturmakta erkeğe nazaran daha kısıtlı olanaklara sahip olmaktadır. Toplum nezdinde boşanmış kadın olmanın getireceği incinme de kadının toplumsal statüsünde manevi eziyete sebep olabilmektedir.<sup>151</sup> Genç bir kadının çalışma ve eğitim gibi olanaklarının daha fazla olması nedeniyle kendine yeni hayat kurması kolay olabilirken, evlilik nedeniyle bu imkanlardan yararlanamayan veya yıllarca evli kalmış bir kadının önceki imkanları yeniden elde etmesi ve yıllar sonra yeni bir hayat kurması erkek kadar kolay olamamaktadır.

<sup>143</sup> Seda Baş-Nisa Özcan, "Yoksulluk Nafakasında Süre Sorununun Anayasal ve Medeni Hukuk Boyutuyla Tartışılması ve Bir Öneri Olarak Boşanma Tazminatı", *ASBÜ Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/1, (2022), 343.

<sup>144</sup> Şahin, "Türk- İsviçre Medeni Kanunlarına Göre Evlilik Sonrası Katkı", 94.

<sup>145</sup> Tekin, *Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları*, 135-136.

<sup>146</sup> İsviçre Medeni Kanunu (ZGB), (10 Aralık 1907) ZGB Art. 125/2.

<sup>147</sup> Kulaklı, "Yoksulluk Nafakasının Süresi", 255-259; Baş-Özcan, "Yoksulluk Nafakasında Süre Sorununu ve Bir Öneri Olarak Boşanma Tazminatı", 343.

<sup>148</sup> Kulaklı, "Yoksulluk Nafakasının Süresi", 258-261.

<sup>149</sup> Şahin, "Türk- İsviçre Medeni Kanunlarına Göre Evlilik Sonrası Katkı", 104; Kulaklı, "Yoksulluk Nafakasının Süresi", 265; Kürşad Yağcı, "Yoksulluk Nafakasında "Süresizlik" Sorunu", *İstanbul Hukuk Mecmuası* 76(1) 2018, 355.

<sup>150</sup> Şahin, "Türk- İsviçre Medeni Kanunlarına Göre Evlilik Sonrası Katkı", 86.

<sup>151</sup> Kahveci, "Boşanma Sonrası Manevi Tazminat", 108-109.



Bir kısım İslam hukukçuları boşanmayı çoğunlukla kadın için ruhi eziyet ve incitme olarak değerlendirerek kadının boşanmayla maruz kaldığı maddi veya manevi zararların tamiri için müt'a<sup>152</sup> ödenmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim Hanefilerden Kâsânî (ö. 587)<sup>153</sup> ve Mâlikîler'den Nefravî (ö. 1126)<sup>154</sup> müt'anın, ayrılığın meydana getirdiği üzüntü ve eziyeti gidermek ve kalbi hoşnut etmek amacıyla verildiğini belirtirken Şâfiîlerden Gazzâlî de (ö. 505)<sup>155</sup> nikahın feshiyle ilgili örnekte aynı görüşü ifade etmektedir.<sup>156</sup> Kur'an-ı Kerim'in, "Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadının, ya da nikah bağı elinde bulunanın (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka. Bununla birlikte (ey erkekler), sizin vazgeçmeniz takvaya (Allah'a karşı gelmekten sakınmaya) daha yakındır. Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın."<sup>157</sup> ayetinde zifaktan önceki boşanmalarda kocaya mehrin yarısı yerine tamamının verilmesinin tavsiye edilmesi de boşanma sonrasında kadına mali desteğin sağlanması gerektiğini göstermektedir.

Yine "Boşanmış kadınların örfe göre geçimlerinin sağlanması onların hakkıdır. Bu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir borçtur."<sup>158</sup> ayeti kocanın belirli bir müddet hayatı paylaştığı kadına, vicdan borcu olarak mehir haricinde ödeyeceği bir boşanma bedeli olduğu şeklinde yorumlandığı gibi<sup>159</sup> kocanın mali durumuna ve zamanın sosyal şartlarına bağlı olarak boşanmada kusursuz olan kadınlara yeniden evlenmelerine kadar nafaka ödenmesi gerektiği şeklinde de yorumlanmıştır.<sup>160</sup>

Bu hususta İslam'da nafaka uygulamasının evlilik ve iddet dönemiyle sınırlandırılmasının örfi karakter taşıdığı bu sebeple içtihadı açık olduğu<sup>161</sup> ve ülkemizde kadının kazanca doğrudan veya dolaylı olarak katkıda bulunmasına bağlı olarak kocasının elde ettiği zenginlikten mahrum bırakılmaması gerektiğine<sup>162</sup> dair değerlendirmeler söz konusu olduğundan boşanma sonrasında süresiz nafakanın makul süre ile sınırlandırılarak kadına nafaka ödemesi yapılabileceği de bazı akademisyenler tarafından ifade edilmiştir.<sup>163</sup>

Ayrıca evlenme, boşanma, süt emzirme, nafaka gibi aile hukuku alanındaki uygulamalarda kültürlerin etkisinin olduğu görülmektedir. Bu sebeple kadının mali haklarıyla ilgili hususlarda dönemin ekonomik, sosyal ve kültürel şartlarının göz ardı edilmemesi gerekmektedir.<sup>164</sup> Mesela, klasik fıkıh literatürümüzde mehir ödemesi yapılan boşamalar dahil her türlü boşamada kadına müt'a ödenmesinin müstehap olduğu nakledilmesine rağmen günümüz toplumlarında müt'a ödemesi gündeme gelmemektedir. Bazı toplumlarda boşanan kadının iddet bitiminde rahatlıkla yeni evlilikler kurması normal görülürken bazılarında ise hoş karşılanmayabilmektedir. Bu nedenle toplumun gelenek, görenek ve uygulamaları dikkate alınarak boşanmış kadına belli şartlarda kamu otoritesi tarafından maslahat çerçevesinde "boşanma nafakası" adıyla mali bir ödeme yapılmasına hükmedilmesinin dinin temel hükümlerine aykırı olmadığı söylenebilir.

İslam hukukunda kamu otoritesinin, hakkında emir veya nehiy şeklinde kesin hüküm bulunmayan mubah konularda kamu yararı gereği emretme veya yasaklama yetkisinin bulunduğu kabul edilmektedir.<sup>165</sup> Bu bağlamda Hz. Ömer'in Ehli-i kitap kadınlarıyla evlenilmesini yasaklaması, bir defada üç kere boşanmayı üç talak sayması, müellefe-i kulûb'a zekat vermemesi

<sup>152</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/277.

<sup>153</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 4/29.

<sup>154</sup> Ahmed b. Ğanim Şihabu'd-din en-Nefravî, *el-Fevakihu Devani Şerhu Risaleti İbn Ebi Zeyd el Kayravani*, (Beirut: Daru'l-Fikir, 1995), 2/36.

<sup>155</sup> Gazzâlî, *el-vasit*, 5/269.

<sup>156</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/277; Tanrıverdi, "İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Müt'a)", 452-453.

<sup>157</sup> el-Bakara 2/237.

<sup>158</sup> el-Bakara 2/241.

<sup>159</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 1/380.

<sup>160</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 124.

<sup>161</sup> Erbaş, "Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur'an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi", 42, 44.

<sup>162</sup> Menderes Gürkan, "Boşanma Halinde Kadına Tanınan Mali Haklar-Müzakere-" *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V* (Afyon: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 577.

<sup>163</sup> Uyanık, "Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası", 83; Emine Gümüş Böke, "İslâm Hukuku Açısından Kadının İddet Nafakası", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 111.

<sup>164</sup> Erbaş, "Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur'an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi", 43-44.

<sup>165</sup> Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nûceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmi, ts.), 5/11. *Aile Hukuk Kararnamesi, Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh*, 89.

ve sevad arazisini ganimet mal olarak dağıtmaması, Osmanlı'da ise birden fazla evlenmenin şarta bağlanması ve küçüklerin velileri tarafından evlendirilmelerinin yasaklanması<sup>166</sup> gibi örnekler bu yetkiye dayanarak yapılan uygulamalar olmuştur. Bu örneklerde olduğu gibi boşanma sonrasında kadına nafaka vermeyi yasaklayan bir nass olmaması nedeniyle kamu otoritesinin kamu yararı doğrultusunda sınırları ve şartları belirlenmiş şekilde boşanma nafakasını düzenlemesinin uygun olduğu öngörülmektedir.

İslam aile hukukunda kocası olmayan kadının nafakası öncelikle babasına aittir, babası yoksa nikah düşmeyen ve kan bağı olan diğer akrabalara ait olur.<sup>167</sup> Ancak yakın akrabalar arasında nafakasını temin edebilecek kadar zengin yakını bulunmadığında kadının nafaka sorumluluğu "*Velisi olmayanın velisi sultandır.*"<sup>168</sup> hadisi gereği devlete intikal eder.<sup>169</sup> Boşandıktan sonra nafaka sorumluluğunu yüklenecek yakın akrabası bulunmayan kadının muhtaç durumda kalmaması için sosyal devlet anlayışı gereği kamu otoritesi devreye girerek kadının nafakasını doğrudan hazineден ödeme yaparak yerine getirebileceği gibi belirli şartlar dahilinde bu ödemeyi onu boşayan erkeğe de yükleyebilir. Ya da devlet, erkeğin bu ödemeyi yapmasını teşvik edilebilir bunun gerçekleşmemesi durumunda ise belirli miktarlarla ve süreyle sınırlı olmak üzere ödemede zorlanılmayacak bir nafakanın erkek tarafından karşılanmasına hükmedebilir. Bu durum İslam hukukunun temel gayesine de ters olmayacaktır.

Toplumların tarih içerisindeki sosyo-kültürel değişimleri insanların rollerinde de değişimlere yol açmaktadır. Bu açıdan ilk dönemlerde boşanma nafakasından söz edilmemiş olsa da günümüzün getirdiği yeni hayat şartları nedeniyle kadının boşanma nafakası isteme hakkı bulunmalıdır. Zira Kur'an'da zıfâf öncesi boşanmada tayin edilen mehrin yarısının değil de tamamının verilmesinin tavsiye edilmesi,<sup>170</sup> zıfâf sonrası boşamalarda da müt'a verilmesinin müstehap görülmesi<sup>171</sup> kamu otoritesinin boşanma nafakasına hükmetmesine olanak vermektedir. Ancak boşanan kadınların durumlarında farklılıklar bulunduğundan boşanma nafakasının tespitinde kadının toplumsal statüsü, eğitim, çalışma imkanı, maddi gelir, yaş, evlilik süresi, sağlık, aile yanına dönebilme olanağı ve boşanmadaki kusur gibi hususlara göre karar verilmelidir.<sup>172</sup>

Türk Medeni Kanununun 175. maddesinin süresiz nafaka hükmüne göre, nafakayı düşüren hallerden biri gerçekleşmedikçe nafaka alan kadın yıllarca hatta ölene kadar boşandığı eski kocasından nafaka alma hakkına sahiptir. Bu yaklaşım hukukun adalet ve hakkaniyet ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Zira söz konusu maddenin iptal davasında maddenin iptalini isteyen Anayasa mahkemesi üyesi Hicabi Dursun da "Yoksulluk nafakasını düzenleyen TMK'nın 175. maddesinin evliliğin süresi, nafaka alacak eşin yaşı, çalışma gücünün niteliği gibi özel şartlar aramadığı, evlilik birliğinde var olan sorumluluklarının ömür boyu devam etmesinin hakkaniyete aykırı olduğu, nafaka alacağının sanki mülkiyet hakkıymış gibi sürekli olması, hak düşürücü süre ve zaman aşımı kavramlarının kabul edildiği bir hukuk sisteminde adalet duygusunu zedeleyeceğini" ifade ederek "süresizliğin" adil olmadığını belirtmiştir.<sup>173</sup> Bu nedenle kanun maddesinin "süresiz" ifadesi iptal edilerek belirli kriterler çerçevesinde sınırlı ve süreli bir boşanma nafakası uygulamasına karar verilmesi hakkaniyete daha uygundur.

<sup>166</sup> Adnan Koşum, "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Haziran 2004), 147-151; İbrahim Yılmaz, "Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması Bağlamında Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi İle İlgili Hz. Ömer'in Uygulaması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018), 231-261; Nasi Aslan, "Gâî Yorum/Makâsîd Açısından Hz. Ömer'in Sevad Arazisi İle İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/2 (Aralık 2018), 690-717; İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 5-28.

<sup>167</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2/656-657; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmîyye*, 2/497-498; Erbay, "Nafaka", 32/283.

<sup>168</sup> Buhârî, "*Nikâh*", 39; Ebû Dâvûd, "*Nikâh*", 19; Tirmîzî, "*Nikâh*", 15.

<sup>169</sup> Erbay, "Nafaka", 32/283. Kahveci-Demir, "Nafaka", 2/195.

<sup>170</sup> el-Bakara 2/237.

<sup>171</sup> el-Bakara 2/241.

<sup>172</sup> Dalgın, "İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat", 65.

<sup>173</sup> AYM, K. 2012/72 (26 Haziran 2012).

## SONUÇ

Boşanma nafakası ülkemizde önce bir yıl ile sınırlandırılmış iken 1988 yılında TMK'da yapılan değişiklikle süresiz hale getirilmiştir. TMK'nın süresiz nafaka uygulaması adalet ve hakkaniyet ilkelerine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilere muhatap olmuştur. TMK'daki nafaka anlayışına karşın İslam hukukunda sahih nikahla başlayıp iddet sonuna kadar devam eden evlilik nafakası bulunmakta olup boşanma nafakasının dinen uygunluğu ise tartışılmaktadır.

İslam hukuku açısından, ayrılığın meydana geliş şekline göre mezhepler arasında farklı yaklaşımlar olmakla birlikte mehre ilaveten müt'a ödemesi fakihlerin çoğunluğuna göre müstehap kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in hanımlarına, "Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size müt'a vereyim ve sizi güzelce bırakayım." ifadesi ile müstehap müt'a ödemesi konusundaki diğer ayet, hadis ve mezhep içtihatları beraber değerlendirildiğinde boşanmadan dolayı toplumsal statüsündeki değişimin ve uğrayacağı manevi sıkıntıların karşılığı olarak kadına "boşanma nafakası" ödenmesinin önünde dinen yasaklayıcı bir hüküm bulunmadığı söylenebilir. Bu bağlamda boşanmalarda kadının mağduriyetinin giderilmesine yönelik yeni uygulama ve tedbirlere başvurulabilmelidir.

Toplumların zaman içerisindeki sosyo-kültürel ve ekonomik değişimlerinin evlilik kurumuna etkisiyle kadının ailedeki rolü ve işlevinde de değişimler olmuştur. Bu değişimlere bağlı olarak ortaya çıkan sonuçları düzenlemek de devletin sorumluluğundadır. Bu açıdan dinin temel ilkelerine aykırılık teşkil etmeyen hususlarda "müellefe-i kulûb" misalinde olduğu gibi kamu otoritesinin toplum yararını gözeterek yeni hükümler tesis etme yetkisi bulunmaktadır.

İslam'da kadının nafakasının karşılanması sorumluluğu kendisine değil eş veya yakın akrabaya bunlar yoksa devlete yüklenmiştir. Bu sebeple devlet, adalet ve hakkaniyet ilkeleri doğrultusunda boşanan kadının nafakasının karşılanmasını yakın akrabalarına, hazineye veya günümüz şartlarına göre boşayan kocaya yükleyebilir. Kamu otoritesinin "boşanma nafakasını" kocaya yüklemesi durumunda ödenecek nafakanın şartları, sınırları ve süresi mevzuatla belirlenmelidir. Kocanın boşanma nafakası ödemesine hükmedilmesi kadının söz konusu sıkıntılara boşanma sebebiyle maruz kalması dolayısıyladır. Zira kadın evlilik yapmasaydı ya ailesinin yanında hayatını devam ettirecek ya da kendisi çalışarak ihtiyaçlarını karşılamaya devam edecekti. Evlilik nedeniyle kocasına bağlı olarak bu imkanlarını kullanamayan kadına boşandığında karşılaşacağı zorlukların telafisi için yaş, eğitim, çalışma durumu, evlilik süresi, kocanın işi ve zenginleşme durumu ve kocasının kazancına dolaylı olarak katkıda bulunması gibi belli ölçütler çerçevesinde kadının manevi sıkıntısını giderecek şekilde hakim belirleneceği bir süreyle sınırlı olmak kaydıyla boşanma nafakası ödenebilmelidir. Aksi halde bir mağduru, mağduriyetiyle baş başa bırakmak İslam hukukunun vaz ettiği evrensel ilkelerle bağdaşmayacaktır. Boşanma nafakası günün ekonomik şartları ile karı ve kocanın sosyal ve ekonomik durumları çerçevesinde örfe göre belirlenmelidir. Bu sebeple Türk Medeni Kanununun 175. maddesindeki nafaka hükmünde yer alan "süresiz" ibaresinin kaldırılmasının da uygun olacağı kanaatindeyiz.

## KAYNAKÇA

Acar, Halil İbrahim. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Acar, Hatice. *İslam Hukukunda Boşama Sonrası Kocanın Karısına Nafaka Ödeme Mükellefiyeti*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

*Aile Hukuk Kararnamesi*, nşr. Orhan Çeker. İstanbul: Ebru Yayınları, 1985.

Aktan, Hamza. "Damân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Aktan, Hamza. "Kefâet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/166-168. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Aktan, Hamza. "Sıhriyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/111-112. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslam Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Aslan, Nasi. "Gâî Yorum/Makâsıd Açısından Hz. Ömer'in Sevad Arazisi İle İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/2 (Aralık 2018), 690-717.
- Aydın, Mehmet Akif. "Lian". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/172-173. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Faruk. *İslam Hukukunda Hidane (Çocuk Bakımı ve Himayesi)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- AYM, Anayasa Mahkemesi. K. 2012/72 (26 Haziran 2012). <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/06/20120626-25.htm>
- Bardakoğlu, Ali. "Hidâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/467-471. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Baş, Seda-Özcan, Nisa. "Yoksulluk Nafakasında Süre Sorununun Anayasal ve Medeni Hukuk Boyutuyla Tartışılması ve Bir Öneri Olarak Boşanma Tazminatı". *ASBÜ Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/1, (2022), 328-383.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhat-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Benli, Abdullah. *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Böke, Emine Gümüş. "İslâm Hukuku Açısından Kadının İddet Nafakası". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 93-112.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Manşûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Hasen el-Hanbelî el-. *Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Cessâs, Ebu Bekir Razi. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye/Darü's-Sirac, 2010.
- Dağcı, Şamil. "Hükûmet-i Adl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dalgın, Nihat. "İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme". *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (Ocak 2005), 35-69.
- Dalgın, Nihat. "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü". *Makâlât* 1, (1999), 41-57.
- Dirik, Mehmet. "İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 144-158.
- Dirik, Mehmet. "İslâm Hukuku Açısından Boşanma Tazminatı". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (Aralık 2022), 91-140.

- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Döndüren, Hamdi. "İlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ekşi, Ahmet. "İslam Hukukunda Bir Manevi Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-Elem". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21, (2013), 215-234.
- Enîs, İbrahim vd. *el-Mu`cemü'l-Vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şuruku'd-Devliyye, 2004.
- Erbaş, Muammer. "Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur'an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 9-47.
- Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erbay, Celal. *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-. *el-Cevheretü'n-neyyira*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Hayriyye, 1322.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*, Kahire: Dâru's-selâm, 1417.
- Günay, Hacı Mehmet. "Nüşûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gürkan, Menderes. "Boşanma Halinde Kadına Tanınan Mali Haklar-Müzakere-", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V Afyon: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, 2012.
- Hatemi, Hüseyin. *Aile Hukuku*. İstanbul: Onikilevha Yayıncılık, 2019.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Hâşiyetü Reddül-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1966.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Riyad: Dârü alemlî'l-kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmi, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- Kadri Paşa. *el-Ahkâmu's-şeriyye fî'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*. Kahire: Daru's-selam, 2009.
- Kahveci, Nuri-Demir, Halis. "Nafaka". *İslam Hukuku*. ed. Nuri Kahveci. 185-200. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Kahveci, Nuri. "Boşanma Sonucu Manevi Tazminat Olgusuna İslam Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 89-113.
- Kahveci, Nuri. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Kalender, Ahmet. *Türk Aile Hukukunda Boşanma Nafakası*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2021.



- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Koşum, Adnan. "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Haziran 2004), 147-151.
- Kulaklı, Emrah. "Yoksulluk Nafakası ve Yoksulluk Nafakasının Süresi Bağlamında Bir Mukayeseli Hukuk İncelemesi". *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 261-262.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Mecelle. *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye*. nşr. Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Salam, 2012.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*. 4 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Risâleti'l-Alemiyye, 2010.
- Müslim, Ebû'l-Hüseynel-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nafaka Kanunu*. nşr. Orhan Çeker. İstanbul: Ebru Yayınları, 1985.
- Nefravî, Ahmed b. Ğanim Şihabu'd-din. *el-Fevâkihu Devâni Şerhu Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayravani*. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1995.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc İlâ Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Şafak, Ali. "Erş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Şahin, Mustafa. "Türk- İsviçre Medeni Kanunlarına Göre Evlilik Sonrası Katkının (Yoksulluk Nafakasının) Şartları (TMK m. 175-ZGB m. 125)". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/3 (2017), 75-108.
- Şirbînî, Hatib. *Muğni'l-muhtâc İlâ Mağrifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tanrıverdi, Hasan. "İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Müt'a)". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/38 (2011), 443-463.
- Tekin, Abdülkadir. *İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Boşanma Sonrası Kadının Mali Hakları (Nafaka, Mesken ve Miras Hakları)*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâsiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Türcan, Talip. "Boşanma Halinde Kadına Tanınan Mali Haklar". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V*, 557-572. Afyon: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- TMK, Türk Medeni Kanunu (Kanun No. 4721). *Resmî Gazete* 24607 (08 Aralık 2001). Erişim 17 Ağustos 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf>
- Uyanık, M. Zeki. "İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 57-87.



- Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye. *el-Mevsuâtü'l-Fıkhıyyetü'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427.
- Yağcı, Kürşad. "Yoksulluk Nafakasında "Süresizlik" Sorunu", *İstanbul Hukuk Mecmuası* 76/1 (2018), 323-358.
- Yılmaz, Gülnihal. *İslam Aile Hukukunda Fesih, Talak ve Tefrik İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 5-28.
- Yılmaz, İbrahim. "Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması Bağlamında Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi İle İlgili Hz. Ömer'in Uygulaması". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018), 231-261.
- Zemaşerî, Ebü'l- Kasım Mahmud b. Ömer el- Hârizmî. *el-Fâ'ik fî Garîbi'l-hadîs*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1971.
- Zeydan, Abdulkerim. *Mezheplere Göre Bütün Yönleriyle Kadın ve Aile Fıkhı Ansiklopedisi*. çev. Erdiç Ahatlı vd. 15 cilt. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019.
- ZGB, İsviçre Medeni Kanunu, 10 Aralık 1907. 17 Ağustos 2023. [https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/24/233\\_245\\_233/de#art\\_1](https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/24/233_245_233/de#art_1).
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.

### STRUCTURED ABSTRACT

*Alimony, which ensures the continuation of life and has different types such as marriage, kinship and property, is today mostly on the agenda regarding divorce. Marital alimony, which is the subject of debate, is a responsibility imposed on the man during the marriage with a valid marriage in Islamic law and ends with the waiting period. However, with modern life, since there are regulations regarding the right to alimony after divorce in positive law, the possibility of the right to alimony after divorce in Islamic law has become debatable. Although the right to alimony is not mentioned among divorced individuals in Islamic law, it is unquestionably accepted that there are some financial responsibilities that the man is obliged to pay to the woman, such as dowry, mut'a, hidane fee and süknâ. In Islamic law, when determining the rights and responsibilities of husband, wife, children and other relatives, their positions within the family and the principle of justice are taken into consideration. It is essential to envisage a union compatible with the free will of the parties in the establishment of the marriage, and to act fairly in the separation, provided that mutual rights are fulfilled in cases where the marriage cannot continue. It is seen that customs and cultures have an impact on practices in the field of family law such as marriage, divorce, breastfeeding and alimony. For this reason, the economic, social and cultural conditions of the period should not be ignored in matters related to women's financial rights. For example, although it is stated in our classical fiqh literature that it is recommended to pay mut'a to women in all kinds of divorces, including divorces where dowry is paid, paying mut'a is not on the agenda in today's societies. While in some societies it is considered normal for a divorced woman to easily establish new marriages after the end of iddah, in others it may not be welcome. For this reason, it can be said that taking into account the traditions, customs and practices of the society, it is not against the basic provisions of religion for the public authority to order a financial payment called "divorce alimony" within the framework of public interest to the divorced woman under certain conditions. In Islamic family law, the alimony of a woman who does not have a husband belongs primarily to her father; if there is no father, it belongs to other relatives who are not married and are related by blood. However, when there is no relative among the close relatives who is rich enough to provide her alimony, the woman's responsibility for alimony is "The sultan is the guardian of those who do not have a guardian." According to the hadith, it is transferred to the state. In order to prevent a woman who does not have a close relative to bear the responsibility of alimony after the divorce from being left in need, the public authority can step in and pay the alimony of the woman directly from the treasury, as per the understanding of the social state, or, under certain conditions, it can also charge this payment to the man who divorced her. Or the state may encourage the man to make this payment, and if this does not happen, it may order the man to pay alimony that he will not have any difficulty in paying, limited to certain amounts and for a period of time. This situation would not be contrary to the basic purpose of Islamic law. According to the indefinite alimony provision of Article 175 of the Turkish Civil Code, unless one of the situations that reduce the alimony occurs, the woman receiving alimony has the right to receive alimony from her ex-husband, whom she divorced for years or even until her death. This approach is not compatible with the principles of justice and fairness of the law. For this reason, it is more equitable to cancel the "indefinite" expression of the article of the law and decide to apply a limited and temporary divorce alimony within the framework of certain criteria.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 73-91

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1355865

### CEHENNEMLE İLGİLİ VAİD AYETLERİ

*Verses of Threat About Hell*

#### Ayşe ATEŞ

Dr., MEB, Merkez Atatürk Anatolian High School Kahramanmaraş, Türkiye  
Dr., Ministry of Education, Kahramanmaraş, Türkiye

[ayse.kahramanates@gmail.com](mailto:ayse.kahramanates@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-3384-8740>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 05.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 18.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

Bu çalışma, "Vaîd Ayetlerinin Muhatap Kitle Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

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

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

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

## CEHENNEMLE İLGİLİ VAİD AYETLERİ

### *Verses of Threat About Hell*

#### Öz

Kur'an va'd ve vaîdlerle muhatap kitlede değişim ve dönüşüm amaçlamaktadır. Bu çalışmada doğrudan müminlere yönelik cehennemle ilgili vaîd ayetleri incelenmiş, müminlerin uyarıldığı hususlar tespit edilmiştir. Vaîd ayetlerinde nasıl bir üslup ve hitap tarzı kullanıldığı, bu ayetlerin hangi tutum ve davranışa karşılık zikredildiği, onlar için bir tehdit oluşturup oluşturmadığı değerlendirilmiştir. Müminler kâfirlere/müşriklere, münafıklara, Yahudi ve Hıristiyanlara benzemekten sakındırılmıştır. Helal ve haram hükmüne riayetsizlik göstermemeleri gerektiği konularında uyarılmışlardır. Amaç ahiret bilincini geliştirerek müminin adaleti gerçekleştirmede duyarlı hale gelmesini sağlamak, ilahi hükümlerin aşılmaması gerektiği ilkesini müminlerin kalplerine ve zihinlerine yerleştirmektir. Bunlar yapılmadığı takdirde elem verici azapla, kınanmış ve terkedilmiş bir şekilde cehenneme atılmakla uyarılmışlardır. Bu ayetlerin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda va'd ve vaîd birlikteliği dikkat çekmiştir. Vaîdlerin öncesinde ve sonrasında müminlere müjdelere verilmesi önemlidir. Bu çalışma vaîd ayetlerinin müminler açısından doğru anlaşılması ve yorumlanmasına, zaman içerisinde oluşan yanlış algıların önüne geçilmesine katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Vaîd, Cehennem, Mümin, Muhatap, Rahmet.

#### Abstract

The Qur'an aims at change and transformation in the addressee audience with promises and promises. In this study, the verses of the Qur'an that directly address the believers about hell are analysed and the issues that the believers are warned about are determined. It has been evaluated what kind of style and address style is used in the verses of promise, what attitude and behaviour these verses are mentioned in response to, and whether they constitute a threat for them or not. Believers are forbidden from resembling the disbelievers / polytheists, hypocrites, Jews and Christians. They are warned that they should not disregard the halal and haram rules. The aim is to sensitise the believer in the realisation of justice by developing the awareness of the Hereafter, and to establish the principle that divine judgements should not be exceeded in the hearts and minds of the believers. If this is not done, they are warned of a painful punishment and being thrown into Hell, condemned and abandoned. When the context of these verses is taken into consideration, the unity of promise and promise has attracted attention. It is important to give good news to the believers before and after the promises. This study will contribute to the correct understanding and interpretation of the verses of promise in terms of believers and to prevent misperceptions that have occurred over time.

**Keywords:** Tafsir, Threat, Hell, Believer, Addressee, Mercy.

## GİRİŞ

Kur'an'ın muhatap kitlesini sadece müminler değil kâfir, müşrik, münafık, Hıristiyan ve Yahudiler oluşturmaktadır. Ancak vaîd ayetleri ilk muhatap kitle ve nüzul ortamı dikkat edilmeksizin bağlamından kopuk bir şekilde ele alındığı için kâfirlere yönelik vaîd ayetlerine müminler de dâhil edilmektedir. Hâlbuki Kur'an bütünlüğünde bakıldığında Yüce Allah'ın vaîdi çoğunlukla kendisini tekzip ve inkâr eden kâfirlere/müşriklere yöneliktir. Cehennem kâfirler için hazırlandığı, onlar hakkında azap hükmünün çoktan kesinleştiği ancak onların elemli azabı görmedikçe inanmayacakları birçok ayette bildirilmektedir.<sup>1</sup> Aynı zamanda iman yolunu tercih edenler için cennet, inkâr yolunu tercih edenler için zincirler, demir halkalar ve alevli ateş hazırlandığı net bir şekilde ifade edilmektedir.<sup>2</sup> Bu çalışmada sadece müminlere yönelik vaîd ayetleri ele alınarak değerlendirilecektir.

Vahyin nazil olduğu dönemde ilk mümin muhatap kitle sahâbîlerdir. Vahyin şekillenmesinde ve sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir. Onlar Hz. Peygamber'in ilk öğrencileridir. Kur'an'ın emirlerini uygulayan, daha önceki yaşam biçimlerini değiştirip Kur'an ile yeniden inşa eden kişilerdir. Yaklaşık yirmi üç yıllık süreçte sahâbîlerin sayısı giderek artmıştır. Bunlardan bazıları Mekke'de iman eden ve hayatı boyunca Hz. Peygamber ile beraber olan sahâbîlerdir. Bazıları da daha sonra iman eden onunla çok az görüşme imkânı bulan sahâbîlerdir. Bu nedenle onlar Hz. Peygamber'e ulaşma şerefine ermekle birlikte fazilet yönünden aynı derecede görülmemiştir.<sup>3</sup> Sahâbîlerin mertebelerinin farklılığı hadis kitaplarına konu olmuştur. Hadis âlimleri onların belirli özelliklerini dikkate alarak birtakım tabakalara ayırmıştır. Bu sınıflandırmada sayıca farklılıklar vardır. El-Hakîm Ebu Abdullah'ın onları on iki sınıf yaptığı, bazılarına göre bu sayının daha fazla olduğu zikredilmektedir.<sup>4</sup> Hz. Peygamber'in "*Ümmetimin en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir.*"<sup>5</sup> sözü onların özel bir konuma sahip olduklarına işaret etmektedir. Elbette ki sahâbîler günahsız kimseler değildir. Ancak onlar Allah'a ve Peygamber'e itaatte daha duyarlı ve hassas davranan insanlığa örnek bir topluluktur. Bu bağlamda "*Kim Allah'a ve Elçi'ye itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, (gerçeği) doğrulayanlar, şahitler ve iyilerle beraberdir. Onlar, ne güzel arkadaşlardır.*"<sup>6</sup> ayeti zikredilebilir. Ayet Allah katında müminlerin konumlarının aynı olmadığını ve örnek alınması gerekenleri açıkça ifade etmektedir. Zira Kur'an'da müminlerin ne tür amellere sahip olduğu belirtilmektedir.<sup>7</sup> Ayetlerde iman ve amel birlikteliği dikkat çekmektedir. İmanın iyi amellerle açık bir biçimde bütünleştiği görülmektedir. Dünyada yapılan her bir iyiliğin ve kötülüğün karşılığının görüleceği bildirilmektedir.<sup>8</sup> Kur'an'ın birçok ayetinde iman edip amel-i salih işleyenler cennetle müjdelenmektedir.<sup>9</sup> Bu çalışmada Kur'an bütünlüğü gözetilerek doğrudan müminlere yönelik vaîdler tespit edilmiştir. Müminlerin hangi amel-i kusurlarından dolayı cehennem vaîdleriyle uyarıldıkları, hangi amelleri yapmaktan sakındırıldıkları ele alınacaktır. Burada amelin imandan bir cüz olup olmadığı ve mürtekb-i kebire meseleleri ile ilgili yapılan tartışmalara girilmeyecektir. Vaîd ayetlerinin müminler açısından doğru anlaşılması ve yorumlanması için ilk muhatap kitle ve bağlam dikkate alınacaktır. Konu tefsirlerden yararlanılarak değerlendirilecektir. Bununla ilgili detaylara girmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için cehennem kelimesinin kavramsal çerçevesi çizilecektir.

<sup>1</sup> Âl-i İmran 3/131; Yûnus 10/33, 96-97; Yâsîn 36/7; Zümer 39/71; Mü'min 40/6.

<sup>2</sup> İnsân 76/4-5; Mü'min 40/12.

<sup>3</sup> Mehmet Efendioglu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/492.

<sup>4</sup> İbnu's- Şalâh, Ebû Ömer Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrazûrî. *Ma'rifetu Envâ'i 'İlmi'l-Hadîs*, thk. Nûreddîn İtr, (Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1986), 1/298.

<sup>5</sup> Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, ( by: Dâru Tavkî'n-Necât h. 1422), "Şehâdet", 52(2652).

<sup>6</sup> Nisâ 4/69-70.

<sup>7</sup> Mü'minûn 23/1-9; Furkân 25/63-74.

<sup>8</sup> Zilzâl 99/7-8.

<sup>9</sup> Bakara 2/82; Nisâ 4/57; 122; 124; A'raf 7/42; Yûnus 10/9; Secde 32/19; Teğâbun 64/9.

Cehennem kelimesi sözlükte Yüce Allah'ın kızıştırılmış ateşinin bir adı<sup>10</sup> olarak geçmektedir. Kelimenin etimolojik kökenini ile ilgili farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre aslı Farsça olup cehnamdır ama sonradan Arapçalaşmıştır.<sup>11</sup> Başka bir görüşe göre “derin kuyu; hayırsız, uğursuz” anlamına gelen Arapça asıllı bir kelimedir.<sup>12</sup> Diğer bir görüşe göre ise, Grekçe’de geenna, Latince’de gehenna olarak kullanılan kelimenin aslı büyük ihtimalle İbrânîce gehinnom’dan (Hinnom vadisi) gelmektedir.<sup>13</sup> Kur’an’da cehennem kelimesi elli biri Mekki, yirmi altısı Medenî sûrelerde olmak üzere yetmiş yedi ayette geçmektedir. Kâfirlerin toplanma, buluşma, konak, ceza ve sürülme yeri,<sup>14</sup> müşriklerin azap ve ceza yeri,<sup>15</sup> mütekebbirlerin,<sup>16</sup> zalimlerin,<sup>17</sup> mücrimlerin,<sup>18</sup> münafıkların gideceği yer,<sup>19</sup> Yahudi ve Hıristiyanların kalacakları yer,<sup>20</sup> ahirete inanmayanlar için hazırlanan yer,<sup>21</sup> Allah tarafından kınanmış ve rahmetinden kovulmuş olarak atılanların yeri,<sup>22</sup> Allah’a ve elçisine karşı gelenlerin kalacağı yer,<sup>23</sup> şeytana ve şeytana uyanları bekleyen ceza yeri,<sup>24</sup> azgınların gideceği yer<sup>25</sup> azabı hak edenlerin iskân mahalli olarak tasvir edildiği görülür. Aynı zamanda inkârcıların gideceği yer anlamında hutâme, cahîm, nâr, sekar, haviye, saîr, lezâ, ğayy, siliyy kelimeleri geçmektedir. Mezkûr kelimelerin cehennem katlarının isimleri olduğu söylenmiş, buna “*Onun yedi kapısı vardır. Onlardan her kapı için ayrılmış grup vardır.*” mealindeki Hicr 15/44. ayeti delil olarak gösterilmiştir.<sup>26</sup> Cehennem “azap”, “ikâb”, “nâr”, “harîk”, “hamîm”, “yahmûm”, “semûm”, “siccîn”, “ğayy”, “veyl” gibi birçok kelimeyle anlam ilişkisi içinde olduğu görülmektedir. Bazen onlarla terkip oluşturmada, bazen de cehennem yerine bu kelimeler kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Özetle birçok ayette geçen azap ve ceza vaîdinden kastedilenin cehennem vaîdi olduğunu söylemek mümkündür. Müminlere bu vaîdler bazen İsrailoğullarının tutum ve davranışları üzerinden, bazen kâfirler/müşrikler, bazen de münafıklar üzerinden yapılmaktadır. Onlar gibi oldukları takdirde başlarına gelecekler tek tek haber verilmektedir. Alt başlıklar altında mesele ele alınacaktır.

### 1. KÂFİRLERE/MÜŞRİKLERE BENZEMEK

Müminler küfre bulaşmaması için uyarılmakta ve kâfirler için hazırlanmış olan ateşten sakındırılmaktadır.<sup>28</sup> Âl-i İmrân sûresi 3/131. ayetin öncesine bakıldığında müminlerin uyarıldığı davranış faizciliktir. Ayetin öncesi şöyledir: “*Ey iman edenler! Kat kat artırılmış faizi yemeyin! Allah’a karşı takvalı olun! Umulur ki kurtulursunuz.*”<sup>29</sup> Böylece faizcilerin, Allah’tan korkup bu huylarından vaz geçmedikleri takdirde, aslında kâfirler için hazırlanmış olan cehennem ateşine onların da gireceklerini beyan etmektedir.<sup>30</sup> Ayetin sonrasında ise “*Allah’a ve Elçi’ye itaat edin ki merhamete kavuşturulasınız.*” ifadesi geçmektedir. İbn-i İshak bu ayetin, Uhut savaşında

<sup>10</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kurân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 1/209.

<sup>11</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 1/209-210.

<sup>12</sup> Ebü'l Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yusuf Semîn el-Halebî, *Umdetü'l Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l İlmiyye, 1996), 1/355.

<sup>13</sup> Ömer Faruk Harman, “Cehennem”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/225.

<sup>14</sup> Âl-i İmrân 3/12, 197; Nisâ 4/140; Enfâl 8/36, 37; Tevbe 9/49, 73, 68; İsrâ 17/8; Kehf 18/100, 102; Meryem 19/67, 86; Fâtır 35/36; Zümer 39/32, 71; Kâf 50/24; Cin 72/15, 23; Mülk 67/16; Tahrîm 66/9; Cin 74/23.

<sup>15</sup> Fâtır 35/36; Fetih 48/6; Tahrîm 66/9; Beyyine 98/6.

<sup>16</sup> Nahl 16/29; Fâtır 35/60, 72; Mü'min 40/60-76.

<sup>17</sup> Tevbe 9/109; Fâtır 35/36.

<sup>18</sup> Zuhruf 43/74; Rahmân 55/43.

<sup>19</sup> Nisâ 4/140; Tevbe 9/68, 73; Fetih 48/6; Tahrîm 66/9.

<sup>20</sup> Beyyine 98/6.

<sup>21</sup> İsrâ 17/10.

<sup>22</sup> Nisâ 4/93; İsrâ 17/18, 39.

<sup>23</sup> Cin 74/23.

<sup>24</sup> Nisâ 4/121; A'râf 7/18; 15/43; 18/63; Secde 32/13.

<sup>25</sup> Sâd 38/55, 56.

<sup>26</sup> Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/229.

<sup>27</sup> Bakara 2/79; A'râf 7/167; Enfâl 8/13; Meryem 19/59; Fussilet 41/43; Haşr 59/4; Fâtır 35/36; Tûr 52/27; Vâkıâ 56/42-43; Mülk 67/5; Müddessir 74/42; Mutaffifin 83/7-8; Burûc 85/10.

<sup>28</sup> Âl-i İmrân 3/131.

<sup>29</sup> Âl-i İmrân 3/130.

<sup>30</sup> Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 7/206.



Resulullahın emrini dinlemeyen sahabilere sitemde bulunduğunu söylemiştir.<sup>31</sup> Diğer taraftan türkçede artma, fazlalaşma, çoğalma manasına gelen faiz Kur'an'da ribâ kelimesiyle ifade edilmektedir. Cahiliye dönemi Arapları ribâ kelimesini ve ondan türeyen diğer kelimeleri sözlük manasından ziyade terim anlamında, yani vadeye veya vadenin uzatılmasına karşı borcun da artması anlamında kullanıyorlardı.<sup>32</sup> Mallarını faize verenler, onları bu yolla arttırmak istedikleri için faize "ribâ" denmiştir.<sup>33</sup> Burada ihtiyaç sahibinden faydalanma, borçluyu zor durumda bırakma ve haksız bir kazanç sağlama söz konusudur. Bu nedenle faiz Kur'an'da aşamalı bir şekilde yasaklanmıştır. Rum 30/39. ayette "İnsanların mallarından kazanç sağlamak amacıyla faizli ödünç verdikleriniz Allah katında bir artış değildir. Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte kat kat artıranlar onu verenlerdir." ifadesiyle bu uygulamanın yanlışlığı ve onun yerine yapılması gerekenler bildirilmektedir. Benzer bir ifade Bakara 2/276. ayette geçmektedir: "Allah faizi siler (malın ve servetin bereketini giderir); sadakaları ise artırır. Allah küfre dalanları, günaha ısrar edenleri sevmez." Müminler helal kazanç elde etme yollarına yönlendirilmekte, malların batıl yollarla yenmesi engellenmektedir.<sup>34</sup> Asıl mal artışının Allah'a itaatle gerçekleşeceği mesajı verilmektedir. Bahse konu olan ayetin devamında Allah'a ve elçisine itaat edildiği takdirde onlara cennet va'dinin yapılması, ardından şartlı cümleler kullanılması calib-i dikkattir:

"Ve (Onlar) çirkin bir günah işledikleri yahut nefislerine zulmettikleri vakit Allah'ı hatırlayarak, hemen günahlarının bağışlanmasını isteyenlerdir. Günahları Allah'tan başka kim bağışlar! Bir de onlar, işledikleri (günah) üzerinde, bile bile ısrar etmeyenlerdir. İşte onların mükâfatı, Allah'tan bir bağışlanma ve altından ırmaklar akan cennetlerdir. (Onlar) orada ebedi kalıcıdırlar. (Böyle) yapanların mükâfatı ne güzeldir!"<sup>35</sup>

Burada bazı müminlerin hata yaptıklarını ancak bile bile bu hatada ısrarcı olmadıkları bildirilmektedir. Günaha ısrar edenler kâfirlerdir. Dolayısıyla müminler kâfirler gibi olmaktan sakındırılmışlardır. Bu ayetler farkındalık oluşturma ve kalpleri canlı tutma adına bir uyarı niteliğindedir, denilebilir. Pasaj bütünlüğüne dikkat edildiğinde "Ey iman edenler! Eğer kâfirlere uyarsanız, gerisin geriye (eski dininize) döndürürler de hüsrana uğrayanların durumuna düşersiniz. Oysa sizin mevlânız Allah'tır ve O, yardımcılarının en hayırlısıdır. Hakkında hiçbir delil indirmedeği şeyleri Allah'a ortak koşmaları sebebiyle, kâfir olanların kalplerine yakında korku salacağız. Onların barınağı ateştir. Zalimlerin yeri ne kötüdür."<sup>36</sup> şeklinde müminlere yapılan hitap bu görüşü desteklemektedir.

Diğer yandan sosyal, ekonomik ve ahlaki düzeni bozan, zenginle fakir arasındaki farkı giderek artıran bu faiz uygulaması çirkin, kınanan ve hastalıklı bir davranış olarak literatüre geçmiştir. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta faizcilik hoş karşılanmamış ve yasaklanmıştır.<sup>37</sup> Bakara 2/275. ayeti faiz yasağına yönelik mesajlar içermektedir. Ayette faiz yiyen şeytan çarpmış kimseye benzetilmiştir ve onların vasıfları bildirilmiştir. Bu benzetilmenin bazı tefsirlerde kabirlerden kalkışının keyfiyeti ile ilgili olduğu yorumu yapılmaktadır. Burada faizin terkedilmesi ve günaha ısrarcı olunmaması istenmiştir. Aksi takdirde cehenneme gidecekleri belirtilmiştir. Beyzâvî (ö. 685/1286) ayeti şöyle yorumlamaktadır: Kime Allah'tan faizin yasaklığı gibi bir öğüt ve bundan bir sakındırma gelir de öğüt alır sakınırsa, eskiden aldıklarının iadesi istenmez. Şayet gelen öğüdü kabul etmiş, iyi bir niyetle bu işten vazgeçmişse, Allah bunun karşılığını verir.<sup>38</sup> Nitekim bir sonraki ayette Allah'a itaat edenler için herhangi bir korku ve hüzn olmayacağını bildirilmesi mezkûr görüşü teyit etmektedir. Kaldı ki Yüce Allah birçok ayette yasakladığı davranışlardan

<sup>31</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/206-207.

<sup>32</sup> İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/7.

<sup>34</sup> Nisâ 4/29-30.

<sup>35</sup> Âl-i İmrân 3/135-136.

<sup>36</sup> Âl-i İmrân 3/149-151.

<sup>37</sup> Ayrıntılı bkz. Murat Pıçak, "Faiz Olgusunun İktisadi Düşünce Tarihindeki Gelişimi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2012), 63-65.

<sup>38</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, h.1418), 1/162.

vazgeçenleri bağışlayacağını zikretmekte, şefkat ve merhametini öne çıkarmaktadır.<sup>39</sup> Bütün açıklamalara rağmen Allah'ın yasaklarına duyarsız kalınıyorsa burada kâfirce bir duruş var demektir. Faizcilik yapmak zulümle eş değer tutulmuştur.<sup>40</sup> Müminler Allah ve elçisine karşı gelmekten sakındırılmıştır.

Öte yandan kâfirlere/müşriklere benzememek hususunda Hz. Peygamber'e yönelik bir uyarının yapılması meselenin anlaşılması açısından dikkate değerdir. Meal en şöyledir:

*(Müşrikler), sana vahyettiğimizden başka bir şeyi bize iftira etmen için neredeyse seni fitneye düşüreceklerdi. İşte o takdirde seni candan dost kabul edeceklerdi. Seni dayanıklı (kararlı) kılmayıydık, az kalsın onlara birazcık eğilim gösterecektin. İşte o zaman, sana ölümün kat kat sıkıntılarıyla birlikte hayatın sıkıntılarını da kat kat tattırırdık. Sonunda bize karşı kendin için hiçbir yardımcı bulamazdın.*<sup>41</sup>

Mukâtil "Fitneye düşmek" ifadesini, Mâide 5/49. ayette geçen fitne kelimesiyle de ilişkilendirilerek alıkoymak anlamında tefsir etmiştir.<sup>42</sup> İsrâ 17/73. ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak da Sakiflilerin Hz. Peygamber'e gelerek bir takım isteklerde bulduklarını, bu isteklerin kabul edildiği takdirde müslüman olacaklarını bildirdiklerini, Hz. Peygamber'in onlardan yüz çevirdiğini fakat İslam'dan yüz çevirecekleri endişesiyle onlara da hayır da diyemediğini rivayet etmiştir.<sup>43</sup> Zemahşerî onların Hz. Peygamber'i ayartmaya, fitneciler olarak onu aldatmaya yaklaştıklarını ifade etmiştir. Ancak bir sonraki ayetteki ifadenin Allah tarafından Hz. Peygamber'e verilmiş ziyade bir destek ve motivasyon, aynı zamanda müminlere yönelik bir lütuf içerdiğini beyan etmiştir.<sup>44</sup> Mâtüridî tefsirinde Allah'ın Hz. Peygamber'i sebat ettirdiği için onlara meyletmediğini söylemiştir.<sup>45</sup> Bir meyil olmadığını bir sonraki ayet de teyit etmektedir. Eğer öyle olsaydı birçok va'dle karşılaşacaktı. Çünkü Yüce Allah Peygamberini dini yalnızca O'na has kılması ve şirkin bütün çeşitleriyle savaşması için göndermiştir.<sup>46</sup> Bu ayetle Hz. Peygamber'in kalbi sağlamaştırılmakta, müşriklere uyup onlar gibi olmaktan, inancı hususunda taviz vermekten, vahiyden ayrılmaktan sakındırılmaktadır. Kendini her türlü çirkin fiilden koruması gerektiğine işaret edilmektedir. Hz. Peygamber'in bu ayet nazil olduğu zaman, "Allah'ım! Beni bir göz açıp kapayıncaya kadar dahi olsa kendi nefsimi bırakma!" diye dua ettiği nakledilmiştir.<sup>47</sup> Denilebilir ki onun şahsında bütün insanlar uyarılmaktadır. Çirkin bir fiili işleyen kimsenin değeri ve konumu ne kadar yüksek olursa, o fiili işlemenin o kadar fazla çirkin hale geleceğine dair çok açık bir delildir.<sup>48</sup> Bu bağlamda ayet müminleri düşünmeye, Allah'a itaat noktasında daha duyarlı olmaya davet etmektedir. Hz. Peygamber'in eşlerine yapılan uyarıları da bu meyanda değerlendirebiliriz.<sup>49</sup> Ayette şöyle buyurulmaktadır: *"Ey Peygamber'in hanımları! Sizden kim bir çirkinlik yaparsa, ona iki kat azap uygulanır. Bu, Allah'a çok kolaydır."*<sup>50</sup> Ayette "Eğer sizden kim yaparsa..." şeklinde şartlı cümle zikredilmesi önemlidir. Hz. Peygamber'in eşleri bu hayâsız davranışları işlemekten uzaktırlar. Yani böyle bir çirkinlik yapmamışlardır. Ayetin akabinde *"Kim de Allah'a ve elçisine gönülden itaat eder ve iyi bir iş yaparsa ona da ödülünü iki kat veririz. Ona değerli bir rızık hazırladık."*<sup>51</sup> ifadesi zikredilmektedir. Ayette Hz. Peygamber'in konumu ve

<sup>39</sup> Mâide 5/95, 101; Enfâl 8/38.

<sup>40</sup> Bakara 2/278-279.

<sup>41</sup> İsrâ 17/73-75; benzer ifadeler için bkz. Tâhâ 20/16.

<sup>42</sup> Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, h.1423), 2/542-543.

<sup>43</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 2/543; Ebü'l Hasan Ali b. Ahmed Vâhidî, *El -Vecîz fî Kitâbi'l-Tefsîri'l-Azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî. (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru'ş-Şâmiyye, h.1415), 1/642.

<sup>44</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't- Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl* (Beyrut, Dâru'lKitâbi'l Arabî, h.1407), 2/684.

<sup>45</sup> Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtüridî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne "Te'vilâtü'l Kur'an"* thk. Mecdî Bâsellûm, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,2005), 7/91.

<sup>46</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadis* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, h.1383), 3/412; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 3/508.

<sup>47</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/685.

<sup>48</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/685.

<sup>49</sup> Ahzâb 33/28-33.

<sup>50</sup> Ahzâb 33/30.

<sup>51</sup> Ahzâb 33/31.

değerinin yüceliğinden dolayı eşlerinin faziletine ilişkin delil bulunmaktadır.<sup>52</sup> Bir başka ifade ile onların ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an onları ümmetin anneleri konumuna yerleştirmiştir.<sup>53</sup> Nitekim Yüce Allah da uyarısına onların diğer kadınlardan farklı olduklarını zikrederek devam etmektedir. Ahzâb 33/28-33. ayetlerle birlikte okunduğunda Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik bir sorumluluk yüklendiği net bir şekilde görülmektedir. Böylece onlardan bu farkındalıkla hareket etmeleri ve gerekli olgunluğa erişmeleri istenmektedir. Çünkü pasajın sonunda *"Ey Peygamber'in evinin halkı! Allah sizde, günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."*<sup>54</sup> ayetinde ifade edildiği gibi bu uyarılar onları tertemiz örnekler kılmak içindir. Hz. Peygamber'in eşleri kadınların önderleri konumundadır. Şu halde ayetlerde verilen örneklerden hareketle müminlerden istikamette kalmaları için konumlarına ve amellerine güvenip kibre kapılmamaları, heva ve heveslerine uymamaları ve Allah'a olan sadakat ve bağlılıklarını daha da güçlendirmeleri istenmektedir.

### 1.1. ŞİRK

Kur'an muhatabını yönlendiren, davranışlarını değiştirmeyi ve dönüştürmeyi hedefleyen tevhid temelli bir bakış açısı sunmaktadır. Tevhid Allah'ın bir ve tek oluşunu ifade etmektedir. Tevhid inancı ulûhiyeti ve rububiyeti Allah'a tahsis etmek, O'ndan başkasının ilahlık ve rabblik hakkının olmadığını kabul ve teslim etmektir.<sup>55</sup> Kur'an tevhidin zıddı olarak şirk kavramını kullanır. Sözlükte "ortak olmak" ve "ortaklık"; ortak koşmak anlamındaki işrâktan isim konumunda bulunan şirk ise küfürdür.<sup>56</sup> Müşrik Allah'ın peşi sıra ortaklar edinen, onları Allah'ı sever gibi seven kimsedir.<sup>57</sup> Mümin ise yalana şahitlik etmeyen, faydasız boş bir şeyle karşılaştıkları zaman vakar ve hoşgörü ile geçip giden ve Allah'ın ayetlerini can kulağıyla dinleyen kimse olarak vasıflandırılmaktadır.<sup>58</sup> Müşrik/kâfir ise hakikate karşı kör, sağır, dilsiz kesilen, Kur'an'ı ve peygamberi yalanlayan kimse olarak tavsif edilmektedir.<sup>59</sup> Dolayısıyla mümin bu haliyle birçok müjdeye nail olurken, Allah'ın ayetlerine yalan diyenler hüsrana uğrama,<sup>60</sup> zelil ve perişan edici bir azaba mahkûm olma,<sup>61</sup> temelli cehennemde kalma vaîdlerine muhatap kılınmaktadır.<sup>62</sup>

Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber de Allah'a şirk koşmaması gerektiği hususunda uyarılmıştır.<sup>63</sup> *"Allah ile birlikte ilah edinme! Aksi takdirde kınanmış ve (azaba)terkedilmiş olarak oturup kalırsın."*<sup>64</sup> ifadesi ile başlayan İsrâ 17/22. ayet kötü davranışların tek tek sayılmasıyla devam etmekte, İsrâ 17/38. ayette ise mezkûr fiillerin, kötülüğünün Allah katında çirkin sayılmasından dolayı zikredildiği bildirilmektedir. Sürenin 39. ayetinde ise yeniden *"İşte bütün bunlar, Rabbinin sana vahyettiği doğru hükümler içeren konulardandır. Allah ile birlikte başka ilah edinme! Kınanmış ve uzaklaştırılmış olarak cehennem atılırsın."* şeklinde bir şirk uyarısı daha yapılmıştır. Hz. Peygamber'in Allah'ın himayesinde olduğu bilinmektedir. Denilebilir ki öncelikle bu uyarılar, mesajın Hz. Peygamber'in kendisine dönük olması gerektiği ile ilgilidir. Peygamber dahi olsalar, beşer olmaları hasebiyle her zaman bazı hata ve kusurları olabilir, tövbe ve istiğfarda bulunmaları bir peygamberlik tavrıdır ve örnekliklerine kesinlikle zarar vermez.<sup>65</sup> Aynı zamanda onun şahsında tüm insanlığa teşmil edilmiştir. Nitekim Cahiliye dönemindeki müşriklerin başkalarına cömertliği tavsiye edip, kendilerinin bundan men

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 8/379.

<sup>53</sup> Ahzâb 33/6.

<sup>54</sup> Ahzâb 33/33.

<sup>55</sup> Şerafeddin Gölcük, *Kur'an ve İnsan* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2009), 220.

<sup>56</sup> Mustafa Sinanoğlu *"Şirk"*, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/193.

<sup>57</sup> Bakara 2/165.

<sup>58</sup> Furkân 25/72-73.

<sup>59</sup> Furkân 25/77; Lokmân 31/7; Câsiye 45/23.

<sup>60</sup> Yûnus 10/95.

<sup>61</sup> Lokmân 31/6-7.

<sup>62</sup> Tevbe 9/63; benzer ayetler için bkz. Bakara 2/39; Fâtır 35/36; Mü'min 40/6.

<sup>63</sup> İsrâ 17/22; benzer ayetler için bkz. Şuarâ 26/213; Zümer 39/65.

<sup>64</sup> İsrâ 17/22.

<sup>65</sup> Yahya Yaşar, *Kur'an'ın Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Kıssalarında Peygamberlerin İsmeti*, (Ankara: Fcr Yayınları, 2020), 67.

edip cimriliklerine devam ettiği bilinmektedir. Müminlerin inandıkları gibi yaşamaları, sözleriyle davranışlarının uyumlu olması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Diğer taraftan Yüce Allah'ın Kur'an'da Hz. Peygamber'i uyaran ayetlerin olması, onun kendisine gelen mesajı hiç değiştirmeden ümmetine aktardığını ispat eder.<sup>66</sup> Mezkûr ayet bağlamında Murat Kayacan'ın tespitleri de son derece isabetlidir: "Allah ile birlikte başka ilah edinme." uyarısının doğrudan Hz. Peygamber'e yapılması, onun mesajının muhataplarının öğüt almasını kolaylaştırmaktadır. Çünkü insanlar birinin bir şeyden sakındırıldığını gördüklerinde hemen o kişinin "sakındırıldığı şey açısından" ne yaptığına bakarlar."<sup>67</sup> Dolayısıyla bu uyarılar insanları daha derin düşünmeye bir teşvik, mertebelerinin üstünlüğüne göre daha bir hassasiyetle davranmaları gerektiğine dair bir ikaz, tevhid akidesine sıkı sıkı bağlı olmaya bir çağrıdır.

Yüce Allah Furkân 25/68-69. ayetlerde müminlerin özelliklerini şöyle vasıflandırmaktadır: "*Onlar, Allah ile birlikte başka ilaha yalvarmazlar; Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar; zina yapmazlar. Kim bunları yaparsa, kıyamet günü azabı katlanacak ve içinde alçaltılmış olarak ebedi kalacağı bir ceza ile karşılaşacaktır.*" Burada müminlerin Allah'a ortak koşmaktan, cana kıymaktan ve zinadan uzak oldukları bildirilmektedir. Ancak "kim bunları yaparsa..." şeklinde gelen ifade ile müminler uyarılmışlardır. Taberî tefsirinde Abdullah b. Mesud'un Hz. Peygamber'e "Allah katında hangi günah daha büyüktür?" diye sorduğu, Hz. Peygamber'in birtakım cevaplar verdiği, bu ayetin onun sözünü tasdik etmek için indirildiğini söylemiştir.<sup>68</sup>

Furkân 25/68-69. ayetlerde müminlerin sakındırıldığı diğer bir davranış haksız yere bir cana kıyılmasıdır. Kur'an insanın yaşama hakkının bir başkası tarafından elinden alınmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Hangi din, dil ve ırka mensup olursa olsun bir ayırım yapmaksızın insanın yaşatılması gerektiğini vurgulamaktadır. Kur'an'da canın korunması esastır. Bu ilkeyi merkeze koyan birçok ayet vardır. Kur'an'da kız çocuklarını diri diri toprağı gömenlerin ve fakirlik korkusuyla çocuklarını öldürenlerin hesabının mutlaka görüleceği bildirilmektedir.<sup>69</sup> Haksız yere bir cana kıymak haram kılınmaktadır.<sup>70</sup> Herhangi bir sebep olmaksızın bir kimsenin öldürülmesi bütün insanlığı öldürmekle eş değer görülmektedir. İnsan hayatının ne denli önemli olduğuna Mâide 5/32. ayeti şahitlik etmektedir. Öncesinde Hz. Adem'in iki oğlunun kıssası anlatılmaktadır. Kâbil Hâbil'i öldüreceğini söylediğinde Hâbil'in "*Şüphesiz ki ben öldürmek için bana elini uzatsan (bile), ben sana öldürmek için asla elimi uzatacak değilim. Şüphesiz ki ben alemelerin Rabbi olan Allah'tan korkarım.*"<sup>71</sup> sözü meselenin kolay bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Nitekim Kur'an'da bu insanlık suçunu hem kâfirler/müşrikler hem de Yahudiler işlemişlerdir. Mezkûr ayette müminler haddi aşmaktan, onlara benzemekten sakındırılmaktadır.

Diğer taraftan özel olarak bir mümini kasten öldürmenin cezasının çok ağır olacağı bildirilmektedir. Nisâ 4/93. ayette "*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*" ifadesi cezanın şiddetini ortaya koymaktadır. Ancak hata, pişmanlık ve tevbe hali durumunda farklı çözüm yolları gösterilmektedir. Ayetin öncesinde bir müminin bir mümini hata dışında öldürmeye hakkı olmadığı vurgulanmaktadır. Hata ile mümini öldürmesi halinde diyet ve bir köleyi özgürlüğüne kavuşturma ya da peş peşe iki ay oruç tutma keffaret yolları arasındadır.<sup>72</sup> Pasajın Yüce Allah'ın "Gafûr" ve "Rahîm" isimleriyle bitirilmesi, O'nun rahmet ve merhametini hatırlatmaktadır. Diğer taraftan surenin 107. ayetinde "*Kendilerine hıyanet edenleri savunma! Şüphesiz ki Allah günaha dalmış hainleri sevmez.*" ifadesi geçmektedir. Bu tür uyarılarla hak ve hakikatten yana tavır alınması gerektiği bilincinin yerleştirilmek istendiği söylenebilir. Aksi takdirde va'd bellidir.<sup>73</sup> Müminler açısından "*Hiç şüphenez olmasın ki Allah kendisine ortak*

<sup>66</sup> Ahmet Öz, "Kur'an'da Yapıcı Eleştiri", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı* 3(2019), 264.

<sup>67</sup> Murat Kayacan, *Kur'an'da Allah (Kelime ve Terkip Merkezli Yorum)*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 57-58.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/304.

<sup>69</sup> En'am 6/151; İsrâ 17/31.

<sup>70</sup> Bakara 2/84; İsrâ 17/33; Furkân 25/68.

<sup>71</sup> Mâide 5/27.

<sup>72</sup> Nisâ 4/92; Ayrıca bkz. Bakara 2/178.

<sup>73</sup> Nisâ 4/115.



*koşulmasını asla bağışlamaz. Fakat bunun dışında dilediği kimselerin günahını bağışlar.*<sup>74</sup> ifadesi müjde niteliğindedir. Aslolan günaha ısrar etmemek ve yanlış eylemi hemen terk etmektir. Yüce Allah bu şekilde mümini motive etmekte ve doğru eyleme yönlendirmektedir.

Hız. Musa örneği de Yüce Allah'ın rahmet ve merhametinin sınırsızlığını ortaya koyma bağlamında zikredilebilir. Bilindiği üzere Hız. Musa bir Kıpti'ye yumruk atarak yanlışlıkla onun ölümüne sebep olmuştur.<sup>75</sup> Ancak hemen sonrasında yaptığı işin şeytan işi olduğunu fark edip bağışlanma dilemiştir. Bunun üzerine Yüce Allah onu bağışlamıştır. Hız. Musa'nın birçok ayette Allah'ın rahmet ve merhametiyle kuşatıldığı görülmektedir. Hız. Musa'ya asanı yere bırak emri gelince asasını yere bıraktığında onu yılan gibi depresir görünce arkasına bakmadan geri döndüğü bildirilmektedir.<sup>76</sup> Ona hitaben *"Korkma! Çünkü benim huzurumda elçiler korkmaz. Ancak haksızlık edip sonra da işlediği kötülüğün ardından güzel davranan kişi bilsin ki ben çok bağışlayanım; çok merhametliyim."*<sup>77</sup> ifadesi kullanılmıştır. Müfessirler ayeti "Ey Musa, senin, yılan şekline giren asandan korkman, daha önce sebepsiz yere bir adamı öldürmüş olmandandır. Kendilerine haksızlık edenler, yaptıkları kötülükleri bırakıp iyilikler yaparlarsa şüphesiz ki ben, onlara karşı çok affeden ve çok merhamet edenim." şeklinde yorumlamışlardır.<sup>78</sup> Bu ayetler Hız. Musa'nın affedildiğinin bir işareti olarak anlaşılmıştır. Şüphesiz O'nun affediciliği sadece peygamberlere değil bütün insanlara yöneliktir. Ne olursa olsun günaha ısrarcı olmamak ve uyarılara dikkat kesilmek müminin sorumlulukları arasındadır.

Furkan 25/68-69. ayet bağlamında müminlerin uyarıldığı bir diğer davranış zina fiilidir. Zina bireysel ve toplumsal ahlaki bozan, aileyi tehdit eden çirkin bir davranıştır. Dolayısıyla müminler *"Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur."*<sup>79</sup> ayeti ile ona yaklaşılmaktan sakındırılmıştır. Bu fiili işleyenlere dünya ve ahirete yönelik vaidler yapılmıştır. Aynı zamanda inananlar arasında bu çirkinliğin yayılmasını arzulayanlar için dünyada da ahirette de elem verici azap olduğu bildirilmiştir.<sup>80</sup> Zinayı engellemek için yapılan vaidler mealen şöyledir:

*"Kadınlarınızda çirkinlik (fuhuş) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerinize hapsedin. İçinizden onu (o fuhuşu) yapan her iki tarafa ceza verin, eğer tevbe eder, uslanırlarsa artık onlara ceza verip eziyet vermekten vazgeçin. Çünkü Allah tevbeleri çok kabul eden ve çok esirgeyendir."*<sup>81</sup>

*"Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz(er) celde (değnek) vurun! Allah'a ve ahiret gününe inaniyorsanız, Allah'ın dininde (hükümlerini uygulamada) onlara şefkatiniz tutmasın! Müminlerden bir grup da onlara (uygulanan) cezaya şahit olsun!"*<sup>82</sup>

Nisâ 4/15-16. ayetlerin birincisinde zina yapan kadınlar (lezbiyenlik), ikincisinde ise zina yapan erkekler ya da livatayı yapanlar (homoseksüellik) şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>83</sup> Zina fiilini işleyenlerin bekar veya evli olmalarına göre cezanın keyfiyeti değişmektedir. İbn Abbas, Said İbn Cübeyr ve başkaları bu eziyet vermenin sövme, ayıplama ve nalınla vurmak olduğunu söylemişlerdir.<sup>84</sup> Nitekim bu fiilleri işleyenler için Nûr 24/2. ayette bu had cezasına yer verilmiştir. Bu vaidler sıralandıktan sonra Yüce Allah'ın bağışlayıcılığı, bu suçu işleyenlere tevbe yolunun gösterilmesi dikkat çekmektedir. Bu ayetler Allah katında müminle kâfirin konumunun farklı

<sup>74</sup> Nisâ 4/116.

<sup>75</sup> Kasas 28/15.

<sup>76</sup> Neml 27/10.

<sup>77</sup> Neml 27/10-11.

<sup>78</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/431; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürri İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz, (Kahire: Fârûki'l Hadîse, 2002), 3/295; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 8/101.

<sup>79</sup> İsrâ 17/32; benzer ayet için bkz. Nûr 24/3, 30-31.

<sup>80</sup> Nûr 24/19.

<sup>81</sup> Nisa 4/15, 16.

<sup>82</sup> Nûr 24/2.

<sup>83</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/29.

<sup>84</sup> Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es- Selâme.(by: Dâru Taybe, 1999), 2/235.

olduğuna şahitlik etmektedir. Nisa 4/17. ayette bilmeden kötülük edip hemen tevbe edenlerim tevbesinin kabul edileceğinden bahsedilmektedir. Mukâtil, müminden sadır olan her günahın cehalet olduğunu söyleyerek, buradaki tevbenin müminin tevbesi olduğuna işaret etmektedir.<sup>85</sup> Zira mümin günahıta bile bile ısrar etmeyendir. Günahından tevbe eden, günahsız gibi olmuştur.<sup>86</sup> Bir sonraki ayette ise kötülükleri sürekli yapıp ölüm anında tevbe ettim diyen kâfirlerin tevbesinin kabul olmayacağı ve onlara yönelik acı bir azap hazırlanmış olduğu haber verilmektedir.

Furkân 25/68. ayette de ifade edildiği gibi müminlerin zina fiilini işlemediklerinden, iffetlerini koruduklarından bahsedilmektedir.<sup>87</sup> İffetin en güzel örneği Hz. Yusuf'tur. Zinaya davet edildiği halde ben Allah'tan korkarım diyerek zinadan uzak durmuş, onun yerine hapse girmeyi tercih etmiştir. Diğer taraftan iffetli kimseye zina iftirasında bulunanlara da azap vâdi vardır.<sup>88</sup> Müminlere azap tehdidinde bulunulsa da ayetin devamında gelen "Ancak tevbe ve iman edip salih amellerde bulunanlar başkadır. Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayıcıdır, engin rahmet sahibidir."<sup>89</sup> ifadesi bir müjde niteliğindedir. Tevbe kapısının açılması, Yüce Allah'ın bağışlayıcılığı, rahmet ve merhametinin zikredilmesi önemlidir. Kur'an ilkel ve dengeli bir şekilde muhatabına hitap etmektedir. Müminlere yapılan uyarılar onların kâfirlere benzemesinin önüne geçmek, onların tehlikelere karşı uyanık kalması ve gaflete dalmaması içindir.

## 1.2. CİMRİLİK/ DÜNYA HIRSI/ GÖSTERİŞ

Müminlerin kâfirlere benzememesi için uyarıldığı hususlardan biri kibre kapılıp Allah yolunda cimrilik etmemeleri gerektiğidir. Şayet müminler de "...Kim cimrilik ederse sadece kendisine cimrilik etmiş olur, siz (O'na) muhtaçsınız. (Allah'a itaatten) yüz çevirirseniz, yerinize sizden başka bir toplum getirir; artık onlar sizin gibi olmazlar."<sup>90</sup> ayetinde ifade edildiği gibi müminler cimrilik yapmaları halinde kendilerinin yerine başka bir toplum getirilmekle sakındırılmışlardır. Cimrilikten kastedilen insanların, mallarını Allah yolunda cihad etmeye harcamadıkları ve İslam dininden dönüp irtidat etmeleri halinde yerlerine, Allah'ın dinini ayakta tutan başka bir kavmin getirileceği beyan edilmektedir.<sup>91</sup>

Yüce Allah birçok ayette müminlere, kendilerine verilen mal, mülk gibi rızıkları Allah yolunda infak etmeyi, gösterişten uzak ve ihtiyaç sahiplerine incitmeden vermeyi emretmektedir.<sup>92</sup> Mallarını gece gündüz, gizli açık infak edenler müjdelenmektedir.<sup>93</sup> Diğer taraftan da kâfirce bir tavır sergilemekten müminler sakındırılmaktadır. Nitekim cimrilik, gösteriş, insanları küçümseme gibi özellikler malın Allah yolunda harcanmasını engellemektedir. Burada rızık verenin Allah olduğu ve herkesin O'na muhtaç olduğu hatırlatılmaktadır. "Ey iman edenler, alışveriş, dostluk ve şefaatin olmayacağı o gün gelip çatmadan size verdiğimiz rızıklardan, Allah yolunda harcayın. Kâfirler elbette zalimlerdir."<sup>94</sup> ayetinde açık bir şekilde infak etme zamanının geçirilmemesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Çünkü o kıyamet günü sevap ve ceza günüdür, çalışma ve kazanç günü değildir.<sup>95</sup> "Ey iman edenler, malım insanlara gösteriş için harcayan ve Allah'a, âhiret gününe iman etmeyen kimse gibi başa kakarak ve eziyet yaparak sadakalarınızı boşa çıkarmayın. Böyle bir kimsenin durumu, üzerinde toprak bulunan kaygan bir kayaya benzer ki, ona şiddetli bir yağmur isabet eder, üzerindeki götürür, çıplak bir taş bırakır. İşte bunlar da kazandıklarından bir şey elde edemezler. Allah, kâfir bir topluluğu hidayete erdirmez."<sup>96</sup> Bu uyarılar kâfirlerin/müşriklerin davranışlarında görülen kemikleşmiş dünya

<sup>85</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 1/163.

<sup>86</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/235.

<sup>87</sup> Mü'minûn 23/5-7.

<sup>88</sup> Nûr 24/23.

<sup>89</sup> Furkân 25/70.

<sup>90</sup> Muhammed 47/38.

<sup>91</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/192.

<sup>92</sup> Bakara 2/254, 274; İbrâhîm 14/31.

<sup>93</sup> Bakara 2/274.

<sup>94</sup> Bakara 2/254.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/382.

<sup>96</sup> Bakara 2/264.



hırsının/sevgisinin müminlere yerleşmemesi içindir. Yüce Allah bu dünyanın geçiciliğini, Allah'ın hükümlerinin rafa kaldırılmaması gerektiğini, ahiretin gerçekliğini muhatabına hissettirmektedir.

### 1.3. YETİM MALI YEMEK

Mekkeli kâfirlerinin/müşriklerinin öne çıkan özelliklerinden biri de yetimi itip kalkmalarıdır.<sup>97</sup> Uyarı yetim malının yenmemesi gerektiği ile ilgili yapılmıştır. Mealen şöyledir: *“Hiç hak hukuk gözetmeden yetimlerin mallarını yiyenler, aslında karınlarına ateş doldurmuş olmaktadır. Bu yüzden onlar cehennemdeki korkunç ateşte yanacaklar.”*<sup>98</sup> Ayetin öncesinde haksızlıkların önüne geçilmesi ve adaletin sağlanması için yetimlerin mallarının korunmasına yönelik bilgilendirme yapılmaktadır. Ancak tüm uyarılara rağmen yetim malını korumayanlar ve adaletsiz davrananlar cehennem ile tehdit edilmiştir. Ayetin devamında ise calib-i dikkat husus Allah'a ve elçisine itaat edenlere içinde ebedi kalıcılar olarak altlarından ırmaklar akan cennet va'd edilmesidir.<sup>99</sup> Allah'a ve elçisine isyan edenlere ve sınırları aşanlara ise içinde ebedî kalacakları cehennem ve küçük düşürücü bir azap va'di yer almaktadır.<sup>100</sup> Dolayısıyla Allah'ın yasakladığı davranışlardan kaçınılması, O'nun koyduğu sınırların aşılmaması gerekir. Daha önceki pasajlarda olduğu gibi bu pasajın sonunda hatasını anlayıp pişman olanlara tevbe kapısının açılması, Allah'ın tevbeleri kabul edeceğinin bildirmesi O'nun rahmet ve merhametinin sınırsız ve sonsuzluğunun bir delilidir.<sup>101</sup>

Müminlere Allah'ın sınırlarının hiçbir şekilde aşılmaması gerektiğine dair açık bir uyarı da şöyledir: *“Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, bâtil (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin. Ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, sizi esirgeyecektir. Kim haddi aşmanın ve hak-hukuk tanımamanın ta kendisi olan bu kötü fiiller işlerse bilsin ki biz böylelerini cehenneme sokacağız.”*<sup>102</sup> Böylece mallar ve yetimler hakkında inananlar ne yapıp ne yapmayacağı konusunda net bir şekilde bilgi sahibi olmaktadır. İşte bu sorumluluk bilinci ile hem Allah ile olan ilişki hem de insanlarla olan ilişki şefkat ve merhamet, hak ve adalet temeli üzerine kurulacaktır.

Günahta ısrarcılık ve helal ve haram hükmüne dikkat etmeme kâfirlerin/müşriklerin karakteristik özelliklerindedir. Kur'an onların kâfirlikte direnmelerinden ve günahta ısrarcı olmalarından bahsetmektedir.<sup>103</sup> Bu hususta müminlere yapılan uyarılar En'âm 6/120. ayetinde şöyle ifade edilmektedir: *“Günahın açığını da gizlisini de bırakın! Çünkü günah işleyenler, yaptıklarının cezasını mutlaka çekeceklerdir. Onlara uyarmanız müşrik olursunuz.”* Ayetin öncesinde hayvanların Allah'ın adı anılarak kesilerek yenilmesi emri vardır. Mekkeli müşriklerin besmele çekmeden hayvanları yedikleri, aynı şekilde Yahudilerin de benzer fiilleri olduğu bilinmektedir. Derveze tefsirinde bu durumu şöyle açıklamaktadır: Bir kısım müslümanlar, müslüman olmadan önceki geleneklerinin etkisinde kalarak bu işlerde şüpheye kapılıyorlardı. Ayetler, bu şüpheyi ortadan kaldırmak, işi kesin olarak beyan etmek, cahiliye geleneklerinin ilim ve hak üzere olmadıklarını, zan, heva vehimden kaynaklandığını hatırlatmak, müşriklerin bu geleneklerini sürdürmelerinin şirk olduğunu belirtmek için inmiştir. Böylece ayetler şirk ve cahiliye geleneklerini yıkmak için gelen yasama bölümlerini oluşturmaktadır.<sup>104</sup>

Müminlerin böyle yapıp müşriklere benzememeleri, Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanları yememeleri emredilmiştir. Yenilmesi ve içilmesi yasak olan şeyler bellidir.<sup>105</sup> Ayette geçen günah işleyenler ifadesine gelince bu günahı işlemekten vazgeçmeyip tevbe etmeyenler ve günahta ısrarcı olup o hal üzere ölenler şeklinde anlaşılmıştır.<sup>106</sup> Mümin hata yaptığında tevbe

<sup>97</sup> Mâûn 107/2.

<sup>98</sup> Nisâ 4/10

<sup>99</sup> Nisâ 4/13

<sup>100</sup> Nisâ 4/14

<sup>101</sup> Nisâ 4/17-18.

<sup>102</sup> Nisâ 4/29-30. Ayrıca bkz. Talak 65/1.

<sup>103</sup> Vâkıa 56/46.

<sup>104</sup> Derveze, *et-Tefsîrül-Hadîs*, 4/145.

<sup>105</sup> Mâide 5/3, 90; Enam 6/119, 121, 145,151.

<sup>106</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 4/244.

etmeli, o günahı tekrar tekrar işlememelidir. Bu muhtevaya benzer bir ifade de A'raf 7/33. ayette geçmektedir. “*De ki: Ancak ve ancak Rabbim açık ve gizli çirkinlikleri, günahı, azgınlık yapmayı, hakkında hiçbir delil indirmedeği herhangi bir şeyi Allah’a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.*” Her iki ayet de arka planda müşriklerin uygulamalarının yanlışlığına işaret etmekte, Allah’ın koyduğu haram hükmünün dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. İnsanın her türlü sapkınlıktan, kötü tutum ve davranıştan ancak bu şekilde korunması mümkündür. Aksi takdirde şeytanın peşine düşüp onu kendisine dost edinebilir.<sup>107</sup> Mezkûr ayetler müminlere bir öğüt ve bir hatırlatma içermektedir.

## 2. YAHUDİ VE HRİSTİYANLARA BENZEMEK

Kur’an’da ehl-i kitap olarak ifade edilen Yahudi ve Hıristiyanlar birçok azap ve ceza vâidi ile karşılaşmaktadır. Müminler müteaddit ayetlerde Yahudi ve Hıristiyanlar gibi olmaktan sakındırılmışlardır. Örneğin Âl-i İmrân 3/104 ve 105. ayette şöyle buyurulmaktadır: “*Hayra çağırın, iyiliği emredip kötülükten engelleyen bir ümmet olun. İşte onlar kurtulanların ta kendileridir. Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte bunlar için büyük bir azap vardır.*” Yahudilerin Hz. Musa’dan sonra ihtilafa düşüp grup grup oldukları, Hıristiyanların da onlar gibi gruplara ayrıldıkları bilgisi vardır.<sup>108</sup> Taberî ayetleri kendilerine Allah’ın apaçık ayet ve delilleri geldikten ve hakkı öğrendikten sonra Allah’ın dininde ihtilafa düşen ve bölük pörçük olan Yahudi ve Hıristiyanlar gibi olmayın şeklinde tefsir etmiştir.<sup>109</sup> Nitekim onlar apaçık deliller gelmesine rağmen doğru yoldan ayrılmışlardır. Bu inkârcılıklarına karşılık onlara azap vâdi, müminlere ise cennet müjdesi verilmektedir.<sup>110</sup> Müminlere “Sizin de sonunuz iman edip sonra inkâr ettikleri için azaba mahkûm olanlar gibi olmasın” demektedir. Kurtuluş Allah’a ve Peygamber’e davetle ve onlara itaat etmekle gerçekleşir.

Müminlere benzer bir sakındırma Mâide 5/51. ayette gelmektedir. Açık bir şekilde Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmemeleri emredilmektedir. Dost edindikleri takdirde emellerine ulaşamayacakları bildirilmiştir. Bu emir “*Ey İman edenler! Ne sizden önce kitap verilenlerden dininizi eğlence ve oyun edinenleri, ne de kâfirleri dost tutmayın. Eğer gerçekten inanıyorsanız Allah’tan korkun.*” mealindeki Mâide 5/57. ayette kitap ehli olanların yanı sıra kâfirler de eklenerek tekrarlanmıştır.<sup>111</sup> Bu yasağın olduğu kişilerin dini alay ve oyun edinenler olması calibi dikkattir. Nitekim Mümtehine 60/8. ayette geçen “*Allah sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara adil davranmanızı yasaklamaz. Şüphesiz ki Allah adil davrananları sever.*” ifadesi bu yasağın hangi konularda olduğuna açıklık getirmektedir. Yüce Allah’ın bu konudaki ilkesi bellidir. Bu örneklerle kendisine karşı gelmekten sakındırmakta, müminleri yanlış yollara saptırmaktan, onlar gibi bir karaktere sahip olmaktan engellemektedir.

Yahudi ve Hıristiyanların Allah’a ortak koşmaları, kâfirlere/müşriklere, münafıklara benzerlikleri, günah, düşmanlık ve haram yemede yarışmaları gibi olumsuz tutum ve davranışları birçok ayette zikredilmektedir.<sup>112</sup> Özellikle Yahudilerin dünyaya düşkünlükleri, fitne fesat çıkardıkları ve haksız kazanç elde ettikleri bilinmektedir. Hatta daha da ileri gidip Allah’ı cimri ilan etmişlerdir. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir. “*Şüphesiz ki Allah fakirmiş, biz ise zenginmişiz! diyenlerin sözünü Allah kesinlikle duymuştur. Onların söylediklerini, haksız yere peygamberleri öldürmelerini yazacağız ve onlara “Tadin o yakıcı azabı” diyeceğiz.*”<sup>113</sup> Bu ve benzeri birçok olumsuz vasıfları nedeniyle azap ve cehennem vâidlerine muhatap kılınmaktadır.

Kur’an’da Yüce Allah insanların helal yollardan rızkını ve geçimini sağlamasını istemektedir.<sup>114</sup> İşte bu hususlarda Yahudi ve Hıristiyanların tutum ve davranışları ortaya

<sup>107</sup> Bakara 2/168.

<sup>108</sup> Vâhidî, *el-Vecîz fi Kitâbi'l-Tefsîri'l-Azîz*, 1/226.

<sup>109</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/97.

<sup>110</sup> Âl-i İmrân 3/106-107.

<sup>111</sup> Benzer ayetler için bkz. Âl-i İmrân 3/28; Nisâ 4/144; Mücâdele 58/22; Mümtehine 60/1, 9, 13.

<sup>112</sup> Bakara 2/105, 140; Maide 5/41, 62.

<sup>113</sup> Âl-i İmrân 3/181.

<sup>114</sup> Bakara 2/168, 172; Mâide 5/88; Nahl 16/114.

konularak müminlere yönelik bir azap uyarısı yapılmıştır. Mealen şöyledir: *“Ey iman edenler! hahamlardan ve rahiplerden birçoğu insanların mallarını haksız yollardan yerler ve (insanları) Allah yolundan engellerler. Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele!”*<sup>115</sup> Burada haham ve rahiplerin birçoğunun yaptığı yanlışlar dile getirilerek müminlerin benzer hatalar yapmamaları istenmektedir. Yüce Allah haham ve rahiplerin durumunu anlatırken müslümanlara da servet edinip onu İslam'ın nurunu uzaklara ulaştırmaları için kullanmaları konusunda uyarıda bulunmaktadır.<sup>116</sup> Elbette ki malın ve mülkün gerçek sahibi Allah'tır. Dolayısıyla nimetin verilmiş amacına uygun kullanılması ve başkalarını da verilen bu nimetten faydalandırmaya özen gösterilmesi gerekmektedir.

Yahudi ve Hıristiyanlar gibi olmayın uyarısının yapıldığı bir diğer ayet grubu Talâk 65/8-11. ayetleridir. Allah'ın ve O'nun elçilerinin emrinden çıkmış geçmiş kavimlerin yaptıklarından dolayı başlarına gelecek olan şiddetli azap hatırlatılmaktadır. Hemen sonra doğrudan *“Ey iman edenler!”* şeklinde hitapla müminler takvalı olmaları gerektiği hususunda uyarılmaktadır. Ancak pasaj sonunda gelen *“Kim Allah'a iman edip salih ameller işlerse onu, içinde ebedi kalacakları, altlarından ırmaklar akan cennetlere yerleştirecektir. Allah elbette o kimse için bir rızık lütfetmiş (olacaktır).”* ifadesi va'd ve va'din eylemin sebebine göre dile getirildiğini ortaya koymaktadır. Sebep sonuç ilişkisine dayalı şartlı cümleler kurulması dikkatlerden kaçmamalıdır.

Müminlerin doğrudan uyarıldığı bir diğer ayet mealen şöyledir: *“Peygamber size ne veriyse onu alın, size ne yasakladyisa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir.”*<sup>117</sup> Konu bütünlüğü dikkate alındığında burada da Yahudi kabileleri örneği üzerinden bir sakındırma söz konusudur. Onların yanlış tutum ve davranışları hatırlatılarak *“Onlar gibi ganimet derdine düşmeyin”* denilmektedir. Dikkat edilmesi gereken husus müminlere inkârcılarla ilgili beyanlardan sonra uyarıların kullanılmasıdır.<sup>118</sup> Pasaj sonunda gelen *“Cehennemliklerle cennetlikler elbette bir olamaz. Cennetlikler, işte onlar, gerçekten kurtuluşa erenlerdir.”* ifadesi ve *Allah'ın hangi davranışa karşı hangi muamelede bulunacağını gözler önüne sermektedir.”*<sup>119</sup> ifadesi Yüce Allah'ın hangi davranışa hangi muameleyi yapacağını göstermektedir.

Müminler Allah'ın rızasını gözetken, ibadetinde devamlı olan, Rablerinin gösterdiği yolda yürüyen, sonunda kurtuluşa erip umduklarına kavuşan kimselerdir.<sup>120</sup> Allah denilince yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğu zaman imanlarının artmasıyla tanınanlardır.<sup>121</sup> Onların bu hal üzerine kalmaları, bolluk ve darlık halinde herhangi bir gel git yaşamamaları, helal ve haram hükmüne riayet etmeleri hususunda yapılan bir uyarı da Tahrîm 66/9. ayette yapılmıştır. Ayet Mekke'de sıkıntı içinde yaşayan, hicretten sonra da bol rızık ve nimetlere kavuştukları için gevşeyen bir kısım sahabiye uyarmak için nazil olmuştur.<sup>122</sup> Uyarı açıkça müminlere ehl-i kitaba benzememe hususunda yapılmıştır. Zemahşerî, İsrailoğullarının İncil ve Tevrat'ı dinlediklerinde kalpleri Allah'a karşı saygıyla doluyken aradan uzun zaman geçince, cehalet ve kalp katılgının onları bürüdüğünden, ihtilafa düştükleri ve ihdas ettikleri o kitabı tahrif ettiklerinden bahsetmektedir.<sup>123</sup> Ayetin devamında dünya hayatının geçici ve aldatici olmasına dikkat çekilmesinden müminlerin dünyaya fazla dalmamaları ve ahirete hazırlık yapmaları için bir ikaz yapıldığı kolaylıkla anlaşılır. Ayette cennete girmek için yarış içinde olmaları gerektiği bildirilmektedir. Savaş farz kılındığında takınılan tavır ve davranışlarla ilgili uyarılar da bu bağlamda örnek olarak verilebilir. Nisâ 4/95-96. ayetlerde, Allah yolunda canlarıyla ve mallarıyla savaşanların, evde oturup savaşa katılmayanlara göre mükâfatlarının fazla olduğu bildirilmektedir. Diğer taraftan mazereti olup savaşa katılmayanlar ayrı tutulup, bahane üretip

<sup>115</sup> Tevbe 9/34.

<sup>116</sup> Musa Saygılı, *Din Eğitiminde Sakındırma ve Cehennem Gerçeği* (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010), 108.

<sup>117</sup> Haşr 59/7.

<sup>118</sup> Haşr 59/18-19.

<sup>119</sup> Haşr 59/20.

<sup>120</sup> Bakara 2/5; Mü'minûn 23/9; Nûr 24/51; Lokmân 31/5; Meâric 70/34.

<sup>121</sup> Enfâl 8/2-4.

<sup>122</sup> Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali*, 537.

<sup>123</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/477.

imkânı olduğu halde savaşa katılmayanlara cehennem tehdidi yapılmaktadır.<sup>124</sup> Görüldüğü üzere va'd ve va'id muhataba göre değişmektedir.

### 3. MÜNAFIKLARA BENZEMEK

Münafıkların en bariz özellikleri yalancı olmaları ve çıkarları doğrultusunda hareket etmeleridir.<sup>125</sup> Bir taraftan Allah'a ve Hz. Peygamber'e itaat ettiğini söylerken, diğer taraftan müminlik vasfından ayrıлып bu sözünden caymaktadırlar. Bakara 2/8-10. ayetleri örnek olarak verilebilir. Münafıklar bu ve benzeri tutum ve davranışlarından dolayı cehennem va'idlerine sıklıkla muhatap olmuştur. Birçok ayette münafıkların kâfir olarak adlandırıldıkları,<sup>126</sup> Yahudilerle ve kâfirlerle iş birliği içinde oldukları, münafıkların ve Yahudilerin kâfirlikte yarıştıkları görülmektedir.<sup>127</sup> Elbette ki bu ortak hareket ortak sonucu beraberinde getirmiştir. *"Şüphesiz ki Allah münafıkları ve kâfirleri cehennemde bir araya getirecektir."*<sup>128</sup> ayeti bu görüşe tanıklık etmektedir. Özellikle Medine döneminde yoğun bir şekilde müminlere münafıklar üzerinden uyarılar yapılmaktadır. Müminlere yönelik uyarı şu şekildedir: *"Ey iman edenler! Mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın. Kim bunu yaparsa işte onlar ziyana uğrayanlardır."*<sup>129</sup> Bu buyruk, Yüce Allah'ı anarak hayatı O'nun istediği gibi yaşamamanın önüne hiçbir şeyi geçirmemek gerektiğinin delilidir.<sup>130</sup> Ayetin münafıkların vasıfları ve başlarına gelecek akıbetleri haber verildikten sonra zikredilmesi dikkate değerdir. Bu bir tehdit değil bir sakındırmadır. Bu ifadeyi müminlerin kurtuluş reçetesi olarak anlamak mümkündür.

Söz ve eylemlerinde tutarsızlık, ikiyüzlülük münafıkların vasıflarındandır.<sup>131</sup> İkiyüzlü olarak adlandırılan münafıklar, aynı zamanda kalplerinde hastalık olan ve yalan haberler yayarak huzursuzluk çıkararak, Ahzâb 33/60-61. ayetlerde melun vasfını da alarak Allah'ın rahmetinden yoksun kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Müminler söylemleri ve davranışlarıyla münafıklar gibi olmaktan sakındırılmışlardır. *"Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır."*<sup>132</sup> ifadesi bunun delilidir. Münafıklık belli bir tutum ve davranış biçimidir. Yahudi ve müşriklerin/kâfirlerin de ikiyüzlü tavırlar sergilediği malumdur.<sup>133</sup> Kur'an'ın yaptığı bu uyarı, sadece söylenenle yapılan arasındaki tutarlılığı değil aynı zamanda sözlerin ve eylemlerin kendi içinde de tutarlılık taşıması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>134</sup> Müminlerden sadece sözlü olarak değil fiili olarak da verdikleri sözün gereği yerine getirmeleri istenmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi Mâide 5/52 ve 53, Ahzâb 33/12-20. ayetlerde münafıkların müminlerle beraber olduğunda biz sizinle beraberiz diye yemin edip düşmanla iş birliği içine girmelerinden bahsedilmektedir. Onların bu tür davranışlarına karşılık sözde iyilik adına yaptıkları her şeyin boşa gideceği ve hüsrân içinde olacakları bildirilir. Münafıkların cezalandırılacağı haber verilirken diğer taraftan da onlara tevbe etmeleri halinde af yolu gösterilir. Münafıkların bu ikiyüzlü çirkin söz ve fiillerine rağmen bağışlanılacak olması, Yüce Allah'ın affediciliğini de zirveye çıkarmaktadır.

Dikkatlerimizi çeken bir diğer husus da münafık şeytan benzetmesinin yapılmasıdır. *"Münafıkların durumu tıpkı şeytanın durumu gibidir. Çünkü şeytan insana "İnkâr et" der. İnsan inkâr edince de: Ben senden uzağım, çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım, der."* mealindeki Haşr 59/16. ayette görüldüğü üzere münafık da şeytan gibi ikiyüzlü bir tavır sergilemektedir. Ayetin siyakında münafıkların kitap ehlinin kâfirleriyle birlikte hareket ettiği

<sup>124</sup> Nisâ 4/97-99.

<sup>125</sup> Tevbe 9/77, 107; Mücadele 58/14, 18.

<sup>126</sup> Tevbe 9/49, 90, 125.

<sup>127</sup> Mâide 5/41; Tevbe 9/124-125; Haşr 59/11-12.

<sup>128</sup> Nisâ 4/140.

<sup>129</sup> Münâfikûn 63/9.

<sup>130</sup> Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), 554.

<sup>131</sup> Nûr 24/47-53; Ahzâb 33/12-15.

<sup>132</sup> Saff 61/2-3.

<sup>133</sup> Bakara 2/44; Şuarâ 26/226.

<sup>134</sup> Ahmet Abay, "Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32(2018), 23.

bildirilir. Nitekim bunun neticesinde her ikisine yönelik vaîd içinde ebedi olarak kalacakları ateş olmuştur.<sup>135</sup> Çünkü biri amir tavrıyla inkârı teşvik etmiş, diğeri de öğüdünü tutup yapmıştır.<sup>136</sup> Bu ayetlerin ardından va'd ve vaîd ilkesi mucibince cennet ehli ile cehennem ehlinin bir olmadığı ifade edilerek münafıklar korkutulurken müminlerin kalbi ferahlatılmaktadır.

#### 4. HELAL VE HARAM HÜKMÜNE RİAYETSİZLİK

Müminler Allah'ın farzlarını yerine getirmekle yükümlü kişilerdir. Yüce Allah müminlerden helal ve haram hükümlerine dikkat etmelerini istemektedir. Koyduğu hükümlerin aşılmaması gerektiği ahlakını birçok örnek üzerinden zihinlere yerleştirmektedir. İstikametten ayrılmayan sağlam karakterli bireylerin yetişmesi için dünyaya ve ahirete yönelik uyarılar yapmaktadır. Mümin olmanın gereği tüm kalbiyle Allah'a inanmak ve O'nun emir ve yasaklarını yerine getireceğine söz vermektir. Mümin kalabilmek ise bu sözü ömür boyunca hatırda tutmak ve onun için mücadele etmektir. İşte tam da burada müminlere bu söz sadece bir ayette değil müteaddit ayetlerde hatırlatılmaktadır.<sup>137</sup> Bu hatırlatmalar müminlere hitaben "Ey iman edenler" şeklinde yapılan uyarılarla gelmektedir. Bu hitapla helal ve haram konusuna dikkat çekilerek müminlerin sorumluluk duygusunu kaybetmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Mâide suresinde bu konuya atıfta bulunmaktadır. İsrailoğullarının yanlış tutum ve davranışlarından örnekler yer verilmekte ve tedrici bir anlatımla meselenin önemi ortaya konulmaktadır. Allah'a verilen sözlerin yerine getirilmesi, kul olma bilincine sahip olunması ve ona göre eyleme geçilmesi istenmektedir. İhramlıyken sınırları aşmak, bile isteye av hayvanı öldürmek, yalancı şahitlik yapmak yasaklanmıştır.<sup>138</sup> Hesap günü vurgusu, peygamberlerin o güne şahitlik etmesi müminlerin davranışlarında hassas olması ve ahitlerine riayet etmesi gerektiğini göstermektedir.<sup>139</sup> Allah'ın azabının inkârcıları kesinlikle yakalayacağı vurgusunun hâkim olduğu mezkûr sûrenin "İşte hesap günü, Allah'a verdikleri iman ve itaat sözüne sadakat gösterenlere bu sadakatlerinin fayda vereceği gündür. Böylelerini içinde dereelerin çağıldadığı cennetler beklemektedir. Onlar cennette temelli kalacaklar. Allah onlardan razı, onlar da Allah'tan razı olacaklar. İşte büyük bahtiyarlık budur. Göklerin, yerin ve içindekilerin otoritesi yalnızca Allah'a aittir. O, her şeye gücü yetendir."<sup>140</sup> ayeti ile sonlanması Allah katında müminlerin özel bir konuma sahip olduklarını göstermektedir. Şu halde müminler bu farkındalıkla hareket etmeli ve fitratlarına uygun davranışlarda bulunmalıdır.

Müminler verdikleri söze sadakat gösterme, yeminleri bozmama, yeminleri birbirleri arasında aldatma aracı kullanmama hususunda uyarıldığı bir diğer ayet grubu Nahl 16/91-94. ayetleridir. Ayetler mucibince anlaşmanın gereğini yerine getirmek esastır. Müminlerin Allah'ın emrine itaat etmemeleri halinde hem bu dünyada hem de ahirette şiddetli azaba mahkûm edilecekleri bildirilmiştir. Bakara 2/178-196. ayet grubunda da helal ve haramlar açıklanmıştır. Müminler doğrudan kendilerine yönelik hitapla kısasta hak ve adalet ölçüsünü aşmama, kendine göre adalet dağıtmama hususunda da uyarılmış, aksi davranışlarda buldukları takdirde azapla sakındırılmışlardır. Hak ve adalete uygun davranılması gerektiği bir kez de ganimet taksimleri konusunda vurgulanmaktadır. "Hiçbir peygamberin emânete hıyanet etmesi asla söz konusu olamaz. Kim böyle bir haksızlık yaparsa, kıyâmet günü hıyanet ettiği şeyin günahıyla gelecektir. Sonra herkese yaptığıının karşılığı tastamam ödenecek ve hiç kimseye haksızlık yapılmayacaktır."<sup>141</sup> Siyakına bakıldığında konunun ganimet derdine düşenlerle ilgili olduğu anlaşılır. Müminlere dünya hırslarına yenik düşüp de hak karşısında batılca davranmamaları gerektiği hatırlatılmıştır. Bu uyarılarla ahiret bilincini geliştirerek müminin adaleti gerçekleştirmede duyarlı hale gelmesi sağlanmaktadır. Kanun koyucu, cezalandırıcı, mülk sahibi Allah'tır. Konu bütünlüğü dikkate

<sup>135</sup> Haşr 59/17.

<sup>136</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, sad. Lütfullah Cebeci- Sadık Kılıç- Orhan Atalay (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 8/260.

<sup>137</sup> Mâide 5/1; En'âm 6/152; İsrâ 17/34.

<sup>138</sup> Mâide 5/94-98, 106.

<sup>139</sup> Mâide 5/109, 116-118.

<sup>140</sup> Mâide 5/119-120; benzer mesajlar için bkz. En'âm 6/127.

<sup>141</sup> Âl-i İmrân 3/161-162.



alındığında müminlerin dualarının<sup>142</sup> neticesinde onlara cennet va'di ve korktuklarından emin olma müjdesinin verilmesi Yüce Allah'ın müminleri korumaya aldığını göstermektedir.<sup>143</sup>

Müminlere yapılan bir uyarı da Hz. Peygamber ile ilişkilerinde nasıl olması gerektiği ile ilgilidir. Uyarı mealen şöyledir: *“Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinin üzerine yükseltmeyin! Birbirinize yüksek sesle konuştuğunuz gibi, ona yüksek sesle konuşmayın, (yoksa) farkına varmadan yaptıklarınız boşa gider.”*<sup>144</sup> Öncesinde Allah'ın ve elçisinin önüne geçilmemesi, hükümlerinin aşılmaması istenmektedir. Burada Hz. Muhammed'in önüne geçmek şöyle dursun, onunla konuşurken bile haddi aşmamak gerektiği hükme bağlanmaktadır.<sup>145</sup> Müminlere yöneltilen bu eleştiriler daha çok adab-ı muaşeret kurallarına uymama sebebiyledir.<sup>146</sup> Denilebilir ki müminler ahlaki bir eğitime tabi tutulmakta, düşünceli ve nezaketli olmaları yönünde eğitilmektedir. Kaldı ki sadece Peygamber'e değil Yüce Allah'a ve insanlara karşı sesin alçaltılması gerektiği ile ilgili ayetler vardır.<sup>147</sup> Öte yandan müminler Hz. Peygamber'in evine misafir olduklarında yapmaları ve yapmamaları gerekenler hususunda eğitici ve bilgilendirici bir hitaba da muhatap kılınmıştır.<sup>148</sup> Bu uyarılar müminlerin rahatsız edici davranışlardan uzak durmaları ve nezaket kuralları çerçevesinde hareket etmeleri içindir.

### SONUÇ

Sonuç olarak müminler başta şirk olmak üzere faiz, söze sadakatsizlik, yeminleri bozma, hak ve adalet ölçüsünü aşma, bir mümini kasten öldürme, Hz. Peygamber ile yüksek sesle konuşma, emirler hususunda gevşeklik gösterme gibi olumsuz tutum ve davranışlarla ilgili uyarılmışlardır. Bu uyarılar bazen İsrailoğullarının tutum ve davranışları üzerinden, bazen kâfirler/müşrikler, bazen de münafıklar üzerinden yapılmıştır. Kâfirler/müşrikler gibi şirk koşma, haksız yere cana kıyma, zina etme, yetim malı yeme, Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanları yeme, cimrilik, dünya hırsına sahip, gösterişe düşkün, günahta ısrarcı olmaktan, Yahudi ve Hıristiyanlar gibi haksız kazanç sağlama, mal yığma ve Allah yolundan engellemekten, münafıklar gibi söz ve eylemlerinde tutarsız ve ikiyüzlü bir tutum içinde olmaktan sakındırılmışlardır. Nitekim şirke karşı tevhid mücadelesi içinde olan Hz. Peygamber de Allah'a ortak koşmaktan sakındırılmıştır. Ayetler Hz. Peygamber'e yönelik bu uyarıların öncelikle kendine dönük olması gerektiği mesajını içermektedir. Ayrıca onun şahsında tüm insanlığa teşmil edilmiştir. Sahâbîlerin de bu uyarılara muhatap kılınması ile herhangi kişi ve grubun kendisini dışarda tutamayacağı ve Hz. Peygamber'in ve müminlerin devamlı teyakkuz halinde olması gerektiği ortaya konmuştur. İnsan her zaman inanç cephesinde farklı tehlikelerle karşılaşmaya müsait bir fitrata ve hayata sahiptir. Bu nedenle hiç kimse kibre ve gurura kapılmamalı, cenneti garantilemiş gibi hareket etmemelidir.

Yüce Allah bu uyarılarla kanunlarının ihlal edilmemesi gerektiği bilincini zihinlere yerleştirmektedir. Bu uyarıları müminleri şefkat ve merhametiyle kuşatıcı bir şekilde yapmıştır. Şartlı cümleler kurarak cezalandırma sebebinin beyan etmiştir. Uyarılar müminlerin imana yaraşır güzellikte işler yapması ve Allah'a olan sadakat ve bağlılıklarını kuvvetlendirmek içindir. Nitekim va'd ayetlerinin öncesinde ve sonrasında mutlaka O'nun sonsuz rahmetini izhar eden isim, sıfat ve fiillerine yer verilmesi dikkat çekmiştir. Müminler ebedi kalacakları cennetle müjdelenmiş, onların cehennem azabından korunacakları, ilahi rahmet ve merhamete gark edilecekleri birçok ayette bildirilmiştir. Af ve mağfiret yolunun gösterilmesi, zafer ve yardım va'dinde bulunulması müminlerin Allah katında saygın bir konumda olduğunun delilidir. Bu uyarılar müminlerin hata ile kâfirlerin durumuna düşmemeleri, imtihan gerçeğini unutmamaları ve istenilen olgunluğa erişmeleri için bir ikaz, bir ihtar, bir hatırlatma niteliğindedir. İnandığı gibi yaşamaya, söyledikleriyle davranışları arasında uyumlu olmaya bir çağrıdır. Bu bağlamda yapılacak çalışmalarda Allah'ın sonsuz rahmet ve merhameti göz ardı edilmemelidir. Allah ile kurulan ilişkide amaç Allah'ın rızasını kazanmaktır.

<sup>142</sup> Âl-i İmrân 3/191-193.

<sup>143</sup> Âl-i İmrân 3/196-197, 200.

<sup>144</sup> Hucurât 49/2.

<sup>145</sup> Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, 514.

<sup>146</sup> Abay, “Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi”, 21.

<sup>147</sup> En'âm 6/63; A'râf 7/55, 56, 205; İsrâ 17/110; Lokmân 31/19.

<sup>148</sup> Ahzâb 33/53.



## KAYNAKÇA

- Abay, Ahmet. "Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32(2018), 1-31.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-Seb'îl-Mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, h.1415.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, h.1418.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. by: Dârü Tavkî'n-Necât, h. 1422.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-Hadîs*. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, h. 1383.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 35/492-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kur'an ve İnsan*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2009.
- Harman, Ömer Faruk. "Cehennem". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 7/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürrî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: Fârûki'l-Hadîse,2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. by: Dâru Taybe, 1999.
- İbnu's- Şalâh, Ebü Ömer Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrazûrî. *Ma'rifetu Envâ'i 'İlmi'l-Hadîs*. thk. Nûreddîn İtr. Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâşır,1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman, *Nüzhetü'l- A' yünî'n – Nevâzir fi İlmi'l Vücûh ve'n Nezâ'ir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1985.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meal*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Kayacan, Murat. *Kur'an'da Allah (Kelime ve Terkip Merkezli Yorum)*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru Kurtubî* (el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân). thk. Ahmet el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne "Te'vilâtü'l Kur'ân"* thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, h.1423.
- Narol, Süleyman. "İnsan Kelimesinin Kur'an'daki Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Bilimname* 35/1 (Mayıs 2018), 477-504.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an Meal-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Öz, Ahmet. "Kur'an'da Yapıcı Eleştiri". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı* 3(2019), 257-269.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 12/110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Öztürk, Mustafa. *İlahi Hitabın Tefsiri*. 2 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

- Pıçak, Murat. "Faiz Olgusunun İktisadi Düşünce Tarihindeki Gelişimi". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2012), 61-92.
- Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım, Hüseyin b. Muhammed. *El -Müfredât fî Ğarîbi'l-Kurân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l Kalem, h. 1412.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîrû'l-Menâr "Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm"*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1990.
- Saygılı, Musa. *Din Eğitiminde Sakındırma ve Cehennem Gerçeği*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010.
- Semîn, el-Halebî, Ebü'l Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yusuf, *Umdetü'l Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*. nşr. Muhammed Bâsil Uyîn es-Suûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1996.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 39/193-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Tefsîrû't-Taberî (Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân)*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Topaloğlu, Bekir. "Cehennem". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 7/227-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Vâhidî, Ebü'l Hasan Ali b. Ahmed. *El -Vecîz fî Kitâbi'l-Tefsîri'l-Azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru'ş-Şâmiyye, h.1415.
- Yaşar, Yahya. *Kur'an'ın Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Kıssalarında Peygamberlerin İsmeti*. Ankara: Fcr Yayınları, 2020.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. sad. Lütfullah Cebeci- Sadık Kılıç- Orhan Atalay 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *El -Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't- Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücâhi't-Te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, h.1407.

## STRUCTURED ABSTRACT

*Since the verses of threats about Hell are handled with a partisan approach without considering the reason for its revelation, the context, the first addressee, the subject and the integrity of the Qur'an, the addressees of the threats directed at unbelievers/polytheists, hypocrites, Jews and Christians are directly understood as believers. However, in the Qur'an, it is clear against which action and addressee the promises and threats are mentioned. With this study, it is aimed to construct the conceptions of Allah and the hereafter correctly in the minds of believers, to prevent misunderstandings and to present the subject holistically. Therefore, this study is important in terms of contributing to the correct interpretation of the relevant verses.*

*In our study, the context of the verses and the principle of integrity of the Quran were taken into consideration as a method. First of all, the conceptual framework of the word "hell" was drawn. Threats about hell for believers have been determined meticulously. The issues that believers were warned about were determined through them, and the context, passage and subject integrity were taken into consideration. The context and conditions in which the word was spoken were taken into account. It has been evaluated what kind of wording and addressing is used in the verses of threat, what attitude and behaviour these verses are mentioned against, and whether they pose a threat to the believers. It has been examined how the threats are shaped according to the addressee.*

*Among the results obtained, it has been clearly seen that the believer is not equal to the unbeliever in terms of promise and threat in the sight of Allah. While direct threats of hell to disbelievers/polytheists are mentioned, it is noteworthy that no direct threats are made to believers. Believers are indirectly warned not to resemble unbelievers/polytheists, hypocrites, Jews and Christians, especially polytheists. At the same time, they were warned about disobeying the halal and haram provisions. These issues are interest, disloyalty, breaking oaths, exceeding the limits of right and justice, deliberately killing a believer, speaking loudly to the Prophet, and being lax about orders. These warnings were sometimes made on the attitudes and behaviours of the Israelites, sometimes on the infidels/polytheists, and sometimes on the hypocrites. They are prohibited from associating partners with disbelievers/polytheists, killing people unjustly, committing adultery, eating the property of orphans, eating animals slaughtered without the name of Allah, being stingy, full of worldly greed, pretentiousness, and persistence in sin. There is a way of avoiding and warding off from making unjust gains, hoarding goods and hindering from the way of Allah, like Jews and Christians, and being inconsistent and hypocritical in words and actions like hypocrites. They were warned that if these were not done, they would suffer painful torment and be thrown into hell, condemned and abandoned.*

*In this context, it is noteworthy that before and after the verses of threat, inclusion of the names, attributes and actions that reveal His endless mercy. Believers are given the glad tidings of paradise where they will stay forever, it is stated in many verses that they will be protected from the torment of hell and that they will receive divine mercy and compassion. Showing the believers, the way of forgiveness and excuse, promising victory and help is proof that they are in a respectable position in the sight of Allah. It can be said that these threats should not be considered as a threat to frighten believers. As a matter of fact, The Prophet who under the protection of Allah and in the struggle for tawhid against polytheism was also the subject of warnings. It can be said that both of these warnings was done to strengthen the heart of the Prophet, to educate him and to warn believers in his person. At the same time, the wives of the Prophet were also warned. Considering the integrity of the subject, it is easily understood that this is not a threat. This situation gives the message to all humanity that no one should be arrogant and proud and act as if they have guaranteed heaven.*

*As a result, it has been seen that the warnings to believers are not a threat, but a warning, a caution and a reminder to reach the desired maturity. It is intended to develop believers' awareness of the hereafter, to strengthen their loyalty and devotion to Allah, to enable them to do good works befitting their faith, and to make the world liveable. God's endless mercy and compassion should not be overlooked in the work to be done. It should be placed in the minds of how much He loves His servants and inspires confidence, not fear. Love, not fear, should be the basis of a relationship with God. The purpose of a relationship with Allah is to gain Allah's consent.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 92-114

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1344834

### İBNU'L-MU'TEZ'İN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

*Ibn al-Mu'tazz's Life, Scientific Personality and Works*

#### İbrahim AYDIN

Öğr. Gör. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Osmaniye, Türkiye

Lecturer Doctor (Dr.), Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Osmaniye, Türkiye

[ibrahimaydin@osmaniye.edu.tr](mailto:ibrahimaydin@osmaniye.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-1006-2067>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 17.08.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 02.11.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

Bu çalışma, "İbnu'l-Mu'tez ve Şiiri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

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

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

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

## İBNU'L-MU'TEZ'İN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

*Ibn al-Mu'tazz's Life, Scientific Personality and Works*

### Öz

Üçüncü Abbasi Dönemi'nde yaşayan İbnu'l-Mu'tez (ö. 296/908), hayatını Abbâsî Devleti'nin baş şehirlerinden olan Bağdat ve Sâmerâ'da geçirmiştir. Diğer şehzadeler gibi eğitim hayatı ilk olarak sarayda başlamış, çocukluğundan itibaren kendisine uzman hocalar ve özel kütüphaneler tahsis edilerek farklı bilim dallarında yetişmesi sağlanmıştır. Bunlarla da yetinmemiş, alanında yetkin hocalardan bireysel çaba göstererek ders almıştır. Şiire olan yatkınlığı küçük yaşlarda belirlenerek edebiyata yönlendirilmiş, kısa sürede bu alanda kendini kanıtlayarak dönemin önde gelen şairleri arasında yer almayı başarmıştır. Şiirin yanı sıra belagat, tabakât ve edebî tenkit gibi edebiyatın diğer alanlarıyla da meşgul olmuş ve bu alanlarda çok sayıda eser bırakmıştır. Pek çok eseri günümüze ulaşamasa da birkaç önemli eseri bugün edebiyat açısından okurlarına ışık tutmaktadır. Makalede İbnu'l-Mu'tez'in hayatı hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra eğitim, ilmî birikimleri ve günümüze ulaşan eserleri hakkında bilgi verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, İbnu'l-Mu'tez, Edebiyat, Şiir, Edebî Tenkit.

### Abstract

Ibn al-Mu'taz (d. 296/908), who lived in the Third Abbasid Period, spent his life in Baghdad and Sâmerâ, the chief cities of the Abbasid State. Like other princes, his education started in the palace, and he was allocated specialised teachers and special libraries from his childhood onwards, and he was trained in different branches of science. He was not satisfied with these, he took lessons from proficient teachers by making individual efforts. His predisposition to poetry was identified at an early age and he was directed to literature, and he managed to prove himself in this field in a short time and became one of the leading poets of the period. In addition to poetry, he was also engaged in other fields of literature such as rhetoric, tabat and literary criticism and left many works in these fields. Although many of his works have not survived to the present day, a few of his important works shed light on literature today. This article will give a brief account of Ibn al-Mu'taz's life, followed by information about his education, scholarly background, and extant works.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Ibn al-Mu'tez, Literature, Poetry, Literary Criticism.

## GİRİŞ

İbnu'l-Mu'tez hem edebî hem de siyâsî kimliği olan bir kişiliğe sahiptir. Fakat onun edebî yönü özellikle de şiirdeki başarısı daha çok öne çıkmıştır. On üç yaşında iken hocası İbn Sa'îd'e (ö. 309/919) yazdığı duygu içerikli methiyesi sayesinde şiir yeteneği küçük yaşta keşfedilen İbnu'l-Mu'tez, sarayda dönen entrikalar ve siyâsî ikbal kavgaları nedeniyle siyasetten uzaklaşmış ve çevresindekilerin yönlendirmeleri ile edebiyata yönelmiştir. İbnu'l-Mu'tez'in bu yöneliminde eğitimi ile özel olarak ilgilenen babası Mu'tez-Billâh ile babaannesi Kabîha etkili olmuştur. Zira babası ve babaannesi onun için büyük uğraşlar vermiş, edebiyat alanında yetişmesi için dönemin önde gelen edip ve şairlerinden özel dersler almasına imkân tanımışlardır. Bunun yanı sıra babaannesi eğitimi için özel hocalar tayin etmiş ve büyük bir kütüphane oluşturmuştur.<sup>1</sup> İbnu'l-Mu'tez, sadece kendisine sağlanan bu imkanlarla yetinmemiş kendisi de bireysel gayret göstermiştir. Nitekim farklı yerlerde bulunan ve alanında uzman olan kişilerle bir araya gelerek onlardan ders almıştır. Tabakât kitaplarında belirtildiği üzere onlardan lügat ve deyimlerle atasözü, özlü söz, nükteli hikâyeler ve fıkralar öğrenmiştir.<sup>2</sup> Bunların dışında fıkıh, feraiz ve hadis gibi dinî ilimlerde eğitim aldığı bilinmektedir. Nitekim küçük yaşta nazmetmiş olduğu methiyesinde bu ilimleri hocasından aldığına işaret etmiştir.<sup>3</sup> Ayrıca İbnu'l-Mu'tez, tarih, ahbâr, felsefe ve astroloji gibi ilimlerde de yektin biridir.<sup>4</sup> Bunun yanı sıra dönemin öne çıkan modern ilimlerini öğrendiği gibi Farsça başta olmak üzere farklı kültürlerle de yakından ilgilenmiştir. Şiirlerinde ve eserlerinde bu ilimlerin çok fazla yansımaları görülmektedir.<sup>5</sup>

Oldukça geniş bir ilmî birikime sahip olan İbnu'l-Mu'tez, kaynakların ifadesine göre çok sayıda edebî eser kaleme almıştır. Ne yazık ki bunlardan sadece bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Nazım ve nesir türünden oluşan bu eserler kitap ve risale şeklinde olup şiir, belagat, edebî tenkit, tabakât, adap, hikmet ve şarap gibi konuları içermektedir. Bununla birlikte Mu'tezid-Billâh'ın isteği üzere yaşadığı dönemin yakın siyâsî tarihi ile sabah şarabının kötülüğünü konu edinen urcûzeleri de bulunmaktadır.

Makale, İbnu'l-Mu'tez ile ilgili yapılmış bir tabakât çalışmasıdır. İbnu'l-Mu'tez ile ilgili bugüne kadar kitap, makale ve lisansüstü düzeyinde çalışmalar yapılmış olup bunların öne çıkanları şöyledir: “İbnü'l-Mu'tez ve şîruhû”, “Abdullâh bin el-Mu'tez edebuhû ve ‘ilmuhû”, “İbnu'l-Mu'tez”, “Tasvir şairi olarak İbnu'l-Mu'tez ve hayatı”, “İbnu'l-Mu'tez ve Kitâbu'l-Bedî' adlı eseri”. Makale, söz konusu bu çalışmalarla doğrudan ilgiliymiş gibi görünse de konuların ele alınışı, detay ve teferruat açısından farklılıklar içermektedir. Örneğin İbnu'l-Mu'tez'in doğum yeri ve tarihi ile ilgili kaynaklarda yer alan farklı görüşler üzerine gidilmiş gerek şiirlerinden gerekse de tarihî verilerden yararlanmak suretiyle daha gerçekçi ve doğru bilgiler ortaya konmuştur. Bununla birlikte İbnu'l-Mu'tez'in ilmî hayatı ve entelektüel kişiliği ile ilgili detaylı bir araştırma yapılmış ve diğer çalışmalarda yer almayan bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca makalede İbnu'l-Mu'tez'in matbu ve mahtûta halinde olan eserleri ile kaynaklarda kendisine nispet edilen eserlere de işaret edilmiştir. Matbu olan eserler muhteva açısından incelenip detaylı bir şekilde tanıtılmış, bunlarla ilgili yapılan çalışmalara ve teknik bilgilere değinilmiştir.

<sup>1</sup> Muhammed Mehdî Hasan - Kâsım Hasan Âli Şamân es-Sâmerrâî, “Sîretu İbnu'l-Mu'tez el-Abbâsî (Dirâse Târîhiyye)”, *Mecelletu'l-Milviyye li'd-Dirâseti'l-Âsâriyye ve't-Târîhiyye* 3/6 (Teşrîni Evvel 2016), 5.

<sup>2</sup> Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî, *Dîvânü İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Mecîd Tarâd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2004), 1/7.

<sup>3</sup> Kaside için bk. Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Temîm el-Ensârî el-Husrî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 2/600; Ebû's-Safâ Halil b. Aybeg b. Abdullâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Turkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2000), 6/239-240. İbnu'l-Mu'tez bir şiirinde de fıkıh ve hadis alanındaki yetkinliğinden bahsetmektedir. bk. Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî, *Dîvânü şîru İbnu'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî (Beyrut-Lübnan: 'Âlemu'l-Kutub, 1997), 2/575. ŞN. 1111.

<sup>4</sup> Abdulazîz Seyyidulehl, *Abdullâh bin el-Mu'tez edebuhû ve 'ilmuhû* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1951), 22-23; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-muellifîn terâcimu musannifî'l-kutubi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 6/154; Leys Dârî Abdülhâdî ez-Zevba'î, *Abdullâh bin el-Mu'tez nâkıden* (Ürdün-Amman: Câmîatu's-Şark ve'l-Evsad, Kismu'l-Lugati'l-'Arabîyye ve Âdâbihâ, Yüksek Lisans Tezi, 2014-2015), 42.

<sup>5</sup> Örnek şiir için bk. İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânü şîru İbnu'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 1/671-672. ŞN. 474, 1/738. ŞN. 535, 1/750-753. ŞN. 550, 2/451. ŞN. 957, 2/512. ŞN. 1003.



Bu makalede İbnu'l-Mu'tez hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra eğitim hayatı ve ilmî kişiliğine değinilecek son olarak da edebiyatla ilgili ortaya koyduğu ve günümüze ulaşan eserleri detaylı olarak tanıtılacaktır.

## 1. İBNU'L-MU'TEZ'İN HAYATI

### 1.1. İSMİ, KÜNYESİ, LAKAP VE NİSBESİ

İbnu'l-Mu'tez'in tam adı kaynaklarda farklı yer almaktadır. Bazı kaynaklarda Abdullah b. Mu'tez b. el-Mütevekkil b. el-Mu'tasım b. Harun er-Reşit b. el-Mehdî b. el-Mansur b. Muhammed b. Ali b. 'Abdullah b. el-'Abbâs b. 'Abdumuttalib el-Haşimî şeklinde uzunca ifade edilirken bazı kaynaklarda ise kısaca Abdullah b. el-Mu'tez-Billâh olarak zikredilmektedir.<sup>6</sup> Fakat daha çok Abdullah b. Mu'tez veya İbnu'l-Mu'tez diye meşhur olmuştur. Asıl adı Abdullah olup künyesi ise Ebû'l-'Abbâs'tır.<sup>7</sup> Hâşimî, Abbâsî ve Bağdâdî<sup>8</sup> gibi birden fazla nisbeleri olan İbnu'l-Mu'tez'in, kendi tebaaları tarafından verilen Murtezî-Billâh, Munsif-Billâh, Ğalib-Billah, Râzî-Billâh<sup>9</sup> gibi lakapları bulunmaktadır.

### 1.2. DOĞUM YERİ VE TARİHİ

İbnu'l-Mu'tez'in doğumu Abbâsîlerin ilmî, siyasî ve ekonomik yönden en karanlık devri olarak bilinen II. Abbâsî Dönemi'nin ortalarına rastlamaktadır.<sup>10</sup> Kaynaklarda İbnu'l-Mu'tez'in nerede ve ne zaman doğduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Tarihçilerin geneline göre İbnu'l-Mu'tez, o dönem Abbâsîlerin başkenti olan Sâmerra'da<sup>11</sup> dedesi Mütevekkil'in sarayında dünyaya gelmiştir.<sup>12</sup> Bazı kaynaklarda Bağdat'ta doğduğu<sup>13</sup> ifade edilse de bunu benimseyenlerin sayısı oldukça az olup görüşlerini destekleyen herhangi bir delil bulunmamaktadır. Tarihî bilgilere göre dedesi Mütevekkil, 227/842 yılında hac emîri olarak Mekke'ye yaptığı yolculuk dışında başkent Sâmerrâ'dan ayrılmamıştır.<sup>14</sup> Ayrıca İbnu'l-Mu'tez, 279/893 senesinde halife olan amcazadesi Mu'tazid-Billâh'ın daveti üzerine Bağdât'a giderek oraya yerleşmiş, uzun süre orada ilim ve edebiyatla meşgul olmuştur.<sup>15</sup> Nitekim İbnu'l-Mu'tez, halife için yazdığı bir methiyesinde kendisine yapılan bu davete işaret etmiştir.<sup>16</sup> Mu'tazid-Billâh'ın halife olduğu tarih dikkate alındığında İbnu'l-Mu'tez'in yaklaşık 33 yaşlarında iken Sâmerrâ'dan ayrılıp Bağdât'a göç ettiği anlaşılmaktadır. Bu bilgilerin doğruluğu varsayılırsa İbnu'l-Mu'tez'in Sâmerrâ'da doğduğu görüşünün tarihî verilerle uyduğu ve daha isabetli olduğu görülmektedir.

İbnu'l-Mu'tez'in doğum tarihi ile ilgili olarak ise kaynaklarda Hicrî 23 Şaban 244, Hicrî 23 Şaban 246, Hicrî 23 Şaban 247, 23 Şaban 249 gibi değişik tarihler ileri sürülmektedir. Fakat birçok edebiyatçı bu tarihlerden ikincisi (Hicrî 23 Şaban 246) üzerinde durmuş ve onu benimsemişlerdir. Diğer tarihler ise çok az edebiyatçı tarafından ileri sürülmüş ve pek fazla kabul görmemiştir. İbnu'l-Mu'tez'in kendi şiirlerinde yer alan bazı rakamlar da doğum tarihine ulaşmamıza olanak sağlamaktadır. Söz konusu şiirlerinden biri şöyledir: (Vâfir)

<sup>6</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdr, 1972), 3/76; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 3. Baskı, 14/42-44; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 6/154.

<sup>7</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 11/302.

<sup>8</sup> Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Turkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1997), 14/752; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 14/43.

<sup>9</sup> Ebû Abdullâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdr, 1973-1974), 2/240.

<sup>10</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Şifâu'l-galîl fi mâ fi kelâmi'l-'Arab mine'd-dahîl*, thk. Muhammed Keşşâs (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 34.

<sup>11</sup> Nûr Zamân Medenî, "el-İbdâ' fî't-teşbîh 'inde İbnu'l-Mu'tez", *Mecelletu'l-Kismi'l-'Arabî* 25 (2018), 174.

<sup>12</sup> Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, *Şîru İbnu'l-Mu'tez* (Bağdât: Dâru'l-Hurriyye, 1978), 30.

<sup>13</sup> Şihâbuddîn el-Hafâcî, *Şifâu'l-galîl*, 34.

<sup>14</sup> Kırkpınar, Mahmut, "Mütevekkil-'Alellah, Ca'fer b. Muhammed", *DîA*, İstanbul, 2006, 32/212.

<sup>15</sup> İhsan Arslan, "Abdullâh b. Mu'tez'in Halifeliliği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/33 (2014), 463-464.

<sup>16</sup> bk. İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu şîru İbnu'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 1/439-440. ŞN. 379.

بَلَّغْتُ الْأَرْبَعِينَ وَزِدْتُ عَشْرًا وَصِرْتُ كَأَنِّي خَلَقْتُ مُطْرَى<sup>17</sup>

*Elli yaşıma ulaştım. Sanki eski ve nemli bir elbiseye dönüştüm.*

Yaşını dile getirdiği bir diğer şiiri ise şöyledir: (Hafif)

لَا تَلْمُ بِالْمَدَامِ مَطْلِي وَحَبْسِي لَا لَيْسَ يَوْمِي يَا صَاحِبِي مِثْلَ أُمِّي  
لَا تَسْأَلْنِي وَسَلْ مَشِيْبِي عَنِّي مَدُ عَرَفْتُ الْخَمْسِينَ أَنْكَرْتُ نَفْسِي<sup>18</sup>

*Arkadaşım! Kendimi şaraba vermemi kınama. Benim bu günüm dün gibi değil.*

*Beni bana değil ihtiyarlığıma sor. Elli yaşımı tanıdığımdan (ulaştığımdan) bu yana kendimi tanı(ya)mıyorum.*

Görüldüğü İbnu'l-Mu'tez, her iki beyitte de elli yaşına ulaştığını ifade etmiştir. Buna göre ölüm tarihi olan 296/908 yılı dikkate alınır -ki ölüm tarihi konusunda nerede ise bütün tarihçiler ittifak etmişlerdir- 246/861 senesinde doğduğu anlaşılmaktadır.

## 2. İLMÎ KİŞİLİĞİ

İbnu'l-Mu'tez'in ilim hayatı küçük yaşlarda iken Sâmerî'ya da doğduğu sarayda babası Mu'tez-Billâh'ın halife olması ile başlamıştır. Oğlu İbnu'l-Mu'tez'in eğitimine özel ilgi gösteren Mu'tez-Billâh, hilafete gelmesinin hemen ardından ilk iş olarak oğlu adına para bastırmış ve eğitimi için özel hocalar tayin etmiştir. İlk derslerini bu hocalardan alan İbnu'l-Mu'tez, babasının vefatından sonra amcası Halife Mu'temid-'Alellâh'ın himayesine girmiş, babaannesi Kabîha da onun bakımını üstlenmiştir. Eğitimi ile özel olarak ilgilenen babaannesi, torunu İbnu'l-Mu'tez'e büyük bir kütüphane tahsis etmiş, farklı alanlarda özel hocalar tayin etmek suretiyle çeşitli ilimlerde ona geniş bir kültüre sahip olma imkânı sağlamıştır.<sup>19</sup> İbnu'l-Mu'tez, gösterilen bu yakın ilgi ve sunulan imkânlar sayesinde dönemin önde gelen ilimlerinde ustalaşarak büyük hüneler ortaya koymuştur.<sup>20</sup> Kısa sürede zengin ve derin bir ilmî birikime sahip olan İbnu'l-Mu'tez, edebiyat, dil, belagat ve şiir gibi birden fazla ilmî sahada söz sahibi olmuş, bu alanlarda sadece kendi döneminde değil sonraki dönemlerde de kendisinden söz ettirmeyi başarmıştır. Bunun yanı sıra fıkıh, feraiz, hadis ve kelim gibi dinî ilimlerin bazı alanları ile tarih, ahbâr,<sup>21</sup> astroloji ve felsefe de varlık göstermiştir. Bununla birlikte İbnu'l-Mu'tez'in eğitim konusunda kendi gayretleri de dikkatlerden kaçmamaktadır. Fasih konuşan Arapların yanlarına giderek veya da Sâmerî'ya gelen bu Araplardan nadir kullanılan lügat ve deyimlerin yanı sıra atasözü, özlü söz, nükteli hikâyeler ve fıkralar öğrenmiştir. Ayrıca İbnu'l-Mu'tez, içlerinde Buhtürî (ö. 284/897), Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]), İbn Hamdûn (ö. 255/868?), İbn Bessâm (ö. 302/914 [?]), İbnu'l-'Alâ (ö. ?) ve meşhur rivayet alimi Sûlî (ö. 336/948) gibi dönemin önde gelen çok sayıda edip, şair ve alimlerinin de yer aldığı ilim ve edebiyat meclisleri düzenlemiştir.<sup>22</sup> Bununla birlikte evi de âlimler, edebî kişiler hatta devlet büyükleri ve toplumun önde gelen seçkin insanların sabah akşam sürekli gelip gittiği, ilmî müzakereler ve edebî çalışmaların yanı sıra eğlenceli sohbetlerin,

<sup>17</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu şî'ru İbnu'l-Mu'tez*, thk. Yunus Ahmed es-Sâmerrâî, 3/161. ŞN. 1288.

<sup>18</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu şî'ru İbnu'l-Mu'tez*, thk. Yunus Ahmed es-Sâmerrâî, 3/285. ŞN. 178.

<sup>19</sup> Hasan - Sâmerî, "Sîratu İbnu'l-Mu'tez el-Abbâsî (Dirâse Târîhiyye)", 5.

<sup>20</sup> Ahmed b. İbrahim b. Musatafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-edebe fi edebiyât ve inşâi lugati'l-'Arab*, thk. Heyet (Beyrut: Muessesetu'l-Ma'ârif, ts.), 2/195.

<sup>21</sup> Tarih ilmi ile ahbâr ilmi aynı anlama geldiği düşünülse de aralarında fark bulunmaktadır. Tarih, toplumların başından geçen olayları zaman ve yer göstererek anlatan, bunların sebep ve sonuçlarını, birbirleriyle olan ilişkilerini ele alan bilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı anlamını ifade ederken (Mustafa Fayda, "Tarih", *DİA*. (İstanbul: TDV Yay. 2011), 40/30.) ahbâr ilmi ise bir kavim, kabile veya şahıs, bir ülke, bölge veya şehir, bir hadise vb. hakkında naklolan bilgiler, sözler ve rivayetlerdir. (Nihat M. Çetin, "Ahbâr", *DİA*. (İstanbul: TDV Yay. 1988), 1/486.) Birbirine yakın anlamlar içerse de tarih, ahbâr ilmine göre daha özel; ahbâr ilmi ise daha genel ve umumdur. Zaman zaman birbirlerinin yerine de kullanılmaktadırlar. Bütün ilim, hikmet, âdâb, tarih vs. daha pek çok konunun temel kaynağı olarak ahbâr ilmi gösterilmektedir. Ahbâr ilminin içeriği ve önemi için bk. Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ': irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk: İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1993), 1/30.

<sup>22</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Mecid Tarâd, 1/10.

şaka ve latifelerin yapıldığı bir mekan haline gelmiştir.<sup>23</sup> Eğitim hayatında bir kararlılık ve süreklilik gözlemlenen İbnu'l-Mu'tez, bu sayede ilmî kazanım ve birikimlerini oldukça zenginleştirmiştir.

İbnu'l-Mu'tez'in ilmî birikimleri arasında en başta edebiyat gelmektedir. İlme, özellikle de edebiyata düşkün olan İbnu'l-Mu'tez<sup>24</sup> edebiyat tahsiline genç yaşta başlamıştır.<sup>25</sup> O, derin bir edebî bilgiye sahip, yetenekli ve güçlü bir şair olmanın yanı sıra kabiliyeti ve sezgisi yüksek, bilgili ve yeni anlamlar ortaya koyabilen bir kişiliğe sahiptir. Dönemin birçok meşhur âlim ve edebiyatçılarıyla oturup kalkmış ve onlarla arkadaşlık yapmıştır.<sup>26</sup> Yaşadığı dönemde edebiyatın büyük ilgi görmesinden dolayı doğal olarak edip ve şairlere de çok fazla ilgi gösterilmiş, zaman zaman kulisler kurularak edebî mülahazalar yapılmıştır. Edebiyatçılarla güçlü bir bağı olan İbnu'l-Mu'tez, bu kulislere katılmış, hatta az önce de değinildiği gibi kendisi de evinde bu tür edebiyat meclisleri düzenlemiştir. Kaynakların ifadesine göre Müberred (ö. 286/900), Sa'leb (ö. 291/904) ve Ahmed b. Said ed-Dımaşkî (ö. 306/919) gibi edebiyat alanında ün yapmış hocaları İbnu'l-Mu'tez'in düzenlediği bu edebiyat meclislerine katılarak onunla yakından ilgilenmiş ve edebî alanda yetişmesine büyük katkı sunmuşlardır.<sup>27</sup> Öğrencisi Sûlî, İbnu'l-Mu'tez'in ilmî yönünü şöyle anlatır:

"İbnu'l-Mu'tez, geniş vizyonlu, ileri görüşlü, ilmi çok, nazım ve nesirde de başarılı biri idi. Haşimoğlularının önde gelen şair ve alimlerinden biri olup bulunduğu mecliste daha çok ilmî müzakereler ve tartışmalar yapılırdı. Farklı hocalardan ve Sâmerrâ'ya gelen fasih Araplardan dil ve edebiyat dersleri alırdı...O, İlim ehlini önceler ve onlara değer verirdi."<sup>28</sup>

Edebî alanda küçük yaştan itibaren eğitim alan ve bu konuda bireysel olarak büyük çaba sarf eden İbnu'l-Mu'tez, daha çok şiirde öne çıkmış ve bu alanda kendisinden söz ettirmeyi başarmıştır. Çocuk denilecek yaşlarda başladığı şiirde temayüz ederek kısa sürede diğer şairleri geride bırakmayı başarmıştır. Kaynaklarda İbnu'l-Mu'tez'in şiiri ve şiirdeki konumu ile ilgili olarak birtakım açıklamalara yer verilmiş, onu şiirde başarılı yapan ve diğer şairlerden ayrıcalıklı kılan hususlara işaret edilmiştir. Bunları kısaca şu şekilde ifade edebiliriz:

- Güçlü bir şiir yeteneği ve kabiliyetine sahip olması.
- Şiirlerinin taklit içermemesi.
- Şiirlerindeki lafızların akıcı ve kolay olması.
- Lafız ve anlamlarının birbirine uyumlu olması.
- Şiirlerinde yeni anlamlar içeren kelimeler kullanmasıdır.

İbnu'l-Mu'tez'in şiirdeki ustalığı döneminin önde gelen şair ve edipleri tarafından da teyit edilmiştir. Hocaları arasında yer alan Ahmed b. Yahya (Sa'leb) onun hakkında "*zamanının en iyi şairi*" olduğunu vurgularken Ubeydullah b. Abdullah b. Tahir (ö. 280/893) de "*O, Kureyş'in en iyi şairidir. Çünkü o hamr, tard, gazel, medih, hiciv, zühd, mersiye gibi konuların tamamında en güzel şiirleri söylemiş onun gibi Kureyş'in içerisinde söz konusu alanlarda şiir söyleyebilecek başka kimsenin olmadığını ifade etmiştir.*"<sup>29</sup> diyerek onun şiirdeki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Ahmed b. İsmail (ö. ?) ise İbnu'l-Mu'tez'i "*Beni Haşim'in en iyi şairi*" olarak nitelemektedir.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ' ve ahbâruhum*, nşr. J. Heyworth Dunne (b.y.: Matbatu's-Sâvî, 1936), 107.

<sup>24</sup> Ebû Hafs Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer Zeynuddîn İbnu'l-Verdî, *Târîhu İbnu'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 1/240-241.

<sup>25</sup> Ahmet Ateş, "İbnu'l-Mu'tez", *İA*. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi ts.), 5 (2), 869.

<sup>26</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/76; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/302.

<sup>27</sup> Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 107; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/302.

<sup>28</sup> Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 107.

<sup>29</sup> Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 113.

<sup>30</sup> Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 113.

Tarihçiler ve edebiyatçıların beyanına göre edebiyat, şiir ve bilgi alanlarında halife çocuklarından İbnu'l-Mu'tez gibi biri yetişmemiştir.<sup>31</sup>

Birçok konuda şiirleri olan İbnu'l-Mu'tez, gazel ve tasvir konularında daha çok öne çıkmış adeta bu konularla özdeşleşmiştir. Başta bu iki konu olmak üzere şiirlerinde kullandığı teşbihlerle de dillerden düşmeyen İbnu'l-Mu'tez,<sup>32</sup> kullandığı teşbihlerin çok ve nitelikli olması nedeni ile teşbih şairi olma vasfına layık görülmüştür.

İbnu'l-Mu'tez'in dilciliğine bakılacak olursa o, Müberred ve Sa'leb gibi zamanının meşhur dilcileriyle Sâmerî'ya gelen ve fasih konuşan bedevî Araplardan nahiv dersleri almış, hatta bedevî Arapların bulunduğu farklı bölgelere giderek dil sahasındaki bilgisini artırmıştır.<sup>33</sup> Dilcilerden Arap dilinin inceliklerini ve dilde yer alan bazı garip kelimeleri öğrenen İbnu'l-Mu'tez,<sup>34</sup> sadece ders almakla yetinmemiş, eğitim aldığı dilcilerden (hocalarından ve bedevî Araplardan) çokça rivayetlerde de bulunmuştur.<sup>35</sup> İbnu'l-Mu'tez, kendi bireysel çabaları, hocaları ve fasih Araplar ile kurduğu sıkı ilişkiler sayesinde diğer alanlarda olduğu gibi dil ve belagat alanında da öncü isimlerinden biri olmuştur.<sup>36</sup> Özellikle belagat ilmi konusundaki öncülüğü bu konuda görüş beyan eden bütün Arap dil ve edebiyat alimleri tarafından kabul edilmiş, belagat konusundaki çalışma ve başarısı takdirle karşılanmıştır. Ancak İbnu'l-Mu'tez'in belagat ilmindeki konumu ile ilgili kaynaklarda sınırlı sayıda ve hep aynı görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre İbnu'l-Mu'tez, fasih konuşan, edip ve belîğ bir kimse<sup>37</sup> olmanın yanı sıra beyan ilmini bilen, sanatlarını tanıyan ve bu ilmin inceliklerine vakıf biri olarak görülmüştür. Aynı zamanda beyan ilminin ilk kurucusu ve döneminin en iyi belagat âlimi olarak kabul edilmiştir.<sup>38</sup> Özetle İbnu'l-Mu'tez, döneminde yaşayan meşhur alimlerden dil eğitimi alarak dilin inceliklerini ve dilde yer alan garip kelimeleri öğrenmiş, bununla birlikte dil ile ilgili nakillerde bulunmuştur. Ayrıca fasih ve etkili konuşarak dildeki başarısını hayatına da yansıtmayı başarmıştır.

Buraya kadar anlatılan ilimlerin dışında İbnu'l-Mu'tez'in hem kendi ifadelerinden hem de rivayetlerden bazı dinî ilimlerle birlikte tarih, ahbâr, astroloji ve felsefe gibi ilimlerle de uğraştığı ve bu ilimlerde payesi olduğu anlaşılmaktadır. Henüz on üç yaşlarında iken hocası İbn Sa'îd'in çeşitli ilimlerdeki gücünden övgüyle bahsettiği bir kasidesinde aruz ve nahiv gibi alet ilimlerinde yetkinliğini dillendirirken fıkıh ve feraiz gibi dinî ilimlere de vakıf olduğunu bizatihi kendisi ifade etmekte, hatta bu ilimlerde öz güveninin yüksek olduğunu da açıkça dillendirmektedir. Hocasının kırgınlığını hissettiği için yazmış olduğu bu kasidesinde söz konusu bu ilimlerde yetkin olduğu ifadelerinden anlaşılmaktadır.<sup>39</sup> Kitabını kemiren böceği tasvir eden farklı bir şiirinde ise bu ilimlerle meşgul olduğunu söylemektedir. Şiirindeki ifadesine göre fıkıh ilminin yanı sıra hadis ilminde de bir katresi olduğu gayet açıktır. İbnu'l-Mu'tez'in iş ahlakını da ortaya koyan söz konusu şiirin konuyla ilgili beyitleri şöyledir: (Recez)

عَلَى	الذِّي	يَمْلِكُ	رِزْقِي	مُنْكَلٌ	لا	رَاجِيًا	لِدَوْلَةٍ	مِنْ	الدُّوَلِ
وَلَا	أَخَافُ	أَجْلًا	عَلَى	أَمَلٌ	شُعْلِي	إِذَا	مَا	كَانَ	لِلنَّاسِ
دَفْتَرُ	فَفِهِ	أَوْ	حَدِيثٌ	أَوْ	عَزَلٌ	لا	عَائِبِي	وَلَا	يَزِي
							مِي	رَلَّلٌ	40

<sup>31</sup> Ebû Nasr Ali b. Hibetullah b. Cafer b. Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-kunâ ve'l-ensâb*, tsh. Nâyif el-'Abbâs (Kâhîre: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 7/269.

<sup>32</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî, *Mesâliku'l-ebâr fî memâliki'l-emsâr*, thk. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 7/291.

<sup>33</sup> Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 107; Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2/239; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 6/154.

<sup>34</sup> Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 107; Ateş, "İbnu'l-Mu'tez", 5 (2), 869.

<sup>35</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 6/154.

<sup>36</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/302; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/76; İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâliku'l-ebâr*, 7/291.

<sup>37</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/76; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/752.

<sup>38</sup> İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâliku'l-ebâr*, 7/291.

<sup>39</sup> Söz konusu bu şiir için bk. Safedî, *el-Vâfi*, 6/239-240.

<sup>40</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu şî'ru İbnu'l-Mu'tez*, thk. Yunus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/575. ŞN. 1111.

*Ben rızkıma malik olan -Allah-‘a güveniyorum. Hiçbir devlete umut bağlamıyorum.*

*Umutlar(ım) için ölmekten de korkmuyorum. İnsanların bir işi olduğu zaman benim işim;*

*Fıkıh, hadis veya gazel yazmaktır. Onlar (bu işimden dolayı) bende ne bir hata ne de bir kusur göremezler.*

Şairin sözlerinden fıkıh, hadis ve aşk şiirleri gibi konularda kitap yazdığı ve bunu da kazanç elde etmek amacıyla yaptığı anlaşılmaktadır. Yalnız bunu telif amacıyla mı veyahut istinsah maksadıyla mı yaptı bu konuda bir netlik bulunmamaktadır. Nitekim gazel yani aşk şiirleri ile ilgili şiirlerinin olduğu bilinmekte ve bu tür şiirleri divanında da yer almaktadır. Yalnız diğer fıkıh ve hadis ilmi ile ilgili kitabı olduğuna dair tabakât kitaplarında herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Dolayısıyla buradan hareketle teliften ziyade istinsah/çoğaltma işi olabileceği yani belirli bir ücret karşılığında bu işi yaptığı akla gelmektedir. Telifte olduğu gibi istinsahta da alana hâkimiyetin gerekli olduğu düşünülürse şairin söz konusu alanlardaki yetkinliği anlaşılmış olacaktır.

Kaynaklarda açıkça ifade edilmemesine rağmen İbnu'l-Mu‘tez’in dinî ilimlerden kelim ilminde de söz sahibi olduğu iddia edilmekte<sup>41</sup> ve buna kelamla ilgili kavram ve terimlerin yer aldığı bir şiiri delil olarak getirilmektedir. Evet, delil olarak sunulan söz konusu şiirde kelim ilmine ait bazı kelimeler ve kavramlar yer almakta, yalnız şiirin bütünü incelendiğinde söz konusu bu kelime ve kavramların kelim ilminde kazandıkları anlamlar değil de lafzi yani sözlük anlamlarında kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Muhtemeldir ki şair, bu şiirinde aşk acısı çektiği için kendisini eleştiren kişiye seslenerek eleştiriyi çok uzattığını ve eleştirisinin artık kendini incittiğini dile getirmektedir. Konuşmayı terk etmemesi halinde kendisinin de uzunca konuşacağını ifade eden şair, sevgilisine olan aşkının “Benim sevgim sevgidir; gizlidir-açıktır, eskidir-yenidir, zariftir-büyüktür.” şeklinde olduğunu ifade etmektedir: (Mutekârib)

أَطَلْتُ وَعَدَّتِي يَا عَدُوَّيْ  
هَوَايَ هَوَايَ بَاطِنٌ ظَاهِرٌ  
بُليثٌ قَدِيمٌ فَدَعْنِي حَدِيثٌ  
حَدِيثِي لَطِيفٌ يَطُولُ جَلِيلٌ<sup>42</sup>

*Ey beni kınayıp eleştiren kişi! (Eleştirilerini) uzatıp beni incittin ve derde kaldım ben. (Hadi) çekil git, (yoksa) konuşmam uzun sürecek benim.*

*Sevgim tam sevgidir; gizlidir-açıktır, eskidir-yenidir, zariftir-büyüktür benim.*

Görüldüğü gibi ikinci beyitte yer alan ve şairin sevgisini nitelediği bu lafızlar, daha çok kelim ilminde kullanılan kavramlardır. Her ne kadar ilk olarak karşılaşıldığında kelim ilmindeki kullanımları akıllara gelse de bir kimsenin herhangi bir ilme ait olan kavramlara sözlerinde veya eserlerinde yer vermesi bu ilimle alakalı bilgi sahibi olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla şiirlerinde kelim ilmine dair kavramlar kullanması İbnu'l-Mu‘tez’in bu ilmi bildiğine yeterli bir delil teşkil etmemektedir. Üstelik kelim ilmini bildiğine dair ne kendi eserlerinde ne de ilgili kaynaklarda net bir bilgi de yer almamaktadır.

İbnu'l-Mu‘tez’in ilmî kişiliği ile ilgili üzerinde durulması gereken bir diğer konu ise tarihtir. Eserlerinden ve bazı rivayetlerden dönemin yakın siyâsî tarihi ile dinler tarihi alanlarında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Mu‘tazîd-Billâh’ın isteği üzerine yazmış olduğu *Urcûze fî târihi'l-halîfeti'l-Mu‘tazîd* isimli risalesinde dönemin yakın siyâsî tarihine değinmesi ve olayları tarihi sırasına göre ele alması tarih konusundaki bilgisinin ve başarısının bir delilidir. Siyâsî tarihi bilmesinde ve onu yakından takip etmesinde elbette hilafet soyundan gelmesinin ve sarayda büyümesinin büyük etkisi olmuştur. Abdulaziz Seyyidulehl, İbnu'l-Mu‘tez’in hocası ve dönemin meşhur tarihçisi Belâzûrî’den (ö. 279/892-93) zaman zaman İslâm, Yahudilik ve Hristiyanlıkla ilgili tarihî bilgiler aldığını ifade etmektedir.<sup>43</sup> İbnu'l-Mu‘tez de söz konusu dinlerle ilgili şiirlerinde birtakım bilgilere yer vermekte, zaman zaman da bazı siyâsî ve dinî mezheplerin temel

<sup>41</sup> Zevba‘î, *Abdullâh bin el-Mu‘tez nâkiden*, 41.

<sup>42</sup> İbnu'l-Mu‘tez, *Dîvânü şî‘ru İbnu'l-Mu‘tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 1/369. ŞN. 297.

<sup>43</sup> Seyyidulehl, *Abdullâh bin el-Mu‘tez*, 22.



doktrinlerine değinmektedir.<sup>44</sup> Dolayısıyla onun başta İslam tarihi olmak üzere dinler tarihi ve mezhepler tarihi ile döneminde gerçekleşen yakın siyâsî tarih hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakların belirttiğine göre İbnu'l-Mu'tez, ahbâr alimleriyle bir araya gelmiş ve onlardan nakilde bulunmuştur.<sup>45</sup> Ebû'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967), *el-Eğânî* isimli eserinde İbnu'l-Mu'tez'in bu konuda bir eserin olduğunu bahsetmekte ve bu kitaptan nakilde bulunmaktadır.<sup>46</sup> *Halyü'l-ahbâr* olduğunu düşündüğümüz bu eser, ne yazık ki günümüze kadar ulaşmamıştır. Eser ve eserden yapılan nakiller İbnu'l-Mu'tez'in diğer ilimlerde olduğu gibi ahbâr ilmine de hâkim olduğunu göstermektedir.

Naklî ilimler gibi aklî ilimlerle de meşgul olan İbnu'l-Mu'tez, felsefe ile de yakından ilgilenmiştir. Yaşadığı coğrafyada yer alan farklı din, kültür ve ideolojilerin ortaya koyduğu felsefî metotları öğrenmiş,<sup>47</sup> kültürü ve entelektüel kişiliği sayesinde zamanının olaylarını anlama ve inceleme imkânı bulmuştur.<sup>48</sup>

Ayrıca İbnu'l-Mu'tez'in yıldızları, gezegenleri ve gökyüzünü tasvir eden şiirlerinin olmasından onun Astronomi biliminde de bilgisi olduğu düşünülmektedir.<sup>49</sup> Örneğin yıldızı tasvir ettiği şiirlerinden birinde gece karanlığında ortaya çıkan normal bir yıldız tetikte bekleyen bir kimsenin gözüne benzetirken diğer şiirinde ise toplu halde bulunan ve yıldız kümesi olarak ifade edilen Süreyyâ yıldızını da üst üste dizilmiş ve birbirine girift halde olan bir üzüm salkımına benzetmiştir. Söz konusu bu cisimler arasında bir benzerlik kurabilmek ise her iki taraf hakkında belirli bir bilgiye sahip olmayı gerektirmektedir. İbnu'l-Mu'tez'in taraflar arasında bir benzerlik kurması ve böylesi başarılı bir teşbihte bulunması bu konuda bilgi sahibi olduğu düşüncesini güçlendirmektedir. Teşbihlerini içeren beyitlerinden ilki şöyledir: (Kâmil)

وَالنَّجْمُ فِي اللَّيْلِ الْبُهِيمِ تَخَالُهُ عَيْنًا تُخَالِسُ غَفْلَةً الرُّقْبَاءُ<sup>50</sup>

*Karanlık gecedeki bir yıldız casusun gaflet anını gözleyen bir göz sanırsın.*

Diğer beyti ise şu şekildedir: (Hafif)

زَارِنِي وَالنُّجَى أَحْمُ الْحَوَاشِي وَالنَّوْبِيَا فِي الْعَرْبِ كَالْعُقُودِ<sup>51</sup>

*O beni, gecenin etrafı simsiyah (her taraf kapkaranlık) ve batıdaki Süreyyâ yıldızı üzüm salkımı gibi iken ziyaret etti.*

Şevkî Dayf (ö. 1910/2005), İbnu'l-Mu'tez'in hocasına yazdığı kasidesi ile ilgili değerlendirmesinde onun ilmî birikiminin kasidede yer alanlarla belirlenemeyeceğini ifade ederken ilmî yönünün genişliğine işaret eden şu açıklaması da önem arz etmektedir:

“İbn Sa'îd, onu fasih bir hatip, iyi bir şair, feraiz'de bilgili, fıkhıta Ebu Hanife kadar güçlü, aruz ilmini iyi bilen, Kisâî gibi nahivci olarak mezun etmiştir. Ne var ki bunlar arasında felsefe ve mantık zikredilmemiştir. Ancak unutulmamalıdır ki İbnu'l-Mu'tez, on üç yaşında bu kültüre sahip olmuş ve bu kasideyi de kendiliğinden söylemiştir. Buradan hareketle onun kültürünü sınırlamak doğru olmaz. Nitekim eserlerine bakıldığında onun felsefeye muttali olduğu, astrolojiyle ilgili kitaplar okuduğu anlaşılmaktadır. Nitekim şiirlerinde de bunlara işaret edilmektedir. Her ne

<sup>44</sup> Örnek şiir için bk. İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu şî'ru İbnu'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 1/671-672. Ş.N. 474, 1/738. Ş.N. 535, 1/750-753. Ş.N. 550.

<sup>45</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 6/154.

<sup>46</sup> Ebû'l-Ferec Ali b. el-Huseyn el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*. (thk. İhsân Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır), 3. Baskı. 2008, 16/5-13, 21/46-70.

<sup>47</sup> Seyyidulehl, *Abdullâh bin el-Mu'tez*, 23.

<sup>48</sup> Hasan - Sâmerrâî, “Sîratu İbnu'l-Mu'tez el-Abbâsî”, 3.

<sup>49</sup> Zevba'î, *Abdullâh bin el-Mu'tez nâkiden*, 42.

<sup>50</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu şî'ru İbnu'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/451. Ş.N. 957.

<sup>51</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu şî'ru İbnu'l-Mu'tez*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/512. Ş.N. 1003.



kadar hayatının ilk dönemlerinde bu ilimleri bilmediğini düşünsek de ilginç bir şekilde şiirlerinde bunlardan bahsettiği görülmektedir.”<sup>52</sup>

Kısacası şiirlerinde çok sayıda astrolojik konu ve kavramlara yer vermesi, üstelik bunlarla ilgili detaylı bilgiler vermesi İbnu'l-Mu'tez'in bu konuda belirli bir ilmi seviyeye ulaştığını göstermektedir.

İlmî yönü oldukça geniş olan İbnu'l-Mu'tez, sadece klasik ilimlerde değil o dönemin en yaygın ve en çok kullanılan modern ilimlerinden biri olan tasvir sanatında da kendisini geliştirmiştir. I. Abbasî Dönemi'nde başlayan bu ilim, halife ve emirlerin de desteği ile özellikle kendisinin de yaşadığı II. Abbasî Dönemi'nde zirveye ulaşmıştır.<sup>53</sup> Bununla birlikte tasvir sanatı, o dönemin şairlerinin de karakteristik özellikleri arasında yer almış, şairler tasvirdeki başarıları ile ayırt edilip tanınmışlardır. İbnu'l-Mu'tez de döneminde yaygın olan ve şaire ayrıcalık katan bu tasvir sanatını en iyi bir şekilde öğrenmiş ve bunu da şiirlerine başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Zira şiirlerinde edebiyatçıların ve tenkitçilerin beğenisini kazanan çokça yıldız, gökyüzü ve tabiat tasvirlerine yer vermiştir.<sup>54</sup>

İbnu'l-Mu'tez'in Arapçaya tercüme edilmiş bazı yabancı kültürler hakkında da geniş bir kültür ve birikime sahip olduğu ifade edilebilir. Rum asıllı olan annesinin yönlendirmesi<sup>55</sup> ve hocası Belâzûrî'nin aracılığı ile elde ettiği<sup>56</sup> belirtilen bu yabancı kültürlerin, şiirlerinde ve bazı eserlerinde de etkisi görülmektedir. İbnu'l-Mu'tez'in edebî hayatına etki eden yabancı kültürlerden biri Fars kültürüdür. Bu konuda hocası Belâzûrî'den etkilenen İbnu'l-Mu'tez, özellikle şiirlerinde Arapça sözcükler yerine aynı vezin ve manada çok sayıda Farsça kelime kullanmıştır.<sup>57</sup> Farsça kelime kullandığı şiirlerinden biri şöyledir: (Munserih)

قَدْ ظَهَرَ الْجِنَّ بِالنَّهَارِ لَنَا مِنْهُمْ صُفُوفٌ وَدَسْتِنْدَاتٌ<sup>58</sup>

*Gündüz bizim için cinler ortaya çıktı. Onların bir kısmında kuyruk, bir kısmında ise bilezikler vardı.*

Şair, nevrüz kutlamalarından bahsettiği bu şiirinde Farsça *bilezikler* anlamına gelen (دَسْتِنْدَاتٌ)<sup>59</sup> kelimesini kullanmıştır. Arapça kelimelerin yerine şiirin vezin ve kafiye yapısını bozmadan aynı anlamda Farsça kelimeler kullanması, onun Fars diline hâkimiyetini ve bu dildeki yetkinliğini göstermektedir.<sup>60</sup> Ayrıca İbnu'l-Mu'tez'in sosyal, siyâsî, söz ve öğütlerden oluşan *el-Fusûlu'l-kisâr* isimli küçük hacimli eserinde de Fars kültürünün etkisi görülürken *Fusûlu't-temâsîl* isimli eserinde de Yunan kültürünün etkisi kendini göstermektedir.<sup>61</sup> Bu durum İbnu'l-Mu'tez'in Fars dilini bildiğini aynı zamanda Fars kültürü ile Yunan kültürüne hâkim olduğunu ve bunları eserlerine de yansıttığını göstermektedir. Bununla birlikte *Kitabu'l-Bedî'* isimli eserinde de kadim ve muhdes şairlerin şiirleri ile Araplar arasında yaygın olarak kullanılan söz ve deyimlerin içerisinde Farsça kelimeler yer almaktadır.<sup>62</sup> Bu kelimelerin bir kısmı orijinallikini korurken bir kısmı ise Araplaşmıştır. Bu da göstermektedir ki hem İbnu'l-Mu'tez'den önce hem de onun yaşadığı dönemde Arapça Farsçadan etkilenmiş veyahut da Farsça Araplar tarafından yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

<sup>52</sup> Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî (el-'Asru'l-Abbâsiyyi's-sânî)* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 2. Baskı, 4/328.

<sup>53</sup> Mustafa Çınar, “Üçüncü Abbâsî Dönemi Arap Şiirinde Tabiat Tasviri” *Ekev Akademi Dergisi*, 7/17 (Güz 2003), 225.

<sup>54</sup> Zevba'î, *Abdullâh bin el-Mu'tez nâkiden*, 41.

<sup>55</sup> Zevba'î, *Abdullâh bin el-Mu'tez nâkiden*, 42.

<sup>56</sup> Seyyidulehl, *Abdullâh bin el-Mu'tez*, 22.

<sup>57</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Mecîd Tarâd, 1/10.

<sup>58</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu şî'ru İbnu'l-Mu'tez*, thk. Yunus Ahmed es-Sâmerrâî, 2/468. ŞN. 976.

<sup>59</sup> Kelimenin aslı “دَسْتِنْدَاتٌ” dir. Sonunda yer alan elif ve tâ (ت) ise Farsçada çoğul eki olarak kullanılmaktadır.

<sup>60</sup> Hârûn Özel - Faruk Çiftçi, “Tasvir Şairi Olarak İbnu'l-Mu'tez ve Hayatı”, *TİDSAD* 6/22 (Eylül 2019), 137.

<sup>61</sup> Zevba'î, *Abdullâh bin el-Mu'tez nâkiden*, 42.

<sup>62</sup> Örnek olarak bk. İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, 17.

### 3. ESERLERİ

Hayatı boyunca siyaset ve devlet işlerinden uzak duran İbnu'l-Mu'tez, bütün vaktini şiir ve edebiyata adanarak kendini edebî ve kültürel yönden geliştirmiştir.<sup>63</sup> Yetiştirdiği dönemin birçok ilmî alandaki gelişmelerinden yararlanmış başta edebiyat ve şiir olmak üzere belagat, tabakât, edebî tenkit ve mûsikî alanlarında servet değeri taşıyan birçok eser bırakmıştır. Ne var ki bu eserlerin sadece bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Günümüze ulaşan eserlerin bir kısmı neşredilmiş, bir kısmı ise yazma halinde olup henüz neşredilmemiştir. Çok sayıda eseri de günümüze kadar gelmeyi başaramamış, kitaplarda sadece isim olarak kalmıştır. İbnu'l-Mu'tez'in günümüze ulaşan ve neşredilen eserleri şöyledir:

#### 3.1. NEŞREDİLEN ESERLERİ

Bu başlık altında İbnu'l-Mu'tez'in günümüze ulaşan eserleri tanıtılacak ve eserlerle ilgili çalışmalara yer verilecektir.

##### 3.1.1. DİVAN

Divan, İbnu'l-Mu'tez'in en meşhur eseri olup şiirlerinden oluşmaktadır. Öğrencisi Sûlî tarafından derlenen divanın çeşitli kütüphanelerde çok sayıda nüshaları bulunmaktadır.<sup>64</sup> Tahkik ve şerh çalışmaları yapılarak çok defa basılmış ve neşredilmiş olan bu eser, ilk olarak Aziz Efendi ez-Zend tarafından el-Hidîviyye kütüphanesindeki asıl nüshası temel alınarak iki bölüm halinde basılmış (M. 1891),<sup>65</sup> bu matbu olan iki bölüm ise daha sonra şerh edilerek tek bölüm halinde (M. 1904) Beyrut'ta tekrar yayımlanmıştır.<sup>66</sup> Daha sonra bu eser, Abdülbâsit el-Enesî'nin yapmış olduğu bir inceleme ile Beyrut'ta basılmıştır (M. 1914).<sup>67</sup>

Eser üzerine daha sonraki yıllarda şerh çalışmaları devam etmiştir. Geniş ve en önemli şerhlerden biri Muhyiddîn el-Hayyât'ın yapmış olduğu çalışmadır. Hayyât'ın müellif İbnu'l-Mu'tez'in kısa bir biyografisini de içeren bu çalışması Beyrut'ta yayımlanmıştır (M. 1914). Aynı metin daha sonra Şefik Cebrî'nin mukaddimesi ile birlikte tekrar basılmıştır (M. 1951).<sup>68</sup>

Eser üzerine yapılan bir diğer çalışma da müsteşrik James Heyworth'a (ö. 1974) aittir. Heyworth, Sûlî'nin *el-Evrâk* isimli kitabında şairlerin divanlarından seçme şiirlere yer verdiği ve büyük bir bölümünü İbnu'l-Mu'tez'in şiirlerinin oluşturduğu *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ ve ahbâruhum* bölümünü Londra'da müstakil olarak neşretmiştir (M. 1936). Ayrıca Sûlî rivayetiyle gelen divanı Alman müsteşrik Bernhard Lewin (ö. 2003), *Şi'ru Abdullâh İbnu'l-Mu'tez* adıyla tashih ederek dört cilt olarak hazırlamıştır. Lewin'in yaptığı çalışmanın üçüncü ve dördüncü ciltleri M. 1945 yılında, diğer bir ve ikinci ciltleri de M. 1950 senesinde İstanbul'da *en-Neşriyyâtul-İslâmiyye* isimli Alman müsteşriklerin hazırladıkları İslâmî neşir dergisinde yayımlanmıştır.<sup>69</sup> Eserin elde edebildiğimiz üç ve dördüncü bölümleri Mustafa Kırmıt tarafından düzenlenerek ayrı kitap olarak basılmıştır.

Eser üzerine sonraki dönemlerde de tahkik ve şerh çalışmaları devam etmiştir. Kerem el-Bostânî'nin tahkik ederek şerh ettiği eserde şiirler içeriğine göre başlıklandırılmış ve kafiye harflerine göre tasnif edilmiştir. İbnu'l-Mu'tez'in iki urcûzesinin de yer aldığı söz konusu bu eser,

<sup>63</sup> Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî, *Dîvânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Mişyel Nu'mân (Beyrut-Lübnan: eş-Şirketu'l-Lubnâniyye li'il-Kutub, 1969), 4 (Mukaddime); Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 4/328.

<sup>64</sup> Nüshaları toplu olarak görebilmek için bk. Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 4. Baskı, 2/56-57; Ayrıca bk. *Hizânetu't-turâs-Fihrisu mahtûtât*, (Suudi Arabistan-Riyâd: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.), 10/751, 15/70.

<sup>65</sup> Yusuf b. Elyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arrabe* (Mısır: Matba'atu Serkîs, 1928), 1/243.

<sup>66</sup> Hafâcî, *İbnu'l-Mu'tez ve turâsuh*, 123.

<sup>67</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Mecîd Tarâd, 1/16.

<sup>68</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Mecîd Tarâd, 1/16.

<sup>69</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Mecîd Tarâd, 1/16; İsmail Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", *DİA*. (İstanbul, TDV Yay., 2000), 21/146.

Beyrut'ta yayımlanmıştır.<sup>70</sup> Mişâl Nu'mân tarafından şerh edilen divan ise bir mukaddime ile birlikte yine Beyrut'ta neşredilmiştir (M. 1969).<sup>71</sup>

İbnu'l-Mu'tez'in divanı üzerine yapılan bir diğer çalışma ise Yunus Ahmed Sâmerrâî'nin *Dîvânu şî'ru İbnu'l-Mu'tez* başlıklı çalışmasıdır. Sâmerrâî, Sûlî'nin rivayetini temel alarak tahkik ettiği eserde şiirleri konularına ve daha sonra da kafiye harflerine göre tasnif etmiş ve her şiirin bahirlerini de belirtmiştir. Ayrıca Sâmerrâî, çalışmasının sonunda divanın gerek yazma ve matbu nüshalarında gerekse de Sûlî'nin *Kitâbu'l-evrâk* isimli eserinde yer almayıp farklı kaynaklarda İbnu'l-Mu'tez'e nispet edilen şiirleri bir araya getirmiş, "*Mulhak*" başlığı altında yer verdiği 397 adet şiiri, kafiye harflerine göre tertip etmiştir.<sup>72</sup> Eser üç cilt halinde Beyrut'ta basılmıştır (M. 1997).

İbnu'l-Mu'tez'in divanı üzerine yapılan çalışmalarından bir diğeri de Mecîd Tarâd'ın yaptığı şerh çalışmasıdır. Tarâd, bu çalışmasında konularına göre sınıflandırdığı şiirleri kafiye harflerine göre tasnif etmiş, her şiirin bahir ölçüsünü belirtmekle birlikte şiirlerde yer alan garip kelimeleri de açıklamıştır. Bununla birlikte farklı kaynaklarda İbnu'l-Mu'tez'e aidiyeti kesin ve şüpheli olan şiirleri de çalışmasının sonunda "*el-Mulhak-1*" ve "*el-Mulhak-2*" başlıkları altında toplamıştır. Tarâd, farklı kaynaklardan bir araya getirdiği 43 şiiri ana çalışmasında yaptığı gibi konularına göre tasnif edip kafiye harflerine göre sıralamıştır.<sup>73</sup> İki cilt olarak hazırlanan eser, Beyrut'ta basılmıştır (M. 2004).

Divan üzerine yapılan bir diğer çalışma da tahkik konusunda uzman isimlerden biri olan Ömer Fârûk et-Tabbâ'ya aittir. Tabbâ', çalışmasının başında da belirttiği gibi Berlin kütüphanesinde yer alan nüshayı esas alarak eserin tahkikini yapmış ve şiirlerde yer alan garip kelimeleri de şerh etmiştir. Eserde şiirler, kafiye harflerine göre tasnif edilmiş ve her bir şiire içeriğine uygun bir başlık verilmiştir. Ayrıca eserin sonunda İbnu'l-Mu'tez'in sabah şarabının kötülüğünden bahsettiği urcûzesi ile Halife Mu'tazid-Billâh dönemi tarihini ele aldığı urcûzesi de yer almaktadır. Eser, geniş bir mukaddime ile birlikte Beyrut'ta yayımlanmıştır.

Dîvânda fahr (övünme), gazel (aşk), medh (övme), hicv (yergi), şarâb (içki), mu'âtebât (sitem ve serzenişler), tard (av), evsâf (tasvîrler), mersiye (ağıt), zühd-şeyb (yaşlılık)-âdâb-hikmet konularında pek çok şiir bulunmaktadır.

### 3.1.2. KİTÂBU'L-BEDÎ'

İbnu'l-Mu'tez tarafından Arap belagatine dair kaleme alınan söz konusu eser, bu alanda yazılan ilk müstakil eser olma özelliğini taşımaktadır.<sup>74</sup> Bununla birlikte şiir ve belagat metodolojisini ortaya koyan ilk çalışma olması açısından da Arap belagatinde önemli bir konuma sahiptir.<sup>75</sup> Bu nedenlerden dolayı eser, edebiyatçılar tarafından şiir ve belagat konusunda yapılan ilk bilimsel çalışma olarak kabul edilmektedir.<sup>76</sup> Şevkî Dayf'ın, "*Eserde, Arap edebiyatında var olan bedî' sanatları bilimsel ve dakik bir şekilde ortaya konmuş ve bu sanatlar daha sonra muhdes şairler ve edebiyatçılar tarafından çoğaltılıp geliştirilmiştir.*"<sup>77</sup> şeklindeki yorumu belagat sanatlarının ortaya çıkışında ve gelişmesinde eserin öncülüğünü ortaya koymaktadır.

Eserde "*Aslu'l-kitab*" başlığı altında "*istiare, tecnîs, mutâbakat, reddü'l-'acûz 'ale's-sadr ve mezhebi kelâmî*" olmak üzere beş temel sanata yer verilirken daha sonra "*mehâsinu'l-keâm ve ş-*

<sup>70</sup> İsmail Durmuş makalesinde Kerem el-Bostânî'nin bu eserinin 1961 yılında yayımlandığını ifade etmektedir. bk. Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/146. Yalnız elimizde bulunan eserde yayın yılı yer almamaktadır.

<sup>71</sup> Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", XXI, 146.

<sup>72</sup> Dîvânda yer alan bu bölüm için bk. İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu şî'ru İbnu'l-Mu'tez*, thk. Yunus Ahmed es-Sâmerrâî, 3/203-383.

<sup>73</sup> Bölümler için bk. İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Mecîd Tarâd, 2/483-511.

<sup>74</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 4/1523; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî* (Kâhire: Dâru Nehda, ts.), 282; Nusrettin Bolelli, *Belâgat Tarihi* (İstanbul: Rağbet yay., ts.), 51; Mustafa Bozan, *İbnu'l-Mu'tez ve Kitâbu'l-Bedî' Adlı Eseri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 43.

<sup>75</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 169; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 2/58.

<sup>76</sup> Hasan - Sâmerrâî, "Sîratu İbnu'l-Mu'tez el-Abbâsî", 5.

<sup>77</sup> Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 4/329.

*şî'ri*" (şiir ve nesirde yer alan güzellikler) adı altında ikinci bir başlık açılmakta ve burada da on beş sanattan söz edilmektedir. Bu sanatların terim anlamları yapıldıktan sonra her birine ayet, hadis, sahabe ve Arap sözleri ile mütekkaddim şairlerin şiirlerinden en az birer delil getirilmektedir. Eserde -farklı rakamlar telaffuz edilmekle birlikte-<sup>78</sup> bizim tespitimize göre yirmi adet belagat sanatı bulunmaktadır.

Eserin mukaddimesinde bedî' sanatlarının mevcudiyetini savunan İbnu'l-Mu'tez, kitabını yazma nedenini de açıklığa kavuşturmuştur. Müellif, ilk dönem Abbâsî şairlerinden olan Beşşar b. Bürd (ö. 167/783-84), Müslim b. Velid (ö. 208/823) ve Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) gibi muhdes şairlerin bu sanatları şiirlerinde kullandıklarını ve buna yeni tarz şiir anlamında bedî' adını verdiklerini, ancak bu sanatların mütekkaddim şairlerin şiirlerinde de bulunduğunu, hatta onlar zamanında da bu sanatların bilindiğini onlara ispatlamak ve insanlara muhdes şairlerin yeni bir sanat ortaya koymadıklarını, mütekkaddim şairlerin şiirlerinde kullandıkları sanatları icra ettiklerini ispatlamak için telif ettiğini belirtmekte,<sup>79</sup> ayrıca daha önceden bilinen bu sanatların ilk olarak kendisi tarafından toplu olarak ifade edildiğine de dikkat çekmektedir.<sup>80</sup> Bununla birlikte İbnu'l-Mu'tez, H/M. 274/888 senesinde telif ettiği bu eseri ilk olarak Ali b. Harun b. Yahya b. Ebû'l-Mansur el-Munecim'in (ö. ?)<sup>81</sup> bizzat kendisinden istinsah ettiğini açıkça belirtmektedir.<sup>82</sup> Zevbâ'î, bu ilk nüshanın Madrid Escorial Kütüphanesi 328 numarada bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>83</sup> Eser ilk olarak Rus müsteşrik Ignatius Kratchkovsky (ö. 1951) tarafından söz konusu nüsha temel alınarak Londra'da (M. 1935) Arapça olarak neşredilmiş<sup>84</sup> daha sonra aynı eser Bağdat (M. 1976) ve Beyrut'ta (M. 1982) tekrar basılmıştır. Hafâcî'nin eser üzerine yapmış olduğu geniş şerh çalışması ise Kâhire'de (M. 1945-1990)<sup>85</sup> ve Beyrut-Dâru'l-Cîl matbaasında yayımlanmıştır (M. 2007).<sup>86</sup> Eser üzerinde yapılan bir diğer çalışma ise İrfân Matraccî'ye aittir. Matraccî'nin yaptığı tahkik ve şerh çalışması ilk olarak Beyrut'ta neşredilmiştir (M. 2012). Eser, 2019 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Mustafa Bozan tarafından "*İbnu'l-Mu'tez ve Kitâbu'l-Bedî' adlı eseri*" adıyla yüksek lisans tezi olarak da çalışılmıştır.

### 3.1.3. TABAKÂTU'Ş-ŞU'ARÂ

İbnu'l-Mu'tez'in bu eseri, Arap edebiyatı tarihinin önemli bir bölümünü oluşturan tabakât ve terâcîm alanında yazılmış önemli eserlerden biridir. Eser, kaynaklarda farklı isimlerle zikredilmektedir. Bir kısmında *Tabakâtu'ş-şu'arâ*<sup>87</sup> ismi ile yer alırken diğer birtakım kaynaklarda ise *Tabakâtu'ş-şu'arâi'l-muhdesîn*<sup>88</sup>; *Tabakâtu'ş-şu'arâ' fi medhi'l-hulefâ' ve'l-vüzerâ'*, *Muhtasar-u tabakâtu'ş-şu'arâ'* gibi isimlerle anılmaktadır. Ömer Fârûk et-Tabbâ'in aktarımına göre İran asıllı edebiyatçılardan Hamza el-İsfahânî (ö. 360/971), *Dîvân-u Ebû Nüvâs* isimli eserinin mukaddimesinde İbnu'l-Mu'tez'in bu eserini *el-İhtiyâr min şî'ri'l-muhdesîn* ismiyle zikretmiştir.<sup>89</sup> Meşhur tabakât kitaplarından *Mu'cemu'l-'udebâ'* adlı eserde ise söz konusu bu eserin içeriği ile de uyumlu olduğunu düşündüğümüz *İltifâtu'ş-şu'arâi'l-muhdesîn*<sup>90</sup> eser için zikredilen isimler arasındadır. Kitabın mukaddimesinde yer alan bilgiye göre müellif İbnu'l-Mu'tez, yazdığı bu esere

<sup>78</sup> Carl Brockelmann ve ez-Zeyyât, eserde on yedi sanatın yer aldığını söylerken İsmail Durmuş ise on sekiz olarak belirtmektedir. bk. Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 2/58; ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 282; Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/146.

<sup>79</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, 1-3.

<sup>80</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 17/241; Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî, *Kitâbu'l-Bedî'*, thk. İrfân Matraccî (Beyrut-Lübnan: Muessetu'l-Kutubi's-Sikâfiyye, 2012), 5.

<sup>81</sup> Bu ifadeden İbnu'l-Mu'tez ile aynı dönemde yaşadıkları anlaşılan bu kişi hakkında kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır.

<sup>82</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, 58.

<sup>83</sup> Zevbâ'î, "*Abdullâh bin el-Mu'tez Nâkiden*", 44.

<sup>84</sup> Brochelman, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 2/58; Zevbâ'î, "*Abdullâh bin el-Mu'tez Nâkiden*", 44.

<sup>85</sup> Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-'Arabî*, 722; Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/146.

<sup>86</sup> Zevbâ'î, "*Abdullâh bin el-Mu'tez Nâkiden*", 45.

<sup>87</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 169; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/77; ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 282; Safedî, *el-Vâfi*, 17/240.

<sup>88</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 2/58; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 2/378.

<sup>89</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu'ş-şu'arâi'l-muhdesîn*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ', 15.

<sup>90</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-'udebâ'*, 4/1526.



*Tabakâtu's-şu'arâi'l-mutekellimîn mine'l-udebâi'l-mutekaddimîn* adını vermiştir.<sup>91</sup> Eser, ilim ve edebiyat dünyasında daha çok *Tabakâtu's-şu'arâ'* ismi ile bilinmektedir.<sup>92</sup>

Müellif İbnu'l-Mu'tez, eserin giriş bölümünde kitabı yazma nedeni ve kitabın metodolojisi hakkında bilgi vermektedir. Kendinden önce yazılan bazı tabakât kitaplarını konuların uzunluğu, gereksiz ve tekrar bilgilerin yer alması nedeni ile eleştiren İbnu'l-Mu'tez, bir gece moralsiz olduğundan dolayı uykusunun kaçtığını ve bu esnada bazı şairlerin Abbâsî halifeleri ile vezir ve emirlerini metheden şiirlerinin yer aldığı bir kitap yazma fikrinin aklına geldiğini ifade etmekte, bu nedenle önceden yazılan bu türdeki kitaplara bir katkı sunması ve insanların faydalanabileceği bir eser olması amacıyla yazdığı bu tabakât kitabında önceki eserlerden farklı bir metot uygulayarak kısa ve öz bilgiler verdiğini, divanlarda yer almayan şairler ve bunların şiirlerine kısaca değinildiğini açıkça belirtmektedir.<sup>93</sup>

Eser İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231/846[?]) *Tabakâtu's-şu'arâ'* isimli eserinden sonra türünün ikinci örneği kabul edilmektedir.<sup>94</sup> İbnu'l-Mu'tez, bu eserinde muhdes veyahut müvelled adı verilen modern Abbâsî şairlerini ele almıştır. Eserde 133 erkek ve kadın şairin birçok kaynaklarda rastlanılmayan ve raviler tarafından ihmal edilen ahbâr, nevâdir ve şiir örneklerinin yanı sıra şairlerin diğer şairlerle ilişkisi ve yakınlıklarına değinilmektedir. Eser, aynı zamanda şairin kişiliği, eleştirel bakış açısı ve sanatsal yeteneğinin yüksekliği açısından geniş bir kültüre sahip olduğunu göstermesinin yanı sıra<sup>95</sup> genelde Arap şiiri, özelde ise Abbâsî şiirine kaynaklık etmesi açısından da önemli bir kültür hazinesi özelliği taşımaktadır.

İbnu'l-Mu'tez, eserine Abbâsî Dönemi'ndeki bütün şairleri almamış hatta bir kısmını bilerek zikretmemiştir. Örneğin dönemin ünlü şairi İbnu'r-Rumi'yi (ö. 283/896) babası Mu'tez Billah'ı hicvettiği; Abdüsselam b. Rağbân (Dîkülcin)'ı (ö. 235/850) sürekli Arapları kötilediği; Yahya b. Ziyad el-Hârisî'yi (ö. 169/786) zındıklara önderlik ettiği için kitabına almamıştır. Bu, İbnu'l-Mu'tez'in kişiliğiyle eleştirel bir yazar olmasının yanı sıra kitabını kabul edilebilir bir metotla yazdığının da bir göstergesidir.<sup>96</sup>

İbnu'l-Mu'tez tarafından H/M. 280/894 yılından sonra yazıldığı konusunda nerede ise görüş birliğine varılan eserin, İran'ın Tebriz kentinde bulunan 1285 tarihli nüshası ilk olarak Abbâs İkbâl tarafından İngilizce bir mukaddime ve inceleme ile birlikte Londra'da neşredildikten sonra (M. 1939)<sup>97</sup> Abdussettâr Ahmed Ferrâc'ın tahkiki ile Kâhire'de tekrar yayımlanmıştır (M. 1956, 1976, 1981).<sup>98</sup> Abbâs İkbâl, 49 varaktan oluşan bu çalışmanın Madrid Escorial kütüphanesinde olduğu bilgisini paylaşmaktadır.<sup>99</sup> Eser, 1942 yılında Avrupa'da da neşredilmiştir.<sup>100</sup> İbnu'l-Müstevfî (ö. 637/1240), H/M. 630/1233 senesinde *Muhtasar-u Tabakâtu's-şu'arâ' li Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Mu'tez* ismi ile eseri ihtisar etmiştir.<sup>101</sup>

*Tabakâtu's-şu'arâ'*, son dönemde birçok eserin tahkikli neşrini yapan Ömer Fârûk Tabbâf tarafından tahkik edilerek uzun bir mukaddime ve Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Egâni* isimli eseri ile Yâkut el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-'udebâ'* isimli tabakât kitaplarında yer alan İbnu'l-Mu'tez'in hayat tercümesine dair bilgilerin toplu olarak yer aldığı bir bölümle birlikte 1998 yılında Beyrut'ta

<sup>91</sup> Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî, *Tabakâtu's-şu'arâ'*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kâhire: Daru'l-Ma'ârif, 1976), 3. Baskı, 18; İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şu'arâi'l-muhdesîn*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâf, 37.

<sup>92</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 2/1102.

<sup>93</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şu'arâ'*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc, 18; İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şu'arâi'l-muhdesîn*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâf, 37.

<sup>94</sup> Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/143.

<sup>95</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Dîvânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Mecîd Tarâd, 1/9.

<sup>96</sup> Zevba'î, "Abdullâh bin el-Mu'tez nâkiden", 47.

<sup>97</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 2/58.

<sup>98</sup> Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/143. Çalışmamızda eserin 1976 baskısından yararlanılmıştır.

<sup>99</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, II, 58; İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şu'arâ'*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc, 1976, 594.

<sup>100</sup> Fâhûrî, *el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-'Arabî*, 72.

<sup>101</sup> Sâmi es-Sakkâr, "İbnu'l-Mustevfî", *DİA*. (İstanbul: TDV Yay., 2000), 21/162.



basılmıştır. Ayrıca eser, Salâhuddîn el-Hevârî tarafından da tahkik edilerek 2002 yılında yine Beyrut'ta yayımlanmıştır.

### 3.1.4. KİTÂBU'L-ÂDÂB

İbnu'l-Mu'tez'in edebiyat alanında ortaya koyduğu önemli şaheserlerden biri olan bu eser<sup>102</sup> sahabe ve mütekaddim âlimler ile İbnu'l-Mu'tez'in kendisine ait hikmet, âdâp ve ahlakla ilgili veciz sözlerden oluşmaktadır.<sup>103</sup> Rus bilimler akademisi üyesi ve aynı zamanda Arap edebiyatı üzerine çalışmaları ile tanınan Ignatius Kratchkovsky tarafından İngiltere müzesindeki nüshası asıl alınarak tahkik ve tashih edilip makale (M. 1924) ve müstakil kitap olarak neşredilen eser (M. 1935), Sabîh Redif tarafından da (M. 1972) yayımlanmıştır.<sup>104</sup>

### 3.1.5. SERİKÂTU'Ş-ŞU'ARÂ'

İbnu'l-Mu'tez'in edebî tenkite dair kaleme aldığı eserlerden biridir. Âmidî (ö. 370/981), şairlerin çalıntılarını bir araya getirdiği birikimler olarak nitelediği bu eseri İbnu'l-Mu'tez'e nispet etmekte ve içeriğine dair bilgi vermektedir. Bununla birlikte İbnu'l-Mu'tez'in işaret ettiği şairlerin eski şiirlerden yaptığı intihaller ile şiirlerinde yer alan dil ve sanat kusurlarından da örnekler getirmektedir.<sup>105</sup> Eserde eski şairlerin yeni şairlere üstünlüğünü ortaya koymak amacıyla yenilerin eskilerden yaptıkları çalıntıları konu edilmekle beraber dil ve sanat kurallarına da temas edilmektedir.<sup>106</sup> Bazı kaynaklarda *Kitâbu's-Serikât* ismiyle de yer alan bu eser<sup>107</sup> Abdülkerim Habib tarafından Amman'da neşredilmiştir (M. 1996).<sup>108</sup>

### 3.1.6. FUSÛLU'T-TEMÂSİL FÎ TEBÂŞİRİ'S-SURÛR

İbnu'l-Mu'tez'in edebiyat alanında vermiş olduğu eserlerden biridir.<sup>109</sup> Yapımından tüketimine, içme adabından özelliklerine, etkisinden tedavisine kadar her yönüyle şarabın ele alındığı bu eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; şarabın özellikleri ve etkileri, kalite, renk ve kokusu, içilmeye elverişli olan ve olmayanı, fayda ve zararları, içme vakti ve şarabın önemini ifade eden şiir ve sözlerden, ikinci bölümde; şarap türleri, eski kavim ve milletlerin tercih ettiği şarap çeşitleri, insanların farklı şarap tercih etmelerinin nedenleri, şarap testileri ve içilen mekanlar, şarap isimleri, şarabın sunulduğu ve içildiği kaplar, şarap sunan sakîlerin özellikleri, üçüncü bölümde; şarabın haramlığı ve helalliyi meselesi, şarabın insan vücudundaki etkileri, şarabın sade ve katıkları içilmesi hakkındaki görüşler, şaraba katılacak karışımların miktarı, şarabın yemekte ve sonrasında ne kadar içilmesi gerektiği, şarap meclislerinin hak ve koşulları, şarap içme adabı, şarap meclislerinde külfetten uzak durulması, şarabın hediye edilmesi, sabah ve akşam şarapları, şarabın yanında yenilmesi gereken yaş ve kuru meze çeşitleri, kokulu bitkilerden elde edilen şarap türleri ve insan vücuduna sağladığı yararlar, dördüncü bölümde ise; sarhoş olmanın ölçüsü ve nedenleri, sarhoşluk halinde vücutta görülen titreme ve değişik hareketler, dert ve hüznün unutulması, sarhoş kimsenin ağzında oluşan değişik tatlar ve bakışlarındaki farklılıklar, sarhoşluğu artıran bitkisel karışımlar, sarhoşluğun kötülüğü ve bu konuda söylenen sözler, sarhoş olmadan şarap içmenin yolları, sarhoş kimsenin arbedelere sebep olması ve özür gerektiren işlerde bulunması, mahmurluk (sarhoşluk sonrası kişinin kendinden geçmesi) durumu

<sup>102</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 169; Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehresetu İbnü Hayr el-İşbîlî*, nşr. Muhammed Fuâd Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 364; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 63/77; Kutubî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/240; Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1387.

<sup>103</sup> Örnek veciz sözler için bk. Muhibbuddîn el-Hatîb, *el-Hadîgatu mecmû'atu edebîn bâri' ve hikmetin belîga*, nşr. Süleyman Salih el-Huraşî (Kâhire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 2011), 2. Baskı, 1/211-222.

<sup>104</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 2/57; Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/146.

<sup>105</sup> Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bîşr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebû Temmâm ve'l-Buhtürî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (b.y.: Daru'l-Ma'ârif, ts.), 4. Baskı, 1/280-281, 1/373.

<sup>106</sup> Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/146.

<sup>107</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 169; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 4/1526; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/77; Kutubî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/240.

<sup>108</sup> Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/146.

<sup>109</sup> İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî (Bağdatlı İsmâil Paşa), *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-muellifin ve âsâru'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951), 1/443; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 2/57.

ve ayıkmak için kullanılması gereken ilaçlardan bahsedilmektedir. Yazma eserler konusunda yapılmış önemli çalışmalardan biri kabul edebileceğimiz *Hizânetu't-turâs-fihrisu mahtûtât* isimli dijital kaynakta yer alan bilgiye göre farklı kütüphanelerde nüshaları bulunan eser,<sup>110</sup> ilk olarak Kâhire'de yayımlanmış (M. 1925) daha sonra birkaç defa neşredilmiştir.<sup>111</sup>

### 3.1.7. RİSÂLE FÎ MEHÂSİNİ Şİ'RI EBÛ TEMMÂM VE MESÂVÎH

Carll Brockelmann (ö. 1956), Arap edebiyat tarihini ele aldığı meşhur çalışmasında İbnu'l-Mu'tez'in eserleri arasında saydığı bu risaleye<sup>112</sup> ilk olarak Merzubânî (ö. 384/994) *el-Muveşşah* isimli eserinde işaret etmiştir. İbnu'l-Mu'tez'in Ebû Temmâm'ın şiirlerinin kusur ve güzelliklerine değindiği bir risaleden bahseden Merzubânî, risalede İbnu'l-Mu'tez'in bazı edip kişilerin şiirde aşırılıkla suçladığı Ebû Temmâm hakkında iyilikte olduğu gibi kusurda da zirveye ulaştığını dile getirdikten sonra Ebû Temmâm'ın tenkit ettiği şiirlerini örnek olarak getirdiğinden söz etmektedir.<sup>113</sup> Edebî tenkite dair yazılmış ilk yazılı metin olarak da kabul edilen bu risale, Merzubânî'nin söz konusu eserinde yer alan yaklaşık on üç sayfalık bu metne sadık kalınarak İbnu'l-Mu'tez'in farklı kaynaklarda bulunan diğer şairlerle ilgili tenkitlerini içeren metinle birlikte ilk olarak Muhammed Abdulmun'im Hafâcî tarafından *Resâ'ilu İbnu'l-Mu'tez fî'n-nakd ve'l-edeb ve'l-ictimâ'* isimli çalışmasında müstakil olarak şerhiyle birlikte neşredilmiş (M. 1946),<sup>114</sup> Abdülkerim Habib tarafından ikinci bir neşri yapılan risale (M. 1995),<sup>115</sup> daha sonra aynı müellif tarafından tahkik edilerek tekrar yayımlanmıştır (M. 2017).

### 3.1.8. EL-FUSÛLU'L-KISÂR

Başlığı "*Kısa ve küçük bölümler*" anlamına gelen bu risale, sadece Brockhelmann'ın *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî* adlı Arap edebiyat tarihi ile ilgili çalışmasında İbnu'l-Mu'tez'in eserleri arasında zikredilmektedir. Ancak birçok kaynakta İbnu'l-Mu'tez'e nispet edilip eserden nakilde bulunmakta, bazı kaynaklarda ise nispet edilmeksizin doğrudan nakil yapılmaktadır. Örneğin Sûlî, Se'âlibî (ö. 429/1038) ve Husrî (ö. 413/102) gibi edebiyatçılar eserlerinde İbnu'l-Mu'tez'e nispet ettikleri *el-Fusûlu'l-kisâr* isimli eserden hikmet, adap ve ahlaka dair sözlerden çok sayıda nakilde bulunmuşlardır.<sup>116</sup> İbnu'l-Mu'tez'in kendisi de *Kitâbu'l-Bedî'* isimli eserinde de söz konusu bu risaleye işaret etmektedir.<sup>117</sup> Brockhelmann, söz konusu risalenin yine İbnu'l-Mu'tez'e ait olan *Kitâbu'l-Âdâb* isimli eserin ilk metni olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.<sup>118</sup> Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, farklı kaynaklarda söz konusu bu risaleden yapılan nakilleri bir arada toplayarak İbnu'l-Mu'tez ile ilgili yapmış olduğu *Resâ'ilu İbnu'l-Mu'tez fî'n-nakd ve'l-edeb ve'l-ictimâ'* isimli çalışmasında müstakil bir risale olarak yayımlamıştır. H/M. 274/888 yılından önce yazıldığı tahmin edilen eser<sup>119</sup> hikmet, ahlak, adap, toplum ve siyaset gibi konulara dair anonim sözlerden oluşmaktadır.<sup>120</sup>

### 3.1.9. URCÛZE FÎ TÂRÎHÎ'L-HALÎFETÎ'L-MU'TAZİD

İbnu'l-Mu'tez'e ait olan bu urcûzede,<sup>121</sup> isminden de anlaşılacağı üzere Halife Mu'tazîd-Billâh'ın siyâsî tarihi konu edilmiştir. Kaynakların ifadesine göre Mu'tazîd-Billâh, devlete karşı

<sup>110</sup> Eserin nüsha bilgileriyle ilgili detaylı bilgi için bk. *Hizânetu't-turâs-Fihrisu mahtûtât*, 112/822, 112/856, 112/861; diğer nüsha bilgileri için bk. Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 2/57.

<sup>111</sup> Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/146.

<sup>112</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 2/59.

<sup>113</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İmran b. Mûsa el-Merzubânî, *el-Muveşşah fî meâhizi'l-'ulemâ 'ale's-şu'arâ'*, thk. Muhammed Huseyn Şemsüddîn (Beyrut-Lubnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1995), 346-359.

<sup>114</sup> bk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, *Resâ'ilu İbnu'l-Mu'tez fî'n-nakd ve'l-edeb ve'l-ictimâ'* (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1946), 19-32.

<sup>115</sup> Durmuş, "İbnul-Mu'tez", 21/146.

<sup>116</sup> Risaleden yapılan nakiller için bk. Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ'*, 295-296; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî, *Yetîmetu'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*, thk. Mufid Muhammed Kamîha (Beyrut-Lubnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983), 4/458-460; Husrî, *Zehru'l-âdâb*, 2/599, 3/729-30, 3/826-27.

<sup>117</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, 46.

<sup>118</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 2/59.

<sup>119</sup> Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/146.

<sup>120</sup> Risale için bk. Hafâcî, *Resâ'ilu İbnu'l-Mu'tez*, 64-78.

<sup>121</sup> Brockhelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 2/57.

başlatılan çok sayıda isyan ve saldırılarla başarılı bir şekilde mücadele etmiştir.<sup>122</sup> Nitekim İbnu'l-Mu'tez, methiyelerinde amcasının oğlu Mu'tazıd-Billâh'ın bu başarılarını dile getirmiş ve yaptıklarından dolayı onu övmüştür. Halifenin hayat hikâyesi ile ilgili bir kitap yazmasını istemesi üzerine bu uzun kasidesini yazmış ve kendisine takdim etmiştir. Kaynakların ifadesine göre Mu'tazıd-Billâh, kendisine takdim edilen bu manzum risaleyi cariyesine ezberletmiş ve zaman zaman okutup dinlemiştir.<sup>123</sup>

Urcûze, Abbasî halifelerinden Mu'tazıd-Billâh döneminin tarihi seyri hakkında belge niteliği taşımaktadır.<sup>124</sup> Ahmed Emîn (ö. 1886-1954), Abbâsî hilafetinin belirli bir süresini tarihsel olarak konu almasından dolayı *İlyada ve Şahname* gibi destanlarla kıyaslayarak hacmi küçük de olsa eserin Arap şiirindeki büyük bir açığı kapattığına işaret etmektedir.<sup>125</sup> Yaklaşık 420 beyitten oluşan bu urcûzede Abbasî hilafetine karşı suç işleyen ve ülkede kargaşa çıkartanlar kötülenmekle birlikte yaptıkları saldırılar ve başlattıkları isyanlara değinilmekte ve bunlar karşısında göstermiş olduğu mücadeleler ile ve yapmış olduğu işlerden dolayı Mu'tazıd-Billâh methedilmektedir. Bütün dikkatlerin üzerine çekildiği Mu'tazıd-Billâh'ın, babası ile birlikte Abbasî hilafetine verdikleri destek ve isyancılara karşı mücadeledeki başarılarından dolayı dönemin toplumsal, ekonomik ve siyâsî gelişmelerdeki rollerine de dikkat çekilmektedir. Urcûze, vefatından sonra Mu'tazıd-Billâh'a yazılan mersiye beyitleri ile son bulmaktadır.

Otto Loth (ö. 1881) tarafından ilk olarak Almanca tercümesi ile birlikte yayımlanmış olan bu urcûze (M. 1882),<sup>126</sup> daha sonra Alman müsteşrik Carl Lang (ö. 1900) tarafından şerh ve tercümesi yapılarak birbirinin mütemmimi olacak şekilde *Alman Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*'nin iki farklı sayısında peş peşe neşredilmiş (M. 1886-1887), ayrıca müstakil olarak da Kâhire'de basılmıştır (1329-1331/1911-1913).<sup>127</sup> Ayrıca Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, *Resâ'ilu İbnu'l-Mu'tez fi'n-nakd ve'l-edeb ve'l-ictimâ'* isimli çalışmasında eseri konularına göre başlıklara ayırmış ve şerhi ile birlikte neşretmiştir (M. 1946). Ayrıca son dönemlerde İbnu'l-Mu'tez'in divanı üzerine yapılan tahkik ve şerh çalışmalarında da söz konusu bu urcûzeye yer verilmiştir.<sup>128</sup>

### 3.1.10. URCÛZE Fİ ZEMMİ'S-SABÛH

Urcûze, birçok kaynakta İbnu'l-Mu'tez'in eserleri arasında zikredilmektedir.<sup>129</sup> Müellif, 122 beyitten oluşan bu urcûzesinde sabah şarabının kötülüğü ve zararlarını konu edinmektedir. Hafâcî, İbnu'l-Mu'tez'e ait risaleleri bir araya getirdiği *Resâ'ilu İbnu'l-Mu'tez fi'n-nakd ve'l-edeb ve'l-ictimâ'* isimli eserinde bu urcûzeyi diğer urcûze ile birlikte neşretmiştir. İlk olarak Hafâcî'nin neşrettiği bu urcûze, daha sonraları İbnu'l-Mu'tez'in divanı üzerine yapılan tahkik ve şerh çalışmalarında da neşredilmiştir. Urcûze, Ömer Fârûk Tabbâ'nın Berlin nüshasını esas alarak yaptığı tahkik çalışmasında "*Hêzê evvelu'l-cunûn*" başlığı ile yer alırken Kerem el-Bostânî'nin çalışmasında ise "*Şekvâ'l-cunn*" şeklinde başlıklandırılmıştır.<sup>130</sup>

### 3.2. NEŞREDİLMİYEN ESERLERİ

Bu başlık altında kaynaklarda İbnu'l-Mu'tez'e nispet edilen ve mahtûta (el yazma) halinde olup henüz basılmamış olan eserlerine işaret edilecektir.

<sup>122</sup> Emin, *Zuhru'l-İslâm*, 1/31.

<sup>123</sup> Hafâcî, *Resâ'ilu İbnu'l-Mu'tez*, 80.

<sup>124</sup> Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/146.

<sup>125</sup> Emin, *Zuhru'l-İslâm*, 1/31.

<sup>126</sup> bk. Durmuş, "İbnu'l-Mu'tez", 21/146.

<sup>127</sup> Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-Arabiyye*, 1/243; Hafâcî, *Resâ'ilu İbnu'l-Mu'tez*, 81.

<sup>128</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Divânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Mecîd Tarâd, 1/399-426; İbnu'l-Mu'tez, *Divânu Abdullâh bin el-Mu'tez*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ, 403-424; Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî, *Divânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Kerem el-Bostânî (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 3. Baskı, 481-505.

<sup>129</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 169; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/77; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 4/1526; Safedî, *el-Vâfi*, 17/240.

<sup>130</sup> bk. İbnu'l-Mu'tez, *Divânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Mecîd Tarâd, 1/427-435; İbnu'l-Mu'tez, *Divânu Abdullâh bin el-Mu'tez*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ, 395-402; İbnu'l-Mu'tez, *Divânu İbnu'l-Mu'tez*, şrh. Kerem el-Bostânî, 473-480.

### 3.2.1. MAHTÛTA HALİNDE OLAN ESERLERİ

Dijital ve matbu kaynaklarda İbnu'l-Mu'tez'e nispet edilen ve mahtûta halinde olan eserleri şu şekilde sıralayabiliriz: *Eş'âru'l-mulûk*,<sup>131</sup> *Kitâbu Tebâşîri's-şarâb ve temâsîli funûni'l-hikem ve'l-âdâb ve esmâ'il-hamr ve sıfâtihâ ve menâfi'ihâ*,<sup>132</sup> *eş-Şarâb/Fusûl fi't-temâsîl fi tebâşîri's-surûr*,<sup>133</sup> *Ebyât-u Ebû'l-Abbâs Abdullah b. el-Mu'tez*,<sup>134</sup> *el-Muhtâr min dîvân-i Abdullah b. el-Mu'tez*,<sup>135</sup> *Cümle min şî'ri İbnu'l-Mu'tez*.<sup>136</sup>

### 3.2.2. KENDİSİNE NİSPET EDİLEN ESERLER

İbnu'l-Mu'tez'in günümüze ulaşmayan ve hakkında çok az bilgi edinebildiğimiz eserleri de bulunmaktadır. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, İbnu'l-Mu'tez'e ait Şâriye<sup>137</sup> ve 'Arîb<sup>138</sup> isimli kadın şarkıcıların ahhârından bahseden bir kitabından bahsetmektedir.<sup>139</sup> Onun ifadesine göre İbnu'l-Mu'tez, telif ettiği bu kitabı Kurayz'a<sup>140</sup> taktim etmiş ve ondan rivayette bulunmasını istemiştir. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî de Şâriye ve 'Arîb'in biyografilerinden bahsederken bu kitabı referans göstererek söz konusu kadınlar ile ilgili birçok rivayet nakletmektedir.<sup>141</sup> Verilen bu bilgiye göre İbnu'l-Mu'tez'in ahhâr hakkında bir kitabının var olduğu anlaşılmaktadır.

Yakut el-Hamevî (ö. 626/1229) ise *Mu'cemu'l-Buldân* isimli eserinde İbnu'l-Mu'tez'in arkadaşına yazdığı bir kitapta Sâmer râ'yı mensur ve manzum şeklinde tasvir ettiğini ifade etmektedir.<sup>142</sup> Buna göre İbnu'l-Mu'tez'in Sâmer râ'yı tasvir eden bir eserinin olduğu fakat günümüze ulaşmadığı akıllara gelmektedir.

İbnu'l-Mu'tez'in sadece ilgili kaynaklarda isimlerine ulaşabildiğimiz günümüze ulaşmayan ve hakkında bilgi edinemediğimiz eserleri ise şunlardır: *Kitâbu'z-Zehr ve'r-riyâd*, *Mukâtebâtul-ihvân bi's-şî'r*, *Kitâbu'l-Cevârih ve's-sayd*, *Kitâbu'l-Câmi' fi'l-gınâ*, *Halyu'l-ahbâr*,<sup>143</sup> *Kitâbu'l-Câmi' fi'l-ilm*,<sup>144</sup> *Muhtârât min hikemiyyâtı İbnu'l-Mu'tez ve akvâlihî (el-Fusûlu's-sığâr isimli eserden*

<sup>131</sup> Eserin nüsha bilgileriyle ilgili detaylı bilgi için bk. *Hizânetu't-turâs-Fihrisu mahtûtât*, 56/809. Eser, kaynakların birçoğunda İbnu'l-Mu'tez'in eserleri arasında zikredilmektedir.

<sup>132</sup> Eserin nüsha bilgileriyle ilgili detaylı bilgi için bk. *Hizânetu't-turâs-Fihrisu mahtûtât*, 28/574. Eserin isminden de anlaşıldığı üzere şarap isimleri, nitelikleri ve faydaları ile hikmet ve adap konularını içerdiği anlaşılmaktadır. İçerik açısından değerlendirdiğimizde makalede bilgisini verdiğimiz *Fusûlu't-Temâsîl fi Tebâşîri's-Surûr* isimli kitap ve *el-Fusûlu's-Sığâri'l-Kısâr* isimli risale ile aynı olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır.

<sup>133</sup> Eserin nüsha bilgileriyle ilgili detaylı bilgi için bk. *Hizânetu't-turâs-Fihrisu mahtûtât*, 53/149. Belirttiğimiz gibi eserin iki başlığı bulunmaktadır. İsminden de anlaşılacağı üzere bir önceki eser ile aynı olduğu anlaşılmaktadır. Konusu edebiyat olan eserin farklı kütüphanelerde birden fazla nüshası bulunmaktadır.

<sup>134</sup> Eserin nüsha bilgileriyle ilgili detaylı bilgi için bk. *Hizânetu't-turâs-Fihrisu mahtûtât*, 73/55. Ayrıca bk. Ali Rıza Karabulut – Ahmed Turan Karabulut, *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem* (Kayseri: Dâru'l-Akabe, ts.), 2/1468.

<sup>135</sup> Eserin nüsha bilgileriyle ilgili detaylı bilgi için bk. *Hizânetu't-turâs-Fihrisu mahtûtât*, 95/652. İsminden İbnu'l-Mu'tez'e ait olduğu anlaşılan eserin nüsha bilgisine göre müellifi belirli değildir. Konusu edebiyat olup tek nüshası bulunmaktadır.

<sup>136</sup> Eserin nüsha bilgileriyle ilgili detaylı bilgi için bk. *Hizânetu't-turâs-Fihrisu mahtûtât*, 112/862.

<sup>137</sup> Mütevekkil-Alellâh döneminde yaşamış kadın şairlerdendir. bk. Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kinânî Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Tebîratu'l-müntebih bi tahrîri'l-muştebih*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (b.y.: el-Muessesetu'l-Misriyye, ts.), 2/672.

<sup>138</sup> Üstün yetenekli bir şair olup güzel yüzlü, fasih ve edip bir kişiliğe sahip olan 'Arîb, Halife Me'mûn'un cariyesidir. bk. İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şu'arâi'l-muhdesîn*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ, 492.

<sup>139</sup> Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 16/5, 21/46-47.

<sup>140</sup> Asıl adı Muhammed b. İbrahim el-Cerâhî olup Kurayz ismiyle meşhur olmuştur. İbnu'l-Mu'tez'den ahhâr ilmine dair nakillerde bulunmuştur. Bu bilgi ve nakiller için bk. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 21/46-47; 16/5, 21/46-47.

<sup>141</sup> Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 16/5-13, 21/46-70.

<sup>142</sup> Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 2. Baskı, 3/177.

<sup>143</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 169; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1526; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/77; Safedî, *el-Vâfi*, 17/240; Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2/240; Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-Arabiyye*, 1/243; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetu'l-ârifîn*, 1/443.

<sup>144</sup> Ebû Muhammed 'Affüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleyman el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/169.



yapılmış seçmeler olabilir.),<sup>145</sup> *Risâle fî medhi'd-dunyâ*,<sup>146</sup> *Risaletu'l-âdâb, el-Kasâid ve'r-resâ'il, Kitâbu'l-Hamr, el-Muhtâr min tabakâti's-su'arâ*,<sup>147</sup> *Kitabu'r-Rikâb*,<sup>148</sup> *Kitâbu'l-Mu'telef*.<sup>149</sup>

İbnu'l-Mu'tez, yaklaşık elli yıllık ömrüne edebî değeri yüksek olan çok sayıda eser sığdırmayı başarmıştır. Bu kısacık ömründe her türlü zorluklara ve sıkıntılara rağmen bu kadar değerli eserler kaleme alması onun edebî alanda donanımlı aynı zamanda da velûd/üretken bir edip ve şair olduğunu göstermektedir. Ne var ki eserlerin yarısından fazlası sadece isim olarak günümüze ulaşabilmiştir. Edebiyat ve şiir alanındaki birikimlerine şahitlik ettiğimiz elimizdeki eserleri ise edebiyatçılar ve araştırmacılar için büyük bir servet ve hazine değerindedir.

## SONUÇ

H. III. asrın ortalarında dünyaya gelen İbnu'l-Mu'tez, 246/861 senesinde Sâmerâ şehrinde doğmuştur. Bazı kaynaklarda doğum tarihi ve yeri ile ilgili farklı bilgiler yer alsa da bunların hem edebiyatçılar tarafından çok fazla kabul görmediği hem de yaşına dair şiirlerinde dile getirdiği tarih ve rakamlarla uyuşmadığı görülmüştür.

İbnu'l-Mu'tez'in üzerinde durulması gereken en önemli özelliğinden biri eğitim hayatıdır. İlk dönemlerinde babası ve babaannesi tarafından yakın takibe alınarak eğitimi için büyük çaba sarf edilmiştir. O, bunlarla yetinmeyip eğitimi için bireysel çaba da göstermiştir. Farklı bölgelerde bulunan uzman hocalardan da yüz yüze veya yazışma yöntemiyle edebiyat, şiir, dil, belagat, fıkıh, feraiz, hadis, kelim gibi çeşitli ilimler öğrenmiştir. Tarih, ahbâr, astroloji ve felsefe gibi alanlarda ise her ne kadar kaynaklarda bir başkasından ders aldığı ifade edilmese de eserlerinden, özellikle de şiirlerinden onun söz konusu bu alanlarda da geniş bir ilmî birikime sahip olduğu çok rahatlıkla anlaşılmaktadır. Hiç şüphesiz İbnu'l-Mu'tez, bunlar içerisinde edebiyat, şiir ve belagat alanlarında temayüz ederek yaşadığı dönemden günümüze kadar kendisinden övgü ile bahsettirmeyi başarmıştır. Küçük yaşta şiir yeteneğinin keşfedilmesi ile birlikte özel olarak bu alana yönlendirilmiş, kısa sürede şiirde temayüz ederek özellikle tasvir, gazel, şarap ve av konularında dönemin usta isimlerinden biri olmuştur. Bu nedenle "*Dönemin şairi, Kureys'in veya Beni Haşim'in en iyi şairi*" gibi nitelermelere layık görülmüştür. Bununla birlikte İbnu'l-Mu'tez, dönemin yaygın olan ve şairlere bir üstünlük kazandıran tasvir sanatını en iyi şekilde öğrenmiş ve bunu da başarılı bir şekilde şiirlerine yansıtmıştır. Entelektüel bir kişiliğe sahip olan İbnu'l-Mu'tez, şiirlerinde ve eserlerinde de görüldüğü gibi geniş bir Fars kültürüne sahiptir. Şiirlerde kullandığı kelimeleri vezin ve kafiyeye uygun bir şekilde getirmesi Fars dilinin kurallarına da hâkim olduğunun bir göstergesidir. İbnu'l-Mu'tez'in Fars dili ve kültürü hakkındaki bu birikimlerinde Rum asıllı annesi ile hocası Belâzûrî etkili olmuştur.

Kendisinin ve çevresindekilerin gayretleri ile almış olduğu eğitim sayesinde geniş bir ilmî birikim elde eden İbnu'l-Mu'tez, bu birikimlerini kaleme alarak ölümsüzleştirmiş ve edebiyat alanında birçok eser bırakmıştır. Servet değerinde olan bu eserlerden az da olsa bir kısmı günümüze ulaşmayı başarmıştır. Doğu ve batı bilim adamlarının büyük ilgi duyduğu bu eserler tahkik edilerek kitap ve makale şeklinde bilim dünyasının istifadesine sunulmuştur. Eserlerin içerik olarak incelenmesi ve bilim dünyasına kazandırılması Arap edebiyatına büyük katkı sağlayacaktır.

<sup>145</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 2/57.

<sup>146</sup> Ali b. Ahmed b. Muhammed Ma'sûm el-Hasenî el-Huseynî, *Envâru'r-rabî' fî envâ'î'l-bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Şukr (Irak: Mektebetu'l-İrfan, 1968), 2/374-375.

<sup>147</sup> Karabulut - Karabulut, *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslâmî*, 2/1469.

<sup>148</sup> Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî, *Dîvânu 'Abdullâh İbnu'l-Mu'tez*, tfs. Muhyiddîn el-Hayyâd (Beyrut: Matba'atu'l-İkbâl, ts.), 4.

<sup>149</sup> Seyyidulehl, *Abdullâh bin el-Mu'tez*, 28.



## KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebû'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr. *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebû Temmâm ve'l-Buhtürî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. 3 Cilt. b.y.: Daru'l-Ma'ârif, 4. Baskı, ts.
- Arslan, İhsan. "Abdullâh b. Mu'tez'in Halifeliği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/33 (2014), 458-474.
- Ateş, Ahmet. "İbnu'l-Mu'tez". *İA*. 5 (2), 868-870. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî. *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1951.
- Bozan, Mustafa. *İbnu'l-Mu'tez ve Kitâbu'l-Bedî' adlı eseri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 4. Baskı, ts.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Çetin, Nihad M. "Ahbâr". *DİA*. 1/486-489. İstanbul: TDV Yay., 1988.
- Çınar, Mustafa. "Üçüncü Abbâsî Dönemi Arap Şiirinde Tabiat Tasviri" *Ekev Akademi Dergisi* 7/17 (Güz 2003), 223-236.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî (el-'Asru'l-Abbâsiyyi's-sânî)*. 10 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Baskı, ts.
- Durmuş, İsmail. "İbnu'l-Mu'tez". *DİA*. 21/143-147. İstanbul, TDV. Yay., 2000.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Huseyn. *Kitâbu'l-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı. 2008.
- Fayda, Mustafa. "Tarih". *DİA*. 40/30-36. İstanbul: TDV Yay., 2011.
- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *Resâilu İbnu'l-Mu'tez fî'n-nakd ve'l-edeb ve'l-ictimâ'*. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1946.
- Hasan, Muhammed Mehdî - Sâmerî, Kasım Hasan Âli Şamân. "Sîratu İbnu'l-Mu'tez el-Abbâsî (Dirâse târihiyye)". *Mecelletu'l-Milviyye li'd-Dirâseti'l-Âsâriyye ve't-Târîhiyye* 3/6 (Teşrîni Evvel 2016), 1-24.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Musatafa. *Cevâhiru'l-edeb fî edebiyât ve inşâ-i lugati'l-'Arab*. thk. Heyet. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-Ma'ârif, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmet b. Mehdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Hatîb, Muhibbuddîn. *el-Hadîgatu mecmû'atu edebîn bâri' ve hikmetin belîga*. nşr. Süleyman Salih el-Huraşî. 3 Cilt. Kâhire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 2. Baskı, 2011.
- Hizânetu't-turâs - Fihrisu mahtûtât*. Suudi Arabistan-Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Temîm el-Ensârî. *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Mesâliku'l-ebşâr fî memâliki'l-emsâr*. thk. Komisyon. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2010.
- İbn Hacer Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kinânî Ebû'l-Fadl Şihâbudîn. *Tebşîratu'l-muntebih bi tahrîri'l-muştebih*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. b.y.: el-Muessesetu'l-Misriyye, ts.

- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmet b. Muhammet b. İbrahim b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1972.
- İbn Hayr el-İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer. *Fehresetu İbnu Hayr el-İşbîlî*. nşr. Muhammed Fuâd Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Turkî. 21 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Ali b. Hibetullah b. Cafer. *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-kunâ ve'l-ensâb*. tsh. Nâyif el-'Abbâs. 8 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Ma'sûm, Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Hasenî el-Huseynî. *Envâru'r-rabî' fî envâ'î'l-bedî'*. thk. Şâkir Hâdî Şukr. 7 Cilt. Irak: Mektebetu'l-İrfan, 1968.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî. *Dîvânu şî'ru İbnu'l-Mu'tez*. thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî. 3 Cilt. Beyrut-Lubnan: 'Âlemü'l-Kutub, 1997.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî. *Dîvânu İbnu'l-Mu'tez*. şrh. Mecîd Tarâd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2004.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî. *Dîvânu 'Abdullâh İbnu'l-Mu'tez*. şrh. Mîşyel Nu'mân. Beyrut-Lubnan: eş-Şirketu'l-Lubnâniyye li'il-Kutub, 1969.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî. *Dîvânu 'Abdullâh İbnu'l-Mu'tez*. tfs. Muhyiddîn el-Hayyâd. Beyrut: Matba'atu'l-İkbâl, ts.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî. *Dîvânu İbnu'l-Mu'tez*. şrh. Kerem el-Bostânî. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı, 2010.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî. *Kitâbu'l-Bedî'*. thk. İrfân Matrâcî. Beyrut-Lübnan: Muessetu'l-Kutubi's-Sikâfiyye, 2012.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî. *Tabakâtu's-su'arâ'*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Kâhire: Daru'l-Ma'ârif, 3. Baskı, 1976.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-'Alellâh el-Abbâsî. *Fusûlu't-temâsil fî tebâşîri's-surûr*. nşr. Muhyiddîn Sanberî el-Kurdî. Mısır: el-Matba'atu'l-'Arabiyye, 1925.
- İbnu'l-Verdî, Ebû Hafs 'Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer Zeynuddîn el-Ma'arrî el-Kindî. *Târîhu İbnu'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kûb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. Beyrut-Lubnan: Dâru'l-Ma'rif, ts.
- Karabulut, Ali Rıza – Karabulut, Ahmed Turan. *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Dâru'l-'Akabe, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-muellifîn terâcimu musannifi'l-kutubi'l-'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Kırkpınar, Mahmut. "Mütevekkil-Alellâh, Ca'fer b. Muhammed". *DİA*. 32/212-214. İstanbul: TDV Yay., 2006.

- Kutubî, Ebû Abdullâh Salâhuddîn Muhammet b. Şâkir b. Ahmet. *Fevâtu'l-vefeyât*. thk. İhsân Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1973-1974.
- Medenî, Nûr Zamân. "el-İbdâ' fî't-teşbîh 'inde İbnu'l-Mu'tez". *Mecelletu'l-Kısmi'l-'Arabî*, 25 (2018), 173-186.
- Merzubânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. 'Imran b. Mûsa. *el-Muveşşah fî me'âhizi'l-'ulemâ 'ale's-şu'arâ'*. thk. Muhammed Huseyin Şemsuddîn. Beyrut-Lubnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1995.
- Özel, Hârûn - Çiftçi, Faruk. "Tasvir Şairi Olarak İbnu'l-Mu'tez ve Hayatı", *TİDSAD* 6/22 (Eylül 2019), 115-140.
- Safedî, Ebû's-Safâ Halil b. Aybeg b. Abdullâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Turkı Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Sakkâr, Sâmî. "İbnu'l-Mustevfî". *DİA*. 21/162. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- Sâmerrâî, Yûnus Ahmed. *Şî'ru İbnu'l-Mu'tez*. Bağdât: Dâru'l-Hurriyye, 1978.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail. *Yetîmetu'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*. thk. Müfîd Muhammed Kamîha. 4 Cilt. Beyrut-Lubnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983.
- Serkîs, Yusuf b. Elyân b. Mûsâ. *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrabe*. 2. Cilt. Mısır: Matba'atu Serkîs, 1928.
- Seyyidulehl, Abdulazîz. *Abdullâh bin el-Mu'tez edebuhû ve 'ilmihû*, Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1951.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ' ve ahbâruhum*. nşr. J. Heyworth Dunne. b.y.: Matbatu's-Sâvî, 1936.
- Şihâbuddîn el-Hafâcî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Şifâu'l-galîl fî mâ fî kelâmi'l-'Arab mine'd-dahîl*. thk. Muhammed Keşşâş. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Yâfi'î, Ebû Muhammet 'Afîfuddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleyman. *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakzân fî ma'rifeti havâdîsi'z-zamân*. thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-udebâ': İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk: İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammet b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 3. Baskı, 1985.
- Zevba'î, Leys Dârî Abdulhâdî. *Abdullâh bin el-Mu'tez nâkiden*. Ürdün-Amman: Câmiatu's-Şark ve'l-Evsad, Kısmu'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ, Yüksek Lisans Tezi, 2014-2015.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Kâhire: Dâru Nehda, ts.

**STRUCTURED ABSTRACT**

*Ibn al-Mu'tazz, (d.296/908) is one of the leading literati and poets of the third Abbasid Period. He continued his literature and poetry education, which he started from his childhood, until the end of his life, and made a great contribution to Arabic literature, especially rhetoric and poetry. He was more prominent in poetry, and he played an important role in the renewal and development of Arabic poetry. Having an intellectual personality, Ibn al-Mu'tazz immortalized his literary accumulations by writing works in different fields of literature. In the study, by giving information about his scientific knowledge and existing works, his scientific competence and contributions to literature will be shed light on, and therefore his literary position will be drawn attention. The educational life of Ibn al-Mu'tazz started at a young age. His father el-Mu'tazz bi'l-Lâh and his grandmother Kabiha took special interest in his education and provided him with the opportunity to have a wide culture in various sciences by allocating expert teachers and special libraries. Ibn al-Mu'tazz, who had a rich and deep scientific knowledge in a short time, had a say in more than one literary field such as literature, language, rhetoric and poetry. Thus, he managed to make himself mentioned in these fields not only in his own period but also in later periods. It has also existed in some fields of religious sciences such as fiqh, feraiz, hadith and kalam, as well as history, ahbar, astrology and philosophy. His own efforts and efforts in education do not go unnoticed. As a matter of fact, he learned proverbs, aphorisms, witty stories and anecdotes with rarely used dictionaries and idioms from the well-spoken Arabs. In addition, he participated in science and literature assemblies where many prominent literary, poets and scholars of the period, who were famous in different fields, took part, and he pioneered the formation of such assemblies. Ibn al-Mu'tazz, showed great skills by mastering the leading sciences of the period thanks to his individual effort, this close attention and the opportunities offered to him, but he became more prominent in rhetoric and poetry. In addition, he made great efforts to reveal and systematize the arts of rhetoric, and he produced an independent work in this field. As a matter of fact, his work was accepted as the first rhetoric book written in this field, and because of this contribution he made to the field, he was also seen as the founder of the science of bedi'. Ibn al-Mu'tazz, also made great efforts in poetry and was among the poets who advocated the renewal of poetry. Although some poets objected, many poets who kept up with the modern lifestyle of the period supported this innovation in poetry and argued that current and new topics should be handled in poems, provided that they do not completely break with tradition. They said that it is necessary to benefit from the poems of the previous period in terms of form and style and they struggled on this issue. One of these poets is Ibn al-Mu'tazz. He argued that new and current topics should be handled in poems instead of old and outdated topics, and he combined both the new and the previous method in his poems. Due to these innovations he added to poetry, he was accepted as an "innovative poet". In addition to rhetoric and poetry, he was also busy with other fields of literature such as life story and literary criticism, and his success in these fields was appreciated by the literati both in his period and later. Ibn al-Mu'tazz, wrote many works and ensured that his scientific knowledge belonging to different fields was transferred to the next periods. Some of his works are in our hands today and enlighten his readers from a literary perspective. Some of them are in mahtuta form in different libraries and are waiting for researchers to deliver them to the readers. Many of his works could not continue to exist in the world of literature by succumbing to time.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 115-131

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1368557

### DİN EĞİTİMİNDE ANAKRONİZM PROBLEMİ

*The Problem of Anachronism in Religious Education*

#### Yusuf BATAR

Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye

Prof., İnönü University Faculty of Theology, Department of Religious Education, Malatya, Türkiye

[yusuf.batar@inonu.edu.tr](mailto:yusuf.batar@inonu.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0003-1620-7754>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 29.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 29.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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



## DİN EĞİTİMİNDE ANAKRONİZM PROBLEMİ

### *The Problem of Anachronism in Religious Education*

#### Öz

Örgün ve yaygın din eğitiminin içeriklerinde karşılaştığımız anakronizm probleminin ele alındığı bu çalışmada, "bir şeyin, bir kavramın veya olayın gerçek tarihsel bağlamı dışına çıkartılması ve geçmişin temel özellikleriyle günümüzden farklı olduğunun göz ardı edilmesi" şeklinde tanımlanan bu kavram ışığında, din eğitiminin içeriğini oluşturan dinî kavramlar başta olmak üzere, eğitime konu edilen diğer konuların ve süreçlerin bağlamından kopartılarak tüm zamanların yegâne bilgisi ve doğrusu şeklinde sunulması ya da söz konusu içeriklerin oluştuğu zamanla olan ilişkisinin göz ardı edilmesi şeklinde tezahür eden bu yaklaşımın muhtemel sebepleri ve yol açtığı sorunlar tartışılmaktadır. Araştırmanın verileri, nitel araştırma türlerinden olan doküman analizi yöntemi kullanılarak elde edilmiştir. Örgün ve yaygın din eğitiminin içeriğini oluşturan tefsir, hadis, fıkıh ve siyer gibi kaynakların yanı sıra özellikle DKAB ders kitaplarında seçilen örnek metinler üzerinde yapılan analizlerde, temel metinlerin okunmasında, dinî referansların kullanılma biçiminde, rivayete dayalı bilgilerin aktarımında ve eğitim süreçlerinde kullanılan dilde anakronik yaklaşımın sebep olduğu çeşitli ifadelerin ve değerlendirmelerin yer aldığı görülmektedir. Literal okuma, dil ve tarih bilgisi yetersizliği, tarafgirlik, düşüncede bağnazlık gibi etkenlerle meydana gelen bu sorunun aşılabilmesi için örgün ve yaygın din eğitimi süreçlerinde derinlikli bir alan bilgisine, analitik ve eleştirel düşünceye, ileri düzeyde bir genel kültür bilgisine ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Özellikle öğretmenlerin her türlü anakronizme karşı temkinli olmalarının ve öğrencilerini de bu konuda duyarlı ve donanımlı hale getirmelerinin önem arz ettiği anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi, anakronizm, din dili, dini metinler.

#### Abstract

In this study, the problem of anachronism that we encounter in the contents of formal and non-formal religious education is discussed. In the light of this concept defined as "taking something, a concept or event out of its real historical context and ignoring the fact that the past is different from the present with its basic features", religious concepts that constitute the content of religious education are discussed. The possible reasons and problems caused by this approach, which manifests itself as detaching the context of other subjects and processes in education, and presenting them as the only knowledge and truth of all times, or ignoring the relationship of the contents in question with the time in which they were created, are discussed. The data of the research was obtained using the document analysis method, which is a type of qualitative research. In the analyzes made on the sample texts selected especially in the DKAB textbooks, as well as on the sources such as tafsir, hadith, fiqh and sirah, which constitute the content of formal and non-formal religious education, it is revealed that the anachronistic approach is the reason for the anachronistic approach in the reading of basic texts, the way of using religious references, the transfer of narrative-based information and the language used in educational processes. It can be seen that there are various expressions and evaluations. It is understood that in-depth field knowledge, analytical and critical thinking, and an advanced level of general cultural knowledge are needed in formal and non-formal religious education processes in order to overcome this problem, which occurs due to factors such as literary reading, insufficient knowledge of language and history, bias, and bigotry in thought. It is understood that it is especially important for teachers to be cautious about all kinds of anachronisms and to make their students sensitive and equipped in this regard.

**Keywords:** Religious education, anachronism, religious language, religious texts.

## GİRİŞ

Din eğitimi programının temel öğeleri, büyük ölçüde benimsenen din bilimsel ve eğitim bilimsel yaklaşımlara göre şekillenir. Eğitimin hedefleri, temel kazanımları, içeriği ve eğitsel uygulamaları buna göre belirlenir. Bu kapsamda dinî bilgiyi edinme ve öğretme süreçlerimiz ve dinî referansları kullanma biçimimiz din bilimsel yaklaşıma göre şekillenirken; eğitsel süreçleri gerçekleştirme biçimimiz ise benimsediğimiz eğitim bilimsel yaklaşıma göre düzenlenir. Bu konudaki yaklaşımları genel olarak iki farklı kategoride değerlendirmek mümkündür. Birincisi, mevcut dinî bilgiyi olduğu gibi nakletmeyi esas alan konu ve öğretmen merkezli normatif/doktriner yaklaşımlar, diğeri de probleme göre çözüm üretmeyi ve güncelliği esas alan öğrenci merkezli eleştirel yaklaşımlardır.

Ülkemizde şu anda yürürlükte olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (DKAB) öğretim programının girişinde Millî Eğitim Bakanlığı Öğretim Programlarının temel felsefesini ortaya koyan şu ifadeler yer almaktadır: “Bilim ve teknolojide yaşanan hızlı değişim, bireyin ve toplumun değişen ihtiyaçları, öğrenme öğretme teori ve yaklaşımlarındaki yenilik ve gelişmeler bireylerden beklenen rolleri de doğrudan etkilemiştir. Bu değişim bilgiyi üreten, hayatta işlevsel olarak kullanabilen, problem çözebilen, eleştirel düşünen, girişimci, kararlı, iletişim becerilerine sahip, empati yapabilen, topluma ve kültüre katkı sağlayan vb. niteliklerdeki bir bireyi tanımlamaktadır. Bu nitelik dokusuna sahip bireylerin yetişmesine hizmet edecek öğretim programları salt bilgi aktaran bir yapıdan ziyade bireysel farklılıkları dikkate alan, değer ve beceri kazandırma hedefli, sade ve anlaşılır bir yapıda hazırlanmıştır (MEB, 2018a).” Millî eğitimimizin bütüncü bir parçası olan din eğitimi açısından da bağlayıcı olan bu bakış açısına göre öğrenciye salt anlamda bilgi yüklemeyi esas alan ezberci ve nakilci yaklaşımlar artık geçerliliğini yitirmiştir. Bu açıdan ideal olan, dinî bilgiyi hazır klişe şeklinde sunmak yerine öğrencinin bu bilgiyi anlamasını ve kendi değeri haline getirmesini sağlamaktır (Doğan ve Tosun, 2003, s. 49). Benzer şekilde Diyanet İşleri Başkanlığı da yaygın din eğitimi sahasında görev alan personeline kazandırmayı hedeflediği yetkinlikler arasında; problemler karşısında mantıkî tutarlılık ve eleştirel düşünebilmek, tarihî ve güncel dinî oluşum ve akımları değerlendirebilmek, din konusunu günlük yaşamdan kopuk olmadan ele alabilmek, problem çözme yeteneklerine sahip olmak, öğretim süreçlerinde ezberci değil, sentezci ve yorumlayıcı olmak gibi becerileri saymaktadır (DİB, t.y.). Örgün ve yaygın din eğitimi için ön görülen bu aktif ve çözüm odaklı yaklaşıma karşın, uygulamada henüz bu konuda istenen düzeyde bir seviye yakalanamadığı da bir vakiydir. Nitekim din eğitimimizin güncel problemleriyle ilgili çalışmalarda, derslerde öğrencilerin hazırbulunuşluğuna, güncel durumlarına ve ilgilerine dikkat edilmeden, bazı klişe bilgilerin olduğu gibi sunulması; bilgi aktarımı ve ezbere dayalı anlayış, eleştirel düşünce, üst düzey zihinsel ve duyuşsal süreçler gibi hedeflerin gözetilmemesi gibi sorunların devam ettiği vurgulanmaktadır. Aydın’ın (2011, s. 67) ifadesiyle, alışageldiğimiz eğitim yaklaşımı, eğitimcinin, kendi dindarlık anlayışını çocuğa dayatması, belli dinî bilgi kalıplarını telkinle yetinmesi, onları anlamadan ezberleterek onlarla şartlandırması, düşünmeyi durdurup dinin öngördüğü değerleri anlamadan/anlamlandırmadan benimsemeye veya benimser görünmeye sürüklenmesi şeklinde yürümektedir. Bunun ötesinde özellikle yaygın din eğitiminde günümüz insanının ihtiyaçlarını yeterince karşılamayan konulara yer verilmesi (Tosun, 2002, s. 164), vaazlarda kullanılan bazı kaynak eserlerde hurafelerin yer alması (Yakıt, 1995, ss. 423-424) gibi sorunlar din eğitiminde hedeflenen bilişsel ve duyuşsal kazanımların gerçekleşmesine engel olmaya devam etmektedir.

Örgün ve yaygın din eğitimindeki bu sorunlu yaklaşımın temel sebeplerinden birisi anakronizmdir. Yani, belirli bir dinî düşüncenin bağlamından kopartılarak tüm zamanların yegâne doğrusu şeklinde öğrencilere sunulması ya da herhangi bir dinî bilginin, olgunun veya problemin zuhur ettiği zamanla olan ilişkisinin göz ardı edilmesidir. Nitekim anakronizm; “bir şeyin, bir kavramın veya olayın gerçek tarihsel bağlamı dışına çıkartılması” (Cevizci, 1999, s. 45) şeklinde tanımlanmaktadır. Bunun dinî düşüncedeki karşılığı ise, belirli bir zamanda ve/veya yerde üretilmiş olan dinî bilgiyi bütün zamanlar ve dönemler için geçerli kabul edip nesilden nesile olduğu gibi aktarmaktır. Bu yaklaşımın iki türlü yansıması vardır. Birincisi geçmişte olanı bugün olmuş gibi değerlendirmektir. Yani geçmişte meydana gelen herhangi bir olayı, söylenen bir sözü

bu zamanın koşullarında ortaya çıkmış gibi değerlendirmek ve dünü bugünün kavramlarıyla betimlemektir. İkincisi de tarihi olanı bugüne taşımaktır. Tarihsel olan bir algıyı ya da hükmü bugün için geçerli kılmaya çalışmaktır. Her iki şekilde de herhangi bir zamanda söylenmiş bir sözün ilk muhatabının durumunu dikkate almadan, söz konusu hitabı değerlendirmek, yanlış ve eksik bir zaman tasavvuru ortaya koyması bakımından anakroniktir (Uzun, 2018, s. 160). Dinî gelenek içerisinde geçmişin koşullarında yaşanmış herhangi bir olayı, kendi zamanının gerçekliğinden ve bağlamından kopartarak sanki bugün yaşanmış gibi değerlendirip güncel duruma göre anlamlandırmaya çalışmak ya da dinî bir ilkenin kendisini değil de geçmişteki uygulama biçimini esas kabul etmek, bunların her ikisi de anakronik tutumlardır. Din eğitimi her hangi bir dinî içeriği veya ilkeyi adeta dondurulmuş paket bilgi halinde öğrencilere sunmak tam da bu yaklaşımın bir ürünüdür.

Bilindiği gibi dinî gelenek içerisinde zamanın koşullarına bağlı olarak çok farklı yorumlar ve uygulamalar oluşagelmiştir. İslam düşünce geleneğinin temel disiplinleri arasında sayılan tefsir, kelam, fıkıh vb. birçok disiplinde ortaya çıkan yorum farklılıkları ve buna bağlı olarak meydana gelen mezhepsel oluşumlar bunun en açık göstergeleridir. Hiç şüphesiz bu oluşumların meydana gelmesinde sosyal, kültürel ve siyasal koşulların büyük etkisi olmuştur. Bu somut gerçekliğe rağmen herhangi bir dinî bilgiyi veya tutumu, içerisinde bulunduğu koşullardan bağımsız bir şekilde ele almak ve diğer taraftan içinde yaşadığımız zamana uygun bir okuma yapmayı göz ardı etmek en azından dinî düşüncenin kendi oluşum seyri içerisindeki dinamik yapıyla uyuşmayan bir yaklaşımdır. Örgün ve yaygın din eğitiminin içeriklerini ve eğitsel etkinliklerini oluştururken dünü ve bugünüyle zaman faktörünü göz ardı etmek bu yaklaşımın bir yansımasıdır. Böyle bir eğitim süreci öğrencide zaman bilinci, kronoloji, analiz, sentez, anlamlandırma, problem çözme ve yorumlama gibi üst düzey bilişsel becerilerin gelişmesine hizmet etmeyeceği gibi muhatap olduğu dinî içerikle kendisi arasında sağlıklı bir ilişki kurmasına da engel olacaktır.

Din eğitiminin bireysel ve sosyal anlamdaki istedik kazanımlarına engel olan ve anakronizm kavramıyla açıklamaya çalıştığımız bu problemin çözümlenebilmesi için öncelikle bu yaklaşımı besleyen zihinsel arka plana bakmak gerekir. Bu kapsamda dinî düşüncedeki anakronizmin olgusal, kavramsal ve yorumsal boyutlarını tahlil ederek, sorunun çerçevesi netleştirilebilir ve böylece din eğitiminin etkinliğini ve verimini sınırlayan bu sorunun çözümüne ilişkin öneriler geliştirilebilir. Tarihte, edebiyatta ve sanatta örneklerine sıkça rastladığımız anakronik anlatım bazen yetersiz bilgiden dolayı, bazen kasıtlı olarak geçmişle bugün arasında bağ kurmak, bazı şeylere zaman üstü bir nitelik kazandırmak veya hiciv amaçlı uygulanagelen bir yaklaşımdır. Örnek olarak, Ortaokul Tarih dersinde okutulan bir ders kitabındaki şu cümleye bakalım:

Nizamülmülk: *“Bağdat'ta kendi adımla anılacak olan Nizamiye Medresesini kurdum. Bu medrese tarihteki ilk üniversite olarak kabul edilir”* (Tüysüz ve Yıldırım, 2006, s. 119; akt: Öztürk, 2011, s. 53).

Büyük Selçuklu devletinin kudretli veziri Nizamülmülk'ün ağzından aktarılan bu kurgusal metinde 11. yüzyılda inşa edilen Nizamiye Medresesi “ilk üniversite” olarak adlandırılmaktadır. Oysa eğitim tarihiyle ilgili kaynaklarda “üniversite” kavramının çok sonraları kullanıma giren ve aslında medreseden ilham alınarak Batı dünyasında kurulan yüksek öğretim kurumlarını tanımlayan bir ifade biçimi olduğu bilinmektedir (Makdisi, 2004). Görüldüğü gibi söz konusu ders kitabının yazarları belki de üniversite kavramının günümüzdeki üstünlüğünü ve saygınlığını dikkate alarak daha modern bir kavramı düne taşıyarak anakronik bir müdahalede bulunmuşlardır. Böylece tarihte olmayan bir olgu, okuyucuya varmış gibi aktarılmaktadır. Kaldı ki medrese ile üniversite kurumsal olarak da farklılıkları olan kurumlardır. Basit bir tarihlendirme hatası gibi görülen bu yaklaşımdaki temel problem aslında daha önce varlık sahnesine çıkan öncü bir kuruma (medrese), kendisine ilham kaynağı olduğu bir kuruma (üniversite) benzeterek itibar kazandırmaya çalışmaktır. Benzerlerini din eğitimiyle ilgili kitaplarda da gördüğümüz bu tür “zamanını şaşırın” bilgilerin verilmesi anakronik bakışı yansıtmaktadır. Bunun da ötesinde yaygın din eğitimi özellikle vaaz türü anlatımlarda, bazen konunun daha iyi anlaşılması gibi iyi niyetle, bazen tarafgir bir yaklaşımdan kaynaklanan art niyetle gerçekleşen bu tür müdahaleler

beraberinde birçok sorun üretmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi olayları ve olguları bağlamından koparan bu yaklaşım, sebep olduğu kavram kargaşasının yanı sıra olgusalığa, anlamlandırmaya ve özgün tutumlar geliştirmeye de engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla örgün ve yaygın din eğitime konu edilecek olan dinî içeriğin anakronik bir özellik taşıma durumu ve buna karşı alınması gereken din bilimsel ve eğitim bilimsel tedbirler üzerinde durmak gerekir.

Dinî metinlerin anlaşılmasında ve sunumunda yaşanan anakronizm problemiyle ilgili çalışmalarda rivayete dayalı bilgilerin aktarımında (Ahatlı, 2004), vaaz ve hutbelerde ayetlerin ve hadislerin bağlamdan kopartılarak kullanılması (Ateş, 2008), Kur'ân'ı bilimsel bilgiler ışığında yorumlama çabası (Demir, 2010; Ekinci, 2019), fıkhi bilgilerin güncel durumlara uygun olmayışı (Bardakoğlu, 2015), tefsirde anakronizm (Uzun, 2018), hadis yorumlarındaki anakronizm (Coşkun, 2008), meallerde anakronizm (Koç, 2021), gibi konular ön plana çıkmaktadır. Söz konusu çalışmalarda dinî söylemin anlaşılmasını güçleştiren ve esas gayesini gölgeleyen anlayışların yol açtığı anlam karmaşası somut veriler üzerinden anlatılmaktadır. Ancak bu sorunun din eğitimindeki yansımalarının yeterince çalışılmadığı görülmektedir. Özellikle örgün ve yaygın din eğitiminde kullanılan içeriklerde ve söylem biçimlerindeki anakronik yaklaşımların tahlil edilmesine ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür. Böyle bir ihtiyaçtan yola çıkılarak hazırlanan bu çalışmada öncelikle anakronizm kavramının anlamı analitik bir şekilde incelenecek ve bu yaklaşımın dinî içeriklerdeki yansımaları üzerinde durulacaktır. Daha sonra bu yaklaşımın din eğitiminde sorun oluşturan yönleri ve bu konuda alınabilecek eğitsel tedbirler ele alınacaktır. Araştırmanın verileri, nitel araştırma türlerinden olan doküman analizi yöntemi kullanılarak elde edilmiştir. Örgün ve yaygın din eğitiminin içeriğini oluşturan tefsir, hadis, fıkıh ve siyer gibi kaynakların yanı sıra özellikle DKAB ders kitaplarında seçilen örnek metinler üzerinde yapılan analizlerde, temel metinlerin okunmasında, dinî referansların kullanılma biçiminde, rivayete dayalı bilgilerin aktarımında ve eğitim süreçlerinde kullanılan dilde anakronik yaklaşımın sebep olduğu çeşitli ifadelerin ve değerlendirmelerin yer aldığı görülmektedir.

## 1. ANAKRONİZM KAVRAMI VE DİNİ İÇERİKLERDEKİ YANSIMALARI

Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre, Yunancadaki “karşısında” anlamına gelen *avá* ile “zaman” anlamına gelen *χρόνος* sözcüklerinin birleşiminden oluşan ve Fransızca “*anachronisme*” kelimesinden Türkçe'ye geçen bu kavram, çağa uymama ve tarih yanlışlığı şeklinde tanımlanmaktadır (TDK, Sözlük, t.y.). Anılan sözlükte Cemil Meriç'in “*İzmler birer anakronizmdir, birer anakronizm yani, kalıplaşan, canlılığını yarı yarıya kaybeden birer konserve düşünce...*” (Meriç, 1996, s. 327) şeklindeki ifadesi bu tanımlamaya bir örnek olarak sunulmuştur. Meriç'in çağa ayak uyduramayan ideolojik yaklaşımlar için yapmış olduğu “konserve düşünce” benzetmesi bu kavrama ayrı bir derinlik katmaktadır. Zira zamanın birinde ortaya atılıp belli bir süre sonra kalıplaşarak ve donuklaşarak canlılığını ve üretkenliğini yitiren ve dolayısıyla güncelliğini yitiren her düşünce anakroniktir. İnsanlık tarihi bu tür akımların kalıntılarıyla doludur. Benzer şekilde başka bir sözlükte anakronizm, “bir olayın tarihi ve çağı üzerinde yanlışlık, tarih ve çağları birbirine karıştırma” şeklinde tanımlanmaktadır (Ayverdi ve Topaloğlu, 2007, s. 50). Anakronizm genel olarak kişi, nesne veya olayların kendi gerçek zaman ve mekânlarından kopartılıp farklı bir çerçeveye oturtulması olarak değerlendirilmektedir. Edebiyatta ve diğer sanatsal anlatımlarda bu anlatım biçimi abartı, propaganda, komedi veya şok amacıyla da kullanılabilir. Buna karşın, teknoloji, terminoloji ve dil; gelenek ve tutumlar ve hatta farklı tarihsel dönemler arasındaki farklılıkların farkında olunmadığı durumlarda ise yanlış anlamalara yol açan kasıtsız anakronizmler de meydana gelebilmektedir. (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Anakronizm>). Tarihi olguların, bu dönemde mevcut olmayan bir anlam çerçevesi içinde yorumlanması genellikle bugünün bakış açılarının geçmişe mal edilmesi sorununu doğurmaktadır. (Öztürk, 2011, s. 39). Bu yorumlama biçimi, basit bir analogi ile kavramlara yüklenen anlamların geçmişte de bugünden farklı olamayacağı varsayımıyla, onlara yüklenen bugünkü anlamı, geçmişe yansıtmaya neden olmaktadır (Aydın, 2006, s. 77). Bu açıdan anakronizm “geçmişin temel özellikleriyle günümüzden farklı olduğunun” göz ardı edilmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır (Ritter, 1986, s. 9). Bu çalışmada din eğitiminin bir problem alanı olarak analiz edilmeye çalışılan anakronizmin özellikle bu yönüdür.

Anakronizmle ilgili çalışmalarda üç türlü yanılısamadan bahsedilmektedir (Öztürk, 2011): Olgu anakronizmi, dil anakronizmi ve yaklaşım anakronizmi. Olgusal anakronizm bir olgunun olmadığı bir tarihsel dönemde varmış gibi düşünülmesi ve yansıtılmasıdır. Bu tip bir anakronizm genellikle modern dönemde ortaya çıkan olguları ifade eden kavramların modernite öncesi toplumlar için kullanılması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin tarihte yaşanmış eğitim, kültür, sosyal ve siyasal hayatla ilgili herhangi bir süreci, kendi zamanında hiç kullanılmayan ve bilinmeyen bir kurum adıyla nitelendirmek olgusal bir anakronizmdir. Olgusal anakronizme yukarıda işaret edilen üniversite örneğini verebiliriz. Nitekim eğitim tarihiyle ilgili kitaplarda 11. yüzyılda kurulan Nizamiye Medreseleri tarihin ilk üniversiteleri şeklinde takdim edilmektedir. Oysa üniversite kavramı zamansal ve içerik açısından medreseyi birebir karşılayacak bir kavram ve kurum değildir.

Dilsel ve yaklaşımsal anakronizm ise doğrudan olgusal gerçekliğin bilgisiyile ilgili değil; onun tanımlanması ve yorumlanmasıyla ilgili yanılığlara işaret etmektedir. Buradaki anakronizm, tarihinin geçmişi açıklamak için günümüzde var olan bakış açıları ve yaklaşımlara başvurusudur. (Öztürk, 2011, s. 40). Bu haliyle anakronizm sorunu, şimdıcilik (presentism) kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Genel olarak tanımlanırsa şimdıcilik, bugünün ihtiyaçlarının, sorunlarının ve yaklaşımlarının tarih yazımına yansımaları ifade etmektedir (Moro-Abadia,2009; Fendler, 2008; akt; Öztürk, 2011, s. 40). Diğer bir ifadeyle bugünün algısıyla, tarihte yaşanan bir durumu tanımlamaktır. Böylece bugüne tarihten dayanak bulmak ve hatta dünün saygınlığının gölgesine sığınarak bugünü sorgulamaktan kurtarmaktır. Dinî gelenekte bu yaklaşımın yansımalarını zaman zaman ortaya çıkan bazı oluşumların kendilerini geçmişteki saygın bir kaynağın devamı olarak değerlendirdikleri durumlarda görebiliyoruz.

Özetle dünü bugünde; bugünü de dününde yaşamayı öngören anakronizm, sonuç itibarıyla dünü de bugünü de doğru anlamaya engel olan engelli bir bakış açıdır. Eğitim psikolojisinin bir kavramını ödünç alarak diyebiliriz ki; anakronizm dünü anlamaya karşı “geriye ket vurma” etkisi yaparken, bugünü ve yarını anlamaya karşı da “ileriye ket vurma” etkisi yapan bir zihinsel problemdir. Dolayısıyla dününde olanı dününde, bugünde olanı da bugünde takdir edememek gibi çift yönlü bir problemle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz.

Dinî bilginin mahiyeti ve tarihî serüvenini tahlil eden Ali Bardakoğlu'nun şu cümleleri dinî düşüncedeki anakronizmin içeriğine ışık tutacak mahiyettedir: “İlâhiyat fakültelerinde genelde dinî ilimlerin öğretiminde, özelde de fıkıh öğretiminde sosyal bilimlerin genel metodolojisi, insanlığın genel tarihi ve bu akış içinde toplumsal kural ve kurumların gelişim seyri, insan unsurunu merkeze alan antropoloji, sosyoloji gibi alanlar dikkate alınmadığından, öğrencinin zihin dünyası İslâm toplumlarında fıkıhın temsil ettiği sahanın insanlık tarihi boyunca devamlılık ve süreklilik içinde değişerek bir devr-i daim yaşadığı fikrine bütün kapılarını kapatmış olmaktadır. Bu da onu, kaçınılmaz olarak, fıkıhın kaynağında yer alan lafızları yerle, yani yerel/nesnel gerçeklikle irtibatı olmayan kutsal bildirimler olarak algılamaya götürecektir.” (Bardakoğlu, 2015, s. 18). Fıkıh özelinde yapılan bu değerlendirmede görüldüğü gibi dinî düşüncenin oluşumundaki yer, zaman ve nesnel gerçeklik göz ardı edildiğinde esas mesaj gölgelenmekte, Bardakoğlu'nun ifadesiyle, “Müslüman toplumların tarihinin bir parçası” (s. 15) olan dinî düşünce de belirli bir dönemin kutsanmasıyla dinamik yapısını kaybetmektedir.

Anakronizmin dinî düşüncedeki yansımalarını başta tarih olmak üzere tefsir, fıkıh, hadis, kelam vb. disiplinlerin hepsinde görebiliyoruz. Tarihsel açıdan anakronizm, bir tarihî olgunun var olmadığı bir dönemde varmış gibi düşünülmesi ve yansıtılması şeklinde ortaya çıkmaktadır (Öztürk, 2011, s. 39). Dinî gelenek içerisinde herhangi bir olay, olgu ya da kavramla ilgili tarihî bilgilerin, söz konusu olgunun içerisinde meydana geldiği zaman ve zemini dikkate almadan bugünün algısıyla sunulması bu bakış açısının bir ürünüdür. Buradaki anakronizm “geçmişin, temel özellikleriyle günümüzden farklı olduğunun” göz ardı edilmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır (Ritter, 1986; akt: Öztürk, 2011, s. 39). Bu yaklaşımın diğer boyutu ise bugün ortaya çıkan bir olguyu, düşünceyi veya yapıyı, tarihî olana duyulan saygının gücünü devşirmek amacıyla dününe aitmiş gibi göstermeye çalışmaktır. Bu söylem insanların geçmişlerine duydukları saygıyı



istismar ederek belirli düşünceleri ve kanaatleri sorgulamadan topluma benimsetmek isteyenler için oldukça kullanışlı bir yoldur.

Kur'an ayetlerinin meallerinde, Hz. Peygamber'in (a.s.) hadislerinin çevirilerinde ve diğer bazı dinî kavramların aktarımında söz konusu dönemde olmayan kavramsallaştırmaların yapıldığını görebiliyoruz. Söz gelimi sahabeyi inceleyen bir hadis tezinde, Mescid-i Nebevi'nin inşasında, Allah Resulü'nün de sahabeyle birlikte Mescid'in yapımı için harç, kum, çakıl taşıdığı tez metnine yazılabilmıştır (Ahatlı, 2004, s. 254). Mescid-i Nebevi'nin temelini kum ve çakılla dolduran bu aktarım iyi niyetli(!) fakat anakronik bir anlatımdır. Benzer yanlış anlamaların hadis-i şeriflerde geçen bazı kavramlara güncel yorumlar eklenerek yapıldığını da görebiliyoruz. Örneğin, şalvar giymenin sünnet olduğunu savunan bazı kişiler buna, rivayetlerde geçen "sirval" kelimesini delil olarak getirmektedir. Halbuki anılan kelime Hz. Peygamber döneminde şalvar anlamında değil, iç don karşılığı olarak kullanılmaktadır (Ahatlı, 2004, s. 255). Başta giyim kuşam olmak üzere günlük yaşamla ilgili birçok uygulama hakkında bu tür anakronik okumaların yol açtığı tartışmaların olduğunu söyleyebiliriz.

DKAB kitaplarında yaklaşımsal anakronizme örnek olarak 9. sınıf kitabının 2. ünitesindeki "Din" kavramıyla ilgili açıklamaları verebiliriz. "Din ve İslam" başlıklı 2. ünite de dinin tanımı ve kaynağı anlatılırken; bu kavram öncelikle Kelam kitaplarımızdaki bakış açısıyla tanımlanmaktadır. Konuya İslam bilginlerinden Tehânevi ve Cürcani'nin din kavramıyla ilgili tanımlarıyla giriş yapıldıktan sonra: *"Bu tariflere göre, din İlahî kaynaklı olmalıdır. İnsanların oluşturduğu, uydurduğu şeyler din olamaz"* şeklinde bir hüküm cümlesiyle din kavramının etimolojik, antropolojik, felsefi, psikolojik boyutlarını göz ardı eden ve İslam Kelam geleneği içerisinde sonradan sınırları çizilen bakış açısıyla din kavramının tanımı yapılmaktadır. Bu sınırlayıcı tanımın geçtiği sayfadan bir sonraki sayfada ise çeşitli bilimler açısından dinin tanımına ilişkin değerlendirmelere birer cümleyle yer verilmektedir, ancak bu tür tanımlamalar mahkûm edilerek tek bir bakış açısıyla konu sonlandırılmaktadır (DKAB 9. Sınıf Ders Kitabı, 2021, ss. 41-43). Görüldüğü gibi burada din eğitiminin temel bir kavramı, genel anlamının dışında sonradan oluşturulan bir bakış açısıyla sınırlı bir şekilde tanımlanmıştır. Oysa farklı disiplinlerin dinle ilgili açıklamaları, bu kavramın daha etraflı bir şekilde anlaşılması açısından bir imkân olarak değerlendirilebilirdi. Öğrenci merkezli eğitimin de bir gereği olarak söz konusu kavramın değişik boyutları disiplinler arası bir yaklaşımla işlenebilseydi öğrencilerin derse katılımı açısından daha faydalı olurdu. Bu esnada farklı disiplinlerin din kavramıyla ilgili söylemlerinde eleştirilecek yönler varsa bunlar da değerlendirilebilirdi. Böylece doktrine etmek şeklinde bir eğitim süreci de oluşmuş olmazdı.

DKAB ders kitaplarında olgusal anakronizm örneklerine de rastlanmaktadır. Örneğin, DKAB 9. sınıf kitabında İslam medeniyetinden bahsedilen bir paragrafta şu cümle yer almaktadır: "Bu iş için Abbasi Halifesi Me'mun zamanında Bağdat'ta Beytü'l-Hikme adında bir akademi kurulmuştur." (DKAB, 9. SINIF Ders Kitabı, 2021, s. 110). Beytü'l-Hikme adındaki kütüphane, adını Platon'un kurduğu "akademi"den alan modern kavramla nitelenmiştir. DKAB 10. sınıf kitabında ise "Mısır'ın sembollerinden Ezher Üniversitesi de tamamen cami etrafında oluşmuş bir üniversitedir" (DKAB, 10. Sınıf Ders Kitabı, 2021, s. 66), ifadesiyle Mısır'da inşa edilen medrese, modern bir kavram olan "üniversite" adıyla nitelenmiştir. Bu şekilde birebir isimlendirme yerine "günümüzdeki üniversiteleri andıran bir yüksek öğretim kurumu" tarzındaki ifadelerle benzetmeler yapılması daha uygun olurdu. Anakronik yaklaşımın dinî içeriklerdeki yansımalarını birkaç başlık altında özetlemek mümkündür.

### 1.1. Temel Metinlere Yaklaşımda Anakronizm

Bilindiği gibi din eğitiminin içerikleri oluşturulurken dinin kaynağını oluşturan temel metinler esas alınır. İslam dini açısından Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler temel kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu iki kaynağın dışında kalan bütün dinî kültür tartışmaya ve yoruma açıktır. Ancak söz konusu temel metinler de anakronik bir yaklaşımla sunulma riskiyle karşı karşıyadır. Nüzul süreci 23 yıllık bir zamanda tamamlanan Kur'an-ı Kerim'in dilini oluşturan Arapça'nın dilsel özellikleri, her bir ayetin nüzul sebebi, nazil olduğu ortamın şartları, içinde yer alan kavramların

uğradığı anlam değişikliği gibi faktörler bu temel metni anlama biçimimiz üzerinde ciddi etkiler meydana getirmektedir. Bu etkenleri dikkate almayan her anlama biçiminin anakronik olma riskiyle karşı karşıya olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin vahiy sürecinin başında nazil olan Müddessir suresinin 4. ayetinde geçen (وَتِيَابَكَ فَطَّهْرٌ) şeklindeki ibare birçok mealde ‘elbiseni temizle’ şeklinde çevrilmiş ve bu ayet, ‘*hadesten taharet*’ kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Oysa günümüze ulaşan en eski tefsirin müellifi Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) Arapların, günahattan uzak durmayı “*tâhiru's-siyâb*” ifadesiyle betimlediklerini aktarmaktadır (Koç, 2021, s. 200). Söz konusu ayetin, DKAB ders kitaplarında da “din ve çevre” konularının işlendiği ünitelerde benzer anlamda kullanıldığını görebiliyoruz. (Bkz. DKAB 10. Sınıf ders kitabı, 2021, s. 72). Dolayısıyla henüz beş vakit namazın ve onun öncü şartı olan abdestin farz kılınmadığı bir zamanda nazil olan bir ayet, anakronik bir bakışla sanki bugün nazil olmuş gibi düşünülmüş ve kurumsallaşmış bir ibadetin rüknüyle ilişkilendirilmiştir. Aynı şekilde henüz namaz ibadetinin farz kılınmadığı bir zamanda nazil olan Maun suresinde geçen 4. ayetin çevirisi de Türkçe meallerin büyük çoğunluğu tarafından “o namaz kılanların vay haline!” şeklinde çevrilmiştir. Oysa bu ayetteki ‘salat’ kelimesi genel bir ibadet ve Allah’a yönelme anlamıyla Mekke müşriklerinin eleştirisini içermektedir (Koç, 2021, s. 200). DKAB derslerinde ibadet ünitesini işlerken özellikle namaz konusunda gözü kapalı bir şekilde alıp kullandığımız bu ayet mealinin, ayetin esas hedefiyle ne kadar örtüştüğü ortadadır. Modern zamanların anlayışına uydurulan diğer bir ayet örneği de Bakara suresinde geçen ve ilk tefsir kaynaklarında cihada teşvik için nazil olduğu bildirilen, “kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın” ibaresidir. Nitekim DKAB 10. sınıf ders kitabında sağlık konusunun işlendiği bir metinde şöyle bir etkinlik önerilmektedir:

“...Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın...” (Bakara suresi, 195. ayet.) Yukarıdaki ayeti yaşama ve sağlık hakkı açısından değerlendiriniz. (MEB, DKAB 10. Ders Kitabı, 2021, s. 80).

DKAB ders kitabında sağlıklı yaşamla ilişkilendirilen bu ve benzeri ayetlerin tabii ve tarihsel bağlamlarına baktığımız zaman Müslümanların mal ve canlarını Allah yolunda harcamak anlamında cihadı terk etmek suretiyle, bile isteye kendilerini tehlikeye atmaktan bahsettiklerini görebiliriz (Ateş, 2008, s. 472). Tefsir kaynaklarında belirtildiği gibi cihadı ve düşmanlarla mücadele etmeyi terk etmenin yol açacağı tehlikeye işaret ettiği bildirilen bir ayetin, şimdinin güncel bir problemi olan sağlık konusuyla ilişkilendirilmiş olması anakronik bir müdahaledir. Bu tür iyi niyetli(!) yorumlarla elde ettiğimiz lojistik desteğe karşın kurucu metinleri müdahalelere açık hale getirmenin doğuracağı zararları da düşünmemiz gerekir. Bu kapsamda batını tefsir, bilimsel tefsir, edebi tefsir vb. isimlendirmelerle bazı Kur’an ayetlerine yüklenen zorlama yorumlara karşı dikkatli olmalıyız. Özellikle modern zamanlarda bilimsel tefsir adı altında, bing-bang teorisinden tutun da meteorolojik olaylara varıncaya kadar her türlü bilimsel bilgiyi ayetlerle ilişkilendirmeye çalışan anakronik yaklaşımlara ödün verilmemelidir. Ayetleri bu şekilde bilimsel veriler ışığında yorumlama çabası, ayeti zorunlu olarak nüzul ortamındaki, dil, ahval ve sünnet bağlamından kopararak güncel bilimsel bir bağlama göre yorumlamaktır (Ekinci, 2019, s. 185). Böyle bir yaklaşım, vahyin ebedilik boyutunun bilimsel gelişmenin kısa ömrüyle sınırlandırılmasına ve ona bağlı olarak kısmileşmesine neden olacaktır (Demir, 2010, s. 420). Kur’an’ın ve dinin varlık amacına hizmet etmeyen bu tür anakronik yorumların dine de bilime de faydadan çok zarar getireceğini göz ardı etmemeliyiz.

Güncel anlayışa göre anlamlandırılan ve eğitim öğretimle ilgili her türlü etkinlikte kullanılan bir ayet de Alak Suresinin ilk ayetidir. Söz konusu ayette geçen “Oku!” emri, adeta bir okuma-yazma seferberliğinin başlangıç talimatı gibi değerlendirilmektedir. Örneğin 12. sınıf DKAB ders kitabının birinci ünitesinde şöyle bir cümle geçmektedir: “İnsanlara ilk mesajını “Oku” emri ile veren Allah (c.c), ardından “Kalemle yazmayı öğretti.” ayetiyle bilimsel çalışmaların başlangıcı olan okuma ve yazmanın önemini vurgulamıştır (MEB, DKAB Ders Kitabı 12. Sınıf, 2021, s. 15)”. İslam ve Bilim ilişkisinin işlendiği bu ünite de başka ayet ve hadisler de modern anlamdaki bilimi teşvik eden ifadeler şeklinde yorumlanmıştır. Araştırmayı, akletmeyi ve tefekkürü emreden ayetleri, mutlak anlamda modern bilimin teşvik edicisi şeklinde yorumlamak, bir yönüyle savunmacı diğer yönüyle de anakronik bir yaklaşımdır. Oysa Taberî’nin de vurguladığı gibi (Taberî, Câmi’u’l-Beyân, XXIV, 519) bu ifadeleri, Rabbinin adını duyurması yahut birazdan

kendisine vahyedilecek ayetleri insanlara tebliğ etmesi ve bu şekilde onları inzar etmesi yönünde Hz. Peygamber'e verilen emirler şeklinde anlamak ayetlerin tarihi bağlamları açısından daha doğru olacaktır. Zira geniş bir ittifakla bu ayetlerin ilk nazil olan ayetler olduğu kabul edilmektedir. İlk nazil olan ayetlerde, hem de okuma bilmeyen bir insana yazılı bir şeyi okuması anlamında bir emir verilmiş olması pek uygun görünmemektedir (Uzun, 2018, s. 170). Eğer Alak suresinde geçen "Oku!" emrinin maksadı, bugün anlamak istediğimiz gibi bir okuma-yazma talimatı olsaydı, bu emrin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber (a.s.)'in öncelikle kendisinin okumayı öğrenme çabasına girmesi gerekirdi. Ancak Peygamber Efendimizin, bu ayetin nüzulünden sonra böyle bir çaba içerisine girdiğine ilişkin herhangi bir tarihî kayda rastlamıyoruz. Bu somut gerçeklikten de anlıyoruz ki söz konusu ayetteki "oku!" emri bizim anlamak istediğimizden farklı bir mana içermektedir ve sonradan yüklenen anlam anakronik bir yüklemidir. Din eğitimi konuları içerisinde birçok örneğine rastlayacağımız bu tür metinler, herhangi bir eleştiriye tâbi tutulmadan öğrencilere aktarılarak, yanlış ve eksik bir din bilgisinin oluşumuna sebep olmaktadır.

## 1.2. Literal Okumanın Yol Açtığı Anakronizm

Düşünce geleneğimizin esasını oluşturan tefsir, hadis, kelim ve fıkıhla ilgili metinlerde ve yorumlarda herhangi bir konuyla ilgili olarak nazil olan bir ayetin ya da rivayet edilen hadis-i şerifin metninin mutlaklaştırılması ve maksadının göz ardı edilmesi beraberinde anakronik bir anlayışı getirmektedir. Fazlur Rahman'ın ifadesiyle (2012, s. 266), "tarihsel süreç içinde kayda geçirilmiş dinî yorumların dondurularak mutlaklık ve değişmezlik kaydı altında öğretilmesi, Müslüman zihni mummyalaştırarak onun yeni durumlar karşısında ya çözüm üretmez hâle gelmesini ya da bu durumları görmezden gelerek kayıtsız kalmasını doğurmaktadır". Oysa İslam'daki içtihat anlayışı bunun tam tersini önermektedir. Herhangi bir konuyla ilgili nasların farklı şekilde yorumlanmasına dayalı olarak oluşan fikhî çeşitlilik bunun nesnel göstergesidir. Konuyla ilgili literatürde yer alan yüzlerce örnekten sadece bir tanesini fikir vermesi açısından aktaralım: "Peygamber Efendimiz *"Kim bir sahipsiz (ölü) toprağı işlerse, artık o arazi onundur"; "Kim savaşta düşmanı öldürürse üzerinden çıkan ganimet onundur"* dedikten sonra İmam Mâlik, *"Bu konular devlet başkanının takdirine bağlı hususlardır; ancak o izin verirse o kimseler arazinin veya ganimetin sahibi olur, değilse olmaz"* yorumunu yapmıştır (Bardakoğlu, 2015, s. 29). Eğer İmam Malik, literal bir okuma yapmış olsaydı aktardığımız bu hükme asla varamazdı. Çünkü esas alınan hadis metninde devlet başkanının iznini şart koşan bir ifade yer almamaktadır. Ancak İmam Malik, bir müçtehit hassasiyetiyle yaptığı genel değerlendirmenin bir sonucu olarak söz konusu hükme varmıştır. Bu örnek olay sadece varılan hüküm açısından değil, bir İslam aliminin ortaya koyduğu tavır açısından da manidardır. Bu tavır İslam düşünce geleneğinin gelişimine hizmet eden bir yaklaşımdır. Buna karşın zamanı ve koşulları gözetmeyen, bütüncül bakışı ihmal eden yaklaşımlar beraberinde donukluğu ve çözümsüzlüğü getirecektir. Tarihimizde her iki yaklaşımın örneklerini görebiliriz. Ne yazık ki üretkenliği ve dinamikliği engelleyen literal okuma durumlarıyla geçmişte olduğu gibi günümüzde de çokça karşılaşmaktayız. Bu yaklaşımın yol açacağı tehlikeye dikkat çeken Bardakoğlu şöyle bir örnek üzerinden önemli bir uyarıda bulunmaktadır: "Çevremizde sıkça duyduğumuz, *"Eskiler en iyi şekilde anladılar ve aktardılar, biz onları anlasak herhalde bu bize yeter"* şeklindeki ifadeler literal okumanın ve anakronik düşüncenin yansımalarıdır. "Mesela biz bugün kadının hamilelik süresi gibi teknik bir konuyu, o günkü bilgi ve imkânlar içinde bu konuda fikir beyan eden İbn Hazm'dan, İbn Kudâme'den aktararak açıklarsak, onları da ateşin ortasına atmış ve insanların bu âlimler hakkındaki olumlu telakkilerini de yerle bir etmiş oluruz. İmam Gazzâlî'yi öyle olmadık bir yerde öne sürüyoruz ki, modern dünyanın modern bilimin ilgilendiği bir alanda "İmam Gazzâlî demiş ki" diyoruz, onlar da haklı olarak "Sizin imam dediğiniz Gazzâlî öyle düşünüyorsa, varın siz gerisini hesap edin" diyorlar" (Bardakoğlu, 2015, s. 31). Anakronik düşüncenin ürünü olan bu tür yaklaşımlar dinî düşüncenin gelişimine engel olduğu gibi bugünün insanının din ile kendi güncel durumu itibarıyla ilişki kurmasına da set çekmektedir.

Dinî gelenek içerisinde belirli dönemlerde ve belirli şahısların/ekollerin görüşlerine dayalı oluşan kalıplaşmış düşünceleri esas almak da zaman zaman anakronizme yol

açabilmektedir. Örneğin ülkemizde orta öğretim düzeyinde okutulan seçmeli Temel Dini Bilgiler ders kitaplarında inanç ve ibadetlerle ilgili konular işlenirken belirli inanç esaslarının “ehl-i sünnet” kavramı altında ele alınması bunun dışında kalan görüşlerin aleyhine bir anlayış oluşturmaktadır (TDB, İslam-2, 2021). Aynı kitapta namaz ve oruç gibi ibadetlerin yapılışı da Hanefi mezhebine göre anlatılmaktadır (TDB, İslam-2, 2021). Her ne kadar Temel Dini Bilgiler dersinin yürürlükteki programında, ibadetlerle ilgili konu ve kazanımlarda ülkemizde yaygın olarak yer alan fikhî yorumların uygulamalarına da yer verileceği ilkesel olarak ifade edilmiş olsa da bu konu dersin öğretmenine havale edilmiş durumdadır (TDB Ders Programı, 2018). Nitekim Temel Dini Bilgiler derslerine ait ders kitaplarının bu açıdan incelendiği başka çalışmalarda da mezheplere ilişkin farklı görüşlerin olduğu hususlarda, kitapların fikhî mezheplerden Sünnî anlayış içerisinde değerlendirilen Hanefî mezhebini merkeze alarak hazırlandığına ilişkin tespitler yapılmaktadır (Karasu, 2008, s. 1028). Belirli bir fikhî yorumu esas alıp diğerlerini görmezden gelmek anakronik yaklaşımın bir sonucudur. Bunun yerine mezhep olgusunu ve uygulamadaki kolaylaştırıcı yönlerini de işleyerek, söz konusu ibadetlerin yapılışıyla ilgili farklı uygulamaların olabileceğini, mezhepler arası farklılığı yansıtan örnekler eşliğinde anlatmak daha gerçekçi ve kuşatıcı olacaktır.

### 1.3. Rivayete Dayalı Bilgilerin Aktarımında Anakronizm

Başta peygamberler olmak üzere, sahabe ve daha sonraki dönemlerde yaşamış şahsiyetlerin hayatıyla ilgili rivayetlerin din eğitiminde kullanımında da zaman zaman anakronik anlatımlarla karşılaşmaktayız. Bu durum genellikle, söz konusu dönemlerin kültürünün, folklorunun, sosyal hayat ve coğrafyasının iyi bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle kadim zamanlardaki bilgi anlayışına göre yazılmış vaaz kitaplarında günümüzde artık bilimsel değeri kalmamış bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Örneğin yaklaşık bin yıldır vaizlerin kürsülerinde ve Müslümanların evlerinde temel vaaz ve öğüt içerikli kaynak kitap olarak okunan Ebû'l-Leys Semerkandî'ye ait “Tenbîhü'l-Gâfilîn ve Bustânü'l-Ârifîn” adlı eserde “ilm”i yazmanın doğru olmadığını savunan âlimlerin görüşleri, Allah'ın ilk yarattığının kalem olduğu, bunun uzayıp ondan bir nokta düştüğü, bunun da uzayıp “elif” olduğu belirtilmekte ve kıyamete kadar olacakların bu kalem tarafından yazıldığı, ayrıca dünyanın etrafının karanlık olduğu, ötesinde Kaf Dağı'nın bulunduğu ve bu dağın dünyayı kuşattığı... vb. bugünün insanını gülümsetecek değerlendirmelerin yer aldığı görülmektedir (Süt, 2013). Verilen örnekte görüldüğü üzere geçmiş zamanların varlık ve bilgi anlayışıyla yazılmış olan kaynaklardan olduğu gibi nakiller yapmak hatta bu anlatılara manevi bir değer atfederek onları eleştiri dışı tutmak makul bir yaklaşım değildir.

Rivayete dayalı bilgilerde yaşanan anakronizmin diğer bir şekli de dün söylenmiş olan bir sözü ya da değerlendirmeyi, bugün meydana gelen bir duruma yönelik olarak söylenmiş gibi değerlendirmektir. Bu tür değerlendirmelerin en çarpıcı örneklerini, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan çeşitli siyasi ve dinî ihtilaflarda tarafların, bazı ayetleri ve hadisleri kendilerinin lehine ve karşı tarafın aleyhine hüküm beyan etmek üzere söylenmiş gibi kullanmalarınıdır. Mesela Hz. Peygamber'in kaderi inkâr edenleri tenkit etmek amacıyla söylediği bir hadisi, onun vefatından asırlar sonra ortaya çıkan “kaderiye mezhebi” aleyhinde söylenmiş gibi değerlendirmek anakronik bir yorumdur (Ahatlı, 2004, s. 258). Belirli bir dinî söyleme meşruiyet kazandırmak ve karşı söylemi itibarsızlaştırmak için başvurulan bu tür manipülasyonlar, dinin doğru anlaşılmasını ve dinî düşüncenin gelişimini de engellemektedir. Özellikle resmi eğitim sisteminde bu tür manipülatif söylemlerin siyasi erk eliyle desteklenmesi dinî düşüncenin gelişimi ve toplumsal huzur açısından zararlı sonuçlar doğuracaktır. Dinler tarihi bunun örnekleriyle doludur. Çok uzağa gitmeden, Emevi ve Abbasi iktidarları zamanında resmi söyleme dönüşen belirli dinî yorumların anakronik okumalarla desteklenmesi ve farklı yorumların mahkûm edilmesinin yol açtığı toplumsal huzursuzluklar, sebep olduğu düşünce donukluğu gibi sorunlar kayıtlarda durmaktadır. Diğer bir ifadeyle anakronik yaklaşımın yol açtığı zararları tarihten de okuyabiliriz.

Yoruma dayalı bu tür hataların dışında bir de uydurma rivayetlerin özellikle vaaz türü anlatımlarda çokça kullanıldığına şahit olmaktayız. Bilindiği gibi geleneksel vaaz kültürünün en



önemli malzemesi geçmişte yaşanan ibretlik hadiselerdir. Yaygın din eğitiminin önemli bir uygulaması olan vaaz etkinlikleriyle bütünleşmiş bu tür anlatılarda önceki ümmetlerin ve Hz. Peygamber (a.s.) döneminin ibretlik olayları çeşitli bağlamlarda işlenerek bu olaylardan dersler çıkartılmaya çalışılır. Bu tür hikayemsi anlatımlar dinleyici kitlesi açısından da oldukça ilgi çekicidir. Ancak bu tür anlatımlarda zaman zaman uydurma rivayetlerin kullanıldığı da bir gerçektir. Neredeyse herkesin bildiği “Sa’lebe olayı” bu tür rivayetlerin en çarpıcı örneklerinden biridir. Zekat ve sadakayı konu edinen herhangi bir sohbetin vazgeçilmez örneği olarak anlatılan bu rivayete göre, Sa’lebe adındaki bir sahabe, zengin olmak için Hz. Peygamber’den ısrarla kendisi için dua etmesini istemiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber bu zât için zenginliği uygun görmemesine rağmen o kişinin ısrarı üzerine dua eder ve Sa’lebe kısa bir süre içinde istediği gibi vadilere sığmayan sürülere sahip bir zengin olur. Ancak bu mal varlığı onu yavaş yavaş namazlardan, cemaate katılmaktan alıkoyar. Bir süre sonra da artık zekât vermeyi de reddedecek duruma gelir ve Hz. Peygamber onun hakkında “Sa’lebe’ye yazık oldu” şeklinde bir ifadeye bulunur. İlgili anlatıya göre daha sonra pişmanlık duyan Sa’lebe zekâtını vermek istemişse de bu kabul edilmemiştir (Eser, 2011, s. 511-512). Bu rivayeti senet ve metin tekniği açısından tahlil eden Eser (2011), Sa’lebe rivayetinin zayıf veya asılsız olduğunun hadisçiler tarafından ortaya konulduğunu ve Sa’lebe olayının hayal mahsulü ve kurgusal bir olay olduğu kanaatine vardıklarını kaydetmektedir. Buna rağmen bu “örnek olay” zekâtın konu edildiği vaazların neredeyse vazgeçilmez bir materyali olarak camilerde, halk sohbetlerinde ve sosyal medyada yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Vaaz kültüründe benzerleriyle çokça karşılaştığımız bu tür rivayetler özellikle yaygın din eğitiminin önemli bir problemidir.

#### 1.4. Din Dilindeki Anakronizm

Din eğitiminde kullanılan dilin güncel olmaması, bugünün insanının algısına hitap edecek nitelikte olmaması ciddi bir iletişim engelidir. Özellikle cami ve sosyal medya ortamlarında gerçekleşen vaaz, sohbet ve Kur’an kursu eğitimi gibi hizmetlerde, inanç esasları veya ibadetle ilgili konularda uzmanlık gerektiren teknik ibarelerin kullanılması anlamayı güçleştiren bir problemidir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın düzenlemiş olduğu bir vaaz ve vaizlik sempozyumunda din görevlilerinin kullandığı dildeki anakronik yapı bir sorun kaynağı olarak dile getirilmiştir. Örneğin, çocukların devam ettiği yaz kurslarında, öğrencilere namazın farzları anlatılırken “hadesten taharet, necasetten taharet” şeklindeki kalıp ifadelerin ezberlettirilmeye çalışılması veya kürsüde Allah’ın sıfatlarını anlatan vaizin, “muhafeftü’n-li’l-havadis” kavramını kullanması bu kapsamda değerlendirilmektedir (Aydın, 2013, s.203). Bazısı Arapça diline vakıf olmayı, bazısı da alan bilgisine hâkim olmayı gerektiren bu tür ifadelerin vaazlarda ve sohbetlerde kullanılması konunun anlaşılmasını zorlaştırdığı gibi gençlerin zihninde dinî içeriğin bugünün diline aktarılamayacak kadar “eski” olduğu şeklinde bir algı oluşmasına sebep olmaktadır. Bu problemi aşmak için işlenen konuların güncel bir dille işlenmesi ve kullanılan teknik ifadelerin de açıklayıcı bilgilerle anlaşılır kılınması gerekir. Bu da ancak söz konusu içeriği çok iyi anlayabilecek bir konu bilgisi ve dil bilgisiyle mümkün olur.

Dil problemiyle ilgili önemli bir sorun da dildeki anlam değişmelerinin sebep olduğu anakronik bakıştır. Bu tür değişimler, özellikle ayetlerde ve hadislerde, Arapça bir kelimenin Türkçe’ye aktarılması aşamasında veya daha sonraki bir dönemde uğradığı anlam daralması veya anlam genişlemesi, kelimenin orijinal manasının dışında bir anlamda kullanılmasına yol açabilmektedir (Coşkun, 2008, s. 37). Örnek olarak ayetlerde ve hadislerde, insanların genel davranışları anlamında kullanılan *amel* kelimesinin günümüzde namaz, oruç vb. ibadetlerle sınırlı kullanılması; yaşlı, alim ve bilgili kişi anlamında kullanılan *şeyh* kelimesinin günümüzde bir tarikatın başında olan kişi anlamında kullanılması; imtihan, bela, musibet, sıkıntı vb. geniş bir anlam yelpazesine sahip olan *fitne* kelimesinin bozgunculuk anlamıyla sınırlandırılarak kullanılması gibi onlarca örnekte görüleceği gibi dildeki anlam kaymaları, daralmaları ve genişlemeleri anakronizme yol açan önemli bir problemidir (Coşkun, 2008, ss. 37-45). Dilde yaşanan kültürel etkileşimin ve değişimin yol açtığı bu sorunun önüne geçmek için öncelikle din eğitiminde kullanılan kelimelerin sözlük ve terim anlamlarına dikkat etmek gerekir. Bunun



yanında söz konusu kavramları içeren ayetlerin ve hadislerin bağlamını, nüzul ve vürut sebebini göz önünde bulundurmak oldukça önemlidir.

## 2. ANAKRONİZME KARŞI ALINMASI GEREKEN TEDBİRLER

Örgün ve yaygın din eğitiminde bir problem alanı olarak tespit edilen anakronizme karşı alınması gereken tedbirleri din bilimsel ve eğitim bilimsel yaklaşımlar çerçevesinde kategorize etmek mümkündür. Çünkü her iki sahadaki eğitimin hedefi, içeriği, yöntemi vs. bütün unsurları bu iki yaklaşıma göre şekillenmektedir. Din bilimsel açıdan din hakkında bilimsel ve araştırmaya dayalı bilginin ön planda tutulması, dinin asıl kaynaklarında yer almayan bilgilerden uzak durulması, vahiy ile vahiyden anlaşılan arasındaki ayrımın gözetilmesi, dönemsel ve bölgesel olanla evrensel olan arasındaki ayrımın gözetilmesi gerekir. Bu hassasiyetin program geliştirme sürecinden başlayarak eğitimin her aşamasında gözetilmesi gerekir. İçerik oluştururken seçilen metinlerin ve temaların anakronizm süzgecinden geçirilmesi ve gerekli ayıklamaların bu aşamada yapılması oldukça önemlidir. Dinî gelenek içerisinde oluşan devasa birikimden üst düzeyde faydalanmak için bu ayıklamanın mutlaka yapılması gerekir. Bu arada şu hususu da göz önünde bulundurmak gerekir ki, özellikle informal din eğitimi ortamlarında anakronik içerikler var olmaya devam edecektir. Buna karşın alınabilecek en etkili tedbir anakronizme karşı duyarlılığı da içeren etkili bir içerik okuma becerisini topluma kazandırmaktır. Bunun da en etkili yolu formal din eğitimidir.

Eğitim bilimsel açıdan eleştirel düşünme becerisini ve üst düzey zihinsel süreçleri geliştiren eğitim yaklaşımları, anakronizme karşı bilişsel bir farkındalık oluşturması açısından önceliklidir. Çünkü eleştirel düşünme, bir sorun ya da bir durum üzerine akıl yürüterek bir yargıya ulaşma esasına dayalı bir etkinliktir (Vural ve Kutlu, 2004, s.192). Dolayısıyla eleştirel düşünme becerisine sahip olan bir kişi kendisi açısından anlamlandıramadığı bir veriyi ya da bilgiyi olduğu gibi alıp kabullenmez. Böylece anakronik bilgilerin ve yaklaşımların etki alanı daraltılmış olur. Bu beceriye sahip olan bir öğretici de klişe bilgi aktarımı yerine öğrencinin anlamlandırmasına dayalı öğretim stratejilerini tercih eder. Eleştirel düşünme becerisi bu özelliğiyle bir tür “dinî içerikleri okuma becerisi” olarak düşünülmelidir. Söz konusu beceri kapsamında dinî metinlerin mahiyeti, vahiy, tefsir, fıkıh, içtihat, rivayet, mezhep olgusu gibi kavram ve kurumların mahiyeti, dinî düşünce geleneğinin oluşum seyri gibi konularda geniş bir bakış açısıyla hareket edilir. Ezberlemek yerine anlamak, aktarmak yerine buldurmak, yığmak yerine sentez yapmak, tek yönlü bakış yerine çok yönlü bakış gibi bilişsel tutumlar ön planda olur. Böylece farklı olana saygı, değişime açıklık, bağnazlığa karşı duruş gibi tutumlar güçlenmiş olur. Ülkemizde yürürlükte olan din eğitimi programlarında öngörüldüğü üzere yapılandırmacı öğrenme modelini destekleyen çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi yaklaşımlarla öğrencilerin dinî ve ahlaki kavramları yorumlamaları ve bazı temel becerileri (araştırma ve sorgulama, problem çözme, iletişim kurma vb.) geliştirmeleri hedeflenmelidir (MEB, 2018a). DKAB derslerinin yürürlükte olan programında yer alan şu ilkeleri anakronizme karşı birer eğitsel tedbir olarak değerlendirebiliriz (MEB, 2018a):

- ✓ “Gerek farklı din ve inançların öğretiminde gerekse İslam düşüncesinde ortaya çıkan yorumların öğretiminde olgusal bir yaklaşım benimsenir; bu bağlamda dinler, inançlar ve İslam düşüncesinde yer alan yorumlar kendi metinleri, kaynakları ve kabulleri esas alınarak öğretime konu edilir.
- ✓ İslam dininde yer alan ibadetlerin öğretiminde (abdest, gusül, teyemmüm, namaz, vb.) mezheplerin farklı anlayış ve uygulamalarıyla ilgili bilgiler, ihtiyaç duyulması hâlinde öğretmenler tarafından açıklanır.
- ✓ Ünite konularının özelliğine göre ayet ve hadislerden, sözlü ve yazılı edebiyatımızdan (hikâye, şiir, beyit, vecize, deyiş, nefes vb.) örnek metinlerden yararlanır.
- ✓ Kazanımlarla ilgili etkinlikler; bilinenden bilinmeyene, yakından uzağa, basitten karmaşığa, somuttan soyuta vb. öğretim ilkeleri çerçevesinde tasarlanır.

- ✓ Öğrenme-öğretme etkinliklerinde çevre faktörlerine, eğitim ortamına, öğrencilerin gelişim düzeylerine, genel kültür ve dinî bilgi seviyelerine göre onları aktif kılan yöntem, teknik ve stratejiler kullanılır.
- ✓ Öğrenciler insana, düşünceye, hürriyete, ahlaki olana ve kültürel mirasa saygı çerçevesinde davranmaya teşvik edilir.”

Yukarıda sıralanan ilkelerde ifade edildiği üzere öğrencileri anakronik düşünce sarmalına karşı zihinsel olarak donanımlı hâle getirmek için öğretime konu edilen bilgilerin olgusal bir şekilde sunulması, yoruma dayalı farklılıkların işlenmesi, ayet ve hadislerin edebi anlatım araçlarıyla anlaşılır kılınması, soyutu somutlaştırmaya yarayan çevresel imkânların kullanılması ve kültürel mirasa saygının öğretilmesi oldukça önemlidir. Bu genel ilkeler doğrultusunda derslerde bilgi aktarımı yerine keşfetmeye yarayan problem çözme, tartışma, örnek olay, drama gibi öğrenci merkezli yöntemlerin tercih edilmesi, işlenen konuların güncel durumla ilişkisinin kurulması da anakronik düşünceye karşı koruyucu bir etki yapacaktır. Sıralanan bu eğitsel tedbirlerle birlikte derslerin muhtevasının anakronik özellik taşıyan içeriklerden arındırılması da genel bir hedef olmalıdır.

### SONUÇ

Genel olarak kişi, nesne veya olayların kendi gerçek zaman ve mekânlarından kopartılıp farklı bir çerçeveye oturtulması olarak tanımlanan anakronik yaklaşımın etkili olduğu sahalardan biri de din eğitimiyle ilgili içeriklerdir. Örgün ve yaygın din eğitiminde belirli bir dinî düşüncenin bağlamından kopartılarak tüm zamanların yegâne doğrusu şeklinde öğrencilere sunulması ya da herhangi bir dinî bilginin, olgunun veya problemin zuhur ettiği zamanla olan ilişkisinin göz ardı edilerek aktarılmaya çalışılması bu yaklaşımın en belirgin yansımalarıdır.

Dinî gelenek içerisinde oluşan birikim din eğitiminin en önemli kaynağını oluşturmaktadır. İnanç, ibadet ve ahlak gibi temel konuların hepsinde içerikler oluşturulurken doğal olarak asırlar içerisinde oluşan bu devasa kaynağa başvurulmaktadır. Bunun da ötesinde din eğitimiyle ilgili temel yaklaşımların ve programın çerçevesi oluşturulurken miras alınan dinî gelenekle ilgili algımız belirleyici olmaktadır. Bu çerçevede tefsir, hadis, fıkıh, kelam vb. disiplinlerin kapsamında tarihi süreçte şekillenen anlayışlar, yorumlar, kavramlar, ilkeler, ekoller, şahsiyetler, kurumlar vs. bilgi kaynaklarının ışığında din eğitiminin içerikleri, hedefleri, materyalleri vs. oluşmaktadır. Anakronik yaklaşımın bir problem olarak kendini gösterdiği nokta tam da burasıdır. Din eğitimi programının herhangi bir unsurunu belirlerken, söz konusu tarihî birikim içerisinden bir düşüncenin ya da kanaatin bağlamından kopartılarak tüm zamanların yegâne doğrusu olarak benimsetilmeye çalışılması ya da herhangi bir dinî bilginin, olgunun veya problemin zuhur ettiği zamanla olan ilişkisinin göz ardı edilerek öğrencilere aktarılmaya çalışılması bu yaklaşımın temel sorunudur. Bu yaklaşımda sorun oluşturan diğer bir husus da tarihte karşılığı olmayan herhangi bir güncel olguya, düşünceye ya da olaya dinî gelenekten referans bulmaya çalışmaktır. Daha açık bir ifadeyle dinî açıdan kendi güncel pozisyonumuzu haklı kılmak veya karşı olduğumuz bir güncel düşünceyi mahkûm etmek için saygın bir kaynaktan geçen ve başka bir amaçla dile getirilmiş olan bir sözü bugünkü durumla ilgili söylenmiş gibi manipüle etmektir. Daha da kötüsü söylenmemiş bir sözü ya da vuku bulmamış bir hikâyeyi uydurarak bunun üzerine hüküm bina etmektir. Dinî düşüncede anakronizmin nasıl oluştuğuna İslam düşünce geleneği özelinde baktığımızda, temel metinlerin belirli bir anlayış çerçevesinde okunması, dinî hükümlerin ve ilkelerin maksadını göz ardı eden literal okuma, kadim zamanların bilgi anlayışıyla sınırlı düşüncelerin eleştiri süzgecinden geçirilmeden olduğu gibi aktarılması, din dilindeki anakronizm gibi etkenlerin bu hatalı duruma yol açtığı görülmektedir.

Din eğitiminde bu problemin yol açtığı sorunları aşmak için anakronizme yol açan din bilimsel ve eğitim bilimsel yaklaşımlardan uzak durulmalıdır. Zira din eğitiminin içeriğinden yöntemlerine varıncaya kadar her şeyinin belirli bir dinî anlayışa göre şekillenmesini ön gören normatif/doktriner yaklaşımlarda anakronizm riskinin daha yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu yaklaşımlarda dinle ilgili uygulamaların tamamında benimsenen dinî doktrinler esas alınmak zorundadır. Aynı zamanda bu yaklaşımlarda dinî nasların lafzına takılıp

kalan, dini yaşamada bireysel tecrübenin ve bağlamsal etkilerin yerini dikkate almayan bir din eğitimi anlayışı söz konusudur (Meydan, 2016, s. 89). Böyle bir anlayışla güncel durumları, problemleri ve beklentileri karşılayacak bir din eğitimi sistemi geliştirmek pek mümkün olmaz. Oysa bunun yerine eleştirel düşünceyi, anlamlı öğrenmeyi, empatik düşünmeyi vs. esas alan dogmatik olmayan, çoğulcu, sorgulayıcı, karşılaştırmacı, betimleyici yaklaşımlar anakronizme karşı daha koruyucu bir zemin oluşturacaktır. Eğitim yaklaşımı olarak da eleştirel düşünceyi geliştiren, anlamlı öğrenmeyi esas alan ve daha çok öğrenci merkezli anlayışlar bu konuda elimizi güçlendirecektir. Öğretmene ve öğrenciye adeta üst düzey bir okuma becerisi kazandıracak olan bu yaklaşımlar anakronik düşüncenin ürünü olan içeriklere ve tutumlara karşı duyarlı ve seçici olmayı sağlayacaktır.

Anakronik yaklaşımların din eğitiminde yol açtığı sorunları aşmak için pratik olarak şu önerilerde bulunulabilir:

- ✓ Asırlar boyunca oluşan dinî düşünce geleneğinde anakronik unsurların mevcut olduğu göz önünde bulundurulmalı ve hem örgün hem de yaygın din eğitiminin içerikleri bu unsurlardan arındırılmalıdır. Özellikle program geliştirme süreçlerinde bu husus göz önünde bulundurulmalıdır.
- ✓ Başta ders kitapları olmak üzere eğitim amaçlı bütün materyaller anakronik unsurlardan arındırılmalıdır.
- ✓ İlahiyat fakültelerinde özellikle Temel İslam Bilimleri alanıyla ilgili derslerde anakronizm sorunu öğrencilerin dikkatine sunulmalıdır.
- ✓ Anakronizme müsait din bilimsel ve eğitim bilimsel yaklaşımlar yerine eleştirel düşünceyi ve anlamlı öğrenmeyi esas alan yaklaşımlar benimsenmelidir.
- ✓ Eğitim süreçlerinde anakronizme karşı bilişsel ve duyuşsal duyarlılığı geliştiren etkinlikler yapılmalıdır. Örnek metinler ve içerikler üzerinde uygulamalar yapılarak bu konudaki farkındalık üst düzeye çıkartılmalıdır.
- ✓ Din eğitiminde öğrencilere kazandırılmaya çalışılan din okuryazarlığı becerileri kapsamında anakronik olanı ayırt etme becerisine ihtimam gösterilmelidir.

## KAYNAKÇA

- Ahatlı, E. (2004.). Rivâyetler ile hadis usûlü ve târihinin bazı meselelerinin anlaşılmasında anakronizm sorunu. *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri (29-30 Mayıs 2004)* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı içinde (ss. 253-261). Bursa.
- Ateş, A. (2008). Vaaz ve hutbelerde kur'an'a yeterince yer verilmemesi ve ayetlerin uygun bağlamda kullanıl(a)maması problemi. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı içinde c. II, (ss. 463-475). Ankara.
- Aydın, A. (2013). Vaazlarda iletişim sorunları ve çözüm önerileri. *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu I, (17-18 Aralık 2011)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı içinde Ankara.
- Aydın, H. (2006). Sosyal bilimlerde kavram öğretimi eleştirel bir yaklaşım. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, (14), 76-89.
- Aydın, M. Ş. (2011). *Açık toplumda din eğitimi (yeni paradigma ihtiyacı)*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Ayverdi, İ. ve Topaloğlu, A. (2007). *Kubbealtı lugatı türkçe sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (2015). Fıkıh özelinde dinî bilgi ve günümüzde islam algısı, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2015 (25), 11-52.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma felsefe sözlüğü*. (3.baskı), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Coşkun, S. (2008). Anlam değişmelerinin sebep olduğu anakronik bakış ve hadis yorumlarındaki yanıltıcılığı. *EKEV*, 2008 (35), 33-48.
- Demir, Ş. (2010). Kur'ân'ın bilimsel bilgiler ışığında yorumlanmasına eleştirel bir yaklaşım. *İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Kur'ân ve Tefsir Akademisi Araştırmaları: 2*. İstanbul (Haziran 2010), 401-424.
- DİB. (t.y.). Eğitim Hizmetleri: <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/kategoriler/hizmetlerimiz/yayg%C4%B1n-din-e%C4%9Fitimi-daire-ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1> (Erişim Tarihi: 27.09.2023)
- DKAB. (2021). *9.-12. sınıf ders kitabı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Doğan, R. & Tosun, C. (2003). *İlköğretim 6-7 ve 8. sınıflar için dkab öğretimi*. Ankara: PegemA Yayıncılık.
- Ekinci, K. (2019). Bilimsel tefsirin tefsir olma sorunu. *Bilimname*, 2019 (37), 169-190. DOI: 10.28949/bilimname.454785
- Eser, M. (2013). Tarihi rivayetlerin kullanılmasında ilmi çalışmalardan yararlanma gerekliliği. *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II, (17-18 Aralık 2011)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı içinde (ss. 510-524). Ankara.
- Fazlur Rahman. (2012). *İslâm*. (çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Karasu, T. (2008). Temel dini bilgiler öğretim programlarında ve ders kitaplarında şâfilik. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2008 (8), 1015-1031.
- Koç, M. A. (2021). Meallerde anakronizm (tarihlendirmede yanılğı) sorunu. *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum içinde Bölüm*, Çağrıcı, M. (ed.).
- Makdisi, G. (2004). *Ortaçağ'da yükseköğretim: islâm dünyası ve hıristiyan batı*. (çev: Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul: Gelenek Yayınları.

- MEB, (2018a). DKAB Programı: [https://dogm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2019\\_02/25182918\\_DKAB\\_4-8\\_9-12\\_OgretimProgramiTurkce.pdf?CHK=641d8822df8ace38367efe0f3d61c8d4](https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_02/25182918_DKAB_4-8_9-12_OgretimProgramiTurkce.pdf?CHK=641d8822df8ace38367efe0f3d61c8d4) (Erişim Tarihi: 27.09.2023).
- MEB, (2018b). TDB Programı: [http://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/20221229135219814-TDB\\_Ortaokul\\_%C4%B0HO\\_DOP\\_%20\(2018\).pdf](http://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/20221229135219814-TDB_Ortaokul_%C4%B0HO_DOP_%20(2018).pdf)
- Meriç, C. (1996). *Bu ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meydan, H. (2016). Doktriner düşünce ve din eğitimi: anlamlı öğrenme ve bireysel manevi tecrübe bağlamında bir değerlendirme. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (0), 40 (November 2016): 85-114.
- Öztürk, İ. H. (2011). Tarih öğretiminde anakronizm sorunu: sosyal bilgiler ve tarih ders kitaplarındaki kurgusal metinler üzerine bir inceleme. *Sosyal Bilgiler Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 37-58. [www.sosyalbilgiler.org](http://www.sosyalbilgiler.org)
- Ritter, H. (1986). *Dictionary of concepts in history*. Westport: Greenwood Press.
- Süt, A. (2013). Klasik vaaz kaynaklarının kelami (itikadi) açıdan değerlendirilmesi. *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu I*, (17-18 Aralık 2011), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, içinde (ss. 285-299), Ankara.
- TDB. (2021). *Temel dini bilgiler ders kitabı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Tosun, C. (2002). *Din eğitimi bilimine giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). Anakronizm. *Güncel Türkçe Sözlük* içinde. <https://sozluk.gov.tr> (Erişim tarihi: Eylül, 27, 2023).
- Uzun, N. (2018). Kur'ân'ın ayetlerini suistimal etmek: tefsirde anakronizm. *Uluslararası İslam ve Yorum II Sempozyumu* içinde. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Vural, A. G. R. A. & Kutlu, Y. D. D. O. (2004). Eleştirel düşünme: ölçme araçlarının incelenmesi ve bir güvenilirlik çalışması. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (2), Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cusosbil/issue/4370/59779>
- Yakıt, İ. (1995). Çağdaş problemler ve inanç buhranına karşı dinî yayınlar. 1. *Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*: (1-5 Kasım 1993). 2. Cilt içinde, (ss. 418-428), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.



## STRUCTURED ABSTRACT

*In this study, the problem of anachronism that we encounter in the contents of formal and non-formal religious education is discussed. In the light of this concept defined as "taking something, a concept or event out of its real historical context and ignoring the fact that the past is different from the present with its basic features", religious concepts that constitute the content of religious education are discussed. The possible reasons and problems caused by this approach, which manifests itself as detaching the context of other subjects and processes in education, and presenting them as the only knowledge and truth of all times, or ignoring the relationship of the contents in question with the time in which they were created, are discussed. In order to solve this problem, which prevents the desired individual and social gains of religious education and which we try to explain with the concept of anachronism, we first tried to analyze the mental background that feeds this approach. In this context, by analyzing the factual, conceptual and interpretive dimensions of anachronism in religious thought, the framework of the problem has been tried to be clarified and thus suggestions have been developed for the solution of this problem that limits the effectiveness and efficiency of religious education. In this context, the impact of anachronism on religious scientific and educational approaches is emphasized. It is aimed to reveal the effects of this approach, especially in the formal and non-formal religious education carried out in our country. The data of the research on this subject was obtained using the document analysis method, which is a type of qualitative research. Examples of the effects of the anachronistic approach are analyzed in the traditional sources used to create the content of religious education and in the way religious educators deal with traditional interpretations on certain religious subjects. In the examinations made on the sources such as tafsir, hadith, fiqh and sirah, which constitute the content of formal and non-formal religious education, as well as on the sample texts selected especially in the DKAB textbooks, anachronisms were found in the reading of basic texts, the way religious references were used, the transfer of narrative-based information and the language used in the educational processes. It can be seen that there are various expressions and evaluations caused by this approach. Despite some principled measures taken by the Ministry of National Education against the anachronistic approach of the Presidency of Religious Affairs in formal education, it is seen that this problem continues in practice. It is seen that factors such as literal reading, lack of knowledge of language and history, bias, and bigotry in thought play a role among the problems that lead to the anachronistic approach, which continues to exist as a problem in religious education. It is understood that in order to overcome this problem, in-depth field knowledge, analytical and critical thinking, and advanced general cultural knowledge are needed in formal and non-formal religious education processes. It is understood that it is especially important for teachers to be cautious about all kinds of anachronisms and to make their students sensitive and equipped in this regard. The measures to be taken against anachronism, which has been identified as a problem area in formal and non-formal religious education, have been categorized within the framework of theological and educational scientific approaches. In terms of religion, prioritizing scientific and research-based knowledge about religion, avoiding information that is not included in the original sources of religion, observing the distinction between revelation and what is understood from revelation, observing the distinction between what is periodic and regional and what is universal; From an educational scientific perspective, it has been concluded that educational approaches that develop critical thinking skills and high-level mental processes will be effective in creating a cognitive awareness against anachronism.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 132-155

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1364012

### TERAKKİ, CEDİT VE DİN: MÜSLÜMAN-TÜRKÜN DEVLETE TEŞNELİĞİNİN ZİHNİYET ANALİZİ

*Progress, Jadid and Religion: A Mental Analysis of the Muslim-Turk's Assent to the State*

#### Orhan ÇAKMAK

Dr., İktisatçı

PhD, Economist

[orhan.cakmak@orhinvest.com](mailto:orhan.cakmak@orhinvest.com)

<https://orcid.org/0000-0002-3759-4186>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 21.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 02.11.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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

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

## TERAKKİ, CEDİT VE DİN: MÜSLÜMAN-TÜRKÜN DEVLETE TEŞNELİĞİNİN ZİHNİYET ANALİZİ

*Progress, Jadid and Religion: A Mental Analysis of the Muslim-Turk's Assent to the State*

İlim öğrenilen değil, tatbik edilendir.  
Tatbik edilmeyen ilim, geçmeyen para gibidir.  
İmâm-ı Şâfiî

### Öz

Sosyo-ekonomik gelişmişlik kavramına ilişkin analizlerde insan faktörü, başat rol olmaya devam etmektedir. Günümüzde gelişmişliğin başat faktörü olan bireyin zihniyet anlayışı, birçok bilim dalının ortak çalışma alanı haline gelmiştir. Bu kapsamda dini anlayışın ve ahlaki değerlerin terakkiye giden yoldaki menfi ve müspet etkileri bu çalışmada, doğu-batı mukayesesi şeklinde ele alınmıştır. Çalışmada binli yılların başında zihniyet dünyamızın köreltilmesi ve devlet-piyasa sarkacı açısından iktisadi refah yüklenicisinin devlet olması tercihine dini anlayış saikleri ile zorlanmanın bedelinin, terakki ve cedit açısından analizi ve zihniyet çözümlemesi yapılmıştır. Tarih, sosyoloji, teoloji ve iktisat ilminin bileşkesi olan bu çalışma, interdisipliner bir analiz içermektedir. Çalışmada; devlet ile beraber dini anlayışın, ilmiye sınıfı ve devlet yöneticilerinin ortak çıkarına hizmet eden bir bakış açısıyla ele alınmasının, Müslüman-Türk'ün kamusal teşneliğine dini-ahlaki ve kültürel zemin olduğu izah edilmiştir. Tarihsel süreç iktisat ve din sosyolojisi (Weber-Ülgener) ile incelemeye tabi tutularak zihniyet çözümlemesi yapılmış ve günümüzdeki durum ile mukayese edilerek çözüm önerileri sunulmuştur. Çalışmada dönemsellik ihmal edilmiş olup terakki ve cedit konusu, İnsani Gelişme Endeksi verilerine ve doğu-batı ayracı ise sosyo-ekonomik gelişmişlik seviyesi üzerine inşa edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, İktisadi Zihniyet, Weber-Ülgener, Nizâmiye-Bologna, İnsani Gelişme Endeksi

### Abstract

The human factor continues to play a dominant role in analyses of the concept of socioeconomic development. Today, the mentality of the individual, which is the dominant factor of development, has become a common field of study for many disciplines. In this context, the negative and positive effects of religious understanding and moral values on the road to progress are discussed in this study as an east-west comparison. In the study, an analysis of the cost of blunting our world of mentality at the beginning of the millennium and being forced to choose the state as the economic welfare contractor on the state-market pendulum with the motives of religious understanding is analyzed in terms of progress and jadid and a proposal for mentality analysis is presented. This study, which is a combination of history, sociology, theology, and economics, includes an interdisciplinary analysis. In the study, it is explained that the understanding of religious life together with the state, which serves the common interest of the scholarly class and the state rulers, is the religious-moral and cultural basis for the Muslim-Turk's public display. The historical process has been analyzed with the sociology of economics and religion (Weber-Ülgener), the mentality has been analyzed, and solutions have been proposed by comparing with the current situation. In the study, periodicity is neglected as the subject of progress and jadid is based on the Human Development Index data, and the east-west distinction is built on the level of socioeconomic development.

**Keywords:** Religion, Economic Mentality, Weber-Ülgener, Nizâmiye-Bologna, Human Development Index

## GİRİŞ: METODOLOJİK YÖNTEM

İnsanoğlunun ihtiyacının önemli bir kısmını sanal ortamdan tedarik ettiğine şahitlik ettiğimiz bu günlerde, terakkinin ve cedit anlayışının kıymetini daha fazla bilmemiz gerektiğini tecrübe ederek, öğrenmek zorunda kaldık. En önemlisi de bu tecrübe şunu fark ettirdi ki terakki ve cedit; irka, renge, dile, bölgeye ve dine göre bir ayrıcalık yapmadan herkesin istifadesine sunulmaktadır. Ayrıca zaman problemini de ortadan kaldıran bu muazzamlığı sunan “insan ortak aklının oluşum süreci” önemli bir husus olarak ele alınması gerekmektedir.

Bu çalışmanın amacı, kısaca teknoloji olarak ifade edebileceğimiz olgunun temelinde yatan ve en güzel ifadesi ile “terakki ve cedit” kavramlarının inkişaf ettiği topraklardaki kerameti anlamamız gerektiğini incelemektir. Dini, milliyeti ve kültürü birbirinden farklı bireylerin ortak akıl ile ürettiği terakki ve cedit nimetlerinin insanlığa olan faydası, artık tevil götürmez bir gerçekliktir. Bu imkânların inkişaf ettiği coğrafya, ne yazık ki Türk-İslâm coğrafyası ile genel itibarıyla kesişmiyor. Elbette ki bireysel bazda inkişafın merkezinde yer alan Türk-İslâm mensupları vardır. Ama coğrafya olarak tarihsel mazimizde yer alan ve üzerine tumturaklı nazımlar, nesirler döktürdüğümüz beldeler, neden bu inkişafın parçası olamadı? Her türlü ilmi gelişmenin altında imzası olan İslâm düşünürlerinin coğrafyaları, tatbik sahası haline neden dönüşemedi? Neden güzellemler yaptığımız coğrafyalar ve şahıslar, her türlü bilimsel çalışmaya önyak olmuş da tatbikine duyarsız ve kayıtsız kalmış? Bu durum tesadüf mü, yoksa tercih mi? Bu sorulara cevaplar aramak, bu çalışmanın amacıdır.

Bu sorulara cevap ararken hareket noktamız “dini anlayış” olmakla beraber, esas yaklaşımımız “zihniyet çözümlemesi” üzerinedir. Diğer bir ifadeyle dini anlayışın iktisadiyata bakış açısı, bu çalışma için mihenk taşıdır. Şunu açıkça önden belirtelim; terakki ve cedit, iktisadi bir çıktıdır. O zaman kıymetli olan iktisadi imkânlarla ulaşmak ve bunları değerlendirecek bir iktisadi örgütlenme tarzının oluşumudur. İktisadi örgütlenme tarzı ve devletin iktisadi hayatta konumlandırıldığı çerçeve; refahın, terakkinin ve huzurun temel belirleyicisi olmaktadır. İktisadi örgütlenme tarzının oluşumunun dini anlayış temelli zihniyet analizi, çalışmanın ana çerçevesini oluşturmaktadır.

Çalışmada Türk-İslâm tarihine özgü değerlendirmelerde; İslâm’ın sosyo-ekonomik veçhesini yorumlama, aktarma ve tashih etme süreçlerindeki din adamları ile kamu yöneticileri açısından (karar alma mekanizması) meseleye bakılmıştır. Bu açıdan İslâm’ın mücerretliği ile ilgili herhangi bir sorun olmadığı, çalışmanın ön kabulüdür. O zaman temel problem; terakki ve cedit giden süreçteki dini algının, Müslüman-Türkün zihninde (karar alma mekanizmasının aktörlerinde) sosyo-ekonomik anlamda berraklaşmaması kaynaklı olarak (devlet-din adamı birlikteliği), ilmi faaliyetlerin inkişaf edeceği mümbit şartların oluşmamasıdır.<sup>1</sup>

Öncü göstergeler olarak ifade ettiğimiz kısımda özellikle üzerinde durmak istediğimiz husus; iktisadi refaha ulaşmış ülkelerdeki din-devlet birlikteliği anlayışını tartışmaktır. Diğer bir ifadeyle iktisadi gelişmeye ve refaha ulaşmada dini tercihlerin kamusal karar alma ve/veya piyasa şartlarındaki (mâsivâ) etkinlik durumunu çözümlemektir. İktisadi refahın dini anlayışı törpülediği veya lâ-dîmî bir hayatı teşvik ettiği ile ilgili bir saptama yapılmamaktadır. Ancak gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkeler arasında “dini anlayış”ın farklı olduğuna ve özellikle dini anlayışın kamusal karar alma sürecinin bir parçası olmadığı üzerinden bir değerlendirme yapılmaktadır.<sup>2</sup> Burada dikkat çekmeye çalıştığımız husus, gerçek zamanlı veriler ile sürecin daha

<sup>1</sup> F. Sabri Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, (İstanbul: Derin Yayınları 2006a) 17-18, 113-124.

<sup>2</sup> Kaldı ki son dönemdeki çalışmalar, bu hususta dini hayata yönelimin, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler açısından büyük farklılık arz ettiğini ortaya koymaktadır. Dünya çapında, iktisadi refah ile daha düşük dini bağlılık arasında açık bir ilişki vardır. Mesela, kişi başına düşen milli gelirin daha yüksek olduğu ülkelerde insanların dinin ameli (taabbüdü) boyutu ile daha az ilgili oldukları ölçümlenmiştir. Ancak, dünyada 80’den fazla ülkede ya resmi bir devlet dini ya da açıkça tercih edilen bir din vardır. Din-devlet birlikteliğine sahip 43 ülke arasında, çoğunluğu (27 ülke, % 63) Fas’tan Pakistan’a kadar Kuzey Afrika, Orta Doğu ve Güney Asya’ya uzanan geniş bir ülke yelpazesi de dâhil olmak üzere İslâm’dır. Bu ülkelerdeki iktisadi gelişme seviyesi düşük olmak ile beraber birçok insan için din, devletin gücünden ayrılamaz. Bu hususta daha detaylı bilgi için bkz. *Key Findings From the Global Religious Futures Project*, <https://www.pewresearch.org/religion/2022> (Erişim 15.02.2023).

iyi analiz edilmesi için tahmine dayalı analitik (Predictive Analytics) metodun kullanılmasıdır. Tahmine dayalı analitiğin temel metodolojisi; durağan bir zamana tabi olmayan ve var olan sorunun belirlenme, ortaya çıkarılma ve analize tabi tutulması için gerçek zamanlı veriler ile sürecin temel bileşenleri üzerine çıkarımların kavramsal düzeyinin analitik çerçevesinin oluşturulmasıdır.<sup>3</sup> Bu tür çıkarımlar, tarihsel eğilimleri analiz etmek ve tahminler geliştirmek için son derece önemlidir.<sup>4</sup> Bu nedenle çalışmada öncü göstergeler olarak, İnsani Gelişme Endeksi (İGE) ve PEW Research 'ün<sup>5</sup> dini araştırma verilerini kullandık.

### 1. ÖNCÜ GÖSTERGELER

İnsani Gelişme Endeksi, Birleşmiş Milletler Kalkınma Ajansı (UNDP) tarafından her yıl dünya sıralaması şeklinde tüm ülkelerin değerlendirilmesinin yapıldığı, temel ekonomik parametrelerdendir. Endeks; ortalama ömür, eğitim ve kişi başına düşen USD cinsi gelir parametreleri üzerinden ülkeler sıralaması yapmaktadır. Raporun 2020 yılı Önümüzdeki Sınır: İnsani Gelişim ve Antroposen (insan çağı), 2021-2022 raporu ise Belirsiz Yaşamlar, Huzursuz Yaşamlar başlığıyla yayımlandı. Çalışmada özellikle üç konu ön plana çıkmaktadır<sup>6</sup>:

- Gelir önemli ama gelir dağılımı daha önemli,
- Ekonomik gelişim önemli ama ekonomik kalkınma daha önemli ve
- İnsan öznesinin daha ön planda olması gerekliliği.

Rapor hararetli bir şekilde insan ve çevre duyarlılığını önceleyen bir iktisadi gelişmenin Antroposen döneminde; "eşitliğin güçlenmesi, inovasyonun beslenmesi ve doğayı gözetmek" ile mümkün olacağını belirtmektedir. Raporda belirtilen hususların gerçekleşmesi, iktisadi refah düzeyi ile mütenasiptir. İktisadi refah açısından ülkelerin ekonomik göstergeleri iktisadi büyüme ile izah edilirken; toplumsal gelişmişlik düzeyi (kanun önünde eşitlik, eğitim, yenilik, çevre, cinsiyet ayrımcılığı, internet kullanımı, geceleri ışıklanma oranı gibi hususlar) ise iktisadi kalkınma ile açıklanmaktadır.<sup>7</sup> Bu nedenle iktisadi refahı; terakki ve cedit kelimelerinin muhtevası olarak bu çalışmada kullanmayı tercih ettik.<sup>8</sup>

Raporda yer almayan ama çalışmamız için önemli olan diğer öncü gösterge ise dini anlayışın iktisadi gelişim üzerindeki etkisine dikkat çekmektir. Öncü göstergelerde yer almayan bu kavramın gelişim endeksinde önde olan ülkelerdeki durumunu belirtmek gerekir. İnsani gelişim endeksinin ilk on ülkesi; Norveç, İrlanda, İsviçre, Hong Kong, İzlanda, Almanya, İsveç, Avustralya<sup>9</sup>, Hollanda ve Danimarka'dır. Hong-Kong hariç diğer ülkelerin iklimsel özellikleri, din

<sup>3</sup> Predictive Analytics, "karar alma sürecinin" etkinliği için yönetim biliminin son dönemde aktif kullandığı bir metottur. Amacı ise daha iyi analiz tekniği ve öngörüsü sağlamaktır. Tahmine dayalı analitik için en iyi model; verinin türü, analizin amacı, sorunun karmaşıklığı ve sonuçların doğruluğu gibi çeşitli faktörlere bağlıdır. Bu çalışmada, özellikle ölçümlemeye dayalı bir mukayese için yönetim biliminin bu analiz yöntemi, öncü göstergeler için kullanılmıştır. Bkz. Catherine Cote, "What Is Predictive Analytics? 5 Examples", *Harvard Business School Online*, What Is Predictive Analytics? 5 Examples | HBS Online (Erişim 06.02.2023).

<sup>4</sup> Ülkemizde "sosyoloji" biliminin kurucusu olan Ziya Gökalp, içtimai meselelerin analizinde analitik yaklaşımın zorunlu olduğunu belirtmiştir. Özellikle Rönesans sürecinin "eski anlayışı" yıktığını ve yeni bir tetkik ve bakış açısı ile meselelerin ele alınmasını zorunluluk olarak görmektedir. Bkz. Ziya Gökalp, "Milli Meseleler: Medeniyetimiz 2", *Yeni Mecmua Yazıları* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018) 499-512.

<sup>5</sup> PEW Research; dünyayı şekillendiren konular, tutumlar ve eğilimler hakkında, halkı bilgilendiren ve siyasi olmayan bir kuruluştur. Kamuoyu yoklaması, demografik araştırma, içerik analizi ve diğer veri odaklı sosyal bilim araştırmaları yapmaktadır. Özellikle "din, göç ve kültür" gibi hususlarda önemli veriler ve analizler yayımlamaktadır. Bkz. (pewresearch.org).

<sup>6</sup> UNDP 2020:17-20, 2022:3-22

<sup>7</sup> Silver Laura and Huang Christine, "In Emerging Economies, Smartphone and Social Media Users Have Broader Social Networks", <https://www.pewresearch.org/internet/2019/08/22/in-emerging-economies-smartphone-and-social-media-users-have-broader-social-networks/2019> (Erişim 05.01.2023). Mesela petrol zengini olmalarına rağmen, iktisadi büyüme bakımından benzerlik gösteren ancak iktisadi kalkınma bakımından farklılık arz eden, iki farklı Sosyo-ekonomik yapıdaki ülkeler olan Norveç ile Suudi Arabistan gibi.

<sup>8</sup> Terakki, bilgi ve medeniyette yükselmedir. Cedit ise yeni ortaya çıkmış, yeni peydâ olmuş demektir (www.luggat.com).

<sup>9</sup> Ziya Gökalp, 1915 yılında yazdığı "İçtimai Neviler" adlı makalesinde Avustralya'yı cemiyet teşekkülü olarak o dönemin en iptidai ülkesi olarak tanımlıyor. Ama yüzyıl sonrasında, günümüzde, Avustralya, sosyo-ekonomik açıdan



ve milliyet anlayışları benzerdir. Tüm ülkelerin en belirgin özelliği ise kişi başına düşen USD cinsi milli gelirinin 40K üzerinde olmasıdır.<sup>10</sup> İnsani gelişme endeksindeki ilk on ülkede vatandaşlar dini anlayışın; terakkileri ve cedit faaliyetleri üzerinde etkili olmadığını, tam aksine kültürel çeşitlilik ve özgürlük bağlamında daha istekli olduğunu kabul etmektedirler. Endekste belirtilen ilk on ülkenin nüfus bakımından dine olumlu bakanların oranı %30'u geçmemektedir. Mesela en dindar ülke %32 ile Danimarka olurken, en düşük oran ise %15 ile İrlanda'ya aittir. Bu ülkelerde dini anlayış, kültürel bir olgu olarak kabul edilmektedir. Din kurumunun emirlerinin ahlaki boyutunu evrensel değerler ve hukuksal normlar ile elde etmişlerdir.<sup>11</sup>

Bu öncü göstergelerden şu çıkarsamalarda bulunabiliriz;

İktisadi refah olmadan terakki ve cedit olmaz. İktisadi refahı ortaya çıkaran ise iyi bir iktisadi örgütlenme tarzıdır. İnsani gelişme endeksinde ön sıralarda yer alan ülkelerin iktisadi örgütlenme tarzı "piyasa mantığı/tatbik sahası"yla çalışmaktadır. Piyasa mantığı (iktisadi aktörlerin riski ve belirsizliği piyasa şartlarında izale etmesinin gayretkeşliği) ile çalışan iktisadi örgütlenme tarzının temel belirleyicisi ise "rasyonellik"tir. Rasyonelliğin temel belirleyicisi ise bireylerin kâr ve rant arama fırsatlarını değerlendirmesidir. Çünkü iktisadi olarak bireyler açısından kâr ve rant arama faaliyetleri arasında fark yoktur. Ahlaki olarak bu hususun sorunlu olması, bireyin iktisadi davranışı üzerinde kısıtlı bir etkiye sahiptir. Kâr ve rant arama faaliyetleri açısından devletin iktisadi örgütlenme tarzının ve hukuksal zemininin [kamu düzeni] önemli olduğunu ifade etmek gerekir.

Başarı için millet menşeiinden ziyade, beşerî sermaye stokunu geliştirmeye yönelik bir vatandaşlık anlayışı önemli olmaktadır. Dünyadaki göç hareketleri bunu göstermektedir.<sup>12</sup>

Din, bireysel inanç kümesinin önemli belirleyicisidir. Toplumsal ilişkilerin üzerinde ise ahlak ve değer yargıları belirleyicidir. Ancak ahlakın referans kodlarının dini olması da gerekmez.<sup>13</sup>

Bu çıkarsamalara göre; iktisadi refah açısından iktisadi örgütlenme tarzına dini anlayışın etkisini, karşılaştırmalı olarak ele almak gerekir.

## 2. DİNİ ANLAYIŞ VE İKTİSADİ REFAH

İdeolojik mensubiyete göre farklı anlamlandırılan "medeniyet" kavramı söz konusudur: Kimine göre teknoloji, kimine göre özgürlük, kimine göre dindarlık, kimine göre ise umran. Herkesin medeniyet anlayışı farklı olmak ile beraber, biz bu çalışmada; "vatandaşlığına talipli olunan belde" olarak medeniyeti tanımlayacağız. Bu tanımdan hareketle herkesin kendine göre öykündüğü bir beldesi, medeniyeti muhakkak vardır. Suriyeli için Türkiye, Türk için Avrupa, Avrupalı için ise daha iyi Avrupa hayali söz konusudur. Aslında hepsinin ortak noktası, köken coğrafyasının insani gelişmişlik endeksinin düşük olmasından dolayı, yüksek olan beldelere öykünmedir.<sup>14</sup> Din, ahlak ve kültür tandanslı bir öykünme anlayışından bahsetmek mümkün

en gelişmiş ülkelerdendir. Bkz. Ziya Gökalp, "İçtimai Neviler", *İslâm Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019) 56.

<sup>10</sup> Daha detaylı bilgi için bkz. "Religion and Living Arrangements Around the World" <https://www.pewforum.org/2019/12/12/religion-and-living-arrangements-around-the-world/> (Erişim.12.01.2023).

<sup>11</sup> Jonathan Evans and Baronavski Chris, "How do European countries differ in religious commitment?" <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/>, 2018 (Erişim 05.01.2023).

<sup>12</sup> Bunun en güzel örneği ise ülkelerarası göç verileridir. 2020 yılında 280 milyon insan (dünya nüfusuna oranla her 1.000 kişiden 35'i) kendi ülkesinden daha gelişmiş bir ülkeye göç etmiştir. Göçlerin birçok nedeni olmak ile beraber, iktisadi gelişmişlik seviyesi kendi ülkelerine göre daha iyi olan ülkelere gitme arzu ve isteği baskın bir ana faktördür. Ancak burada önemli olan kalifiyeli ve kalifiyesiz göçmen hareketleridir. Kitlesele göçler vasıfsızlık içerir, ancak bireysel meziyete ve yetkinliğe göre uluslararası alanda belirli skorları alarak yapılan göç, başlı başına beşerî sermaye stoku hareketidir. Bkz. <https://migrationdataportal.org/international-data> (Erişim 17.04.2023).

<sup>13</sup> Bkz. *Key Findings From the Global Religious Futures Project*.

<sup>14</sup> Branko Milanovic "gelir eşitsizliği ve vatandaşlık" üzerine yaptığı çalışmada; gelir seviyesi düşük olan ülkelere gelir seviyesi yüksek olan ülkelere göçün, "vatandaşlık primi/cezası" (citizenship premium/penalty) kavramlaştırması ile analizini yapmıştır. Kongo'yu dünyanın en düşük gelirli ülkesi olarak kabul ettiği ve buna göre yaptığı "vatandaşlık prim endeksi"nde, en yüksek ülke ABD olurken en düşük ülke Yemen olmaktadır. Ülkeler arası göçlerin, bu prim

değildir. Tarihsel süreçte de bu hep böyleydi.<sup>15</sup> Göç için arzu edilen belde, köken coğrafyasındaki insani gelişmişlik açısından daha iyi olan bir belde olmalıydı.<sup>16</sup> Daha iyiden kasıt ise iktisadi refahtır.

Bu açıdan ülkelerin iktisadi refahı için iktisadi örgütlenme tarzı önemli olmaktadır. İktisadi örgütlenme tarzı, iktisadi alanın “devlet ve piyasa” arasındaki payına göre tasnif edilen, devletin ve piyasanın payının sınırlanamayacağı bir yapıdır. Tarihsel süreçte devlet olgusunun gelişmesi ve yaygınlaşmasıyla devlet-piyasa sarkacı üzerine kurulu iktisadi örgütlenme tarzının farklı türleri ortaya çıkmıştır. Devletin payının ağırlıkta olduğu ekonomiler kolektivist iktisadi sistem (sosyalizm, komünizm gibi), piyasa payının daha yüksek olduğu ekonomiler ise doğal düzen veya piyasa ekonomisi (kapitalizm) olarak ifade edilmektedir. İktisadi örgütlenme tarzı aslında mülkiyet hakları bağlamında ele alınan bir mevzudur. Mülkiyetin sahiplik şekli, iktisadi sistemin temel belirleyicisi olmaktadır.<sup>17</sup> Mülkiyet hakkının doğabilmesi; bireysel kazancın elde edilmesi ve bu kazancın tasarruf haline dönüşmesi (biriktirilmesi) ile mümkündür. Dolayısıyla mülkiyet hakkı, kişisel çıkar talebinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu talebin ortaya çıkmasını sağlayan temel saik ise “kâr elde etme ve fırsatları değerlendirme” güdüsüdür.<sup>18</sup> Rasyonel insan tipolojisi; iktisadi refaha giden yoldaki maddi-manevi zorlukları ve engelleri ortadan kaldırmaya çalışarak kendine kazanç sağlarken, haklarının korunması için gerekli olan hukuksal ve teknolojik yeniliklere de aracılık etmesidir. Diğer bir ifadeyle insan davranışı, iktisadi faaliyetin temel belirleyicisi olmaktadır. İktisadi alanda insan davranışını belirleyen temel saik ise değer yargıları ve alışkanlıklardır, yani iktisadi zihniyettir.<sup>19</sup>

Dini anlayışın; iktisadi örgütlenme tarzı üzerindeki etkisini çalışmamızda, Weber-Ülgener çizgisinde [nedensellik zinciri]<sup>20</sup> değerlendirmeyi tercih ettik. Nedeni ise iki düşünüründe konuyu zihniyet bağlamında analiz etmeleridir.

Weber; iktisadi refahın temel belirleyicisi olarak rasyonellik anlayışına bağlı hukuk, kayıt düzeni (veri güvenliği), girişimcilik ve teknolojiyi tespit etmiştir. Weber’in bu tespitinde temel belirleyici husus ise rasyonellik anlayışdır.<sup>21</sup> Rasyonellik anlayışını da sağlayan temel faktör, dinin iktisadi hayata bakış şekli ile insanların zihniyet dünyasında oluşan eşyanın tabiatına (dünyevi/mâsivâ) olan vukufiyettir. Weber, modern toplumların iktisadi refah sürecinin oluşumunda dini anlayışlarının önemli bir yer tutmasının temel nedeni olarak; “kâr etme, biriktirme ve harcama” anlayışının tahkir ve tezyif edilmediği bir dini bakışı izah etmektedir. Weber’e göre dini anlayışın; rasyonel insan davranışına müsaade etmeyip onun iktisadi davranışlarını kısıtlayıcı veya engelleyici bir önermede bulunmasının (terk-i dünya/manastırlara

---

endeksindeki düşük gelirli olandan yüksek gelirli olana doğru sürdüğünü ve gelişmiş ülkelerin ise dini anlayışa bakmadan, yetenek/yeterlilik sahibi bireylere öncelik verdiğini belirtmektedir. Bkz. Branko Milanovic, “Income inequality and citizenship: Quantifying the link”, <https://cepr.org/voxeu/columns/poverty-and-income-inequality> (Erişim 04.03.2023).

<sup>15</sup> İslâm tarihi açısından bu durumun üç istisnası vardır. Hz. Âdem’in cennetten dünyaya, Hz. Peygamber’in Mekke’den (dini ticaretin başkenti) Yesrib’e (hoş olmayan, şedit belde) ve Hz. Ali’nin ise Medine’den Kûfe’ye intikali iktisadi refah açısından tersine göçtür. Ama üç hadisenin de zorunluluk gerekçesi vardır.

<sup>16</sup> İktisadi refah açısından çalışmaya konu edilen göç faktörünün, sosyo-politik ve köken coğrafyası bazlı nedenleri (savaş) de olabilir. Mesela günümüzdeki Ukrayna-Rusya savaşının sebep olduğu göç gibi.

<sup>17</sup> Max Weber (*Ekonomi ve Toplum*, 55), Marx’ın teknolojiyi ele alırken teknolojinin sahipliğini [mülkiyet] ihmal ettiğini belirtir. Basit el değirmenlerinin feodalizmi, teknolojik buhar değirmenlerinin ise kapitalizmi çağrıştırmasına yönelik Marksist tanımlamanın yanlış olduğunu, çünkü basit değirmenlerin sahiplerinin de o dönemin gelir seviyesi yüksek olanlar olduğunu belirtir.

<sup>18</sup> F. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm Tasavvuf ve Çözümle Devri İktisat Ahlakı* (İstanbul: Derin Yayınları 2006c) 174-183; Orhan Çakmak, “İktisat Teorisi Açısından Kamu Girişimciliği ve Özel Girişimcilik: Karşılaştırmalı Bir Analiz”, *Kamu Maliyesinde Seçme Yazılar* (2010) 367-416.

<sup>19</sup> F. Sabri Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler* (İstanbul: Derin Yayınları 2006d) 7-8.

<sup>20</sup> Weber karşılaştırmalı analizlerde farklılık ve nedenselliğin köklerine bakılmasının önemli olduğunu belirtmektedir. Bkz. Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*; F. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 24-28.

<sup>21</sup> Mahmut Arslan, “Max Weber’den Sabri F. Ülgener’e Ahlak ve Piyasa Üzerine Söyleşi”, *Piyasa Dergisi* (2003) 96; F. Sabri Ülgener, *İktisadi Çözümün Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (İstanbul: Derin Yayınları 2006b) 219; Lütfi Sunar, *Karl Marx ve Max Weber’in Doğu Toplumlarına Yaklaşımları* (İstanbul Üniversitesi SBE Doktora Tezi 2010) 148; Engin Topuzkanamış, “Max Weber’de Ekonomi, Hukuk ve Rasyonalite”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (2012) 14(2)/253-274.

çekilme), rasyonellikten uzak ve körelmeye yol açan bir iktisadi yapıyı ortaya çıkaracağını belirtmiştir. Ayrıca toplumların iktisadi örgütlenme tarzının bu anlayış çerçevesinde oluşacağını da ifade etmektedir. Ülgener ise yöntem olarak Weber ile aynı çizgide olmak ile beraber; doğu toplumlarının iktisadi sisteme bakış açısını İbn-i Haldûn anlayışı<sup>22</sup> üzerine kurmaktadır.<sup>23</sup> Dinin esas nüvesine göre değil, tatbik sahasındaki uygulaması olan “din-ü devlet ve doğaüstü güçler” anlayışının ortaya çıkardığı olumsuzluklardan dolayı, iktisadi sistemin rasyonel düzleme evrilemediğini tespit etmiştir. Ülgener, Weber’in İslâm ile ilgili görüşlerini (savaşçı dini, feodal toplum ve politik şehir) inceleme eksikliği olarak ifade eder. Ülgener’e göre; İslâm’ın iktisadi veçhesi, Weber’in iddia ettiği gibi feodal bir toplum anlayışına uygun emir-yasaklara indirgenebilecek bir tespiti aşan nitelikte olup, şehirli inancına (halk içinde hak ile beraber olmak) daha uygun düşmektedir.<sup>24</sup> Weber ile Ülgener’in tespitleri ve tahlilleri, İslâm’ın iktisadi hayata bakış açısını algılamak üzere kurulu iken, esas önemli olanın “zihniyet” olduğu üzerinde birleşmektedir.<sup>25</sup>

Aslında iktisatta zihniyet anlayışı, “birey-devlet-piyasa” üçlüsü açısından ele alınması gereken bir husustur. İktisadi örgütlenme tarzı zihniyet olgusunu belirlemekte olup, zihniyet olgusu ise bireyin rasyonel davranışının esas kaynağını oluşturmaktadır. Yani kolektivist bir iktisadi sistemde rasyonel davranış “kamusal teşnelikte”; kapitalist bir iktisadi sistemde ise rasyonellik, zahmete ve gayrete tabi, riski ve belirsizliği üstlenerek kâra ulaşma imkânı sağlayan piyasa şartlarında “kişisel çıkarı maksimize” etmeyle kendini gösterir. Kolektivist sistemde kişisel çıkarı maksimize etmenin yolu [otoriteye göre] “daha dindar, daha milli, daha itaatkâr, daha destekçi, daha retorik” gibi özelliklere ihtiyaç duyarken; piyasa şartlarında ise “bilgi, beceri, disiplinli çalışma, üretkenlik ve hoşgörü” üzerine kuruludur.<sup>26</sup> İnsanoğlu bulunduğu devlet-piyasa sarkacının anlayışına ve beklentisine göre kendi çıkarını konumlandırma yolunu tercih etmiştir.<sup>27</sup> Zihniyet oluşumunun temel belirleyicisi de “din-kültür-ahlak” gibi iktisadi olmayan faktörlerin üzerine yoğunlaşmaktadır. Bireylerin yaşam tarzının iktisadi davranışlar ve aktörler üzerindeki etkisi, ampirik analizlerden daha ziyade sosyal karineler içeren zihniyet analizi ile mümkündür.<sup>28</sup> Metodolojik olarak zihniyet analizinde önemli olan iktisadi refah mı, dini anlayışın rasyonel olmayan taraflarını törpülemiş, yoksa protestolar mı iktisadi refahı tetiklemiştir? tartışması değildir. Aslında bu durumu tam anlamıyla kompartize etmek de doğru değildir.<sup>29</sup>

Dini anlayışın iktisadi hayat üzerindeki etkisi aslında Rönesans yıllarına kadar, batı ile doğu arasında veya dünyanın hemen hemen her tarafında yoğun bir şekilde kendini hissettirmekteydi.<sup>30</sup> Dini kurumların bu dönemde daha etkin olmalarının temel nedeni “güven”

<sup>22</sup> F. Sabri Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, 32-49; İbn-i Haldûn’un olaylara analitik bir yaklaşım sergilediğini ve kendisinin teorisyen bir tarihçi olarak iktisadi meselelere eşyanın tabiatını anlayarak tespitler yaptığını, iktisadi gelişmenin piyasa şartlarında çözümler üretmekle sağlanabileceğini ve bunun için ise kamu düzeninin (hukuk) iktisadi yapının ayrılmaz bir parçası olduğunu, devletin ekonomiye müdahalesinin ise çözüm değil, daha büyük sorunlar ortaya çıkaracağını (rant kapitalizmi) ve iktisadi sorunların ise sosyo-kültürel alanda olumsuz etki göstereceğini ifade etmektedir.

<sup>23</sup> F. Sabri Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, 44-49.

<sup>24</sup> F. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 56-63.

<sup>25</sup> Mahmut Arslan, “Max Weber’den”, 97-99.

<sup>26</sup> Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 148; . F. Sabri Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, 34-35.

<sup>27</sup> Orhan Çakmak, “Osmanlıda Piyasa Zihniyeti ve Girişimcilik (Adam Smith Yaklaşımına Göre Bir Analiz)” *Halil İnalıcık Armağanı II- Tarih Araştırmaları*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları 2011) 144-213.

<sup>28</sup> Aydın Sayılı, “Ortaçağ İslâm Dünyasında İlimi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)”, (AnkaraHYPERLINK "http://kaynakca.hacettepe.edu.tr/eser/122045"ÜniversitesiDilveTarih-CoHYPERLINK "http://kaynakca.hacettepe.edu.tr/eser/122045"ğrafyaFakHYPERLINK"http://kaynakca.hacettepe.edu.tr/eser/122045"ültesi Felsefe Bölümü Dergisi 1963) 1/24; F. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 8-9.

<sup>29</sup> Mahmut Arslan, “Max Weber’den”, 92; F. Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin*, 6-11; F. Sabri Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, 17-19; Lütfi Sunar, *Karl Marx ve Max Weber’in*, 202; Lütfi Sunar, “Weber’in İktisat Sosyolojisi: Uygurluğu Anlamanın Anahtarı Olarak İktisadi Zihniyet”, *Sosyoloji Konferansları* (2012) 42/26-27.

<sup>30</sup> Aydın Sayılı, “Ortaçağ İslâm Dünyasında”, 40-41; Nathan Rosenberg & L. E. Bridzell, *How The West Grew Rich- The Economic Transformation of the Industrial World* (BasicBooks USA 1986) 37-38; F. Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin*, 256.

duygusu üzerine kurulu olmalarıdır.<sup>31</sup> Bu dönemin toplumlari iktisadi anlamda refahlarını dini kurumlar ve aktörler vasıtasıyla koruyup, yine iktisadi varlıklarını bu kurumlar eliyle sağlayabileceklerine inandıkları için bu davranışı sergilemişlerdir. Diğer bir ifadeyle bu dönemde en güvenilir kurum, “dini mensubiyetle” sağlanmaktadır. Ancak bu güven, o dönemin şartlarına göre rasyonel olmakla beraber, zamanla daha fazla yaygınlaşan bölgelerarası hareketlilik ve göç; ister istemez farklı beldelerin görülmesi ve oralardan elde edilen bilgi ve tecrübelerin kendi beldeleri içinde uygulanması anlayışını getirmiştir.<sup>32</sup> Bireysel anlamda tatmin ve huzur sağlayan dini anlayış, sosyo-ekonomik gelişmelere cevap vermesi ve değişiklikleri yorumlayabilme kapasitesine sahip olup olmama durumu nedeniyle tartışmalı bir hale gelmiştir.<sup>33</sup>

Avrupa ölçeğinde Rönesans ile başlayıp sanayi devrimi ile birlikte doruk noktasına ulaşan muazzam bir iktisadi refah inkişafı yaşanmıştır.<sup>34</sup> İktisadi refah açısından haçlı seferlerine kadar doğu batıdan; ilim, teknoloji ve kurumsal yapı olarak daha iyi durumdadır.<sup>35</sup> Ancak daha sonra Rönesans’a giden süreç Avrupa’da yaşanırken doğu buna kayıtsız kalmış, gerekli kurumsal ve hukuki değişiklikleri yapamadığı için tökezleme dönemini yaşamıştır.<sup>36</sup> Bu durum iktisadi ve sosyal refah açısından, batı ile doğu arasında yolların ayrıldığı dönemdir.<sup>37</sup>

Çalışmamız açısından önemli olan; aslında bu dönemde muhteşem çalışmaların Türk-İslâm geleneği tarafından yapılmış olmasına rağmen, neden iktisadi refaha giden Rönesans süreci ilmin inkişaf ettiği bu coğrafyada etkisini bulamadığı hususunu kurumsal bir örnek ile zihniyet çözümlemesine tabi tutmaktır.<sup>38</sup>

### 3. NİZÂMIYE MEDRESELERİ-BOLOGNA ÜNİVERSİTESİ

İslâm’ın dört halife ve sonrasında yaşanan siyasi çekişmeleri, ne yazık ki inanç sisteminde esaslı kırılmalara yol açmıştır.<sup>39</sup> Devlete baş olma (imâmet meselesi) teşneliği kendini devlete dayalı dini anlayış veya devlet ile birlikte dini anlayış üzerine inşa edildiği bir süreci beraberinde getirmiştir. Tartışmalar fıkhi ekollerin kurulması ve anlayışlarının talim edilmesi sürecini başlatmıştır. Fıkhi ekollerinin skolastik düşünce anlayışı (piyasa bilgisini kabul etmemek/her şeyi tanrı ve ruh ile açıklamak)<sup>40</sup>, terakkiye giden credit imkânlarını devlet eliyle nasıl elde ederiz veya devlete dayanarak bunu gerçekleştirmekten başka yolumuz yok, anlayışını doğurmuştur.<sup>41</sup>

<sup>31</sup> Mahmut Arslan, “Max Weber’den”, 92.

<sup>32</sup> Prof. Dr. W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Çev. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 86 Altıncı Basım 1984) 5-6.

<sup>33</sup> Aydın Sayılı, “Ortaçağ İslâm Dünyasında”, 24-29; Sabri Orman, *Gazalinin İktisat Felsefesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları (1984) 14-16; F. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 8-9.

<sup>34</sup> Bkz. Wolfgang Kasper, *Ekonomik Özgürlükler ve Gelişme*, Çev. Bahadır Akın (Ankara: Liberte Yayınları 2007).

<sup>35</sup> Bkz. Aydın Sayılı, “Ortaçağ İslâm Dünyasında”.

<sup>36</sup> Ziya Gökalp, “Garp’a Doğru”, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2. Basım, 2020) 64-70.

<sup>37</sup> Timur Kuran, *Yollar Ayrılırken- Ortadoğu’nun Geri Kalma Sürecinde İslâm Hukukunun Rolü*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları:3681 İkinci Baskı 2018) 19-43.

<sup>38</sup> Bu durum sadece Türk-İslâm coğrafyası ile ilgili değildir. Mesela Çin içinde durum aynıdır. Angus Madison, dünya ekonomisinin görünümü ile ilgili yaptığı çalışmada, 1250 yılına kadar Çin’in Batı Avrupa’dan kişi başına düşen milli gelir bakımından daha iyi olduğunu; ancak, haçlı seferlerinin başladığı dönemde (1100-1200) Batı Avrupa’nın Çin’den çok daha hızlı bir gelişme göstermeye başladığını belirtmektedir. Bkz. Angus Madison, *The World Economy: A Millennial Perspective*, (OECD, 2001) 42- Şekil 1-4.

<sup>39</sup> Sabri Hizmetli, “Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1999) 39(1)/27-54.

<sup>40</sup> Bunun istisnası Hanefi-Mâtürîdî ekoldür. Mâtürîdî gelenek “dil ile takrir, kalp ile tasdik” anlayışını benimsemiştir. Ancak kalp ile tasdik ölçülmesinin veya tespitinin mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Mâtürîdî, *Kitabü’t Tevhid* çalışmasında (2020, 49-53, 216-232), “Hak” kavramını esaslı bir şekilde ele almıştır. İnsanların kulluk vazifesi bakımından Hakk’a karşı durumu amelî [taabbüd] içerikli iken, hakkın haricindeki [mâsivâ] durumu ise akli içeriklidir. Dolayısıyla akli içerikli olaylar bakımından insanın rasyonelliği esastır. Kamu düzeninin ve sosyal hayatın sağlanabilmesi için rasyonellik gereklidir. Mâtürîdî, mâsivâyî sorunlu ve dışlanması gereken bir alan olarak görmez. Tam aksine taabbüdü alan için zorunlu bir tamamlayıcı olarak görür. Bkz. Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2000, No: 102262).

<sup>41</sup> Aydın Sayılı, “Ortaçağ İslâm Dünyasında”, 29; Ahmet T. Kuru, “Islam, Catholicism, and Religion-State Separation: An Essential or Historical Difference?”, *International Journal of Religion* (November 2020) (1-1)/91-94, 96-97.



Bu anlayışın müşahhas hali kendini binli yılların başında Selçuklu döneminde kurulan Nizâmiye Medreseleri'nde<sup>42</sup> bulmuş ve daha sonrasında İslâm beldelerinde oluşan medrese tahsilinin ana omurgasını oluşturmuştur.<sup>43</sup> Çalışmamız açısından bu medreselerin önemli gördüğümüz üç fonksiyonu vardır:

- Fen bilimlerine mesafeli durulması<sup>44</sup>,
- Memurin yetiştirme okulu olarak kabullenilmesi ve
- Dönemin şartlarına göre çalışanlarına çok iyi maaş vererek, memurin sınıfına talipli sayısını artırarak beşerî kaynak stokunun piyasadan çekilmesidir.<sup>45</sup>

Eğitim sistemi Eş'arî-Şâfiî Ekolü'nün<sup>46</sup> anlayışı üzerine kurulu olan bu yapı içerisinde, ne yazık ki fen bilimlerine yönelik kısıtlı bir eğitim söz konusudur.<sup>47</sup> Fen bilimlerine mesafeli durulmasının önemli nedeni olarak Nizâmülmülk'ün beklentisinin “devlet kadrolarında istihdam” edilecek kişilere (tarafarlara) ihtiyaç duyulması ve ilim ehlinin devlet kapısında himaye edilmesi olarak özetleyebiliriz.<sup>48</sup>

Diğer önemli husus ise bu dönemde ilk medresenin 60.000 dinar maliyetle yapılması ve burada çalışan âlimlere 150 dinar maaş verilmesi, hatta konferans vermek üzere gelen bir âlime 1.000 dinar ödenmesi gibi iktisadi verilerin bir karine oluşturmasıdır.<sup>49</sup> Koskoca bir medrese yapılırken harcanan bedelin 1/400 ü tutarının maaş olarak ödenmesi ve böylesi bir gelirin ihdas edilmiş olması, akliselim ve eğitim görmek üzere medreseye gelen herkesin, bu nimetten istifade etmesine davetkârlığı söz konusudur. Hatta başka mezheplerden olanlar medreselerde eğitici olabilmek için Şâfiî mezhebine geçmişlerdir.<sup>50</sup> Konumuz açısından önemli olan, müfredatın muhtevası kadar, buradaki gelir fırsatının ortaya çıkardığı cazibedir. Ayrıca buradan yetişenler, devletin farklı kadrolarında görev alıp “memurin” taifesine katılmak anlayışına sahip kişisel çıkar ile hareket etmektedirler.<sup>51</sup>

<sup>42</sup> Mehmet Doğan, “Nizâmülmülk'ün Hayatı ve Şahsiyeti: Tonyukuktan Nizâmülmülk'e”, *Bilge Vezir Nizâmülmülk* (Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları 2019) 402/2-12; Abdülkerim Özaydın, “Nizâmülmülk” maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (2007) 33/194-196. Bu dönemde ilk kurulan ve müspet ilimlere müfredatında yer veren diğer medreseler hususunda bkz. Aydın Sayılı, “Ortaçağ İslâm Dünyasında”, 32-34; Merve Avcı, “Nizamiye Medreseleri ve Eğitime Olan Katkıları”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi-SOBİDER* (2020) 46/584-591.

<sup>43</sup> Nizâmiye Medreselerinin “memurin” zihniyetini doğurmasını ve “ulema-devlet” işbirliğini tesis etmesini literatürde ilk ifade eden (1918 yılında) Ziya Gökalp'tir. Bkz. Ziya Gökalp, “Hars ve Siyaset”, *Yeni Mecmua Yazıları* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018) 447-455; Cihan Piyadeoğlu, “Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi”, *Uluslararası Selçuklu Araştırmaları Dergisi-USAD* (2018) 8/124-135.

<sup>44</sup> Çalışmamız açısından bu husus, terakki ve cedit kapsamında belirtilmiştir. Fen bilimlerinin tamamen dikkate alınmadığı gibi bir yaklaşım söz konusu değildir. Bu dönemde sağlık ve mühendislik açısından uzun soluklu olmasa da eğitim kurumları vardır. Ancak terakki ve cedit imkânlarını sağlayacak düzeyde olmamıştır. Daha detaylı bilgi için bkz. Aydın Sayılı, “Ortaçağ İslâm Dünyasında”.

<sup>45</sup> Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 29-30.

<sup>46</sup> Bu hususta daha detaylı bilgi için bkz. Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Varlıkları Vakfı Yayınları-TATAV 2002).

<sup>47</sup> Aydın Sayılı, “Ortaçağ İslâm Dünyasında”, 30.

<sup>48</sup> Sabri Orman, *Gazalının İktisat Felsefesi*, 43-48; Cihan Piyadeoğlu, “Nizâmiye Medreselerinin”, 132.

<sup>49</sup> Medresenin yapımı sürecinde ciddi mali suiistimaller söz konusu olmuştur. Ancak medreseye Nizâmülmülk isminin verilmesi, her türlü suiistimali peçelemiştir. Bu keyfiyet üzerine kurulan medrese zihniyeti ve medreseden beklenen semere, ulema ile dönemin rical-i devleti için önemli bir kurumsal işbirliği olmuştur. Bkz. Cihan Piyadeoğlu, “Nizâmiye Medreselerinin”, 129.

<sup>50</sup> Abdülkerim Özaydın, “Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin İlk Müderrisi Ebû İshâk Eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşâdı”, *Şarkiyat Mecmuası* (2015) 26/85-99; Merve Avcı, “Nizamiye Medreseleri”, 584-591.

<sup>51</sup> Ahmet T. Kuru, *(Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment A Global and Historical Comparison* (Cambridge University Press Cambridge 2019) literatüre önemli katkı sağlayan *İslâm, Otoriterlik ve Azgelişmişlik* üzerine yaptığı çalışmasının ana kurgusunu, “ulema-devlet” ittifakına dayandırmaktadır. Özellikle İmâm Gazzâlî'nin “din-devlet ayrılmaz bir bütündür” anlayışının siyaset bilimi açısından tarihi ve İslâmî kaynaklara göre dini analizini yapan Kuru, ulema-devlet ittifakının İslâm'ın esasları ile uyumlu olmadığını ve ulemanın bu birliktelikten dolayı devlet otoritesinin politika ve eylemlerini meşrulaştırıcı bir zihniyet ile dini yorumladığını belirtmektedir. Ayrıca XI. yüzyıl öncesinde İslâm ulemasının piyasa tandanslı destekler ile çalışmalarını yaptığını da ortaya koymuştur. Ancak çalışmamız açısından Kuru'nun analizi önemli olmak ile beraber, ayrıldığımız husus; bireyin iktisadi davranışları açısından kişisel çıkarın temel belirleyici olmasıdır. İlmi çalışmaların kamusal destekler kapsamında serdedilmesinin temel nedeni, ulemanın zihniyet değişikliği olmayıp buradaki iktisadi fırsatların daha iyi olmasını değerlendirmek isteyen kişisel



Bu durum yeteneği olan sınırlı beşerî kaynağın daha iyi hayat seviyesi elde edebilmek için medreseyi aracı olarak görmesine yol açmıştır.<sup>52</sup> Dolayısıyla daha iyi zanaatkâr, daha iyi tüccar veya daha iyi girişimci tipolojisini ortaya çıkarmaya aday olan yetenekli beşerî sermaye, “memurîn” sınıfı veya dönemin özelliğine göre Alp-Eren vasfı ile “askerîn” sınıfına mensup olup, maaşlı eleman olmak idealini benimsemiştir.<sup>53</sup> Nizâmiye Medreseleri, birey üzerinde din eğitimi ile beraber piyasadan korkan ve ürken bir eğitim anlayışını, İslâm devletlerine miras bırakmıştır.<sup>54</sup>

Nizâmiye Medreseleri başta Bağdat olmak üzere birçok beldede kurulmuştur. Bağdat o dönem bir fuar beldesidir. Farklı meslek alanlarında zanaatkârları bulunan, daire şeklinde genişlemesi olan ve kanallarla Dicle Nehrine bağlanmış muhteşem bir ticaret şehridir.<sup>55</sup> Bağdat aynı zamanda Çin, Hint gibi şarktan gelen malların ulaştığı ve her biri için ayrı pazarların kurulduğu, aynı zamanda el işçiliğinde (kuyumculuk, tekstil, halı, imaret vb.) mahir olduğu bir bölgedir.<sup>56</sup>

Bologna Üniversitesi ise 1088 yılında Nizâmiye Medreseleri ile aynı tarihlerde Batıda kurulmuş ve halen eğitimine devam eden bir kuruluştur (günümüzde dünyanın en iyi üniversiteleri arasında 154. sıradadır).<sup>57</sup> Bologna'nın müfredatı da ilk önce hukuk/teoloji ağırlıklı iken daha sonra fen bilimleri ve özellikle tıp ağırlıklı olarak eğitime devam etmiş ve müfredatını

---

çıkarttığıdır. Çünkü ilim ehlide, birey olarak, kişisel çıkar ile hareket etmektedir. Aynı şekilde idarede, otoritesinin kapsamında olmayan veya itaat etmeyen birey/grup müstakilliklerinden rahatsızlık duymaktadır. Kuru'nun dört mezhep kurucusunun devlet ile işbirliği yapmamasını misal olarak belirtmesi önemli, ancak bunların davranış saikleri cari sistemlerinin zaten kişisel çıkarlarına daha uygun olacak bir yapıda olmasına ve o dönemde kamusal imkânların temerküz etmemiş olmasına bağlıdır. Mesela Ebû Hanîfe zaten bir tüccardı, kendisi Nizâmülmülk'ün sistemi gibi bir sistemi kurmuş ve müstakil olarak faaliyetlerini yürütmekteydi. Bu müstakillikini kaybetmek istemezdi. Hatta onun maddi himayesinde eğitime devam eden talebeleri (İmâmeyn), onun vefatından sonra bu himayeyi devlette bulmuşlardır. İmâm Gazzâlî ise kendi müstakillikini ve menfaatini, İmâm'ül Haremeyn el Cüveynî talebesi olarak Nizâmülmülk sisteminde bulmuştur. Yoksa ulemanın piyasa veya kamusal desteklere göre şekillenmesi dini anlayış farklılığı olmaktan ziyade hem idarenin hem de ulemanın çıkar maksimizasyonunun meşrulaştırması için dinin bir araç olarak kullanılmasının farklılığından ibarettir. Zaten az gelişmişliğin temel nedeni de gayretsiz-zahmetsiz kapı olan kamusal teşneliğin yaygınlaşmasıdır. Bu teşneliği elde etmek için her türlü meşrulaştırıcı argüman (dini, ahlaki, kültürel, hukuki, siyasi vs.) ilgilisi tarafından kullanılacaktır.

<sup>52</sup> Çalışmamız açısından basit bir iktisadi karine olmasına rağmen sabit maaş üzerine kurulu memurin istihdamı, iktisadi anlamda önemli bir müşevviktir. Bu müşevvik iktisadi aktörlerin kamusal formata uygun bir hale gelmesini ve kamusal alana yoğunlaşmasını sağlayarak, sosyo-ekonomik düzlemde, beşerî kaynakların verimsizlik/etkinsizlik katsayısını artırmıştır. Bkz. Cihan Piyadeoğlu, “Nizâmiye Medreselerinin”, 128-131. Nitekim Nizâmülmülk'ün artarak devam eden pervasız ve hesapsız bütçe harcamaları, memurin yoğunlaşma talebini artırmıştır. Mesela Sultan Alparslan'ın bir hususu duymaması için memurin sınıfına 30.000 dinar dağıtmıştır. Bkz. Azad Armakî & Maryam Kamalî, “Selçuklular Devleti'nde İktidarın Yapısı ve Siyasî Meşruiyet”, Çev. Hormoz Kazemighalinghie-Yasemin Ellik, *Uluslararası Selçuklu Araştırmaları Dergisi-USAD* (2020) 13/263-286.

<sup>53</sup> Mehmet Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1984), adlı eserinde ve Ömer Lütfi Barkan ise “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi* (1942) 2/279-304 adlı eserinde aynı görüşleri paylaşmaktadırlar. Fetih ve cihat görünümü ile Anadolu'da ve Batı'da oluşan dini gruplara mensubiyetin esas gayesinin, medar-ı maîşet motorunun çalışmasına yönelik kapılanma kültürü (otoriteden menfaat) olduğunu ifade etmektedirler'

<sup>54</sup> Ahmet T. Kuru, “Islam, Catholicism, and Religion-State Separation: An Essential or Historical Difference?”, *International Journal of Religion* (November 2020) 1-1/100.

<sup>55</sup> S.B. Samadî, “Abbâsî Hâkimiyeti Döneminde Bağdat'ın Sosyal ve Ekonomik Hayatından Görünümler”, Çev. Ahmet Turan Yüksel, *İslâm Tarihi ve Sanatları Dergisi- İSTEM* (2008) 12/241-249.

<sup>56</sup> Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 30-41, 157-162; Fatih Güzel, “XIII. Yüzyılın Başlarında Bağdat Şehrinde Sosyal Durum”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi SBÜ Dergisi* (2016) 7/1-25. Bağdat'ta yüz kitapçı dükkânı bulunduğu, 981 yılında teşekküllü Adudi Hastanesi kurulduğu gibi bilgiler için bkz. Aydın Sayılı, “Ortaçağ İslâm Dünyasında”, 15-20. Moğol istilasının Bağdat bölgesi ve Avrupa üzerindeki etkisi hususunda ise bkz. Abdülkadir Yuvalı, “XIII. Yüzyılda Doğu-Batı İlişkilerinin Mahiyeti Hakkında”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (1987) 2/121-129; Murat Tural, “Hülâgû Han'ın Bağdat'ı İstilas (1258) ve Tahribe Teşvik Meselesi”, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* (2017) 10-XXX/21-50.

<sup>57</sup> Bkz. www.topuniversities.com. Diğer bir sıralamaya göre ise 161. sıradadır. Bkz. www.timeshigher education.com.

iktisadi gelişmeye göre yenileyerek günümüze kadar kesintisiz gelebilmiştir. Ancak en önemlisi Rönesans'ın inkişaf ettiği coğrafyanın membaı olmasıdır.<sup>58</sup>

Bologna, [...İtalya'nın ilmi ve maddi olarak en gelişmiş bölgesi olarak bilinen Emilia-Romagna Bölgesi<sup>59</sup> içerisinde yer almaktadır. Bologna Üniversitesi köklü bir tarihi barındırdığı gibi bu tarihsel süreçte günümüzde isimlerini bildiğimiz birçok ünlü kişinin eğitim süreçleri de burada geçmiştir. Bunlar arasında; İtalyan mucit Guglielmo Marconi, Ferrari otomobil markasının yaratıcısı Enzo Ferrari, moda markası Armani'nin kurucusu Giorgio Armani, Galileo Galilei ve astronominin babası olarak bilinen Nikolas Kopernik yer almaktadır...].<sup>60</sup>

Nizâmiye (Bağdat) ile Bologna aynı dönemlerde farklı kültürel ve dini anlayışa sahip coğrafyalarda benzer amaçlar için kurulmuş iki farklı eğitim merkezidir. Bağdat ve Bologna merkez alındığında yaklaşık bin kilometrekarelik bir alandaki tüm eğitim kurumlarını etkilemişlerdir. Bağdat eğitim merkezi (Beytül Hikme) öncesinde; İbn Hayyân (721-815) eczacılık, Hârizmî (780-850) cebir-matematik, İbn Sînâ (980-1037) tıp-kimya konusunda ciddi çalışmalar yapmış olmalarına ve batı dünyasındaki önemli çalışmalara katkı sağlamalarına rağmen, Bağdat eğitim merkezi döneminde ise El Cezerî (1136-1206) fizik-mekatronik alanında uygulamalı bilimlere yer vermesine rağmen, bu hususlar Bağdat eğitim anlayışında kendine yer bulamamıştır.<sup>61</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan şu çıkarımları yapabiliriz:

- Din merkezli eğitim anlayışı, bilimsel faaliyetlerin gelişimi ve iktisadi refah üretmesi hususunda tek başına etkin ve yetkin değildir. Sadece Bağdat bölgesi için durum böyle değil. Mesela 859 yılında Fas'ın Fes şehrinde kurulan medrese günümüze kadar Karaviyyin Üniversitesi olarak gelmiştir. Aynı şekilde 975 yılından beri Mısır El-Ezher Üniversitesi faaliyetlerine devam etmektedir. Bu iki üniversitede hem bölgesi hem de dini-ahlaki mensubiyeti bakımından Bağdat eğitim kurumları ile aynı vasıflarda olduğu gibi terakki ve cedit açısından Bağdat ile aynı sonuçları vermiştir.
- Herhangi bir konuda bilgi üretmek çok kıymetlidir. Ancak bu bilgiyi piyasa şartlarında ticarileştirmek (commercialization) çok daha önemlidir. Bağdat ve diğer İslâm beldelerindeki eğitim, mezhep taassubu ve ezbere dayalı (skolastik) bir anlayış ile yapıldığı için terakki ve cedit gibi sosyo-ekonomik gelişmeye dair hususlar göz ardı edilmiştir.<sup>62</sup> Ayrıca ilim ehlinin kişisel çıkarına devlet desteği daha uygun olmuştur.

<sup>58</sup> Bologna, Rönesans'ın merkezi Floransa ve Venedik'e yaklaşık 100 km mesafededir. Bologna'dan ayrılan bir grup akademisyen 1222 yılında Venedik yolu üzerindeki Padova Üniversitesi'ni kurmuş ve teknolojik çalışmalar Venedik'e doğru evrilmiştir. Bkz. Angus Maddison, *The World Economy*, 19.

<sup>59</sup> Bölgenin günümüzde bile kalkınma modeli olarak birçok sektöre Emilian (ERVET) modeliyle örnek olması hususunda bkz. <http://www.investinemiliaromagna.eu/en/index.asp> (Erişim 11.04.2023).

<sup>60</sup> Bkz. <https://pavaedu.com/bologna-universitesi/>, <https://archiviostorico.unibo.it/it/percorsi-storici> (Erişim 02.04.2023). Avrupa'ya hem ürün hem de teknoloji (ipek ve pamuklu tekstil makineleri/teknikleri, cam yapımı – glassblowing- pirinç ve şeker-kamış- yetiştiriciliği teknikleri) bu dönemde Venedik tacirleri sayesinde Akdeniz aracılığıyla; Uzak Asya, Ortadoğu, Mısır, Anadolu'dan taşınmıştır. Ayrıca “kurumsal” aktarımda söz konusudur. Mesela bankacılık (cehbezler-sarraf/Basra Yahudileri menşelidir), kredi, parite gibi hususlar bu dönemde doğudan transfer edilmiştir. Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Angus Maddison, *The World Economy*, 19-25. Ayrıca bkz. Bedrettin Basuğuy, “Fuat Sezgin'e Göre Haçlı Seferleri'nin Doğu'ya ve Batı'ya Etkisi: Silah Teknolojisi Alanındaki Gelişmeler ve Bilimlerin Avrupa'ya Transferi”, *Bingöl Üniversitesi SBE Dergisi* 9-9 Özel Sayı (2019)193-210.

<sup>61</sup> Aydın Sayılı, “Ortaçağ İslâm Dünyasında”, 6-11; Ahmet Merdivenci, *Türkiye'de Mikroskop ve Tarihi* (yayın yeri yok, İstanbul 1975) 5-34.

<sup>62</sup> Bu hususta teleskop-mikroskop misali önemlidir. İslâm bilim tarihinde rasat etme anlayışı, İslâm'ın ibadet emirlerinin zaman hassasiyeti nedeniyle çok önemlidir. Hatta gökyüzünü incelemek ve analiz etmek üzerine İslâm'ın ilk dönemlerinden beri rasathaneler kurulması ve yaygınlaştırılması söz konusudur. İlk çalışmalar 828 yılında Bağdat'ta ve Şam'da yapılmış olmasına rağmen, ilk kez astronomi cetvellerini hazırlayan ve tetkik eden Ebül-Hasan'dır (971-1029) (Muammer Dizer, “İbn Yunus, Ebül-Hasan” maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1999), 20/450-452. Ancak Floransalı Galileo Galilei'nin (1564-1642) taşıyıcı olduğu bir ticarileştirme ile Rönesans'tan sanayi devrimine giden sürece aktarılmıştır. Aynı durum mikroskop için de söz konusudur. Teleskop ile aynı dönemlerde Avrupa'da ve yine Rönesans ile sanayi devrimi arasında ticarileştirilmiş ve teknik alanda kullanımına başlanmıştır (Ahmet Merdivenci, *Türkiye'de Mikroskop*, 1975).

- Üretilen bilginin kullanılabilmesi ve tatbik sahasına intikal edebilmesi için iktisadi yapının uygun olması gerekmektedir.

Bahsettiğimiz bu hususlar, ne yazık ki Nizâmiye Medreseleri özelinde, İslâm coğrafyasında neşet edemedi. Ancak Bologna bu işi başarabilmiş ve Rönesans sürecini başlatıp Sanayi Devrimine giden yolu açmıştır.<sup>63</sup> Her türlü zorluğa rağmen (isyandar, kilise baskısı vs.) batıda fen ve sosyal bilimlerde yazmanın ve tespit etmenin ötesinde bir ticari anlayış ile ilmi gelişmeler ele alınmıştır. Nitekim bu durum Batıda mimari yapılarda<sup>64</sup>, eğitim kurumlarında (1200 yılında Paris, 1220’de ise Oxford üniversiteleri kuruldu) ve hukuk alanında (1215 yılında Magna Carta) kendini göstermiştir.

Batıda iktisadi refah açısından önemli olan teknik kapasitenin artırılması ve tekniğin değiştirilmesi hususunda [...bu büyük yapılar, XII. asırla XV. asır arasında bütün Avrupa’da yayıldı ve yeni çalışma biçimlerinin, yeni meslek gruplarının doğuşuna yol açtı. ...Mühendisler, mimarlar ve taş ustaları, şehir şehir dolaşarak bilgilerini ve ustalıklarını gösterdiler. Rönesans mühendisleri, bu katedralleri ilk inşa eden zanaatçıların torunlarıydı.<sup>65</sup> Katedrallerin yapımının yarattığı bilgi, teknik ve kültür hareketinin, modern Avrupa’nın doğuşuna giden yoldaki önemli etkenlerden biri olduğunu söyleyebiliriz...].<sup>66</sup>

Bağdat ve civarında da mimari yapılar, Dicle Nehri üzerine kurulan asma köprüler söz konusu, ancak kalıcı olabilecek ticari üniteler, kurumlar ve hukuk sistemi kurulamamıştır.<sup>67</sup> Bağdat, iktisadi gelişmişlik ve özellikle “el becerisi-zanaatkârlık” hususunda dönemi itibariyle Bologna’dan çok daha iyi durumdadır.<sup>68</sup> Ancak tarihsel muzafferiyet açısından önemli olan batıda ortaya çıktığı gibi zanaatkârlığın “ticari ünite” haline dönüşebilmesidir.<sup>69</sup> Ülgener, bu durumu “batını tasavvuf” dairesine sıkışmış sinsi ve sığıntı bir anlayış ile izah eder.<sup>70</sup> Çalışmamız açısından önemli olan ise Nizâmiye Medreselerinin kurucusu Nizâmülmülk’ün devlet-birey-din anlayışı olup, otuz yıl kesintisiz idarecilik yapabilmenin yolu, “devlete teşne birey ve devlete mevzu din” anlayışı üzerine kurulu olmasıdır.<sup>71</sup> Her türlü şan, şeref ve zenginliğe giden yol devletten geçecekse bu fırsat kişisel çıkarın maksimize edilmesi için en iyi kapı olacaktır. Bu durum piyasa zihniyetine aykırı ve devlete daha teslimiyetçi bir aklın kullanımını zorunlu kılmıştır.<sup>72</sup> Dönemin akliselim insanları bir şeyleri üretmek yerine bir şeyleri ezberleyerek ilmi gelişme adına

<sup>63</sup> Teknik kapasiteyi geliştiren eğitim anlayışı sayesinde teknik transferi kullanabilecek beşerî sermaye stokunu artırarak, Venedik ve Floransa’daki üretim tesislerine katkı sağlamıştır. Bkz. Angus Maddison, *The World Economy*, 55-57.

<sup>64</sup> Avrupa’da dini yapılar bu dönemde kurulmuş ve mimari şaheser olarak günümüze kadar gelmişlerdir. Mesela Cenova Katedrali (İtalya) 1110’da ve Notre-Dame Katedrali (Fransa) ise 1163 yılında inşaatına başlanıyor. Bu yapılar günümüze kadar varlığını korumuştur. [...Avrupa’da 12. yüzyılda başlayan katedrallerin inşasını, ortaçağdan Rönesans’a geçiş dönemi teknolojisinin ürünü ve sembolü olarak görebiliriz. Katedraller dini yapılardır ve bu yönleriyle elbette orta çağa aittir. Fakat mimari ve estetik varlıkları ve büyüklükleri bakımından geleneksel boyutlara kesin bir meydan okumadır. Orta çağ boyunca birikmiş bütün bilgi ve teknik becerinin yeni bir tarzda dışa vurumudur. Bu yapılar, şehirlerin gelişmesinin hem sonucu hem de yeni itici gücü olmuştur. Katedralleri, içerdikleri teknik yenilikler ve estetik özellikleri ile orta çağ insanının, edilgenlikten yaratıcılığa geçişinin simgesel eserleri olarak da görebiliriz...] Detay bilgi için bkz. Osman Bahadır, “Ortaçağ Avrupa’sında Bilim ve Teknoloji”, <https://sarkac.org/2017/10/ortacag-avrupasinda-bilim-teknoloji-osman-bahadir> (Erişim 15.02.2023).

<sup>65</sup> Ziya Gökalp; Rönesans sanatçılarının Eski Yunan sanatını geliştirdiğini (Hz. Meryem-Hz. İsa figürlerini), yeni tekniklere önyak olduklarını ve eskileri taklit ile yetinmediklerini belirtmektedir. Bkz. Ziya Gökalp, “Musahabe: Dehaya Doğru”, *Küçük Mecmua Yazıları*, Yay. Haz. Dr. Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018) 34-35.

<sup>66</sup> Osman Bahadır, “Ortaçağ Avrupa’sında”.

<sup>67</sup> Mohammed K. Al-Hasani, “Urban Space Transformation in Old City of Baghdad – Integration and Management”, *MEGARON (Yıldız Technical University Faculty of Architecture E-Journal)*, 2012 <https://jag.journalagent.com/megaron/pdfs/MEGARON-14633-ARTICLE-AL-HASANI.pdf> 7(ek1)/79-90 (Erişim 12.02.2023).

<sup>68</sup> F. Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin*, 105.

<sup>69</sup> Max Weber, (*Ekonomi ve Toplum*, 37) hane halkı ekonomisinin (oikos) doğuda batıdan önce neşet ettiğini ifade eder. Ayrıca bkz. Ahmed Güner Sayar, “İktisat Üzerine Söyleşi”, *Piyasa Dergisi* (2002) 2/60; F. Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin*, 193; Lütfi Sunar, “Weber’in İktisat Sosyolojisi”, 29-30.

<sup>70</sup> Ahmed Güner Sayar, “İktisat Üzerine Söyleşi”, 59-60; Orhan Çakmak, “Osmanlıda Piyasa”.

<sup>71</sup> Bk. Azad Armaki& Maryam Kamali, “Selçuklular Devleti’nde”, 263-286.

<sup>72</sup> F. Sabri Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, 228-236; Lütfi Sunar, *Karl Marx ve Max Weber’in*, 183-184; Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 148, 355.

yaptıklarını, kamusal idarenin meşruiyet çemberine hapsedmişlerdir. Dolayısıyla ilmi daire inkişaf edebileceği bir mümbit saha [piyasa] bulamadan, kuluçka dönemini (incubator) bile yaşayamadan ve en önemlisi de “savaşların galibiyetinin avuntusuyla, tarihin galibi olabilme” fırsatını tepmiştir. Şunu da ifade etmek gerekir ki; sadece Nizâmülmülk’ün anlayışı ile değil, onun anlayışına müsaade eden ve zemin hazırlayan bir lider (devlet) ve ilmiye sınıfının (ulema) meşrulaştırıcı çabası da bu neticenin sorumlusudur.

Nizâmiye Medreselerinde İmâm Gazzâli’nin dünyayı algılama ve sosyo-ekonomik hayata ilişkin “kısırlaştırıcı” dini telkinlerinin, bireyin iktisadi davranışı üzerinde olumsuz etkileri söz konusudur.<sup>73</sup> Bu etki, iktisadi davranışın en önemli fonksiyonları olan “zaman ve değer” [fayda] kavramlarını aşındırmış ve iktisadi hayata “çalışma, tüketim ve tasarruf” yönlü bakışta tutarsızlık meydana getirmiştir.<sup>74</sup> Zanaatkâr bir babanın evladı olan İmâm Gazzâli, ilim ehli olmak üzere medresede eğitim almış ve Nizâmülmülk’ün danışmanı olan İmâm’ül Haremeyn el Cüveynî’nin keskin zekâ talebelerinden olmuştur. İmâm Gazzâli bireyin iktisadi davranışının sınırlandırılmasını, dinin gereği olarak ele almıştır. İktisadi hayatın belirli bir ölçüde yürütülmesi gerektiğini, aksi halde dini hayatın olumsuz etkileneceğini belirtmektedir. İnsanın yaratılış gayesinin Allah’ın rızasına ulaşmak olduğunu ve bunu engelleyecek en önemli etkeninde “dünya hırısı” olduğunu kabul etmektedir. Bireyin iktisadi faaliyette bulunmasının, bireyin ve toplumun geleceği için zaruri olduğunu belirten İmâm Gazzâli; iktisadi hayatın dini anlayışa göre çerçevelenmesi ve sınırlandırılmasını ifade etmektedir. Kısacası çalışma, tüketim ve tasarruf gibi iktisadi faaliyet unsurlarının uzun vadeli beklentiler kapsamında ele alınmamasını savunan İmâm Gazzâli, uzun vadeli iktisadi beklentilerin dini anlayışa uygun olmadığını telkin ve tedris etmiştir. Diğer bir ifadeyle İmâm Gazzâli, insanın kendi heves ve isteğine bırakılmaması gerektiğini, dünya ile ahiret hayatı üzerinde dinin bir “denge unsuru” olacağını ve bununla “devlet eliyle” gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>75</sup> Burada sorunlu olan husus; denge unsurunun, dini gerekçelerle ifade edilmiş olmasına rağmen, devlet eliyle sağlanmaya çalışılmasına yönelik öneri ve uygulanan fiili durumdur.<sup>76</sup>

Zenginliğin, kişisel çıkarın, tüketmek ve biriktirmenin fazlalığının bireyin dini hayatı üzerinde olumsuz etkisinin olacağı anlayışına dayanan İmâm Gazzâli’nin iktisadi zihniyeti, kanaatkâr ve hırstan arı idealize edilmiş bir “birey tipolojisini” iktisadi hayata taşımıştır. İnanmış bir birey için “kimseye muhtaç olmayacak kadar gelir” ve “disipline edilmiş bir harcama endeksi” belirleyen İmâm Gazzâli, sınırlandırılmış bir zaman aralığına (kırk gün veya altı ay gibi) yetecek ihtiyaçlardan fazlasını biriktirmenin de dinen tahkir ve tezyif edildiği anlayışına sahiptir.<sup>77</sup> İmâm Gazzâli’nin; zaman, piyasa ve süreç kavramlarını dönemine göre yeterince dikkate almadan iktisadi hayat ve insanın iktisadi davranışları üzerine yazdıkları, yüzyıllardır İslâm

<sup>73</sup> İmâm Gazzâli’nin bu bölümdeki değerlendirmesi sadece sosyo-ekonomik alana ilişkin hususlar kapsamında olup iktisadi bir yorumdur. Yoksa İmâm Gazzâli’nin dini ahkâmı üzerine bir yorum söz konusu değildir. Zaten bu nedenle, çalışmanın metodolojisi ve kapsamı bakımından İmâm Gazzâli’nin sosyo-ekonomik değerlendirmesi, Merhum Sabri Orman’ın merhum Ülgener dehaletinde yürüttüğü (Ülgener’in imbiğinden süzölmüş) doktora çalışması olan “Gazalinin İktisat Felsefesi” adlı esere dayanılarak yapılmıştır. Dolayısıyla, İmâm Gazzâli ile Weber-Ülgener çizgisi arasındaki tartışma (benzerlik ve farklılıklar) ayrı bir çalışmaya mevzubahis olabilir.

<sup>74</sup> F. Sabri Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, 15.

<sup>75</sup> Sabri Orman, *Gazalinin İktisat Felsefesi*, 69-84.

<sup>76</sup> Dini emirlerin uygulamasının devlet eliyle denetlenmesi ve yönlendirilmesi hususunun teolojik boyutu, çalışmamız kapsamında olmayıp mütekellimin incelemesi gereken bir konudur.

<sup>77</sup> Sabri Orman, *Gazalinin İktisat Felsefesi*, 81-105; F. Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin*, 84-85, 91-93, 98. Bu anlayışı inananmış bireyler için salık veren İmâm Gazzâli, kendisi ve ailesi için biriktirmekten geri durmamıştır. Öyle ki; “...mevki, şöret ve servetten el çekip, tasavvufi bir uzlet ve zühd hayatı yaşama arzusunun baskın hale gelmesine zemin hazırlamış... kendisi ve ailesinin nafakasına yetecek kadarının dışındaki servetini dağıtıp, Nizamiye’deki mevkiini de terk ederek...” tasavvufi hayata yönelmiştir (Sabri Orman, *Gazalinin İktisat Felsefesi*, 52.) Yani dünyalık olmadan tasavvufi hayat olmuyormuş, İmâm Gazzâli’nin kendisi için uyguladığı tercihe göre. Ülgener bu anlayışı; taban (son girenin) için dünya meşakkatine dalmayın düsturunu salık eden tavan (ilk giren) mensuplarının, kendileri için ise bu düsturun zahmetsiz ve gayretsiz kazanç kapılarını (devlet) zorlamak anlamına geldiğini belirtmektedir. “Ölümlü dünya, kanaatkâr mümin” anlayışını salık etmenin tavan için “şarklı zekâsının edebiyat malzemesi” olarak, varlığın ve tokluğun ilk basamağı olduğunu ve tavanın biriktirme/zenginleşme tahsili için “tabanın kanaatkâr rızık tahsilinin” zorunlu görüldüğünü belirtmektedir (F. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 42, 69, 126-137).



coğrafyasındaki dini telkinlerin ve söylemlerin temel belirleyicisi olmuştur.<sup>78</sup> Bireyin iktisadi davranışının dinen sınırlandırılması anlayışına, devlet-din birlikteliği üzerine kurulu bir toplumsal yapı inşa edilince, piyasa aktörlerinin rasyonelleşmesi mümkün olmamıştır. Ülgener'in ifadesiyle;<sup>79</sup> "... Dünya ile hesaplaşma önce dünyanın dışına çıkmakla değil, içinde olmayı bir vakıa olarak kabul etmekle başlatılabilirdi... İmanlı, dini bütün Müslümanın Tanrı'ya yakarışı da aynı doğrultuda olarak, dünya ve ahiret için (birini öbürüne feda etmeden) iyilik ve güzellik dileğinde toplanır...". İktisadi zihniyet anlayışını "dini dairede dünyayı yaşamak" üzerine inşa etmek, "bireyin irrasyonel davranmasını"<sup>80</sup> zorunlu kılmıştır. Dini daire içinde dünyayı yaşamak gerektiği üzerine kurulu dini anlayış, İslâm coğrafyasına terakki ve ceditten uzak bir iktisadi örgütlenme tarzı ile kamusal teşneliğin yoğunlaşmasını miras bırakmıştır. Bir tarafta batının disiplinli ve rekabetçi çalışma tarzı bir tarafta ise "...dünya ile yüz yüze mücadeleyi dahi lüzumsuz sayan bir içe kapanma, tam ve mutlak olarak dünyadan kaçış...".

Öncü göstergeler ve yukarıda ifade ettiğimiz analizler bağlamında "dini anlayış" mefhumu üzerine şu çıkarımlarda bulunabiliriz:

- Tarihsel süreçte doğuda taşıyıcı ve yayılma kanalı olma açısından eğitim faaliyetleri, ezber ve kitabi olarak yapıldığı için skolastik düşünce ekseninde kalmış ve analitik düzleme yükseltememe problemi yaşanmıştır. Analitik çalışma yapanlar ise devlet tarafından itibar görmemiştir. En azından devletin taşıyıcı olduğu yayılma kanallarında kendine yer bulamamıştır. Dolayısıyla bilimsel faaliyetler silsilesi; ilk yazan, ilk tespit eden, ilk doktrine eden ama tekâmül ve tatbik sahasına intikal edilemeyen bir hal almıştır.

- Bilimsel çalışmanın piyasa mantığıyla (tatbik sahası) ele alınması zorunluluktur. Çalışmanın başında sözüne atıfta bulunduğumuz İmâm-ı Şâfiî bu durumu, "geçmeyen para gibidir" diyerek, çok basit bir şekilde özetlemiştir. Geçmeyen paranın sadece sahte olmasına gerek yoktur. Piyasa tarafından (tedavül, paranın dolanım alanı) tasvip edilmeyen ve kullanılmayan para da geçersiz paradır.<sup>81</sup> Geçmeyen para örneğinde olduğu gibi, ilmi çalışmalarında dini vurgu ile geçerlilik kazanması ve uygulama sahasında başarılı olmasını beklemek pekte mümkün değildir.

- Nizâmülmülk-Gazzâli tipolojisi her daim kendine mevzi bulacak bir anlayıştır.<sup>82</sup> Hele hele sultanizm<sup>83</sup> [Weber'in patrimonyal-karizma lider/devlet] anlayışına sahip olan toplumlarda bulunmaz bir nimet olup, müşterisi çoktur. Bu tipoloji iktisadi refaha giden süreci, din ile devleti kaynaştırarak bir arada yürütme tercihi ve gayretiyle (iyi niyetli olduklarını farz etsek bile) akamete uğratmıştır. Çünkü dinin ikbali devlette, devletin ikbali ise bu tipolojidedir. Bu anlayış her türlü gayretli çalışmayı devletin bürokratik yapısı içerisinde (koridorlarında)

<sup>78</sup> Bu durum *makul fiyat-kaliteli mal* anlayışı üzerine ancak daha çok kamu düzenini koruma ve kollama amacıyla, mistik temelli kurulan "Ahilik" teşkilatını ortaya çıkarmıştır. Esnafılık, dini dairede dünyayı yaşamak üzere ahilik yapısı içine sıkışmış bir hale bürünmüş ve terakkiye öncülük edecek bir kurumsal yapı haline gelememiştir. Bkz. Ziya Gökalp, "Mesleki Ahlak", *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2. Basım, 2020) 150-152; Orhan Çakmak, "Osmanlıda Piyasa".

<sup>79</sup> Ülgener'in çalışmalarında belirttiği tasavvufi hayata ilişkin örnekleme "zihniyet" anlayışına ilişkindir. "... Sana mı ismarladılar, bu yalan dünyayı..." düsturundan hareketle, toplumsal iktisadi aktörlerinin "atalet" hissini kastetmektedir. Yoksa toplumsal yapının külliyyatının tasavvuf mensubu olduğunu kastetmemektedir (F. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 33-35).

<sup>80</sup> İbn-i Haldûn, "irrasyonel tercihler irrasyonel davranışları doğurur", demektedir. İktisadi davranışın baskılanması ve iktisadi faaliyetin normal yollardan elde edilmesinin sakıncalı bulunması, iktisadi beklentileri ortadan kaldırmamaktadır. Normal ticari faaliyetin sınırlandırılması, normal olmayan (vurgunculuk/gabn-i fahiş, yağma/bozgunculuk, definecilik, tefecilik, keramet, fal gibi) irrasyonel davranışları zorunlu kılar. Eğer kazanç hevesi normal yollar ile karşılanmazsa ihtirasa dönüşüp yıkıcı sonuçlara yol açar (F. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 144-167, 203, 216). Kısacası detektör üretmek rasyonel, definecilik ise irrasyonel bir tercihtir.

<sup>81</sup> Kaldı ki Hz. Peygamber; yaşadığı dönemde Bizans sikkeleri, vahyine muhatap olduğu dinin muğayyiri ibareler taşımaya rağmen kullanımına müsaade etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu durumdan rahatsız olanlar; İslâmi ibareler, semboller ve lafızların yazdığı paraları tedavüle sürmüşlerdir. Ancak bu ibareleri yazmak (dini sembol olması) ile paranın kıymetlenmediğini (alım gücü-değeri) İslâm devletleri tecrübe etmişlerdir. Bkz. Mustafa Hizmetli, "Abbâsîler Döneminde Para Basımı", *İslâm Tarihi ve Sanatı Dergisi-İSTEM* (2010) 8(15)/79-110.

<sup>82</sup> F. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 151.

<sup>83</sup> Halil İnalçık, "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistem Tipleme", *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi* (1994) 10(7)/5-26; Halil İnalçık, *Şair ve Patron (Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme)*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları 2003) 9-17; Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 355.



çürütmüş ve tipolojinin ikbali için mevzu eylemiştir. Çünkü dini anlayışın kamusal formatı, çıkar-baskı grubu kümelenmesi için en ideal sığınak/kamuflajdır. İktisadi gelişme kamusal baskı ile inkişaf etmediği gibi, otorite ve telkin ile de terakki olmaz.<sup>84</sup>

- Batıda da dini otorite, devlete tahakküm etmiş ve kendi güdümünde devlet anlayışı ve idaresini telkin etmiştir. Ancak batıda dini otoritenin karşısına dikilen bir kral veya piyasa mensubu (hür teşebbüs) söz konusu olmuştur.<sup>85</sup> Diğer bir ifadeyle din devlete tahakküm ederken; devlet ve bireyler dini kendine mevzu etmenin ötesinde bir davranış şekli sergileyerek, dini otoritenin kendisini değiştirmesini (piyasadan çekilmesini) protesto ederek talep etmiştir. Dolayısıyla din-devlet ilişkisi rasyonel bir sürece taşınırken, bilimsel faaliyetlerde kendine piyasada girişimsel destekler (yatırımcılar) bulmuştur. Hatta batıda da zanaatkârlar ilk önce dini yapıları inşa etmişlerdir. Bunun nedeni dönemin zanaatkârlarının dindar olmasından daha ziyade, dini yapıları inşa edecek kurumlarda kaynağın (paranın) bol olmasıdır. Bu zanaatkâr güruhun rasyonel tercihidir. Aynı durum doğuda da söz konusu olmasına rağmen piyasa tercihi söz konusu olmadığı için tekâmül, terakki ve cedit anlayışı oluşmamıştır. Diğer bir ifadeyle batıda piyasanın (mâsivâ) tahkir ve tezyif anlayışı kalkarken, doğuda devletin resmi zihniyeti haline gelmiştir.<sup>86</sup>

- Bilimsel çalışmaların analitik düzlemde yapılması gerekmektedir. Elbette ki ravicilik, vakanüvislik, belgencilik, arşivcilik yadsınamaz bir kıymettir. Ancak bunların tatbik sahasına intikali, bu çalışmaları yapanlar eliyle olamamıştır.<sup>87</sup> Türk-İslâm cenahında bilimsel çalışmaların önemli bir kısmı “iz sürücü” (kaynağın sıhhati, ravinin güvenilirliği ve tarihsel kronoloji) anlayışı üzerine kuruludur.<sup>88</sup> Bu haslet analitik düzlemde uzak bir bilimsel alanın temel metodolojisi olmuştur. Bir bilginin tarihsel mazisinden daha kıymetli olan pratik sonuçlarıdır. Yani malumat muamelatı zorunlu kılar veya muamelat malumatı gerektirir. Son dönemde sosyal, ekonomik ve siyasi arşiv çalışmalarında pratik bilgiler içerdiği için “şer’iyye sicilleri, salnameler, tahrir defterleri”nin ağırlık kazanması, bunun önemli bir göstergesidir. Zihniyet çalışmalarında bu husus daha önemlidir. Çünkü sosyo-ekonomik analizler durağan değil, dinamik bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Ülgener<sup>89</sup>; divan şiiri, mesnevi gibi sosyo-edebi metinlerin tevil gerektirmeyen fiili durum (piyasa-mâsivâ bilgisi/muamelat) içerdiği için tarihi vesikalar kadar, etkili olduğunu belirtmektedir.

- Batıda ve doğuda; aynı dönemlerde, dini anlayış üzerine tartışmalar ve kargaşalar söz konusudur. Zihniyet açısından Haçlı seferleri batı için birlik sağlamışken, doğu ayrışma dönemine girmiştir. Haçlı seferleri ile farklı diyarlara dini gayeler ile giden batılılar, oradaki hayat tarzından ve uygulamalardan etkilenmiş ve döndüğünde mensubu olduğu otoriteyi (kiliseyi) sorgulamıştır. Bu sorgulama farklı arayışları başlatmış ve milli farklılıklara rağmen ortak düşünme, ortak hareket etme anlayışı, Rönesans sürecini doğurmuştur. Doğu ise İslâm anlayışının berraklaşması (dini yozlaşmanın ve mezhepsel ayrışmaların yaygınlaşmaması) için dinin devlet eliyle korunması ve ikmal edilmesini benimsemiştir. Devlet eliyle korunan din anlayışı, beraberinde ilmiye sınıfını da dini otoriteye (Şeyhülİslâm’a) bağlamıştır. Bu anlayış “taltif-cülus” sürecini ilmiye sınıfının gelir kapısı haline getirmiştir.<sup>90</sup>

<sup>84</sup> F. Sabri Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, 40-46.

<sup>85</sup> Mesela Papalığın köle ticaretini (özellikle Memluk döneminde yönetici-asker vasfına yakın olan köle ticaretinin Hıristiyanlığa olan olumsuz etkisinden dolayı) engellemek için İtalyan tacirlere (özellikle Genevizli tacirlere) dini emirler yayınlamış olmalarına rağmen, tacirler bu hususu hiç dikkate almamışlardır. Bkz. Nadir Karakuş “Haçlı Seferlerinde Köle Ticareti Üzerine Bir Değerlendirme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2023) 1/119-127.

<sup>86</sup> F. Sabri Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, 62.

<sup>87</sup> F. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 164.

<sup>88</sup> İz sürücülük, Arabi bir meslektir. O dönemin en kıymetli (gelir açısından) mesleği olarak akliselim beşerî sermayenin tercihi olmuştur. Bu meslek ile iştigal edenler o dönemin en parlak beyinleri olduğu için bu meslek geçim kaynağı olarak geliştirilmiştir. Bkz. Adem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, (İstanbul: Kuramer Yayınları 22/2017) 82-96, 169-190.

<sup>89</sup> F. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 157.

<sup>90</sup> Halil İnalçık, *Şair ve Patron*, 9-17; Ahmet T. Kuru, “Islam, Catholicism”, 91-104.

- Farklı alanlardaki birçok bilimsel çalışma doğu tandanslı olmasına rağmen, batı tarafından tatbik sahasına aktarılmıştır.<sup>91</sup> Mesela Amerikalı iktisatçı Arthur Laffer, “vergi gelirleri ile vergi oranları” arasındaki ilişkiye yönelik teoremini İbn-i Haldûn’dan aldığını belirtmektedir. Laffer 1970’li yıllarda konuyu yakalayıp ABD ekonomisinde tatbik edilmesini sağlamıştır. Aslında bu bilgiyi tatbik etmenin en güzel örneğidir.<sup>92</sup> Bizde ise İbn-i Haldûn’un bu eserinin 1949’daki çevirisinin önsözünde İbn-i Haldûn’un Farab’lı Tarhan Oğlunun [Fârâbî] eserlerinden etkilenecek bunu yazdığı ifade ediliyor.<sup>93</sup> Aslında Müslüman-Türkün meseleye bakış açısının bir göstergesi olarak sorunlu olan bu anlayış, çalışmamız açısından çok önemlidir. Yani “o yazdı, bundan yazdı, ona yazdı” gibi iz sürücü bilimsel anlayış tartışmaları sürüp giderken, batı meseleyi tatbik sahasına intikal ettiriyor.

- Tarihsel galibiyet; savaşlar ve bilimsel çalışmaların yapılması ile değil, Rönesans ve Sanayi Devrimine giden yolu (tatbik sahasını) oluşturmak ile mümkün olmuştur. Bir hususun altını çizmek ve önemle belirtmek gerekir ki bilimsel çalışma çığır açıcı olabilir. Ancak onu anlamlı kılan, tüketicinin beğenisi ile test edilmesi ve dolanımına (piyasaya) sokulmasıdır.<sup>94</sup>

- Rönesans belirli bir bölgeden inkişaf etmiştir. Devamında ise Sanayi Devrimi ile beraber aynı bölgede daha büyük terakkiye yol açmış<sup>95</sup> ve yaygınlaşmıştır. Bu gelişmeler sadece o bölgenin insanlarına değil, insanlığa fayda sağlamıştır. Coğrafi keşifler artmış ve uluslararası ticaret yaygınlaşmıştır.<sup>96</sup> Coğrafyanın önemi sadece inkişafın membaı olmasıdır. Dini anlayışın ise bilime, iktisadi refaha ve en kısa ifadesi ile kişisel çıkara [rasyonelliğe] bakış açısının önemli olduğunu ifade edebiliriz.<sup>97</sup>

- Devlete (kamusal kaynaklara) teşneliğin olduğu toplumlarda iktisadi fırsatlar, kamusal alanda söz konusu olacağı için beşerî sermaye bu alanda faaliyette bulunacaktır. Bu durum rasyonel olmak ile beraber; iktisadi refahı değil, iktisadi tarafgirliği (nepotizm) ortaya çıkarır.<sup>98</sup>

<sup>91</sup> Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Mütfeffikirleri ile Garp Mütfeffikirleri Arasında Mukayese*, Sad. S. Hayri Bolay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, 1977) 9-64.

<sup>92</sup> Arthur Laffer, <https://www.heritage.org/taxes/report/the-laffer-curve-past-present-and-future> (Erişim 18.02.2023).

<sup>93</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime I- Şark İslâm Klasikleri*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 1990) 481/X-XI.

<sup>94</sup> Ziya Gökalp; tarihin ilmi olarak sadece maziye bilmek değil, istikbali kurgulamak ve yapmak olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ziya Gökalp, “Tarihe Dair: Tarih İlim mi, Yoksa Sanat mı?”, *Küçük Mecmua Yazıları* (İstanbul: Ötüken Yayınları 2018) 235-236.

<sup>95</sup> Bkz. Phyllis Deane, *İlk Sanayi İnkılabı*, Çev. Tefik Güran (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1994).

<sup>96</sup> Sömürgeciliğin ve bu sayede batıya (özellikle Portekiz-İspanya tarafından) aktarılan “altın-gümüş” gibi emtianın, batının zenginleşmesine sağladığı katkılar hususunda bkz. Nathan Rosenberg, & L. E. Bridzell, *How The West Grew Rich*.

<sup>97</sup> Mesela yakın zamanda PEW Research “Çin’de Dinin Ölçülmesi” adlı çalışmasını yayımladı. Çalışmada çok ilginç veriler bulunmakta olup çalışmamızın güncel örneği olma özelliğine sahiptir. Çin hükümeti “dini anlayış”ı kontrol altında tutmak için “dini müstakillliği” engellemeye çalışmaktadır. 1949 yılından başlayarak günümüze kadar Çin’deki dini anlayışı konu edinen çalışmada; 1949 yılında din, Mao’nun “Dört Eski”yi (eski anlayışlar, eski fikirler, eski gelenekler ve eski alışkanlıklar) ortadan kaldırma kampanyasının hedefi haline gelmiştir. Tüm dini faaliyetler yasaklanmış ve dini personele zulmedilmiştir. “Kızıl Muhafızlar” birçok tapınak, türbe, kilise ve camiye saldırmış ve tahrip etmiştir. Ancak Çin’in iktisadi gelişmesinin başladığı 1980’den itibaren Çin Komünist Partisi “inanç özgürlüğü”nü benimsemiş olmasına rağmen, “ateist eğitim”in önemini korumasına devam etmiştir. 2004 yılında “din işleri yönetmeliği” çıkarılmış ve ibadet kısmen özgür bırakılmasına rağmen, 2015 yılından beri “Dinlerin Çinlileştirilmesi” projesi yürürlüğe konulmuştur. Protestanlık, Katoliklik ve İslâm liderlerinin öğretilerini ve geleneklerini Çin gelenekleriyle uyumlu hale getirmeleri ve devlete “sadakat yemini” vermeleri istenmiştir. Çin hükümeti bir yandan, İslâm ve Hıristiyanlık üzerindeki kontrolleri sıkılaştırmış, bir taraftan da “devlet kontrolünde din anlayışını” yaygınlaştırmaya çalışmaktadır. Ama tüm bu gelişmeler 1949 yılında tamamen yasaklanan “dini anlayış”ın iktisadi gelişme ile beraber Çin’de “kontrollü” bir özgürlük haline geldiğini göstermektedir. Bkz. Conrad Hackett, Gar Meng Leong, Achsah Callahan, *Measuring Religion in China*, <https://www.pewresearch.org/religion/2023/08/30/measuring-religion-in-china>, PEW Research Center, August-2023, 23-32.

<sup>98</sup> “Nepotizm” kavramı hem batı hem de doğu toplumları için söz konusudur. Ancak önemli ayrıca “devlet” kavramı ile ilgilidir. Devlet ile “refah devleti” arasında teknik farklılıklar söz konusudur. Refah devleti anlayışı, hükümlerle gücü kapsamında devletin vergilendirme alanının geniş ve bu sayede devlet hazinesinin bolluğunu kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle, devletin daha fazla vergi toplaması için vergilendirme alanının (piyasanın) genişlemesi gerekmektedir. Piyasa aktörlerinin gelişmesi ve yaygınlaşması; devlet için vergilendirme alanını genişleteceği ve bu sayede hazinayı zenginleştirileceğinden dolayı, daha fazla kamusal teşvik sunulabilecektir. Batı toplumlarında uygulanan kamusal

• İktisadi kaynakların toplumsal alandaki kullanımında müşevvikler çok önemlidir. Bu müşevviklerin temel belirleyicisi ise toplumun iktisadi tercihidir. Devletin kaynak tahsisatının temel belirleyicisi olduğu bir sistemde, kaynakların kullanımı hususunda “sinyalizasyon problemi” söz konusu olur. Hangi kaynağın nerede, ne şekilde daha ehemmiyetli olduğu değil; daha çok kamusal idarenin talebine göre kaynaklar kullanılır.

Bu çıkarımlara göre batı ile doğu arasında dini, ahlaki, kültürel farklılıkların söz konusu olmasının ötesinde iktisadi örgütlenme tarzı olarak farklılığın nedenlerini de izah etmiş bulunmaktayız.<sup>99</sup> İslâm toplumlarındaki tatbiksel problemin Müslüman (dini anlayışın tatbik sahasındaki mümessili) ve ulema-devlet (karar alma mekanizmasının aktörleri) eksenli olduğunu ifade edebiliriz. Yoksa mücerret bir din anlayışı; iktisadi refaha, hukuksal gelişmişliğin kamu düzenine veya kısacası İnsani Gelişme Endeksinin ana parametrelerine sınır ve yasak koymamıştır. Aynı şekilde tarihte önemli rol oynayan milletler, nesillerinin harap bitap olmasını arzu etmemişlerdir. Mesela adil Habeş Kralı Necâşi, milletinin (bugünkü Etiyopya, Yemen, Eritre bölgesi)<sup>100</sup> günümüzde fakr-u zaruret içinde bulunmasını istememiştir.

### SONUÇ

Weber-Ülgener eksenli sosyo-ekonomik bakış açısına sahip olmayan fikir ehlinin ortak mefkûresi, piyasayı dışlayarak iktisadi refahın devleti idare etme ile mümkün olacağı anlayışında birleşmektedir. Devletin idaresi (iktidar) elde edilince hem dinin ihya [ihyâ'u ulmû'id-din] edileceği, hem de milletin huzurunun [kimyâ-yı saâdet] sağlanmış olacağı anlayışı belirlemiştir. Medeniyete giden yolu iktidarda aramak, Nizâmülmülk-Gazzâli tipolojisini canlandırmak isteyenlerin vazifeye hazır olduğunu göstermektedir. Dünyadaki sosyo-ekonomik gelişmeler, bu anlayışın tatbikinin beklenen sonuçları vermeyip başarısızlık ile sonuçlandığını ortaya çıkarırken; bu durum birçok açıdan arzu edilmeyen bir şekilde, dinin esas nüvesi olan “emir ve yasakları”nın gerekli olup olmaması üzerine tartışmalara yol açmıştır. Bu durum ister istemez ideolojik bir cepheleşmeyi beraberinde getirmiştir. Sadece kendinden olanı kabul edip, kendinden olanın tatbik sahasındaki başarısızlık veya eksikliklerinin nedenini kendinden olmayanlarda gören anlayış; kendinden olmayan ama sonuçlarının iyi olduğunu müşahede ettiği durumlar için ise aslında “biz daha önce bunu demiştik veya biz bunu daha önce yapmıştık” gibi bazı izahatlar ile savunma refleksi geliştirmişlerdir.<sup>101</sup> Meselenin ideolojik tartışmasının anlamsızlığını ortaya çıkaran yegâne veri ise dini daire içerisinde dünyayı yaşamaya çalışan ülkelerdeki refah, hukuk ve insani gelişme endeksinin alt seviyelerde olmasıdır.

Weber-Ülgener çözümlemesinin mihenk taşı olan rasyonel anlayışın doğu toplumlarında piyasa tandanslı hale gelememesinin önemli nedeni, dini anlayışın piyasayı tahkir ederken devleti tek sığınak olarak görmesidir. İktisadi hayata bakış açısının bu zihniyet algısı üzerine kurulması, otoritenin muhtariyetinde bir terakki ve cedit anlayışına sahip birey/piyasa/devlet algısı oluşturmuştur. Bu sorunu çözme gayreti farklı dönemlerde mevzubahis olmuş, ancak neticeye ulaşamamıştır.<sup>102</sup> Çözümüne ulaşamayan bu sorunun, rasyonel insan tipolojisi bağlamında, kaynağı zihniyet olmaktadır. Zihniyeti; duygusallıkla/hamasetle merhameti harekete geçirmek, şark

teşvikler ile doğu toplumlarının aynı düzeyde kamusal teşvik uygulamasını beklemek, imkân kısıtından dolayı, olası değildir. Diğer bir ifadeyle refah devleti, terakki ve cedit sürecinin sonucudur, sebebi değil. Bu hususta öncü göstergeler kısmında bahsedilen ülkelere bakılabilir. Ayrıca bkz. Orhan Çakmak, “İktisat Teorisi Açısından”.

<sup>99</sup> Konuya ilişkin Osmanlı dönemi için Bkz. Orhan Çakmak, “Osmanlıda Piyasa”.

<sup>100</sup> Bu bölge İslâm tarihi açısından çok önemlidir. Birincisi Hz. Peygamber döneminde “dini ticaret” açısından Mekke’ye rakip olmasıdır. Bundan daha önemlisi, ilk Müslüman olanlardan bir kısmının (özellikle zengin aile mensubu gençlerin), Mekke’deki baskıdan dolayı, bu bölgeye sığınmasıdır. Bölge o dönemde; iktisadi refah, hukuk ve hoşgörü bakımından en ideal bölgedir. Ayrıca göç edenlerin bir kısmı, iktisadi refahtan dolayı geri dönmemiştir (W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Mekke’de* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2. Baskı, 2020) 153-155; 232-235. Ancak günümüzdeki hali dipnot 14’de belirtilmiştir.

<sup>101</sup> Bkz. Elmalı M. Hamdi Yazır (Çeviren), “Dibace (önsöz)”, Paul Janet & Gabriel Seailles *Tahlili Felsefe Tarihi* içinde, (İstanbul: Eser yayınevi 1978) XXVII-LIV.

<sup>102</sup> Mesela Tanzimat modernleşmesi için bkz. Orhan Çakmak “Osmanlıda Piyasa”,144-213. Ayrıca son dönemin Nahda Hareketi için bkz. Ecehan Somuncuoğlu, “On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* (2015) 3-1/103-120.

zekâsı ile kısa günün kârı, dertsiz aşım ağrısız başım, devlet baba gibi ana parametrelere dayanmakta olan bireyin iktisadi davranışı “risk ve belirsizlik” açısından piyasaya adaptasyon sorunu yaşamıştır. Kısacası devlet kapısında daha fazla yoğunlaşmayı, kamusal alanın genişlemesini ve iktisadi örgütlenme tarzının bu anlayış üzerine kurulmasını sağlamıştır. Bu durum ise daha miskin bir hür teşebbüs kültürü ve kamu otoritesine daha itaatkâr bir esnaf yapısı olarak kendini göstermiştir. Girişimci vasfını kamusal alanda yoğunlaştıran ve hatta kamunun da girişimci olmasına yol açan bu tutarsız zihniyet, meşruiyetine dini gerekçeler sağlamaktan da geri durmamış ve iktisadi refahın nedeni olan iktisadi örgütlenme tarzını piyasa temelli bir rasyonel yapıya ulaştıramamıştır. Yapılması gerekeni “ulema söyler devlet yapar” ve/veya devletin lehine olanı “ricâl-i devlet söyler ulema bilir/anlar ve yazar” felsefesi, hâkim bir anlayış olarak Türk-İslâm tarihinin kamusal karar alma metodolojisi olmuştur. Zihniyet oluşumunun esas parametrelerinin dini gerekçeler ile temellendirilmesi iktisadi aktörler üzerinde gel-git benzeri yalpalamalar oluşturmuş olmasına rağmen, “atalet” hissi hem tüketici hem de üretici kesimi için dominant bir faktör olmuştur. Bu durum inanç kümesi ile piyasa (mâsivâ) arasında kalan inanmış bireylerin; belirsizliği ortadan kaldırma hususunda bocalayan, terakki ve cedit sürecine ulaşma fonksiyonunu devlete yükleyen, sürecin olumsuzluğunu ise dini gerekçeler ile izale etmeye çalışan ama ömrü de akıp giden kanaatkâr ve zahidane bir hayat çerçevesini fiilen yaşamasına, ancak zımnen iktisadi refahı yüksek olan diyarlara, beldelere özenmesine/öykünmesine yol açmıştır.

Bu hususa ilişkin olarak felsefenin lezzetli hocası Ahmet İnam<sup>103</sup>; hane [inanç kümesi] ve meydan [piyasa/mâsivâ] üzerine yaptığı muhteşem muhteva analizinde: hanenin meydana açılması oradan istifade etmesini ürkek ve tedirgin bir şekilde arzuladığını, ona öykündüğünü ama aradaki duvardan [zihniyet] sızlandığını, dert yandığını ama çözüm üretmediğini ifade eder.<sup>104</sup>

[...Hane duvarı. Bunun için mi varsın? İçindekiler ezilsin, kahrolsun, birlikte yaşayamasın, cehennemi dünyada yaşasın diye mi? Neden oradasın sen? Zindan duvarı olasın diye mi dikildin hane duvarı? Yıkılası hane duvarı.

Anlar ki verir laf ile dünyaya nizamât

Bin türlü teseyyüb bulunur hanelerinde

Diye buyurmuş Ziya Paşa. Bin türlü teseyyüb (ayıp) elbette vardır. Evde farklı, dışarda farklı insanlar çıkıyor ortaya; Evimizin misafir odası meydandır, oturma odası ise mahremiyetimiz. Şunu demek istemiyorum; Meydan hayatı ile hane hayatı aynı olsun. Elbette sır farkı var... Hanelerinde teseyyüb olanlar, kendileriyle yüzleşebilme cesaretine sahip olmalı. Bu ayıp, dünyaya düzen vererek yok edilemez... Hanesiz meydan yaşanamaz...].

Çalışmada; terakki ve cedit mevzusunun, Nizâmiye Medreseleri özelinde tartıştığı “zihniyet” düzlemindeki değişim sancısının doğu toplumları açısından en kısa şekilde ifade eden bu veciz ifadeler, çeyrek asır önce yazılmış olup İnsani Gelişme Endeksinin temel amaçlarını özetlemektedir. İnsani gelişme endeksi, Google çağında Atroposen'i yaşamamız için daha fazla insan öncelikli hale geçmemiz gerektiğini amaç edinmektedir. Savruk, yağmacı, acımasız bir piyasa sürecinden geçerek iktisadi refahı yakalamış ve köken coğrafyası farklı olan insanların vatandaşlığına talipli olduğu beldelerin anlayışı, insanın daha öncelikli olması anlayışına evrilmiştir. Doğudaki anlayış ise bu sonuçtan hareketle, her türlü iktisadi-sosyal gelişmeyi din ve millilik anlayışına muğâyir gördüğü için tarihsel süreçte piyasaya mesafeli durmuş olmasına rağmen; esas önemli olan sorunu ise “hane ile meydan” arasındaki ilişkiyi zihniyet dünyasında çözümleyememiş olmasıdır. Hane ile meydan ilişkisi açısından duvar işlevi gören zihniyet algımızın ya “gönüllü çözümlenmesine veya metazori kentsel dönüşüm” sürecine tabi olması kaçınılmazdır.

<sup>103</sup> Ahmet İnam, “Hanemizdeki Sır”, *Doğu Batı Dergisi* (1998) 5/179-185.

<sup>104</sup> Benzer durum Elmalı Hamdi Yazır'da da (1978) vardır. Son dönemin büyük mütefekkeri Elmalı, Vicdan-Vücut ikileminin sosyolojik anlamda tespitini yapmış, hatta bireysel davranışta ve kararlarda vücut [mâsivâ], vicdanı [taabbüd] önceler demiş ama etkileşim/aktarım sürecine ilişkin temkinli/muhafazakâr duruşunu korumuştur.

Dini ahkâm üzerine olan zevat, İslâmi beldelerden daha çok gelişmiş ülkelere gitmeyi arzularlar. Diğer bir ifadeyle; insanların dini anlayışları onları dini anlayışı koyu olan bölgelerden daha ziyade iktisadi refahı yüksek olan bölgelere gitmesini teşvik ediyor. Teşvik edici bu unsura uygun bölgeleri tercih edenler, sahip oldukları değer yargılarından çok farklı beldeleri talep ettiklerinin idrakindedirler. Mesela bir Hintli, bilişim sektöründe çalışmak için kendi değerlerinden (inanç, yeme-içme ve giyim kültürü gibi) olmayan beldelere göç etme tercihinde bir sorun yaşamıyor. Gelişmiş ülkelerin insani yaşam için daha uygun mekân sağladığı anlayışının sadece iktisadi veçhesi değil, aynı zamanda daha iyi hukuksal sistem ve kamu düzeni anlayışı da söz konusudur. Terakki ve cedide giden yolda beşerî mezîyetlerin ehemmiyeti (buluş, keşif gibi) önemlidir. Ancak bu önemin, değerli hale gelmesini sağlayan temel unsur ise faaliyetin gerçekleşeceği coğrafyanın iktisadi, sosyal ve hukuki yapısının uygunluğudur.

Tarihe ve felsefeye takılıp kalmadan, reel hayatın terakki ve cedit boyutunun etkisini vurgulamak önemli bir toplumsal vazifedir. Bu vazife ile sosyo-ekonomik, inanç, kültür veya fikri müdahaleden bahsedilmemektedir. Tam aksine dünyayı dışlayarak, iktisadi ve dini refahı devlette arama tercihinin sarfınazar etmemiz gerektiği hususunu salık vererek; piyasanın dinamizmini ve üretkenliğini, ahlaki ve dini nedenlerden dolayı terk ederek, devletin miskin ve verimsiz alanlarında aramanın ise din ve dünya ihyasından uzak bir davranış olacağını tarihsel tecrübelerimize göre telkin etmektir. Dini anlatıda bulunanlar, genel ekseriyetle, kişisel çıkarına göre hareket etmekte ve söylemlerini kendi kişisel çıkarlarını maksimize etmek üzerine kurmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle anlatılarının mevzusu (din veya hamaset) geçimlerinin kaynağı olmaktadır.

Müreffeh dünyadan köken coğrafyasının müstefit olması mümkündür. Bu durum bireylerin öykünme, daha fazla refah elde etme anlayışını beraberinde getirecek olup, ortaya çıkan dinamizm ise terakkiye giden beşerî sermayenin itici gücü olacaktır. Cedit, zaten insanoğlunun ortak aklı ile neşet etmiş ve insanlığın istifadesine sunulmuştur. Önemli olan bu istifadeyi lehe kullanacak terakki yolunun engellerini kaldırıp, yayılma kanalını açık tutmaktır. Bu da zihniyet dünyamıza hanelerini taşıyarak duvarları kalınlaştıran ve yükselten; “tarihsel söylegenlik ile hamaset ve davudî ses tonluluğu ile din” anlatısında bulunanların medar-ı maişet motorlarının dinamizmine beşerî ve iktisadi sermayemizi heba etmeyerek mümkün olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Al-Hasani, Mohammed K, “Urban Space Transformation in Old City of Baghdad – Integration and Management”, MEGARON, Yıldız Technical University Faculty of Architecture E-Journal, (7-ek1):79-90. <https://jag.journalagent.com/megaron/pdfs/MEGARON-14633-ARTICLE-AL-HASANI.pdf>, 2012.
- Apak, Adem, Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat), (İstanbul: Kuramer Yayınları: 22), 2017.
- Armaki, Azad&Kamali, Maryam, “Selçuklular Devleti’nde İktidarın Yapısı ve Siyasî Meşruiyet”, Çev. Hormoz Kazemighalinghieh&Yasemin Ellik, USAD (13):263-286, 2020.
- Arslan, Mahmut, “Mahmut Arslan ile Max Weber’den Sabri F. Ülgener’e Ahlak ve Piyasa Üzerine Söyleşi”, Piyasa (5):91-110, 2003.
- Avcı, Merve, “Nizamiye Medreseleri ve Eğitime Olan Katkıları”, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (SOBİDER) 46:584-591, 2020.
- Bahadır, Osman, Ortaçağ Avrupa’sında Bilim ve Teknoloji, <https://sarkac.org/2017/10/ortacag-avrupasinda-bilim-teknoloji-osman-bahadir>, 2017.
- Barkan, Ömer Lütfi, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, Vakıflar Dergisi 2:279-304, 1942.



- Barthold, W. Prof. Dr., İslâm Medeniyeti Tarihi, Çev. Fuad Köprülü, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları:86, Altıncı Basım), 1984.
- Basuğuy, Bedrettin, "Fuat Sezgin'e Göre Haçlı Seferleri'nin Doğu'ya ve Batı'ya Etkisi: Silah Teknolojisi Alanındaki Gelişmeler ve Bilimlerin Avrupa'ya Transferi", Bingöl Üniversitesi SBE Dergisi 9-9 Özel Sayı:193-210, 2019.
- Çakmak, Orhan, "İktisat Teorisi Açısından Kamu Girişimciliği ve Özel Girişimcilik: Karşılaştırmalı Bir Analiz", Kamu Maliyesinde Seçme Yazılar- Prof. Dr. Aytaç Eker'e Armağan, (Sakarya Üniversitesi Maliye Bölümü Yayınları), 367-416, 2010.
- Çakmak, Orhan, "Osmanlıda Piyasa Zihniyeti ve Girişimcilik (Adam Smith Yaklaşımına Göre Bir Analiz)", Halil İnalçık Armağanı II- Tarih Araştırmaları, (Ankara: Doğu Batı Yayınları), 144-213, 2011.
- Cote, Catherine, "What Is Predictive Analytics? 5 Examples", Harvard Business School Online, What Is Predictive Analytics? 5 Examples | HBS Online.
- Deane, Phyllis, İlk Sanayi İnkılabı, Çev. Tefvik Güran, (Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları), 1994.
- Dizer, Muammer, "İbn Yûnus, Ebü'l-Hasan" maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, (20):450-452, 1999,
- Doğan, Mehmet, "Nizâmülmülk'ün Hayatı ve Şahsiyeti: Tonyukuktan Nizâmülmülk'e" Bilge Vezir Nizâmülmülk, (Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları:402): 2-12, 2019.
- Evans, Jonathan and Chris, Baronavski, How do European countries differ in religious commitment? <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/> 2018.
- Elmalı, M. Hamdi Yazır, "Dibace (önsöz)", Tahlili Felsefe Tarihi içinde, Paul Janet & Gabriel Seailles, (İstanbul: Eser yayınevi) XXVII-LIV, 1978.
- Gökalp, Ziya, "Hars ve Siyaset", Yay. Haz. Dr. Salim Çonoğlu, Yeni Mecmua Yazıları içinde, (İstanbul: Ötüken Yayınları) 447-455, 2018.
- Gökalp, Ziya, "Milli Meseleler: Medeniyetimiz 2", Yeni Mecmua Yazıları içinde, Yay. Haz. Dr. Salim Çonoğlu (İstanbul: Ötüken Yayınları) 499-512, 2018.
- Gökalp, Ziya, "Musahabe: Dehaya Doğru", Küçük Mecmua Yazıları içinde, Yay. Haz. Dr. Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Yayınları) 32-40, 2018.
- Gökalp, Ziya, "Tarihe Dair: Tarih İlim mi, Yoksa Sanat mı?", Küçük Mecmua Yazıları içinde, Yay. Haz. Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Yayınları) 235-236, 2018.
- Gökalp, Ziya, "İçtimai Neviler", İslâm Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları, Haz. Dr. Salim Çonoğlu, (İstanbul: Ötüken Yayınları) 53-59, 2019.
- Gökalp, Ziya, "Garp'a Doğru", Türkçülüğün Esasları içinde, Yay. Haz. Nargiza Sattarova, (İstanbul: Bilge Yayınları) 64-70, 2020.
- Gökalp, Ziya, "Mesleki Ahlak", Türkçülüğün Esasları içinde, Yay. Haz. Nargiza Sattarova, (İstanbul: Bilge Yayınları) 150-152, 2020.
- Güzel, Fatih, "XIII. Yüzyılın Başlarında Bağdat Şehrinde Sosyal Durum", Çankırı Karatekin Üniversitesi SBÜ Dergisi, (7):1-25, 2016.
- Hacak, Hasan, İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Anabilim Dalı Doktora Tezi, No: 102262, İstanbul, 2000.
- Hackett Conrad, Gar Meng Leong, Achshah Callahan, Measuring Religion in China, <https://www.pewresearch.org/religion/2023/08/30/measuring-religion-in-china>, 2023,

- Hizmetli, Sabri, "Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39(1):27-54, 1999.
- Hizmetli, Mustafa, "Abbâsîler Döneminde Para Basımı", İSTEM 8(15):79-110, 2010.
- Karakuş, Nadir "Haçlı Seferlerinde Köle Ticareti Üzerine Bir Değerlendirme", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1)/119-127, 2023.
- Kasper, Wolfgang, Ekonomik Özgürlükler ve Gelişme, Çev. Bahadır Akın, (Ankara: Liberte Yayınları), 2007.
- Kuran, Timur, Yollar Ayrılırken- Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslâm Hukukunun Rolü, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 3681, 2. Baskı) 2018.
- Kuru, T. Ahmet, Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment A Global and Historical Comparison, (Cambridge: Cambridge University Press) 2019.
- Kuru, T. Ahmet, "Islam, Catholicism, and Religion-State Separation: An Essential or Historical Difference?", International Journal of Religion, (1-1):91-104, 2020.
- Köprülü, M. Fuat, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, (Ankara: TTK Basımevi) 1984.
- Laffer, Arthur, <https://www.heritage.org/taxes/report/the-laffer-curve-past-present-and-future>, 2004.
- Madison, Angus, The World Economy: A Millennial Perspective, OECD, 2001.
- Merdivenci, Ahmet, Türkiye'de Mikroskop ve Tarihi, (İstanbul) 1975.
- Milanovic, Branko, Income inequality and citizenship: Quantifying the link, <https://cepr.org/voxeu/columns/poverty-and-income-inequality>.
- Laura, Silver and Christine, Huang, In Emerging Economies, Smartphone and Social Media Users Have Broader Social Networks, <https://www.pewresearch.org/internet/2019/08/22/in-emerging-economies-smartphone-and-social-media-users-have-broader-social-networks/2019>.
- İbn Haldûn, Mukaddime I- Şark İslâm Klasikleri, Çev. Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları:481) X-XI, 1990.
- İmam-ı Mâtürîdî, Kitabü't Tevhid- Açıklamalı Tercüme, Çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM yayınları, 15. Basım) 2020.
- İnalçık, Halil, "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistem Tiplemesi", Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi 10(7):5-26, 1994.
- İnalçık, Halil, Şair ve Patron (Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme), (Ankara: Doğu Batı Yayınları) 2003.
- İnam, Ahmet, "Hanemizdeki Sır", Doğu Batı Dergisi (5):179-185, 1998.
- İzmirli, İ. Hakkı, İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Sad. S. Hayri Bolay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı) 1977.
- Ocak, Ahmet, Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092), (İstanbul: TATAV Yayınları), 2002.
- Orman, Sabri, Gazalinin İktisat Felsefesi (İstanbul: İnsan Yayınları) 1984.
- Özaydın, Abdülkerim, "Nizâmülmülk" maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi (33):194-196, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim, "Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin İlk Müderrisi Ebû İshâk Eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşâdı", Şarkiyat Mecmuası (26):85-99, 2015.
- PEW Research, Key Findings from the Global Religious Futures Project, <https://www.pewresearch.org/religion/2022>.

- Piyadeoğlu, Cihan, "Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi", *USAD* (8):124-135, 2018.
- Rosenberg, Nathan&Bridzell L. E, *How The West Grew Rich- The Economic Transformation of the Industrial World*, (USA: BasicBooks) 1986.
- Samadi, S. B., "Abbâsî Hâkimiyeti Döneminde Bağdat'ın Sosyal ve Ekonomik Hayatından Görünümler", *Çev. Ahmet Turan Yüksel, İSTEM* (12):241-249, 2008.
- Sayar, Güner Ahmed, "Ahmed Güner Sayar ile İktisat Üzerine Söyleşi", *Piyasa* (2):49-64, 2002.
- Sayılı, Aydın, "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)", "[http://kaynakca.hacettepe.edu.tr /eser/122045](http://kaynakca.hacettepe.edu.tr/eser/122045)"ültesi *Felsefe Bölümü Dergisi* (1):5-69, 1963.
- Somuncuoğlu, Ecehan, "On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 3-1/103-120, 2015.
- Sunar, Lütfi, *Karl Marx ve Max Weber'in Doğu Toplumlarına Yaklaşımları*, İstanbul Üniversitesi SBE Doktora Tezi, İstanbul, 2010.
- Sunar, Lütfi, "Weber'in İktisat Sosyolojisi: Uygarlığı Anlamanın Anahtarı Olarak İktisadi Zihniyet", *Sosyoloji Konferansları* (45):19-42, 2012.
- Topuzkanamış, Engin, "Max Weber'de Ekonomi, Hukuk ve Rasyonalite", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14(2):253-274, 2012.
- Tural, Murat, "Hülâgû Han'ın Bağdat'ı İstilas (1258) ve Tahribe Teşvik Meselesi", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 10-XXX:21-50, 2017.
- UNDP, *İnsanı Gelişme Raporu (Önümüzdeki Sınır: İnsani Gelişme ve Antroposen)* 2020.
- UNDP, *İnsanı Gelişme Raporu (Belirsiz Zamanlar, Huzursuz Yaşamlar)* 2021-2022.
- Ülgener, F. Sabri, *Tarihte Darlık Buhranları*, (İstanbul: Derin Yayınları) 2006a.
- Ülgener, F. Sabri, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, (İstanbul: Derin Yayınları) 2006b.
- Ülgener, F. Sabri, *Zihniyet ve Din, İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, (İstanbul: Derin Yayınları) 2006c.
- Ülgener, F. Sabri, *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*, (İstanbul: Derin Yayınları) 2006d.
- Yuvalı Abdülkadir, "XIII. Yüzyılda Doğu-Batı İlişkilerinin Mahiyeti Hakkında", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (2):121-129, 1987.
- Watt, W. Montgomery, *H. Muhammed Mekke'de*, *Çev. Süleyman Kalkan*, (İstanbul: Kuramer Yayınları) 2020.
- Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, *Çev. Zeynep Aruoba*, (İstanbul: Hil Yayınları) 1985.
- Weber, Max, *Ekonomi ve Toplum*, *Çev. Latif Boyacı*, (İstanbul: Yarın Yayınları) 2012.
- <https://archiviostorico.unibo.it/it/percorsi-storici>
- <http://www.investinemiliaromagna.eu/en/index.asp>
- <https://migrationdataportal.org/international-data>
- <https://pavaedu.com/bologna-universitesi>
- <https://www.topuniversities.com>
- <https://www.timeshighereducation.com>

### STRUCTURED ABSTRACT

*These days when we have witnessed that human beings supply a significant part of their needs from the virtual environment, we have had to learn once again that we need to know the value of progress and jedit understanding more. Most importantly, this experience has made us realize that progress and jedit are offered to benefit everyone without discrimination according to race, color, language, region, or religion. In addition, the "formation process of the human common mind", which offers the enormity that eliminates the time problem, should be considered an important issue.*

*This study aims to examine that we need to understand the miracle in the lands where the concepts of "progress and jedit", which lie at the basis of the phenomenon that we can briefly express as technology, are developed. The benefit to humanity of the blessings of progress and jedit, produced by individuals of different religions, nationalities, and cultures with a common mind, is now an unquestionable reality. Unfortunately, the geography where these opportunities are developed does not generally intersect with Turkish-Islamic geography. Of course, there are members of Turks-Islam who are at the center of development on an individual basis. However, why could not the lands, which are in our historical past as geography and on which we have poured prose poems and prose poems, be a part of this development? Why could not the geographies of Islamic thinkers, whose signatures are under all kinds of scientific developments, turn into a field of practice? Why is it that the geographies and individuals we praise have pioneered all kinds of scientific studies but have remained insensitive and indifferent to their application? Is this a coincidence or a choice? This study aims to seek answers to these questions.*

*Although our starting point in seeking answers to these questions is religious understanding, our main approach is based on the analysis of mentality. In other words, the perspective of religious understanding of economics is the cornerstone of this study. Let us make it clear up front that progress and progress is an economic output. Then, what is valuable is the access to economic opportunities and the formation of an economic organization that will make use of them. The style of economic organization and the framework in which the state is positioned in economic life are the main determinants of prosperity, progress, and peace. There cannot be any problem with Islam's absoluteness. Then, the main problem is that the religious perception in the process leading to progress and progress is blocked in the minds of Muslim-Turks so that the fertile conditions for the development of scientific activities cannot be formed.*

*Without economic prosperity, there can be no progress and reform. What brings about economic prosperity is a good economic organization style. The economic organization style of the countries at the forefront of the human development index works with market logic. Rationality is the main determinant of the economic organization style working with market logic. The main determinant of rationality is individuals' utilization of profit and rent-seeking opportunities. Because economically, there is no difference between profit and rent-seeking activities for individuals. The fact that this issue is morally problematic has a limited effect on the economic behavior of the individual. In terms of profit and rent-seeking activities, it should be stated that the economic organization of the state and its legal basis [rule of law public order] are important.*

*The concept of "civilization" has different meanings according to ideological affiliation: For some, it is technology, it is freedom, for some, it is piety, for others it is hope. Although everyone's understanding of civilization is different, in this study, we will define civilization as "the town whose citizenship is aspired to". Based on this definition, everyone has a town and civilization that they emulate. The common point of all of them is the emulation of the countries with a high human development index due to the low human development index of the geography of origin. It is not possible to talk about an understanding of emulation based on religion, morality, and culture. This was always the case in the historical process. The desired destination for migration should be a better destination for human development in the geography of origin. What better means is economic prosperity?*

*In the study, in particular, although great studies were carried out by the Turkish-Islamic tradition in the medieval period, the reason why the Renaissance process leading to economic*

*prosperity could not find its effect in this geography where science was developed was subjected to mentality analysis with a comparative analysis of Nizâmiye Madrasas and the University of Bologna.*

*Seeking the path to civilization in power shows that those who want to revive the Nizâmülmülk-Gazzâli typology are ready for the task. While the socio-economic developments in the world revealed that the application of this understanding did not yield the expected results and resulted in failure, this situation led to discussions on the necessity of the "commandments and prohibitions", which are the main core of religion, in a way that was undesirable in many respects. This inevitably led to an ideological confrontation. The understanding that accepts only what is its own and sees the reason for the failure or deficiencies of its own in the field of application in those who are not its own; for the situations that are not its own but which it observes that the results are good, they have developed a defense reflex with some explanations such as "we have said this before or we have done this before". The only data that reveals the meaninglessness of the ideological discussion of the issue is the low levels of welfare, law, and human development index in countries that try to live the world within the religious circle.*



# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 156-174

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1360211

### MUHAMMED BAHİT EL-MUTİ'İN HAYAT HİKÂYESİ VE KUR'ÂN İKTİBÂSLARIN MÂHİYETİNE DAİR HÜSNÜ'L-BEYÂN FÎ İZÂLETİ BA'Dİ ŞÜBEHİN VERADET 'ALE'L-KUR'ÂN İSİMLİ RİSÂLESİNİN TAHLİLİ

*Muhammad Bakhīt al-Mutī's Life Story and the Critique of His Treatise Work Entitled Husn al-bayān fī izālati ba'd shubah waradat alā al-Qur'ān Concerning the Essence of Qur'ānic Quotations*

#### Zakir Demir

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye

Assist. Prof., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Siirt, Türkiye

[zakirdemir42@gmail.com](mailto:zakirdemir42@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-3620-7233>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 14.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 08.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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

## MUHAMMED BAHÎT EL-MUTÎ'İNİN HAYAT HİKÂYESİ VE KUR'ÂN İKTİBÂSLARIN MÂHİYETİNE DAİR HÜSNÜ'L-BEYÂN FÎ İZÂLETİ BA'Dİ ŞÜBEHİN VERADET 'ALE'L-KUR'ÂN İSİMLİ RİSÂLESİNİN TAHLİLİ

*Muhammad Bakhîr al-Mutî's Life Story and the Critique of His Treatise Work Entitled Husn al-bayân fî izâlati ba'd shubah waradat alâ al-Qur'ân Concerning the Essence of Qur'anic Quotations*

### Öz

Kur'ân'ın bütünlüğünde serdedilen ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair kaleme alınan ilk müstakil telif, Emîr Muhammed b. İsmâ'il es-San'ânî'nin *el-Îzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasî'l-Kur'ân* isimli risâlesidir. Konuyla ilgili ikinci telif, bu makalede incelemeye konu edilen Muhammed Bahîr el-Mutî'nin *Hüsnü'l-beyân fî izâleti ba'di şübehin veradet 'ale'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bahîr, son devir Osmanlı âlimlerinden olup Ehl-i sünnet ilim geleneğini harmanlayarak inceleyen, başta tefsir, fıkıh ve kalam olmak üzere birçok alanda toplamda otuz iki eser kaleme alarak muhtelif disiplinlerde ilmi rüştünü ispatlayan, ayrıca sekiz sene Mısır baş müftülüğü görevinde bulunan bir âlimdir. Kur'ân'ın anlatımında en fazla başvurulan üslûplarından biri olan "kâle" sığasında Hz. Yakûb'a isnat edilen bir ilâhî iktibâsın aidiyetine dair kendisine yöneltilen sorudan hareketle bu risâleyi kaleme aldığını belirtmekte ve kelâm-ı mahkînin neliği meselesini soru-cevap usûlüyle muhtasar bir sunumla irdelemektedir. Birtakım ufuk açıcı değerlendirmeler içeren bu eserin herhangi bir akademik çalışmaya konu edilmediği müşâhede edilmektedir. Bu çalışmada, ilk olarak Bahîr'in hayat hikâyesi incelenmekte, akabinde ilgili risâlede ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair Bahîr'in serdettiği konular ayrı başlıklar altında ele alınmakta, istidlâlde bulunduğu deliller önermelere dönüştürülmekte ve değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Muhammed Bahîr el-Mutî, Hüsnü'l-beyân fî izâleti ba'di şübehin veradet 'ale'l-Kur'ân, ilâhî iktibâslar, Kur'ân Kıssaları.

### Abstract

It is readily apparent that the first independent treatise written about the essence of the divine quotations revealed in the integrity of the Qur'ân is al-Amîr Muhammad b. Ismâ'il as-San'ânî's work called *al-Îzâh wa al-bayân fî tahkîki 'ibârât al-kasas al-Qur'ân*. The second distinct work on the subject is Muhammad Bakhîr al-Mutî's work entitled *Husn al-bayân fî izâlati ba'd shubah waradat alâ al-Qur'ân*, which is the research subject of this article. Bakhîr, one of the last period Ottoman scholars is a prolific and versatile schoolman who worked as the grand muftî of Egypt for almost eight years, studied the tradition of Ahl as-sunna by converting and enhancing it, and proved his scientific maturation in various disciplines by writing a total of thirty-two works in many fields, especially in tafsir, fiqh and kalam. Bakhîr states that he wrote this treatise based on a question from someone about the belonging of a divine quotation attributed to Prophet Yakûb in the style of qâla, which is one of the most used styles in the Qur'ân's narration. He intellectualizes the essence of the embedded speakers (al-kalâm al-mahkî) in Qur'ân with a question-answer method. The relationship between divine speech and human speech is emphasized between the lines of the treatise. It's seen that this treatise involving some inspiring evaluations about the nature of the divine quotations, has not been the subject of any academic work. In the present study, which is written in order to eliminate this deficiency in one aspect, first of all, Bakhîr's life story, scientific personality and works are examined. Subsequently, the issues that Bakhîr raised about the nature of the divine quotations in the mentioned treatise are discussed, and the evidences he draws are transformed into propositions and evaluated in detail.

**Keywords:** Tafsir (Qur'anic Exegesis), Muhammad Bakhîr al-Mutî, Husn al-bayân fî izâlati ba'd shubah waradat alâ al-Qur'ân, Divine Quotations, Qur'anic Narratives.

## GİRİŞ

Kur'ân'ın bütünlüğünde “o dedi ki” anlamında *kâle* ve muhtelif türevlerinin yoğun olarak kullanıldığı, hem canlı-cansız hem de somut-soyut varlıklara söz isnat edildiği bilinen bir durumdur.<sup>1</sup> Kur'ân'ın bu anlatım üslûbuna “ilâhî iktibâs” ya da “Kur'ân nakilleri” denilebilir. Bu anlatımın büyük çoğunluğu arkaik zamanlarda yaşayanların sözlerinden nakiller olurken bir kısmı da Kur'ân'ın nüzûl vasatının canlı şahitlerinden yapılan iktibâslar olmaktadır. İslâm düşüncesinde ilim adamlarının ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair düşüncelerini ilgili eserlerinin satır aralarında belirttikleri ancak bu konuda zengin bir literatürün oluşmadığı anlaşılmaktadır.<sup>2</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair kaleme alınan ilk müstakil çalışma, müçtehid Zeydî âlimlerden, Yemen ilmî geleneği üzerine etki eden, müfessir, muhaddis, fakîh ve şair kimlikleri başta olmak üzere birçok alanda dikkati çeken ve velut bir ilim adamı olan Emîr Muhammed İsmâ'îl es-San'ânî'nin (öl. 1182/1768) *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân* isimli risâlesidir.<sup>3</sup> San'ânî'den sonra ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair ilk müstakil telifin, son devir Osmanlı âlimlerinden olup yaklaşık sekiz sene Mısır baş müftülüğü görevinde bulunan, çok yönlü, velut bir ilim ve fikir adamı olan Muhammed Bahît el-Muti'î (1854-1935) tarafından kaleme alındığı müşâhede edilmektedir. Bahît konuya dair risâlesini *Hüsnü'l-beyân fî izâleti ba'di şübehin veradet 'ale'l-Kur'ân* şeklinde adlandırmaktadır.<sup>4</sup> Bahît bu risâlesinde, Kur'ân'ın arkaik zamanlardan iktibâslarda bulunarak sözü Allah'ın yanı sıra insanlar ve cinler gibi diğer varlıklara isnat etmesinin mâhiyetini sorgulamakta ve ilâhî iktibâslar bağlamında Kur'ân lafızlarının aidiyeti problemini incelemektedir. Ona göre bu tür iktibâslar lafız (hikâye) açısından ilâhî kelâm, mana (mahkî) bakımından ise kelâm-ı beşer olmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da bulunan ilâhî iktibâsların, ses ve harften yoksun olup ezeli olan ilâhî kelâmın (kelâm-ı nefsi) izdüşümü olduğu kanaatindedir. Risâlesinde ilmî bir usul takip eden Bahît, söz konusu yaklaşımını aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmaktadır. Son tahlilde bu risâlede Kur'ân bağlamında kelâm-ı mahkînin neliği meselesine dair soru-cevap yöntemiyle muhtasar bir sunum yer almaktadır.

İlâhî iktibâsların mâhiyetine dair birtakım ufuk açıcı değerlendirmeleri içeren *Hüsnü'l-beyân* isimli risâlenin herhangi bir akademik çalışmaya konu edilmediği görülmektedir. Bu risâle ilâhî iktibâsların mâhiyetini içeren müstakil ilk eserlerden biri olmasına rağmen Türkiye'de pek bilinmemektedir. Bu eksikliği bir yönüyle gidermek ve ilgili risâleyi Kur'ân araştırmacılarının gündemine taşımak amacıyla kaleme alınan bu çalışmada ilk olarak Bahît'in hayat hikâyesi, ilmî kişiliği ve eserleri ele alınmaktadır. Onun hayat hikâyesini ve ilmî şahsiyetini tanımanın, çalışmamızın konusu olan ilgili eserini kavramaya katkı sunacağı düşünülmektedir. Zira bir düşünürün hayat hikâyesi ile gelişen fikirleri arasında paralelliklerin bulunduğu ehline müsellemdir. Risâlenin müellifi konusunda okuyucuya genel bir bakış sunmayı hedefleyen bu kısımda, biyo-bibliyografik eserler esas alınmakla birlikte Bahît'in hayatı ve eserleri konusunda hazırlanan kitap, tez ve makale türü çalışmalara da müracaat edilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de Bahît'in hayatı, düşünce dünyası ve eserleri hakkında Ali İhsan Pala tarafından 2005'te yayımlanan bir makale dışında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.<sup>5</sup> Oysa

<sup>1</sup> Kur'ân'ın “dedi/dediler ki” üslûbunda sözün Allah dışındaki varlıklara isnâd edilmesine dair örnekler ve bu konuda kapsamlı değerlendirmeler için bk. Zakir Demir, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 84-98.

<sup>2</sup> Gazzâlî (öl. 505/1111) *el-Me'ârifu'l-'akliyye*'de, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb*'ta ilâhî kelâmın neliğini incelerken ilâhî iktibâsların mâhiyetine ilgili eserlerinin satır aralarında işarette bulunmaktadırlar. bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-'akliyye*, thk. 'Abdulkarim el-'Osmân (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1963), 49-65; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir (Mefâtîhu'l-gayb)* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 28/215-217.

<sup>3</sup> Muhammed b. İsmâ'îl el-Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdühhab Lutf Deylemî (San'â: Mektebetü'l-İrşâd, 1992), 5-53. San'ânî'nin hayat hikâyesi ve mezkûr risâlesine dair kapsamlı değerlendirmeler için bk. Zakir Demir, “Emîr es-San'ânî'nin İlâhî İktibâsların Mâhiyetine Dair el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân İsimli Risâlesi ve Ele Aldığı Konuların Kritiği”, *Bilimname* 50/2 (2023), 207-239.

<sup>4</sup> Muhammed Bahît, “Hüsnü'l-beyân fî izâleti ba'di şübehin veradet 'ale'l-Kur'ân”, *Haşiyetü's-Şeyh Muhammed Bahît ala şerhi's-Şeyh Ahmed ed-Derdir 'alâ manzumetihi 'el-Haridetü'l-behiyye fî 'ilmi'l-akâidi'd-dîniyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 248.

<sup>5</sup> Muhammed Bahît'in hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri olmak üzere düşünce dünyasına dair kaleme alınan bazı akademik çalışmalar için bk. F. De Jong, “Bakhît al-Muti'î al-Hanafî, Muhammad”, *The Encyclopaedia of Islam* (Brill, 2004), Supplement-12/121; Ali İhsan Pala, “Muhammed Bahît el-Muti'î (1854-1935): Hayatı ve İlmî Kişiliği”, *İslâm Hukuku*

onun kaleme aldığı kitaplarına ve risâlelerine bakıldığında modern dönemde aktüelliğini koruyan “ilâhî kelâmın mâhiyeti”, “Kur’ân’ın tercümesi”, “yedi harf”, “İslâm’da hükümet şekli”, “hilafet”, “İsrâ-miraç hâdisesi”, “din ve toplum hayatında kadın” gibi birçok konuyu ele aldığı ve kendi döneminde tartışılan meselelere kayıtsız kalmadığı anlaşılmaktadır. Kanaatimize göre Bahît’in ilmi müktesebatı ve dönemin sorunlarını mütalaa etmesi, onun düşünce dünyasının ve eserlerinin kapsamlı bir şekilde inceleme konusu etmeyi gerektirmektedir. Bu saikten hareketle elinizdeki çalışmaya onun *Hüsnü’l-beyân* isimli risâlesi konu edilmekte ve etraflıca tahlîli hedeflenmektedir.

Çalışmanın ikinci kısmında ise *Hüsnü’l-beyân*’ın sebep-i te’lîfi, konusu, kaynakları ve risâle bütünlüğünde serdedilen konuları deskriptif (tasvîrî/betimleyici) ve analitik (tahlîli/istidlâlî) bir bakış açısıyla incelenmektedir. Bahît’in bu risâlesinde istidlâlde bulunduğu deliller, önermelere dönüştürülmekte ve bunlar kritiğe tabi tutulmaktadır. Kur’ân’ın yaklaşık dörtte birini veya yarısına yakınına oluşturan Kur’ân iktibasları bağlamında, “Kelâm-ı beşer düzleminde sunulan Kur’ân pasajlarının ilâhî vahyin oluşumuna etkileri nelerdir? İlâhî kelâmın beşerî atıfları içermesi, iki kapak arasında yer alan her şeyin Allah sözü olmadığı anlamına gelebilir mi?” şeklinde sorular sorulabilir. Bu ve benzeri sorular, ilâhî kelâmın doğrudan tabiatını anlama çabasına matuftur. Bu çalışmada söz konusu sorulara yanıt aramak için Bahît’in konuya dair eseri bütün boyutlarıyla analiz etmek hedeflenmektedir.

## 1. MUHAMMED BAHÎT EL-MUTÎ’İN HAYAT HİKÂYESİ VE HÜSNÜ’L-BEYÂN Fİ İZÂLETİ BA’DÎ ŞÜBEHİN VERADET ‘ALE’L-KUR’ÂN İSİMLİ RİSÂLESİ

### 1.1. Hayat Hikâyesi

Muhammed Bahît’in tam ismi ve künyesi, Muhammed b. Bahît b. Hüseyin el-Muti’î el-Hanefî şeklindedir. 10 Muharrem 1271’de (3 Ekim 1854) Mısır’ın Asyût kentindeki Mutî’a köyünde hayata gözlerini açtı.<sup>6</sup> Küçük yaşlarda beldesinin mekteb-i sıbyânında (küttâb) Kur’ân’ı öğrendi ve hâfız oldu. 1282/1865’te Ezher Üniversitesi’nin ders halkalarında öğrenim görmeye başladı. Doğduğu ve büyüdüğü muhitte daha çok Mâlikiyye’nin yaygın olması veya Kur’ân’ı öğrendiği hocaların etkisi sebebiyle ilk olarak Mâlikî fikhını öğrendi. Bu bağlamda Mâlikî fikhına dair Halîl b. İshak el-Cündî (öl. 776/1374) tarafından kaleme alınan *el-Muhtasar* isimli eseri ezberledi. Bilahare Ezher’den mezun olduktan sonra kadı olarak görev yapmayı hedeflemesi ve o dönemlerde Mısır’da adli görevlerde Hanefî fikhının esas alınması sebebiyle Hanefî mezhebine intisap etti. Muhtelif mahfillerde Hanefî fikhını öğrenmeye başladı.<sup>7</sup> İslam hukuku alanında kendini geliştirmek için Hanefî fakihi Şürûnbülâlî’nin (öl. 1069/1659) *Merâkî’l-felâh bi-İmdâdî’l-fettâh* isimli kitabının tahlîl edildiği ders halkalarına katıldı. Ayrıca tefsir, hadis, kelam, nahiv, belagat ve mantık ders halkalarında da bulunarak bu ilimlerde kendisini geliştirdi. Ezher’in yüksek öğrenimi bitiren öğrencilere dair hazırladığı imtihana katıldı. Ezher’den birincilik derecesiyle âlimiyye diploması (şehâdetü’l-âlimiyye) alarak mezun oldu.<sup>8</sup>

*Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 189-204; Muhammed ed-Dusûkî, *Muhammed Bahît el-Muti’î* (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 2011), 13-196. Türkiye’de TDV İslâm Ansiklopedisi, akademik çalışmalar için bir standart temin ettiği düşünülmektedir. “Muhammed Bahît” maddesine bakıldığında, Bahît’in eserleri içerisinde çalışmamızın konusu olan *Hüsnü’l-beyân* isimli risâlenin anılmadığı görülmektedir. bk. Cengiz Kallek, “Bahît, Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/488-489.

<sup>6</sup> Ferec Süleyman Fuâd, *el-Kenzü’s-semîn li-uzamâ’i’l-Misriyyîn* (Kâhire: Matbaatü’l-İtimad, 1917), 118; Ahmed b. Muhammed el-Gumârî, *el-Bahru’l-‘amîk fî merviyâtı İbni’s-Siddîk* (Kâhire: Dâru’l-Kutub, 2007), 1/195.

<sup>7</sup> Bahît’e arkadaşlarından biri şöyle demiştir: “Ezher’den mezun olduktan sonra ne olmak istiyorsun?” Bahît “kadı olmak” istediğini söyleyince arkadaşı ona, Hanefî fikhını öğrenmesi gerektiğini söylemiştir. Zira onun yaşadığı dönemde Osmanlı topraklarında şer’î mahkemelerde Hanefî mezhebi esas alınıyordu. bk. Dusûkî, *Muhammed Bahît*, 16.

<sup>8</sup> Süleymân Rasd, *Kenzü’l-cevher fî târihi’l-Ezher* (Lazkiye: el-Matbaatü’l-Hindiyeye, 1320), 173-174; Fuâd, *el-Kenzü’s-semîn*, 118-119; Hayreddin ez-Zirikî, *el-A’lâm*, thk. Züheyr Fethullâh (Beyrût: Dâru’l-İlm li’l-Melayin, 2002), 6/50; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifîn* (Beyrût: Dâru’l-hyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 9/98; İlyâs Zehure, *Mir’âtü’l-asr fî târihi ve rusûmi ekâbiri’r-ricâl bi-Mısır* (Kâhire: Matbaatü İlyâs Zehure, 1916), 2/467; Âdil Nuveyhiz, *Mu’cemü’l-müfessirîn* (Beyrût: Muessesetu Nuveyhizi’s-Sekafiyye, 1986), 2/498-499; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *en-Nehdatü’l-İslâmiyye fi siyeri a’lâmihe’l-mu’âsirîn* (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1995), 3/330-331; Dusûkî, *Muhammed Bahît*, 15-16, 21-24.

Abdurrahmân el-Bahrâvî el-Hanefî (öl. 1322/1904), Hasan et-Tavîl el-Mâlikî (öl. 1317/1899), Muhammed ed-Demenhûrî eş-Şâfi'î (öl. 1288/1871), Muhammed el-Mehdî el-'Abbâsî (öl. 1315/1897), Muhammed el-İnbâbî (öl. 1313/1896), Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî (öl. 1326/1908), Cemâleddin el-Efgânî (1838-1897)<sup>9</sup> gibi ilim adamlarından tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, Arap dili, belâgat, mantık, felsefe gibi muhtelif ilimlerde dersler aldı.<sup>10</sup> 1292/1875'te mezun olduğu Ezher'de müderris olarak göreve başladı. Beş yıl boyunca Ezher'de mantık, felsefe, kelam, fıkıh ve nahiv dersleri verdi. 1297/1880'de Ezher müderrisliğinden ayrıldı ve Kalyûbiye vilâyetinin kadılığına tayin edildi. Bu görevi zarfında, Muhammed Abduh'un (1849-1905) öncülüğünü yaptığı Ezher ıslâh hareketine karşı gelişen muhalefet bloğunun içerisinde bulundu.<sup>11</sup>

Adlî göreve Kalyûbiye kadılığıyla başlayan Bahît, bilahare Minye (1298/1881), Port Said (1300/1883), Süveyş (1302/1885), Feyyûm (1304/1886), Asyût (1309/1891) ve İskenderiye (1311/1893)<sup>12</sup> kentlerinde kadılık görevini sürdürdü. Adalet teşkilatında on üç yıl kadı olarak çalıştıktan sonra mahkemelerin teftiş kuruluna (teftîşü'l-mahâkim) atandı. Birçok ilde müftülük, mahkeme başkanlıkları ve müfettişlik gibi çeşitli devlet hizmetlerinde bulundu. Mısır'daki Türk kadısı Abdurrahman Nesib Efendi'ye (1842-1914) vekâleten Mısır baş müftüsü görevinde bulundu.<sup>13</sup> er-Râbitatü's-Şarkıyye'ye bir müddet üye oldu, fakat bilahare bu teşkilata üyelikten istifa etti (1925).<sup>14</sup> Nihayet 3 Safer 1333'te (21 Aralık 1914) Mısır baş müftüsü (müftî'd-diyârî'l-Mısriyye) olarak atandı. Dönemin Mısır kralı Hüseyin Kâmil (1853-1917), o makama ehil çok sayıda ilim adamı içerisinde Bahît'i Mısır baş müftülüğüne tercih etti. Hüseyin Kâmil bu atama akabinde onunla yaptığı görüşmede ona şöyle dedi: "Biliniz ki siz fetvalarınızla genel halk kitlelerini muhatap alıyorsunuz. Fetvâlarınızı te'vîle/yorumaya meydan vermeyecek tarzda açık bir şekilde hazırlayın. Ömrünün kırk yılını fetvâ işleriyle geçiren merhûm Mehdî'nin hayat hikâyesi, size örnek teşkil etsin."<sup>15</sup> 1339/1921'e kadar Mısır baş müftüsü olarak görev yaptı. Bu tarihten sonra baş müftülüğü görevinden emekli oldu. Kalan ömrünü adlî görevi sırasında bile terk etmediği tedris faaliyetine ve fetva işlerine adanmıştı.<sup>16</sup>

Hanefî fikhî başta olmak üzere mezheplerin inceliklerine ve ihtilâflarına vukufiyeti bulunan Bahît, kendi döneminin fıkıh otoritelerinden biri oldu. İlmî alandaki yetkinliği ve toplum nezdinde otoriter oluşu sebebiyle *şeyhu fukahâi 'asrihi, kudvetü'l-fukahâ, merci'u'l-kudâti ve'l-ulemâ fi aktârî'l-arz, nibrâsü'l-'ulemâ, el-mifdâlü'l-kebîr, el-'alemü's-şehîr, hâtimetü'l-muhakkikîn, hüccetü'l-muhakkikîn, ma'denü'l-'adl, burhânü'l-fazl, fakihü't-tab'i ve's-selika ve nasîrü's-ser'i ve'l-hakika* gibi lakaplarla anılmaktadır.<sup>17</sup> Son devir Osmanlı âlimlerinden Zâhid Kevserî (1879-1952) onun ilmî kişiliği hakkında şöyle der:

<sup>9</sup> Muhammed Bahît, *Tenbîhü'l-ukûlî'l-insânîyye* isimli eserinde Cemâleddin el-Efgânî'den felsefî ilimlere dair dersler aldığını ve onunla uzun bir süre geçirdiğini belirtmektedir. Bahît, Efgânî'nin Fransız şarkiyatçısı Ernest Renan'ın (1823-1892) takipçisi ve onun dinine mensup olduğu iddiaları eleştirmekte ve hocasının iyi bir müslüman olduğunu tasrih etmektedir. bk. Muhammed Bahît, *Tenbîhü'l-ukûlî'l-insânîyye* (el-Merkezü'l-İslâmî es-Sekâfi, ts.), 5.

<sup>10</sup> Bahît'in öğrencilerinden biri olan Ahmed b. Muhammed el-Gumârî (1902-1960) hocasının rahle-i tedrisinde bulunduğu hocaların listesini *el-Bahru'l-'amîk* isimli kitabında zikretmektedir. Bahît'in hocaları hakkında detaylı mülâhazalar için bk. Gumârî, *el-Bahru'l-'amîk*, 1/207-209.

<sup>11</sup> Rasd, *Kenzü'l-cevher*, 173; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/50; Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, 3/331; Nuveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 2/499; Dusûkî, *Muhammed Bahît*, 21-23.

<sup>12</sup> Muhammed Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile* isimli eserinde Bahît'in İskenderiye'deki kadılığından söz etmektedir. bk. Muhammed Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1993), 2/284.

<sup>13</sup> Fuâd, *el-Kenzü's-semîn*, 119.

<sup>14</sup> Jong, "Bakhît al-Mutî'î al-Hanafi, Muhammad", Supplement-12/121.

<sup>15</sup> Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, 3/331. Ayrıca bk. Pala, "Bahît el-Mutî'î", 190.

<sup>16</sup> Rasd, *Kenzü'l-cevher*, 173-174; Fuâd, *el-Kenzü's-semîn*, 119-120; Gumârî, *el-Bahru'l-'amîk*, 1/195-196; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/50; Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, 3/331.

<sup>17</sup> Rasd, *Kenzü'l-cevher*, 172; Muhammed Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 139; Fuâd, *el-Kenzü's-semîn*, 120; Gumârî, *el-Bahru'l-'amîk*, 1/195; Zehure, *Mir'âtü'l-'asr*, 2/467. Bahît'in İstanbul'a yaptığı rihlesinde mülâki olduğu ve aralarında Osmanlı'da başlayan ıslahat hareketi hakkında bir diyalogun gerçekleştiği Said Nursi (1878-1960) de onu "Câmi'atü'l-Ezher'in reis-i uleması" şeklinde nitelemektedir. Aralarında gerçekleşen diyalog konusunda detaylı değerlendirme için bk. Said Nursi, *Emirdağ Lâhikası* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 2/112.



“Kendi dönemindeki fakihlerin üstadı olan Muhammed Bahî’tin vefatıyla birlikte Mısır’ın, diğer İslam ülkeleri nezdinde ilmi şöhretinden neler kaybettiğini Allah bilmektedir. Bahî’t, muhtelif bölgelerdeki kadı ve ilim adamlarının müşkil konularını çözmek için müracaat ettikleri bir merci idi. Herhangi bir kadı ya da fakih bir problemin çözümü konusunda ona müracaat ettiği zaman, kendi mezhebine uygun bir şekilde problemin çözümü, hemen bulunur ve ona ulaşırdı. Böylece kadı onun çözümüne göre karar verir, fetva soran da onun fetvasıyla amel ederdi. Zira Bahî’t, mezheplerin fıkhî alanındaki geniş araştırmaları, eğitim, kaza ve iftâ konularında uzun yıllar sonunda edindiği müktesebatıyla verilen bir hükmü/kararı bozduğu zaman bu durum, hüküm sahiplerine hüznü verirdi. Teyit ettiği bir hüküm verdiğinde ise hükmü, karşısındakini ikna edici olurdu. Bu milletlerarası ilim adamının değeri, kadı ve müftüler nezdinde büyüktü.”<sup>18</sup>

Kevserî’nin de belirttiği gibi Bahî’t, İslâm dünyasının muhtelif beldelerinden muhtelif ilimlerle ilişkili soruları içeren mektuplar alırdı. Öğrencilerinden biri olan Ahmed b. Muhammed el-Gumârî (1902-1960) de Bahî’t’e muhtelif beldelerden çok soru geldiğine işaret etmektedir. Keza Gumârî, Bahî’t’in kendisine sorulan hemen her meseleyi titiz bir şekilde klasik İslam düşüncesine uygun bir metotla tahlil ettiğine ve kısa bir süre içerisinde ilgili soru hakkında bir risâle kaleme aldığına çoğu kez tanık olduğunu eklemektedir.<sup>19</sup>

Kaynaklarda Bahî’t’in II. Meşrutiyet’in ilan edildiği (23-24 Temmuz 1908) birinci senesinde İstanbul’a gittiği belirtilmektedir. Onun İstanbul’a yaptığı rihlesinde mülaki olduğu ve aralarında Osmanlı’da başlayan islahat hareketi hakkında bir diyalogun gerçekleştiği Said Nursî (1878-1960) de onu “Câmi’atü’l-Ezher’in reis-i uleması” şeklinde nitelemektedir. Nursî’nin aktardığına göre ikisi arasında bir diyalog gerçekleşmiştir. Bahî’t ona, “Osmanlı hükümetindeki hürriyete ne diyorsun ve Avrupa hakkında fikrin nedir?” şeklinde bir soru sormuştur. Nursî onun bu sorusuna şöyle cevap vermiştir: “Osmanlı hükümeti Avrupa ile hamiledir, Avrupa gibi bir hükümeti doğuracaktır. Avrupa da İslâmiyet’e hamiledir, o da bir İslam devleti doğuracaktır.” Bahî’t bunun üzerine şöyle demiştir: “Ben de [bunu] tasdik ediyorum.” Bahî’t beraberinde gelen hocalara şöyle demiştir: “Ben bununla münazara edip ona galebe edemem.”<sup>20</sup> Nursî, Bahî’t’le olan bu diyalogunu *Emirdağ Lâhikası* isimli eserinde aktararak ve onun Mısır’ın ilim-fikir otoriterlerinden biri olmasına işaret ederek kendi ilmi rüştünün seviyesini okurlarına ihsâs ettirmektedir. Bir diğer ifadeyle Bahî’t’in tanınırlığından hareketle, kendisi hakkındaki bir ifadesini mesnet edinerek ulaştığı ilmi müktesebatı tescil etmeye çalışmaktadır. Diğer taraftan Bahî’t’in Nursî’ye sorduğu soru ve aldığı cevaptan hareketle, iki ilim adamının da müslümanların mukadderatı ile yakından ilgilendikleri ve çözüm bulma arayışında oldukları düşünülebilir.

Kadılık, müfettişlik ve müftülük gibi devlet memurluklarının yanı sıra tedris faaliyetinde de bulunan Bahî’t çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Ebû Şuayb ed-Dükkâlî (1878-1937), İbn Zeydân (1873-1946), Mûsâ Cârullah Bigeyev (1875-1949), Ahmed Mustafa el-Merâgî (1883-1952), Muhammed b. Yûsuf el-Kâfî (1861-1960), Ahmed b. Muhammed el-Gumârî, Yûsuf Ziyaeddin Ersal (1879-1961), Mehmed İhsan Efendi (1902-1961), Muhammed Tâhir el-Kürdî (1903-1980), Merbevî (1896-1989), Abdullah b. Muhammed el-Gumârî (1910-1993) ve Muhammed Müntasır el-Kettânî (1914-1999), onun rahle-i tedrisinde bulunan öğrencilerinden bazılarıdır. Fetvalarının yazımı ve muhtelif beldelerdeki öğrencilerine iletilmesi için özel kâtipler tutmuştu. İlmî faaliyetleri için başvurduğu kâtiplerin aylık ücretlerini, öğrencilerine gönderdiği mektup ve çalışmalarının posta masraflarını kendisi karşılamıştır. Hayat hikâyesinin büyük bir bölümünü ilmî faaliyetlerle geçiren Bahî’t, seksen bir yaşındayken 20 Receb 1354’te (18 Ekim 1935) Kahire’de vefat etmiştir.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî*, 139. Bahî’t’in çağdaşlarından olan Faslı devlet adamı ve İslâm hukukçusu Muhammed el-Hacvî (1874-1956) de Kevserî gibi onun ilmî kişiliğine ve müktesebatına şahitlik ettiğini belirtmektedir. bk. Muhammed el-Hacvî, *el-Fikrû’s-sâmî fi târîhi’l-fikhi’l-İslâmî* (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 2/234.

<sup>19</sup> Gumârî, *el-Bahrü’l-amîk*, 1/206.

<sup>20</sup> Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, 2/112.

<sup>21</sup> Gumârî, *el-Bahrü’l-amîk*, 1/206; Ziriklî, *el-A’lâm*, 6/50; Kallek, “Bahî’t, Muhammed”, 4/488-489.

## 1.2. Eserleri

Çok yönlü ve velut bir ilim adamı olan Muhammed Bahît tefsir, kelam, fıkıh, hadis ve Arap dili başta olmak üzere muhtelif ilimlerde ilmî rûştünü ispat ettiği irili ufaklı otuzdan fazla eser kaleme almıştır. Eserlerinin başlıklandırma sistemine bakıldığında onun ilâhî kelâmın mâhiyeti, Kur'ân'ın tercümesi, Kur'ân tarihi, yedi harf, isrâ-miraç hâdisesi, İslâm'da hükümet şekli, hilafet, din ve toplum hayatında kadın gibi güncel ve tartışmalı konulara ilmî cevaplar vererek katıldığı, İslâm toplumunun Avrupa'nın bilim ve teknolojisiyle karşı karşıya gelmesi neticesinde tahakkuk eden sorunları gündemine taşıdığı, bunlara çözüm bulma arayışında olduğu anlaşılmaktadır. Keza eserlerinin bütününde yer yer çağdaşlarına eleştiriler de bulunduğu ve bazı eserlerinin bütünüyle reddiyelerden oluştuğu görülmektedir. Mısırlı İslâm düşünürü olup Ezher Üniversitesi'nde yenilik hareketinin öncülerinden biri olan Muhammed Abduh, el-Müeyyed gazetesinde Osmanlı Devleti'ne yönelik tenkitleriyle temayüz eden Ali Yûsuf (1863-1913), İslâm'ın bir devlet nizamı öngörmediğini iddia edip hilafet müessesesinin dinî ve akîl bir dayanağının bulunmadığını savunan Ali Abdürrâzık (1888-1966), kendi döneminde Mısır'da Vehhâbîliğin en ünlü savunucusu olup tasavvuf aleyhtarlığı yapan Mahmûd Hattâb es-Sübki (öl. 1352/1933), Bahît'in eserlerinde eleştirdiği çağdaşlarından bazılarıdır.<sup>22</sup> Bu girizgâhtan sonra onun eserlerinden belli başlı olanların dökümünü şöyle zikredebiliriz:

(i) *Hüccetullah 'alâ halîkatih fi beyâni hakîkati'l-Kur'ân ve hukmi kitâbetih ve tercemetih*: Eserin başlıklandırma sisteminden de anlaşıldığı üzere Bahît bu çalışmada, Kur'ân'ın tercüme edilip edilemeyeceğini, namazda onun tercümesinin okunup okunamayacağını, Kur'ân'ın mâhiyetini, nüzûl keyfiyetini, tefsirî tercümenin nasıl olması gerektiğini, Kur'ân'ın tamamının veya bir kısmının esâtürü'l-evvelîn olduğunu ileri sürenlerin iddialarını incelemektedir. Önceleri eğitim, öğretim ve tebliğ bağlamında Kur'ân'ın tercümesine ılımlı bakan Bahît, bilahare Türkiye'de "Türkçe Kur'ân" tartışmalarının etkisiyle bu görüşünden avdet etmiş ve Kur'ân tercümesi aleyhinde olmuştur. Öyle ki *Hüccetullah 'alâ halîkatih* isimli bu eserini, Türkiye'deki gelişmeler üzerine kaleme almıştır. Ona göre tercümeyle dair verdiği hükmünün nirengi noktası, Kur'ân'ın bir başka dile harfî/lafzî tercümesinin yapılmasının imkân dâhilinde olmamasıdır. O, yine bu noktadan hareketle yapılan tercümelere Kur'ân denilemeyeceği ve tercümesi ile namaz kılınmayacağı kanaatindedir.<sup>23</sup>

(ii) *el-Kelimâtü'l-hisân fi'l-ahrufî's-seb'ati ve cem'î'l-Kur'ân*: Bahît, bu eserinin mukaddimesinde Kur'ân'ı cemetme faaliyeti, Hz. Osman'ın istinsâh ettirip çeşitli kentlere gönderdiği Mushaf'ların keyfiyeti ve sayısı, yedi harfin neliği gibi Kur'ân tarihine ilişkin kendisine sorulan soruları bütün yönleriyle incelediğini belirtmektedir.<sup>24</sup> Yedi harfi, yedi kırâ'atle ilişkilendirenlerin yanlıklarından söz etmektedir. Ona göre yedi kırâ'at başta olmak diğer kırâ'at âlimlerinin kırâ'at ihtilafları yedi harften kaynaklanmaktadır. Keza Bahît, yedi harften bazısının mütevâtirliğine, bazısının mütevâtir olmadığına değinmektedir.<sup>25</sup> Muhammed ez-Zürkânî (öl. 1367/1948) ve Muhammed Ebû Şühbe (öl. 1403/1982) gibi modern dönemden bazı ulûmu'l-Kur'ân müellifleri Bahît'in bu eserinden yararlandıkları ve ondan söz ettikleri müşâhede edilmektedir.<sup>26</sup>

(iii) *Tenbîhü'l-ukûli'l-insâniyye li-mâ fi âyâti'l-Kur'ân mine'l-ulûmi'l-kevnîyye ve'l-umrâniyye*: Bahît bu eserinde insanın, âlemin ve hayvanların yaratılışını ve Kur'ân ile pozitif

<sup>22</sup> Jong, "Bakhît al-Mutî'î al-Hanafî, Muhammad", Supplement-12/121.

<sup>23</sup> Muhammed Bahît, *Hüccetullah 'alâ halîkatih fi beyâni hakîkati'l-Kur'ân ve hukmi kitâbetih ve tercemetih*, thk. Hamîs Câbir Sakar (Tantâ: es-Sâhebe li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye ve'l-'Arabiyye, 2009), 54-85, 99-102. Ayrıca bk Dusûkî, *Muhammed Bahît*, 127-128; M. Suat Mertoğlu, "Türkçe Kur'an Tartışmaları ve Mısır'a Yansıması", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/38 (2021), 873, 876, 878. Kur'ân metninin tercüme edilmesine duyulan zaruret ve bu konuda serdedilen akîl ve naklî deliller hakkında kapsamlı bilgi için bk. Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 177-232.

<sup>24</sup> Muhammed Bahît, *el-Kelimâtü'l-hisân fi'l-ahrufî's-seb'ati ve cem'î'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'r-Raidi'l-Arabî, 1982), 5-6.

<sup>25</sup> Bahît, *el-Kelimâtü'l-hisân*, 125-126.

<sup>26</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed Zemrelî (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 1/35, 116, 135; Muhammed Ebû Şühbe, *el-Medhal li'd-Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Dârü'l-Livâ, 1987), 43, 196.

bilimler arasındaki ilişkiyi incelemektedir. *Tenbîhü'l-ukûl*'un son bölümünde ise Bahî, Fransız şarkiyatçısı Ernest Renan'ın (1823-1892) İslâm'ın bilim, akıl ve felsefeden uzak olduğuna dair iddialarını Kur'ân'ın kevnî âyetleri bağlamında tahlil etmeye çalışmaktadır.<sup>27</sup>

(iv) *Ahsenü'l-kelâm fî mâ yete'allaku bi's-sünneti ve'l-bida'i mine'l-ahkâm*: Bahî, bu eserinde 1320/1902'de Mısır'da kendisine sorulan bazı soruları sünnet-bidat bağlamında incelemeye çalışmaktadır. Bu kitapta ana hatlarıyla Cuma günleri camilerde Kehf sûresinin yüksek sesle okunması, Cuma günü hutbeden önce hatibin karşısında iç ezan okunması, Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümü münasebetiyle mevlit okunması, sevinç ve kederli zamanlarda insanların evlerde, mescitlerde ve başka mekânlarda Kur'ân'ı dinlemek üzere toplanmaları, Kur'ân meclislerinde kârî'in veya başka kimselerin sigara içmesi gibi Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra müşâhede edilen, şer'î bir temele dayanmayan inanç, ibadet, uygulama ve âdetler ele alınmakta ve bunların hükmü beyan edilmektedir.<sup>28</sup>

(v) *Hakikatü'l-İslâm ve usûlü'l-hükm*: Bahî'in anayasa ile idare hukukuna dair olan bu eserini, temelde Ali Abdürrâzık'ın (1888-1966) *el-İslâm ve usûlü'l-hükm* adlı kitabını tenkit etmek üzere kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Abdürrâzık mezkûr eserinde İslâm'ın bir devlet düzeni kurmayı amaçlamadığını, Hz. Peygamber döneminde örgütlü bir siyasi devletin bulunmadığını, hilafet kurumunun naslara dayanmadığını ve tarihte hilafetin İslâm'a zarar verdiğini ileri sürmektedir. Bahî, *Hakikatü'l-İslâm* isimli eserinde Hz. Peygamber'in yalnızca Kur'ân'ı tebliğ etmek değil ideal ahlak sistemini ve hukuku tesis etmek için de gönderildiğini ileri sürerek Abdürrâzık'ın iddialarını bütün yönleriyle tenkide tabi tutmaktadır. Halifenin gücünün kaynağının ümmet olduğunu ifade eden Bahî, demokratik, özgür ve istişareye dayalı bir yönetimin en ideal sistem olduğunu savunmaktadır.<sup>29</sup>

(vi) *Risâle fî ahkâmî's-sikorta*: Bu risâle sigorta konusunda kaleme alınan müstakil teliflerin ilklerindedir. 1324/1906'da Osmanlı vilayetlerinden Selanik'teki bazı ilim adamlarının Bahî'e sigortanın dini hükmünü soran bir mektup yazmaları üzerine, o bu risâleyi kaleme alarak onlara cevap vermiştir. Bahî bu risalesinde sigortayı fasit bir akit olarak değerlendirmekte ve İslâm devletinde sigorta akdedilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre bir insanın ötekine borçlanabilmesi, ya kefâlet akdetmesi ya da haksız eylemiyle ona zarar vermesi şeklinde olur. Sigortada ise helak olan mal, sigortacının bir eksikliği neticesi değildir. Son tahlilde sigortada kişinin borçlu olmadığı şeyi borçlanması olduğu için fasit bir akittir.<sup>30</sup>

(vii) *Süllemü'l-vusûl li-Şerhi Nihâyeti's-sûl [fî Şerhi Minhâci'l-usûl]*: Bu eserin hikâyesi şöyledir: Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286) fıkıh usûlüne dair *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* adında bir kitap kaleme almıştır. İsnevî (öl. 772/1370) onun bu eserine *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl* adıyla bir şerh hazırlamıştır. Çalışmamızın konusu olan Bahî'in de bu şerhe *Süllemü'l-vusûl li-Şerhi Nihâyeti's-sûl* adıyla bir hâşiye hazırladığı anlaşılmaktadır.

(viii) *Hâşiyetün 'alâ Şerhi'l-Harîdeti'l-behiyye fî ilmi'l-'akâidi'd-dîniyye*: Bu eserin hikâyesi şöyledir: Derdîr (öl. 1201/1786), kelama dair yetmiş bir beyitten oluşan ve *Harîdeti'l-behiyye* olarak adlandırdığı manzum bir eser kaleme almış, akabinde bu metni üzerine bir şerh hazırlamıştır. Bahî'in de onun bu şerhi üzerine bir hâşiye kaleme alarak klasik kelim sistemini harmanlayarak mütalaa ettiği görülmektedir.

(ix) *el-Bedrü's-sâtı' 'alâ Cem'i'l-cevâmi'*: Bahî'in bu çalışması, Tâceddin es-Sübki'nin (öl. 771/1370) usûl-i fıkha dair kaleme aldığı ve fukahâ ile mütekellimîn metotlarının mezcedildiği eserler kategorisi içerisinde yer alan *Cem'u'l-cevâmi'* isimli eseri üzerine hazırladığı bir şerhtir.

<sup>27</sup> Bahî, *Tenbîhü'l-ukûli'l-insâniyye*, 5, 184-215.

<sup>28</sup> Muhammed Bahî, *Ahsenü'l-kelâm fî mâ yete'allaku bi's-sünneti ve'l-bida'i mine'l-ahkâm* (Kâhire, 1329), 2-83.

<sup>29</sup> Bahî'in konuya dair aklî ve naklî delilleri için bk. Muhammed Bahî, *Hakikatü'l-İslâm ve usûlü'l-hükm* (Kâhire: Mektebetü'n-Nasrî'l-Hadîse, ts.), 4-446. Ayrıca bk. Fatih Tiryaki, "Modern Mısır Düşüncesinde Hilafet Tartışmaları", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2015), 23.

<sup>30</sup> Dusûkî, *Muhammed Bahî*, 152-154; Mustafa Avcı, "Sigortanın Osmanlı Hukukuna Girişi", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1-2 (2000), 283.

(x) *el-Cevâbü's-şâfi fî ibâhati't-tasvîri'l-fûtûgrâfi*: Resim ve heykelin dini hükmünü konu edinen bu risalede Bahît, fotoğraf makinesiyle çekilen resimlerin mubah olduğuna dair fetva vermiştir.<sup>31</sup>

(xi) *el-Mürhefâtü'l-Yemâniyye fî 'unûki men kâle bi-butlâni'l-vakf 'ale'z-zürriyye*: Kitabın başlıklandırma sisteminden de anlaşıldığı üzere Bahît bu eserinde aile vakıflarının meşruiyetini savunmaktadır. Ona göre kişinin kendine ve çocuklarına vakıf yapmasının bidat olduğu konusunda nakledilen hadislerin konu ile alakası bulunmamaktadır.

(xii) *el-Kelimâtü't-tayyibât fî'l-me'sûri 'ani'l-isrâ ve'l-mi'râc mine'r-rivâyât*: Bahît bu çalışmasında Hz. Peygamber'in isrâ ve mi'râc eksenindeki tartışmaları ele almakta, bunları ilgili âyet ve hadis metinleri bağlamında tahlil etmektedir.

Bahît'in muhtelif disiplinlere dair diğer eserlerinin dökümü ise şöyledir: *Tevfikü'r-rahmân li't-tevfiki beyne mâ kâlehu ilmu'l-heyeti ve beyne mâ câe fî'l-ehâdisi's-sahîhati ve âyâtî'l-Kur'ân, el-Medhalü'l-münîr fî mukaddimeti ilmi't-tefsîr*<sup>32</sup>, *Ahkâmü kırâ'ati'l-Kur'ân mine'l-fûnûgrâf, İzâhatü'l-vehm ve izâletü'l-iştibâh 'an risâleti'l-fûnûgrâf ve's-sîkûrtâh, İrşâdü'l-ümme ilâ ahkâmi'l-hükmi beyne ehli'z-zimme, el-Kavlü'l-câmi' fî't-talâki'l-bid'î ve'l-mütetâbi', el-Ecvibetü'l-Mısriyye 'ani'l-es'ileti't-Tûniyye, İrşâdü ehli'l-mille ilâ isbâti'l-ehille, Ref'u'l-iglâk 'an meşru'iz-zevâci ve't-talâk, İrşâdü'l-kâri' ve's-sâmi' ilâ enne't-talâk izâ lem yudefile'l-mer'eti gayru vâki', İrşâdü'l-'ibâd ile'l-vakfi 'ale'l-evlâd, Bugyetü ehli'd-dirâye men hateme kitâbe'l-Hidâye, ed-Derârî'l-behiyye fî cevâzi's-salâti 'alâ hayri'l-beriyeye bi's-sîgati'l-kemâliyye, Nizâmu'l-vakf ve'l-istidlâl 'aleyh, Ahsenü'l-kurrâ fî salâti'l-cum'ati fî'l-kurâ, Mütenâvilü sebîlillah fî mesârifî'z-zekât, el-Kavlü'l-müfîd 'alâ Vesîleti'l-'abîd, Tathîrü'l-fu'âd min denesi'l-i'tikâd, Risâletü halli'r-ramz 'an mu'amme'l-lagz*.<sup>33</sup>

### 1.3. Hüsnu'l-Beyân İsimli Risâlesi ve Bunun Kaynakları

Muhammed Bahît el-Mutî'î, 10 Rebûlevvel 1307'de (4 Kasım 1889) Kur'ân iktibâsların mâhiyetine dair *Hüsnu'l-beyân fî izâleti ba'di şübehin veradet 'ale'l-Kur'ân* isiminde bir risâle yazmıştır. Bahît, *Ecvibetü'l-Mısriyye 'ani'l-es'ileti't-Tûniyye* isimli eserinde bu risâlesine bir kez atıfta bulunmaktadır.<sup>34</sup> Keza Süleymân Rasd (öl. 1347/1928), Ferec Süleyman Fuâd (1884-1950), Ahmed b. Muhammed el-Gumârî ve Hayreddin ez-Ziriklî (1893-1976), bu risâleyi Bahît'e isnat etmektedirler.<sup>35</sup> Bu risâle, Bahît'in *Hâşiyetün 'alâ Şerhi'l-Harîdeti'l-behiyye fî 'ilmi'l-'akâidi'd-dîniyye* isimli eseri ile birlikte basılmıştır.<sup>36</sup> Keza Muhammed Sâlim Ebû 'Âsî tarafından onun fetvaları ilimlere göre tasnif edilmiş ve bu risâlesi tefsire dair onuncu fetvası başlığı altında zikredilmiştir.<sup>37</sup>

Bahît, *Hüsnu'l-beyân* isimli risâlesinin te'lîf sebebine dair çok açık bir ifadeye yer vermemekle birlikte hamdele ve salvele cümlelerinin hemen akabinde *"Yâ büneyye lâ taksus rü'yâke 'alâ ihvetik/Canım oğlum! Bu rüyayı kardeşlerine sakın anlatma!"*<sup>38</sup> âyetin bütününde bulunan sözün Hz. Yakûb'a isnat edilmesi gibi Kur'ân'da arkaik zamanlarda yaşayan peygamberlere ve onlara inananlarla inanmayanlar arasında gerçekleşen diyaloglardan aktarılan sözlerin mâhiyetine dair kendisine çok sayıda sorular sorulduğundan söz etmektedir. Kendisine

<sup>31</sup> Pala, "Bahît el-Mutî'î", 200.

<sup>32</sup> Âdil Nuveyhiz (öl. 1403/1983) ve Ömer Rızâ Kehhâle (öl. 1407/1987) *el-Medhalü'l-munîr fî mukaddimeti 'ilmi't-tefsîr* isimli eseri Bahît'e isnat etmektedirler. Bahît'e isnâd edilen bu eseri mahtût veya basılı olarak tespit edemedik. Bununla birlikte bu adla bir eserin 1351/1932'de Muhammed Haseneyn Mahlûf el-Adevî'ye (öl. 1355/1936) isnat edilerek basıldığını saptadık. Muhtemelen Adevî'ye ait olan bu eser sehven Bahît'e isnat edilmiştir. bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 9/98; Nuveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 2/499.

<sup>33</sup> Zehure, *Mir'âtü'l-'asr*, 2/467; Gumârî, *el-Bahru'l-'amîk*, 1/204-205; Fuâd, *el-Kenzü's-semîn*, 120; Dusûkî, *Muhammed Bahît*, 111-194.

<sup>34</sup> Muhammed Bahît, *Ecvibetü'l-Mısriyye 'ani'l-es'ileti't-Tûniyye* isimli eserinde *Hüsnu'l-beyân* adlı risâlesine atıfta bulunmaktadır. bk. Muhammed Bahît, *Ecvibetü'l-Mısriyye 'ani'l-es'ileti't-Tûniyye* (Mısır: Matbaatü'n-Nîl, 1324), 52.

<sup>35</sup> Rasd, *Kenzü'l-cevher*, 174; Fuâd, *el-Kenzü's-semîn*, 120; Gumârî, *el-Bahru'l-'amîk*, 1/204; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/50.

<sup>36</sup> Bahît, "Hüsnu'l-beyân", 248-253.

<sup>37</sup> Muhammed Bahît, *Fetâvâ's-Şeyh Bahît el-Mutî'î*, thk. Muhammed Sâlim Ebû 'Âsî (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2013), 1/116-122.

<sup>38</sup> Yûsuf 12/5.



bu konuda birtakım kimselerden soru sorulması üzerine söz konusu risâleyi kaleme almaya karar verdiğini belirtmektedir.<sup>39</sup> Bahî, risâlesinin bütününde kendisine ilâhî kelâmın başka varlıklara isnat edilmesinin mâhiyeti hakkında hangi kesimin sorular sorduğuna dair bir açıklamada bulunmaz. Ancak onun muhtelif İslam beldelerine dağılmış öğrencilerinin muhtelif konulara dair mektuplar gönderdiğini ve onun bu mektuplara cevap mâhiyetinde risâleler kaleme aldığını düşündüğümüzde bu sorusunun öğrencilerinden biri tarafından sorulduğunu düşünmemiz mümkündür.

Bahî, *Hüsnü'l-beyân* isimli risâlesinin bütünlüğünde, Kur'ân'da bulunan kelâm-ı mahkînin neliği meselesinde soru-cevap yöntemine uygun olarak muhtasar bir sunumla konuyu ele almakta, aklî ve naklî delillerle meseleyi mütalaa etmektedir. Bahî'in ilâhî iktibâsları kelâm-ı nefsi bağlamında ele alıp klasik İslam düşüncesi ile ilişkilendirerek meseleyi incelemesi onun bu geleneği dönüştürdüğü ve büsbütün taklit ehli olmadığını göstermektedir. Risâle boyunca konuyu tartışırken analitik/tahlîlî ve istidlâlî/rasyonel bir metot benimsemektedir. Arap dilinin inceliklerine vâkıf ve dili etkili kullanan âlimlerden biri olması sebebiyle, onun *Hüsnü'l-beyân*'da ağır ve zor ifadeler kullanmadığı görülmektedir. Eserinde genellikle ifadeleri gereksiz yere uzatmadığı, meramını açık ve net bir şekilde ortaya koyduğu müşâhede edilmektedir.

Bahî'in *Hüsnü'l-beyân*'ı muhtasar bir risâle olduğundan kendisinden önceki ilim adamlarına fazla atıflarda bulunmadığı gözlenmektedir. Bahî bu risâlesinde istifade ettiği herhangi bir ilim adamının eserinden söz etmemekle birlikte iki kez "Muhakkik Devvânî (öl. 908/1502) şöyle der" ifadesine yer vermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bahî bu risâlesinde Devvânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'idü'l-'Adudîyye* isimli kitabına başvurmakta ve ondan iktibâsta bulunmaktadır.<sup>40</sup> Devvânî'nin bu kitabı da Eş'ariyye âlimlerinden Adudüddin el-İcî'nin (öl. 756/1355) *el-'Akâ'idü'l-'Adudîyye* adlı risâlesine dair hazırladığı bir şerhtir. Son tahlilde Bahî'in bu risâlesinden hareketle onun Ehl-i sünnet ilim adamlarının çalışmalarına ve geleneğine de son derece vâkıf bir ilim adamı olduğu ve aktüel soruların cevabını verirken kendisinden önce tartışılan meseleleri dönüştürerek ele aldığı müşâhede edilmektedir.

## 2. HÜSNÜ'L-BEYÂN'DA ELE ALINAN KONULAR VE BUNLARIN TAHLİLİ

Kur'ân'da Allah arkaik dönemlerde yaşayan peygamberlerden, ümmetlerden ve nüzül dönemi muhataplardan öz sunumlar şeklinde aktarmalar yaptığı gibi onların sözlerinden de yer yer iktibâsta bulunmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'ın bütünlüğünde ilk zamanlardan ve nüzül dönemi muhataplardan olmak üzere iki tür iktibâsın bulunduğu söylenebilir. Çalışmamızın konusu olan Muhammed Bahî, *Hüsnü'l-beyân* isimli risâlesinde yalnızca arkaik zamanlardan yapılan ilâhî iktibâsların mâhiyetini sorgulamakta ve meselenin bu boyutunu tahlil etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Bahî, "Şayet kelâm-ı beşere dair bu tür sözler, gerçekten ilâhî kelâm olup Allah'tan sâdır olan ifadeler ise Kur'ân'da bu tür pasajların Allah dışındaki varlıklara isnat edilerek, onların sözü olarak bulunması nasıl mümkün olabilir? Eğer Kur'ân'ın sarîh bir şekilde belirttiği gibi bu tür pasajlar beşer sözü ise Kur'ân'ın bir bütün olarak ilâhî kelâm olması söz konusu olabilir mi? Allah'ın Hz. Yakûb gibi ilk zamanlardan iktibâsta bulunduğu ümmetlerden ve peygamberlerden çoğunun dili Arapça olmadığı halde onlara ait sözlerin Kur'ân'da bir bütün olarak Arapça lafızlarla bulunuyor olmasının anlamı nedir?"<sup>41</sup> şeklindeki sorularla risâlesinde ele aldığı konulara giriş yapmaktadır. Bahî'in ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair yaklaşımı için aklî ve naklî delillerle istidlâlde bulunduğu görülmektedir. Aşağıda onun bu bağlamda serdettiği delillerin delil oluş yönleri tek tek incelemeye ve kritik etmeye çalışılmaktadır.

<sup>39</sup> Bahî, "Hüsnü'l-beyân", 248.

<sup>40</sup> İsmâil Gelenbevi, *Hâşiyetü'l-Fâzıl İsmail el-Gelenbevi 'ale'l-Celâl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317), 2/242-245; Bahî, "Hüsnü'l-beyân", 250-251.

<sup>41</sup> Bahî, "Hüsnü'l-beyân", 248.



## 2.1. Arkaik Zamanlarda Yaşayan Milletlerin Dilleri

İlâhî vahiylerin tarihine bakıldığında vahiy dili için, muhatap peygamberin dilinin seçildiği ve böylece mesajların İbranice, Süryanice ve Arapça başta olmak üzere çok sayıda dile büründüğü görülmektedir. Bahît bu gerçeklikten hareketle kelâm-ı mahkîye dair görüşünü temellendirmede bulunurken başvurduğu ilk delil, arkaik zamanlardaki ümmetlerin dillerinin Arapça olmadığı olgusudur. Ona göre önceki ümmetlerin İbranice ve Süryanice gibi Arap dili dışında farklı dillerle konuşuyor olmaları, ilâhî nakillerin konu olduğu pasajların lafız bakımından onlara ait olmadığını ihsâs etmektedir. Zira Allah, Tevrât'ı İbranice ve İncîl'i Süryanice gönderdiği halde Kur'ân'da bu ümmetlere gönderilen peygamberler başta olmak üzere kelâm-ı beşere dair iktibâsları Arap diliyle nakletmektedir. Diğer taraftan Kur'ân'ın bütünlüğünde birçok âyette açıkça ifade edildiği üzere onun dili Arapça'dır.<sup>42</sup> Bahît'in konuya dair ifadeleri şöyledir: "Kur'ân'da kendilerinden iktibâsta bulunan çoğu kimsenin dili, Arapça değildir. Söz gelimi Yakûb, İshâk'ın oğlu, İshâk da İbrâhîm'in oğludur. İbrâhîm ve çocuklarının dili Arapça değildi. İsmâil ve çocukları ise Hicâz'da bilahare Arab-ı âribeden Arapça öğrenmişlerdir. Bu sebeple İsmâil'in çocukları, Arab-ı müsta'ribedir."<sup>43</sup> Bu gerçeklikten hareketle Bahît, ilâhî iktibâsların konu olduğu pasajlara dair lafızların ve ibarelerin Allah'ın sözü (kelâmullah), mahkînin ise kelâm-ı beşer olduğunu ileri sürmektedir. Bir başka ifadeyle ona göre ilâhî iktibâsların konu olduğu âyetlerde lafız kelâmullah, mana kelâm-ı beşere aittir.<sup>44</sup> Bahît'in ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair bu istidlâl yöntemi, kendisinden önce bu alanda kaleme alınan Emîr es-San'ânî'nin *el-İzâh ve'l-beyân* adlı risalesinde ve onun *Mefâtihu'r-rıdvân* adlı tefsirinde de görülmektedir.<sup>45</sup> Bu bakımdan Bahît, San'ânî'nin ismini ve risâlesini ilgili eserinin bütünlüğünde tasrih etmediyse de bu konuda onun takipçisi olduğunu düşünmek mümkündür.

Kanaatimize göre Bahît'in böylesi bir tarihsel olguya işaret etmiş olması isabetli olmuştur. Zira ehlince müsellemler olduğu üzere Allah, Kur'ân'ı Arap diliyle indirdiği gibi Tevrât'ı İbranice, İncîl'i Süryanice göndererek insanlar tarafından anlaşılacak istemiştir. Dolayısıyla Allah farklı dillerle mesajlarını iletmek suretiyle anlaşılacak istediye de söz gelimi Süryanice söz, İbranice'den; Arapça söz de İbranice ve Süryanice'den farklı olmaktadır. Ayrıca Allah'ın melekler, cinler ve peygamber ile olan diyaloglarının Arap dilinde olmadığı tarihsel bir gerçektir. Zira bu konuşmalardan bazısının gerçekleştiği zaman diliminde hiçbir beşerî dil bulunmamaktadır. Beşerî dillerin oluştuğu zamanda ise Arapça'nın olmadığı durumu, modern dönemde elde edilen birtakım bulgulara dayandırılabilir.<sup>46</sup> Bu gerçeklikten hareketle Bahît'in işaret ettiği üzere Kur'ân'ın arkaik zamanlardan yaptığı iktibâsların mana bakımından kelâm-ı 'ibâd, lafız açısından ise kelâmullah olduğunu söylemek mümkündür.

Netice olarak Bahît'in bu değerlendirmesi, arkaik zamanlardan aktarılan ilâhî iktibâslar açısından tarihsel bir olguya işaret etmesi bağlamında isabetli bir istidlâl olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu değerlendirmesinin nüzûl dönemi Araplarından aktarılan sözlere teşmil edilemeyeceği açıktır. Söz gelimi Ebû Cehil'in (öl. 2/624) Mekke'de vahiy konusunda serdettiği sözü ve yaklaşımı Enfâl sûresinde birebir nakledilmekte ve buna cevap verilmektedir. "*Allahım! Bu (Kur'ân) gerçekten senin katındansa, üzerimize gökten taş yağdır ya da bize can yakıcı bir azap getir.*" demişlerdir."<sup>47</sup> âyetinde geçen sözün Ebû Cehil tarafından söylendiğine ve bunun Kur'ân'da

<sup>42</sup> Kur'ân dilinin Arapça olduğu konusunda birtakım âyetler bulunmaktadır. Bu konuda ilgili pasajlar için bk. Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; İbrâhîm 14/4; Tâhâ 20/113; eş-Şu'arâ 26/192-195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhuruf 43/3.

<sup>43</sup> Bahît, "Hüsnü'l-beyân", 249.

<sup>44</sup> Bahît, "Hüsnü'l-beyân", 248-249.

<sup>45</sup> Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, 29-31; Muhammed b. İsmâ'il el-Emîr es-San'ânî, *Mefâtihu'r-rıdvân fî tefsiri'z-zikir bi'l-âsar ve'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Sevkân ez-Zehrâni (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1410), 191-192.

<sup>46</sup> Arap dilinin tarihine ve teşekkülüne dair detaylı mülahazalar için bk. Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lügati'l-Arabiyye* (Kâhire: Dârü'l-Hilâl, ts.), 1/35-40; Nihad M. Çetin, "Arap (Yazı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/282-286.

<sup>47</sup> el-Enfâl 8/32.

birebir nakledildiğine işaret eden tefsir merviyâtı bulunmaktadır.<sup>48</sup> Bu noktadan hareketle Bahî'tin ilâhî iktibaslara dair bu istidlâlinin bütün ilâhî nakillere teşmil edilemeyeceği söylenebilir.

## 2.2. Hikâye ile Mahkî

Bahî'tin ilâhî iktibâsların lafız ve mana bakımından farklı varlıklara isnat etmenin imkânı konusunda başvurduğu bir diğer delil ise hikâye ile mahkînin başkalığına dair kullanımınıdır. Ona göre hikâye ile mahkînin aynı dilde tahakkuk etmesi, zaruri bir şart değildir. Söz gelimi İbranice olan bir söz, hedef dili Arapça olan bir dille aktarılabilir. Yani bir sözü hikâye etmek için mahkînin konuşulduğu dille ve aynı ifadelerle aktarımı, mutlaka aranan bir şart değildir. Zira Kur'ân'ın bütünlüğünde dilleri Arapça olmayan peygamberler ve ümmetlerden hikâye edilirken lafız, Arap dili ile sunulmaktadır. Bahî'e göre Kur'ân'da kelâm-ı beşerden aktarılan pasajlar, yani kendilerinden nakledildiği kimselere nispetle kelâm-ı mahkî, beşer sözü; Arap diline dönüşen lafızlar ve ibareler ise ilâhî kelâm olmaktadır. Son tahlilde ona göre Allah'ın Kur'ân'ın bütünlüğünde dilleri Arapça olmayan peygamberlerden ve ümmetlerden nakilde bulunurken farklı ibâreler ve ifadeler ile bunları Arap diliyle aktarması, onun ilâhî kelâm olmasına engel teşkil etmemektedir.<sup>49</sup>

Kanaatimize göre Bahî'tin hikâye ile mahkînin birbirinden farklı olmasının imkânına işaret etmesi ve ilâhî iktibâsların mâhiyetini bu bağlamda değerlendirmesi isabetli olmuştur. Zira Arap dili ve edebiyatında "hikâye", bazen iktibâs edilen sözün kelimesi kelimesine aktarılması (hikâyetü'l-lafız) şeklinde olur ki bu vaziyette "hikâye ile mahkî aynı hakikatler" olmaktadır. Kimi zaman da hikâye, iktibâs edilen sözün mana yönüyle aktarılması şeklinde tahakkuk eder ki bu durumda "hikâye, mahkînin gayrı" olur. Gerek hikâyetü'l-lafzın gerekse de hikâyetü'l-mananın, Arap dilinde yaygın bir kullanım alanı bulunmaktadır.<sup>50</sup> Netice olarak Bahî'tin işaret ettiği gibi arkaik zamanlardan aktarılan ilâhî iktibâsların mana itibariyle beşer sözü olduğu söylenebilir. Ancak bu sözlerin fesâhat ve belâgat inceliklerini muhtevi olarak Kur'ân'da Arap dili ile bulunuyor olması, yani Arapça lafız ve ibareler, ilâhî kelâm olmaktadır.

Son tahlilde Bahî'tin arkaik zamanlardan aktarılan ilâhî iktibâslar bağlamındaki bu değerlendirmesine katılmakla birlikte, bu yaklaşımının Kur'ân'ın bütün nakillerine teşmil edilmeyeceği kanaatindeyiz. Zira Kur'ân'ın bütünlüğünde gerek sanâdîdu'l-'Arab'tan gerekse de mü'min-müşrik-kâfir olmak üzere farklı toplulukların sözleri birebir nakledilmektedir. Söz gelimi nüzûl dönemi muhataplarının vahiy karşısındaki durumları konusunda serzenişte bulunan Hz. Muhammed'in bir sözü Furkân sûresinide birebir (hikâyetü'l-lafız) olarak geçmektedir. "*Resûl, 'Rabbim! Kavmim bu Kur'ân'ı terk edilmiş hâlde bıraktı.' dedi.*"<sup>51</sup> şeklinde âyette Hz. Peygamber'in sözünün birebir nakledildiği anlamında Katâde b. Dî'âme (öl. 117/735) *hâzâ kavlü nebiyyiküm yeşteki kavmehü ilâ rabbihî* (Bu, peygamberinizin, kavmini Rabbine şikâyet ederken söylediği sözüdür) cümlesini; Zemahşerî (öl. 538/1144) *hakellahu 'anhu şekvâhu kavmehü ileyhi* (Allah Hz. Peygamber'in kavminden kendisine ettiği şikâyeti nakletmektedir) ifadesini; İbn Atiyye (öl. 541/1147) ve Se'âlibî (öl. 875/1471) *hikâyetün 'an kavli resûlillah fi'd-dünyâ* (Bu, Allah Resûl'ünden dünyada sadır olmuş bir sözün nakledilmesidir) sözünü; Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ise *kavlun vâki'un mine'r-resûl* (Bu, Hz. Peygamber'den sâdır olmuş bir sözdür) tabirini kullanmaktadır.<sup>52</sup> Keza Muhammed İzzet Derveze (1888-1984) de bu âyetle ilgili olarak "Bu ifade,

<sup>48</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 11/144-147; Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 2/313; Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Mâhir Yasin el-Fahl (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 2005), 397-398; Sirâcüddîn Ömer İbn Âdil ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/308.

<sup>49</sup> Bahî, "Hüsnü'l-beyân", 249.

<sup>50</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/215-217.

<sup>51</sup> el-Furkân 25/30.

<sup>52</sup> Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 8/2687; Cârullâh Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 4/347; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4/209; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/77; Ebû Zeyd es-Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî,

Hız. Peygamber'in fısıldamalarından bir fısıldamanın aktarımıdır" anlamında *hikâyetü nefesetin min nefesâtî'n-nebî* ifadesine yer vermektedir.<sup>53</sup> Bu gerçeklikten hareketle Bahî'tin ilâhî iktibaslara dair bu istidlâl yönteminin bütün âyetlere teşmil edilemeyeceğini düşünüyoruz.

### 2.3. Hurûf-i-Hecâ

Bahî't, ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair başvurduğu bir diğer delil, hurûf-i hecânın dildeki kullanımınıdır. Bir diğer ifadeyle o, bütün Arapça kelimelerin, hurûf-ı hecâ denilen alfabenin harflerinden ve tüm Arapça cümlelerin de bu kelimelerden oluşmasından hareketle kelâm-ı mahkîye dair görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre bir müellif tarafından Arapça yazılan her eser, Arapça cümlelerden oluşmaktadır. Bu durumda hecâ harfleri kelimelerin eczası; kelimeler, cümlelerin parçaları ve cümleler de kitabın eczası olur. Ona göre hurûf-ı hecânın bütününü ayrı ayrı telaffuz eden birisine, -kendi melekesi ve tertibine uygun olarak harflerden kelimeler oluşturmadığında-, "mürekkep kelimelerle konuştu" denilmez. Benzer şekilde bütün Arapça kelimeleri de ayrı ayrı konuşan birisine, -kendi melekesi ve tertibine uygun olarak kelimelerden cümleler tertip etmediğinde-, "cümlelerle konuştu" ifadesi isnat edilemez. Aynı şekilde bir müellifin kendine özel bir tarzda kaleme aldığı kitabının cümleleri de yazarının tertibi ve düzeni olmaksızın ayrı ayrı olarak dile getiren birisine, -ilgili yazarın kendine özgü tertibi ve melekesiyle oluşturduğu cümleleri olmadığında-, kitabı bir başkasına isnat etmek doğru değildir. Bahî't'e göre bir eseri oluşturan cümlelerden bir kısmının başka bir yazara ait olması, kitabın bir bütün olarak yazarı dışında bir başkasına isnat etmeye sebep teşkil etmez.<sup>54</sup> Son tahlilde Bahî't, bütün bu temsîlî anlatımlarla Kur'ân'da arkaik zamanlardan yapılan iktibâsların bulunmasının onun ilâhî kelâm oluşuna engel teşkil etmeyeceğini temellendirmeye çalışmaktadır.

Kanaatimize göre Fahreddin er-Râzî'nin de benimsediği gibi Kur'ân'ı "iki kapak arasında bulunan Allah kelâmının adı"<sup>55</sup> olarak tanımlamaya çalıştığımızda içerisinde gerek arkaik zamanlardan gerekse nüzûl döneminden iktibâsların bulunması, onun ilâhî kelâm oluşuna engel teşkil etmeyecektir. Buna göre Kur'ân'ın ilâhî kelâm oluşu, onun içerisinde bulunan harfler, kelimeler ve cümleler olmak üzere eczasının ayrı ayrı olması itibarıyla olmayacağı için içerisinde ilâhî iktibâsların bulunması, bütünün Allah'a aidiyetine zarar vermeyecektir. Diğer taraftan bize göre Allah'ın ilâhî iktibaslara başvurması, hatta kelâmı ses ve harften oluşmadığı halde mesajını Arap diliyle muhataplara iletmesi, mesajının insanlar tarafından anlaşılacak ve gereğinin yapılmasını istemesi nedeniyledir.

### 2.4. Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî

Bahî'tin ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair başvurduğu bir diğer delil Ehl-i sünnetin Allah'ın kelâm sıfatını "kelâm-ı lafzî" ve "kelâm-ı nefsî" olarak tasnifleri ve buna dair paradigmalarıdır. Bahî't kelâmın bu ikili taksimini somut örnekler üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre herhangi bir kimse kendisinden hareketle zihnindeki kelâmın tertibini ve onu telaffuz etmeden önceki düzeni oluşturan melekeye ve kuvveye sahip olduğunu zorunlu bir bilgiyle bilir. Sonradan insan zihninde oluşturduğu, kendine özgü tertip ve düzene uygun bir şekilde kelâmı telaffuz etmekte ve bununla konuşmaktadır. Bahî't bu temsîlî anlatımını, bir şairin şiirini seslendirmesine benzetmektedir. Şöyle ki bir şairde şiiri oluşturabilme kuvvesi bulunmakta ve şiirini seslendirmeden önce zihninde yer alan tertibi harf ve sestem yoksundur. Daha sonra şiirini muayyen bir şiir vezni üzerine ve zihninde oluşturduğu tertibe uygun bir tarzda telaffuz etmektedir. Bu yönüyle şairin kendine özgü melekeyle zihninde oluşturduğu kelâmı, ilgili şairin sözü olup kendisi dışında bir başkasına isnat edilmez. Yani bir kimse ilgili şairin kullandığı tertibe uymayan bir sunum tarzıyla onun şiirini oluşturan kelimelerle konuştuğunda, ilgili şairin şiiri ona nispet edilmez. Son tahlilde Bahî't'e göre bir sözün birine isnat edilmesi yalnızca meleke ile

1997), 4/208. Müfessirlerin Furkân sûresinin 30. âyetine dair yaklaşımları hakkında kapsamlı değerlendirmeler için bk. Zakir Demir, "Furkân Sûresinin 30. Âyetine Dair Müfessirlerin Yaklaşımları ve Hz. Peygamber'in Allah'a Münâcâtının Makâsîdî Tefsir Açısından Yorumu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 592-618.

<sup>53</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrül-hadîs* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 3/79.

<sup>54</sup> Bahî't, "Hüsnü'l-beyân", 249.

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/92.

oluşturulan tertip ile olur. Dolayısıyla bir başkasının o tertipten sonra farklı bir sunumla telaffuz etmesi şeklinde değildir.<sup>56</sup> Bahî'tin kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsiye dair bu temsili anlatımla, bilinenden hareketle bilinmeyene dair çıkarımda bulunduğu, yani "kıyâsü'l-gâib 'ale's-şâhid" prensibine başvurduğu müşâhede edilmektedir. Ontolojik olarak ilâhî ve beşerî kelâm vücûd-mevcûd bakımından birbirinden farklı olsa da bu prensibe başvurarak mesele açıklanabilir.<sup>57</sup>

Bahî't, Ehl-i sünnetin yaygın kanaatine katılmakta ve "kelâm"ı, kudret, ilim ve irâde gibi Allah'ın zatıyla kâim, ezeli sıfatlardan biri olarak kabul etmektedir. Ona göre Allah kelâm-ı nefsiye harf ve ses olmaksızın ezeli ilminde tertip etmiştir. O, kelâm-ı nefsiye ile ilâhî iktibâslar arasındaki ilişkiyi tahlil etmektedir. Ona göre Allah Hz. Muhammed'i peygamber olarak gönderdiğinde ona harf ve seslerden oluşan Kur'ân lafızlarını indirdi. Allah bu lafızları, ezeli olan kelâm-ı nefsiye muvafık olarak kendine özgü bir tertiple Cibrîl'in lisânı üzere yaratmıştır. Hz. Peygamber de Cibrîl'den duyduğunu söylemiş, onun ümmeti de ondan duyduğu tarzda okumuş ve tevâtürle sonraki kuşaklara iletmıştır. Bahî't'e göre ilâhî iktibâslar dâhil Kur'ân'ın bütün lafızları, kendine özgü olan bu tertip bakımından Allah'ın kelâmıdır. Bir başka ifadeyle kelâm-ı nefsinin izdüşümü olup harf ve seslere bürünen Kur'ân'ın kendine özgü tertibinde bir başkasının dahil söz konusu bulunmadığı için ilâhî kelâmıdır. Bununla birlikte tebliğ etmek bakımından Kur'ân, Cibrîl veya Hz. Peygamber'e nispet edilebilir. Mecâz anlamdaki bu nispet onun ilâhî kelâm oluşuna engel teşkil etmez.<sup>58</sup>

Bahî't, ilâhî iktibâsların kelâm-ı nefsiye ile ilişkilendirdikten sonra bu konuda Devvânî'den nakilde bulunmaktadır. Devvânî, ilâhî kelâmın yapısı hakkında şöyle der: "Allah Te'âlâ'nın kelâmı, yani kelâm-ı nefsi, O'nun mebde-i telif ve tertibinden ibaret olan sıfat-ı ezeliyle ilm-i ezeliinde tertip ettiği kelimelerdir. Mebde-i telif olan işbu sıfat-ı ezeli kadîmdir. Mürettep kelimeler dahi vücûd-ı ilmiyesi hasebiyle kadîm, yani ezeli'dir. Kelimeler ve kelâm da mutlak anlamda sâir mümkinat gibi vücûd-ı ilimleri hasebiyle ezeli'dir. Allah'ın kelâmı ancak zatının vasıta olmaksızın tertip ettiği kelimelerinden ibarettir. İlm-i vücûdunda kelimeler arasında teakup yoktur ki kendilerinin hâdis olduğu lâzım gelsin. Ancak kelimeleri arasındaki teakup hârici vücûttadır. O da şu vücûd hasebiyle kelâm-ı lafzîdir."<sup>59</sup>

Bahî't, Kur'ân'da ilâhî iktibâsların bulunması ile kelâm-ı nefsi arasındaki ilişki bağlamında, "Allah'ın Kur'ân'da arkaik zamanlarda yaşayan ve hâdis olup ezeli olmasının iddia edilemeyeceği konusunda şüphe olmayan kelâm-ı beşere ait sözlerden iktibâsta bulunmasına ve fiillere atıfta bulunmasına rağmen okunan Kur'ân'ın kelimeleri ve lafızlarının, kadîm ve ezeli olan kelâm-ı nefsinin tertibinin izdüşümü olduğu nasıl söz konusu edilebilir?" şeklinde bir soru sorar. Bahî't'in esasen böyle bir soru sorarak İslâm düşüncesinde mütalaa edilen kelâm-ı nefsi düşüncesini dönüştürdüğü düşünülebilir. Zira İslâm düşüncesinde kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsi, Kur'ân'ın eczasından ziyade bütününe dair ileri sürülen yaklaşımlardır. Bahî't söz konusu soruyu Allah'ın ilim sıfatıyla ilişkilendirerek tahlil etmeye ve değerlendirmeye çalışmaktadır. Ona göre kelâm-ı nefsi, "ilmî bir suret" olup Allah'ın ezeli ilminde kendisine özgü bir tertiple bulunmaktadır. Okunan Kur'ân'ın lafızlarının tertibi, bütün yaratılmışların zat, araz, söz ve eylemleri olmak üzere külliyyâtın bütünü, Allah'ın ezeli ilmindeki tertibin izdüşümüdür. Bir diğer ifadeyle ezeli ilim varlığında bulunan bu söz ve eylemler de vakti geldiğinde şehadet âleminde vuku' bulduğunda birbirlerine muvafık olmaktadır. Bütünle ilgili her bir şey (külliyyat), ilmî varlığı bakımından Allah'ın ezeli ilminde gerçekleştiği gibi Kur'ân'da yaratılmışların sözünden iktibâs ettiği kelâm-ı mahkî de bu kabilin kapsamındadır.<sup>60</sup>

Sonuç olarak Bahî't, *hikâye* ile *kelâm-ı mahkî* bağlamında ilâhî iktibâsların mâhiyetini sorgulayıp tahlil ederken Allah'ın "kelâm" sıfatı yanında "ilim" sıfatına da atıfta bulunmaktadır. Geçmiş zaman (mâzî), geniş-şimdiki zaman (muzârî/hâl) ve gelecek zaman (müstakbel) ifade

<sup>56</sup> Bahî't, "Hüsnü'l-beyân", 249-250.

<sup>57</sup> Müteahhir dönem kelamcıların etkisinde kalan Bahî't, beşer kelâmı ile ilâhî kelâm arasındaki tebâyünden hareketle gâibin şahide kıyas edilmesini uygun görmediğini belirtmektedir. bk. Bahî't, "Hüsnü'l-beyân", 250.

<sup>58</sup> Bahî't, "Hüsnü'l-beyân", 250.

<sup>59</sup> Gelenbevi, *Hâşiyetü'l-Fâzil İsmail el-Gelenbevi 'ale'l-Celâl*, 242-244; Bahî't, "Hüsnü'l-beyân", 250.

<sup>60</sup> Bahî't, "Hüsnü'l-beyân", 252-253.



eden “kâle/dedi ki”, “yekûlu/der ki” ve “kul/de ki” üsluplarının sezdirdiği zamansal sorunun Allah’ın ilmi varlığı için bahis konusu edilemeyeceğini ve kelâm-ı nefsîde bulunan malumatın kelâm-ı lafzî ile büsbütün bir tenasüp içerisinde olduğunu ileri sürmektedir.

Kanaatimize göre Bahît’in ilâhî iktibâsları kelâm-ı nefsî argümanı bağlamında incelemesi isabetli olmuştur. Bize göre Ehl-i sünnetin kelâm-ı nefsî paradigması, ilâhî nakiller bağlamında kelâm-ı beşerin ilâhî kelâm olarak dönüşümü problemine de alternatif bir çıkış yolu olabilir. Şöyle ki kelâm-ı nefsînin, yani mananın kadîm; hitâbın taallukunun hâdis olduğu tasvip edilmesi takdirde, kelâm-ı beşere dair iktibâsların kelimesi kelimesine (hikâyetü’l-lafız) ya da anlam bakımından (hikâyetü’l-mana) Kur’ân’da yer alması, onun kaynağına ve ilâhîliğine dair ileri sürülen sorunu çözer boyuttadır. Zira mezkûr yaklaşıma göre “hâdis” muhataplar ile alakalı lafzî form “hâdis” olunca, nüzûl dönemi muhataplarından yapılan atıfların beşer boyutundakilerle özdeş olması dahi iki kapak arasındaki metnin ilâhî kelâm oluşuna engel teşkil etmeyecektir.

## SONUÇ

Son devir Osmanlı âlimlerinden olup yaklaşık sekiz sene Mısır baş müftülüğü görevinde bulunan Muhammed Bahît el-Muti’î, Ehl-i sünnet ilim-fikir geleneğini harmanlayarak mütalaa eden tefsir, fıkıh, kelim ve hadis başta olmak üzere birçok alanda ön plana çıkan, muhtelif disiplinlerde ilmî rüştünü ispatlayan, Arap dilinin inceliklerine vukufiyeti bulunan, çok yönlü ve velut bir ilim adamıdır. Onun çağdaşı ve aynı zamanda muarızı olan Muhammed Abduh kendi döneminde eğitim, yargı ve yönetimde ıslahat/yenilik hareketinin öncüsü iken Bahît ise klasik İslam düşüncesinin önemli temsilcisi, takipçisi ve şârihi/yorumcusu olarak temayüz etmektedir. Cemâleddin el-Efgânî’nin talebelerinden olan bu iki ilim adamının benimsedikleri yöntem bakımından, kendi dönemlerinde iki farklı ekolün temsilcileri ve öncüleri oldukları söylenebilir.

Bahît’in muhtelif konulara dair verdiği fetvaların yanı sıra tefsir-Kur’ân ilimlerinde altı, fıkıh-usûl-i fıkıhta yirmi bir, kelimde üç, hadis-hadis ilimlerinde bir ve belâgatta bir eser olmak üzere toplamda otuz iki kitabı bulunmaktadır. Onun çalışmalarından biri, Kur’ân’ın bütünlüğünde serdedilen arkaik zamanlardan yapılan ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair olup İslâm te’lif tarihinde ilk müstakil eserlerden biri olarak kabul edilebilen *Hüsnu’l-beyân fî izâleti ba’di şübehin veradet ‘ale’l-Kur’ân* isimli risâledir. Bahît’in bu risâlesinde serdedtiği tahlillerinden hareketle, onun ilâhî iktibâsların konu olduğu Kur’ân pasajlarını lafız bakımından Allah’a, mana itibariyle ise kelâm-ı beşere isnat ettiği ve bu telakkiyi savunduğu anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımına göre Kur’ân’da yer alan bu tür iktibâslar için “kelâm-ı Mûsâ”, “kelâm-ı İsâ” demek ve dolayısıyla kelâmın Allah dışındakilere isnat edilmesinde bir beis yoktur. Bahît’in serdedtiği bu yaklaşım konusunda akli ve nakli olmak üzere çok sayıda delillerle istidlalde bulunduğu ve risâlesi bütünlüğünde anlaşılır ve akıcı bir üslup kullandığı saptanmıştır.

Bahît’in *Hüsnu’l-beyân* isimli risâlesi bütünlüğünde kullandığı delilleri, önermelere dönüştürerek onun yaklaşımına dair istidlâl yöntemini şöyle maddeleştirebiliriz: (i) Allah Kur’ân’da geçmiş ümmetlerden iktibâsta bulunurken onların sözlerini Arap diliyle nakletmektedir. Bir diğer ifadeyle arkaik zamanlara dair sözleri orijinal dilleriyle ve kelimesi kelimesine (hikâyetü’l-lafız) değil de sözü mana yönüyle (hikâyetü’l-mana) aktarmaktadır. Bu da ilâhî iktibâsların hikâye ile mahkî bakımından birbirinden farklı olduğunu göstermektedir. (ii) Bütün Arapça kelimeler, hurûf-ı hecâ denilen alfabenin harflerinden ve tüm Arapça cümleler de bu kelimelerden oluşmaktadır. Bu durumda hecâ harfleri kelimelerin eczası; kelimeler, cümlelerin parçaları ve cümleler de kitabın eczası olur. Her eserde harfler, kelimeler ve cümleler bulunduğu göre bir sözün veya eserin bir yazara isnadında belirleyici olan temel ilke, melekenin ve kendine özgü tertibin bulunmasıdır. Buna göre bir eseri oluşturan cümlelerden bir kısmının başka bir yazara ait olması, kitabın bir bütün olarak yazarı dışında bir başkasına isnat etmeyi gerektirmez. O halde Kur’ân’da arkaik zamanlardan yapılan iktibâsların bulunması, onun ilâhî kelâm oluşuna engel teşkil etmemelidir. (iii) Allah’ın kendisi dışında başkasının mâhiyetini bilmediği, tasavvur edemediği, harf ve sestem oluşmayan kelâm-ı nefsî sıfatı bulunmaktadır. Harf ve seslerden oluşan Kur’ân’ın lafızları, ezeli olan kelâm-ı nefsîye muvafık olarak kendine özgü bir tertiple nâzil olmuştur. Kur’ân’ın eczası olan ilâhî iktibâslar da iki kapak arasındaki metin gibi



kendine özgü olan bu tertip bakımından Allah'ın kelâmı olmalıdır. Bir başka ifadeyle kelâm-ı nefsinin izdüşümü olup harf ve sese bürünen Kur'ân'ın kendine özgü tertibinde bir başkasının tasarrufu söz konusu olmadığı için bunlar da ilâhî kelâmdır. (iv) Mâzî, muzârî/hâl ve müstakbel kipleri, insanoğlunun kelâmı için zamansal bir boyut ifade etmektedir. Allah'ın ses ve harften yoksun olan kelâm-ı nefsî sıfatı için geçmiş-şimdi-gelecek gibi zamansal bir boyutu bulunmamaktadır. Diğer taraftan Kur'ân'da insanoğluna "kâle" formunda isnat edilen sözler, Allah'ın ezeli ilmindeki kelâmın izdüşümüdür. O halde arkaik zamanlardan yapılan ilâhî iktibâsların Kur'ân'da bulunuyor olması, onun ilâhî kelâm oluşuna engel olmamalıdır.

Bahît'in mezkûr yaklaşımının arkaik zamanlardan aktarılan ilâhî iktibâslar açısından Kur'ân'ın bütünlüğüne uyduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu yaklaşımın muvâfakât-ı sahâbe ve sanâdîdu'l-'Arap gibi nüzûl dönemi muhataplarından aktarılan iktibaslarla teşmil edilemeyeceği açıktır. Zira nüzûl döneminden aktarılan iktibâsların lafız ve mana bakımından kelâm-ı beşer düzleminde birleştiği müşâhede edilmektedir. Ayrıca söz konusu yaklaşımı için risâlesinde serdettiği aklî-naklî delillerinden ve önermelerinden bazılarının delil oluşunun zayıf olduğu saptanmıştır.

Kanaatimize göre ilâhî iktibâsları konu edinen *Hüsnü'l-beyân* isimli risâlesi bağlamında Bahît'in taklit ve mezhebî taassup düşüncesinin karşıtı bir yaklaşım taraftarı olmakla birlikte klasik İslam düşüncesi geleneğini takip eden ve onu dönüştüren bir tutumu olduğunu söylememiz mümkündür. Zira onun bu risâlesi bağlamında tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisine sorulan meselenin önce klasik İslam düşüncesindeki izdüşümünü tespit etmekte, akabinde meseleyi tahlil ederek kanaatini belirtmektedir. Bu risâlesinde ilâhî iktibâsları kelâm-ı nefsî düşüncesiyle ilişkilendirerek ele alması onun bu metodunu teyit etmektedir.

Bahît *Hüsnü'l-beyân*'da yalnızca Devvânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye* isimli eserine iktibâsta bulunmakta ve dolayısıyla onun adını zikretmektedir. Risâlesinin bütünlüğünde ilâhî nakillere dair yaklaşımı, kendisinden yaklaşık iki asır önce kaleme alınan San'ânî'nin *el-Îzâh ve'l-beyân* isimli eserinde serdettiği görüş ile aynıdır. Bu bakımdan Bahît'in San'ânî takipçisi ve onun konuya dair yaklaşımının bir yönüyle şârihi olduğu kanaatine varılmaktadır. Bununla birlikte iki ilim adamının istidlâl yöntemlerinin, geleneği harmanlayarak ve dönüştürerek okumalarının birbirinden farklı olduğu müşâhede edilmektedir.

Elinizdeki bu çalışmayla Muhammed Bahît'in düşünce dünyasını bütün yönleriyle ele aldığımızı ve onu tükettiğimizi düşünmüyoruz. Başta tefsir, kelam, fıkıh ve hadis olmak üzere ilahiyatın hemen her alanında eseri bulunan Bahît'in fikirleri ve klasik İslam düşüncesine katkısı incelenmesi gerekmektedir. Söz gelimi tefsirde "Bahît'in Kur'ân tarihine yaklaşımı ve katkısı", kelamda "Bahît'in yeni ilm-i kelâm hareketine katkısı"; fıkıhta "Bahît'in fetvâlarında klasik geleneği dönüştürmesi", "Zâhid Kevserî'nin eserlerinde Bahît'in etkisi ve katkısı" gibi çalışmalar hazırlanabilir.

## KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *el-A'mâlü'l-kâmile*. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1993.
- Avcı, Mustafa. "Sigortanın Osmanlı Hukukuna Girişi". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1-2 (2000), 267-290.
- Aydar, Hidayet. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.
- Bahît, Muhammed. *Ahsenü'l-kelâm fî mâ yete'allaku bi's-sünneti ve'l-bida'i mine'l-ahkâm*. Kâhire, 1329.
- Bahît, Muhammed. *Ecvibetü'l-Mısriyye 'ani'l-es'ileti't-Tûnisyye*. Mısır: Matbaatü'n-Nîl, 1324.
- Bahît, Muhammed. *el-Kelimâtü'l-hisân fî'l-ahrufi's-seb'ati ve cem'î'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'r-Raidi'l-Arabî, 1982.
- Bahît, Muhammed. *Fetâvâ's-Şeyh Bahît el-Mutî'î*. thk. Muhammed Sâlim Ebû 'Âsî. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2013.
- Bahît, Muhammed. *Hakîkatü'l-İslâm ve usûlü'l-hükm*. Kâhire: Mektebetü'n-Nasri'l-Hadîse, ts.
- Bahît, Muhammed. *Hüccetullah 'alâ halîkatih fî beyâni hakîkati'l-Kur'ân ve hukmi kitâbetih ve tercemetih*. thk. Hamîs Câbir Sakar. Tantâ: es-Sâhebe li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyeti ve'l-'Arabîyye, 2009.
- Bahît, Muhammed. "Hüsnü'l-beyân fî izâleti ba'di şübehin veradet 'ale'l-Kur'ân". *Haşiyetü's-Şeyh Muhammed Bahît ala şerhi's-Şeyh Ahmed ed-Derdir 'alâ manzumetihi 'el-Haridetü'l-behiyye fî 'ilmi'l-akâidi'd-dîniyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Bahît, Muhammed. *Tenbîhü'l-ukûli'l-insâniyye*. el-Merkezü'l-İslâmî es-Sekâfi, ts.
- Beyyûmî, Muhammed Receb el-. *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmihe'l-mu'âsirîn*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995.
- Çetin, Nihad M. "Arap (Yazı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Demir, Zakir. "Emîr es-San'ânî'nin İlâhî İktibâsların Mâhiyetine Dair el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân İsimli Risâlesi ve Ele Aldığı Konuların Kritiği". *Bilimname* 50/2 (2023), 207-239.
- Demir, Zakir. "Furkân Sûresinin 30. Âyetine Dair Müfessirlerin Yaklaşımları ve Hz. Peygamber'in Allah'a Münâcâtının Makâsîdî Tefsir Açısından Yorumu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 592-618.
- Demir, Zakir. *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Derzeze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Dusûkî, Muhammed ed-. *Muhammed Bahît el-Mutî'î*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Ebû Şühbe, Muhammed. *el-Medhal li'd-Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Dâru'l-Livâ, 1987.
- Emîr es-San'ânî, Muhammed b. İsmâ'îl el-. *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdüvehhab Lutf Deylemî. San'â: Mektebetü'l-İrşâd, 1992.
- Emîr es-San'ânî, Muhammed b. İsmâ'îl el-. *Mefâtihu'r-rıdvân fî tefsiri'z-zikir bi'l-âsar ve'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Sevkân ez-Zehrânî. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1410.
- Fuâd, Ferec Süleyman. *el-Kenzü's-semîn li-uzamâ'i'l-Mısriyyîn*. Kâhire: Matbaatü'l-İtimad, 1917.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *el-Me'ârifü'l-akliyye*. thk. 'Abdulkerim el-'Osmân. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1963.

- Gelenbevi, İsmâil. *Hâşiyetü'l-Fâzıl İsmail el-Gelenbevi 'ale'l-Celâl*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317.
- Gumârî, Ahmed b. Muhammed el-. *el-Bahru'l-'amîk fî merviyâtî İbni's-Siddîk*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutub, 2007.
- Hacvî, Muhammed el-. *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Âdil ed-Dımaşkî, Sirâcüddîn Ömer. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn 'Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Jong, F. De. "Bakhît al-Mutî'î al-Hanafî, Muhammad". *The Encyclopaedia of Islam*. Supplement-12/121. Brill, 2004.
- Kallek, Cengiz. "Bahît, Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed el-. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Mertoğlu, M. Suat. "Türkçe Kur'an Tartışmaları ve Mısır'a Yansıması". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/38 (2021), 861-912.
- Nursi, Said. *Emirdağ Lâhikası*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.
- Nuveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. Beyrût: Muessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1986.
- Pala, Ali İhsan. "Muhammed Bahît el-Mutî'î (1854-1935): Hayatı ve İlmî Kişiliği". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 189-204.
- Rasd, Süleymân. *Kenzü'l-cevher fî târîhi'l-Ezher*. Lazkiye: el-Matbaatü'l-Hindiyye, 1320.
- Râzî, Fahreddin er-. *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Se'âlibî, Ebû Zeyd es-. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 36 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Tiryaki, Fatih. "Modern Mısır Düşüncesinde Hilafet Tartışmaları". *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2015), 13-25.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed el-. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Mâhir Yasin el-Fahl. Riyâd: Dâru'l-Meymân, 2005.
- Zehure, İlyâs. *Mir'âtü'l-'asr fî târihi ve rusûmi ekâbiri'r-ricâl bi-Mısır*. Kâhire: Matbaatü İlyâs Zehure, 1916.
- Zemahşerî, Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lügati'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hilâl, ts.
- Zirklî, Hayreddin ez-. *el-A'lâm*. thk. Züheyr Fethullâh. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm ez-. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemrelî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.

### STRUCTURED ABSTRACT

*It is readily apparent that the first independent treatise written about the essence of the divine quotations revealed in the integrity of the Qur'ân is al-Amîr Muhammad b. Ismâ'îl as-San'ânî's work called al-Izâh wa al-bayân fî tahkîki 'ibârât al-kasas al-Qur'ân. The second distinct work on the subject is Muhammad Bakhîr al-Mutî'î's work entitled Husn al-bayân fî izâlati ba'd shubah waradat alâ al-Qur'ân, which is the research subject of this article. Bakhîr, one of the last period Ottoman scholars is a prolific and versatile schoolman who worked as the grand muftî of Egypt for almost eight years, studied the tradition of Ahl as-sunna by converting and enhancing it, and proved his scientific maturation in various disciplines by writing a total of thirty-two works in many fields, especially in tafsîr, fiqh and kalam. Bakhîr states that he wrote this treatise based on a question from someone about the belonging of a divine quotation attributed to Prophet Yakûb in the style of qâla, which is one of the most used styles in the Qur'ân's narration. He intellectualizes the essence of the embedded speakers (al-kalâm al-mahkî) in Qur'ân with a question-answer method. The relationship between divine speech and human speech is emphasized between the lines of the treatise. In the context of divine quotations, Bakhîr asks some questions. We can convert them as follows: "Do the narrative speech and the embedded speakers incorporated in the integrity of Qur'ân belong to God or to the speaker who originally said it? If such words concerning the human speech are truly divine speech and are expressions from God, how is it possible to find such passages in the Qur'ân by attributing them to beings other than Allah? If such passages are human words, as the Qur'ân clearly indicates, is it possible that the Qur'ân as a whole is divine speech?" By asking with similar questions, he introduces the subjects that dealt with in his treatise.*

*It is seen that this work, which is the second independent work written in this field and involving some inspiring evaluations about the nature of the divine quotations, hasn't been the subject of any academic work. In the present study, which is written in order to eliminate this deficiency in one aspect, first of all, Bakhîr's life story, scientific personality and works are examined. Subsequently, the issues that Bakhîr raised about the nature of the divine quotations in the mentioned treatise are discussed, and the evidences he draws are transformed into propositions and evaluated in detail. To put it briefly, according to Bakhîr, such quotations are both the speech of God in regards to wording and the speech of human beings in terms of meaning. Bakhîr tries to justify this approach with rational and narrative evidence. In other words, while discussing the subject throughout the treatise, he adopts an analytical and inferential/rational method.*

*We can signal some assertions mentioned by him in the treatise, as follows: First: While God quotes from the archaic communities in the Qur'ân, he imitates their words in the Arabic language. In other words, God does not extract the words of archaic times in their original language and word for word (hikâya al-lafz), instead, imitates them with the meaning of the word (hikâya al-mana). This shows that divine quotations are different from each other in terms of reproduction (hikâya) and reproduced (mahkî). Second: All Arabic words consist of the letters of the alphabet called hurûf al-hacâ, and all Arabic sentences are composed of these words. In this case, syllables are parts of words; words become parts of sentences and sentences become parts of the book. Since there are letters, words and sentences in every work, the basic principles that determine the belonging of a word or work to an author are natural faculty and unique arrangement. Accordingly, the fact that some of the sentences in a work belong to another person does not necessitate attributing the book as a whole to someone other than its author. Therefore, the presence of quotations from archaic times in the Qur'ân should not necessitate that it be a human word as a whole. Third: The past, present and future tenses express a temporal dimension for the speech of human beings. There is no temporal dimension such as past-present-future for God's attribute called interior speech (al-kalâm an-nafsî), which is devoid of sound and letter. On the other hand, the words attributed to human beings in the form of qâla in the Qur'ân, namely pronounced speech (al-kalâm al-lafzî) are the projection of the word in God's eternal knowledge. Therefore, the fact that divine quotations from archaic times does not prevent it being divine speech. In the head, although it is possible to accept that the approach of Bakhîr chimes in with the integrity of the Qur'ân in terms of quotations from archaic times, it is observed that some of the propositions he put forward in his treatise are weak evidence.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / June December 2023 • 175-190

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1372915

### MEMLÜKLER DÖNEMİ'NDE BİR İLİM MERKEZİ: SARGATMIŞIYYE MEDRESESİ

*A Center of Science in The Mamluk Period: The Madrasa of Sarghatmishiyya*

#### Semanur DİNİZ

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi  
Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Phd. Student Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Department  
of Islamic History, Ankara/Türkiye.

[dinizsemanur@gmail.com](mailto:dinizsemanur@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-5839-5178>

#### Dr. Ahmet DÜZENLİ

Öğretmen, MEB,

Adana, Türkiye

Teacher, Ministry of Education, Adana/Türkiye.

[ahmedduzenli@gmail.com](mailto:ahmedduzenli@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-1031-2900>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 08.10.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 29.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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



## MEMLÜKLER DÖNEMİ'NDE BİR İLİM MERKEZİ: SARGATMIŞIYYE MEDRESESİ

*A Center of Science in The Mamluk Period: The Madrasa of Sarghatmishiyya*

### Öz

Medreseler İslâm ilim geleneğinin teşekkül ettiği önemli ilim merkezleridir. Orta Çağ'ın en büyük Müslüman Türk devletlerinden biri olan Memlûkler (648-923/1250-1517) döneminde de bu geleneğin bir devamı olarak çok sayıda medrese inşa edilmiştir. Memlûk sultan ve devlet adamlarının ilme ve ulemaya gösterdiği ehemmiyetin bir yansıması olarak değerlendirilebilecek bu durum, söz konusu dönemin İslâm tarihinin ilmî ve kültürel açıdan en parlak dönemlerinden biri olarak nitelenmesini de beraberinde getirmiştir. Memlûkler dönemindeki bu ilmî canlılığa, yaptırdığı medreseyle katkı sağlayan devlet görevlilerinden biri de Sargatmış olarak tanınan Emîr Seyfeddin en-Nâsirî'dir (ö. 759/1358). Bu çalışmada da 757/1356 senesinde Kahire'de Emîr Sargatmış tarafından yaptırılan ve Memlûkler döneminin meşhur medreselerinden biri olan Sargatmışiyye Medresesi konu edilmiştir. Hanefî fihmına dair eğitim vermek üzere kurulan bu medresede dönemin önde gelen çok sayıda âlimi ders vermiş ve pek çok talebe de Sargatmışiyye'de ilim tahsil etmiştir. Öyle ki bu talebelerden bazıları Anadolu'da Hanefî mezhebinin yayılmasında da önemli rol üstlenmişlerdir. Dolayısıyla bu medrese hem bir Memlûk emîri tarafından Hanefî mezhebine dair eğitim vermek üzere kurulmuş olmasıyla hem de yetiştirdiği talebelerinin Anadolu'daki faaliyetleriyle dikkat çekmektedir. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak Memlûk medreseleri hakkında ana hatlarıyla bilgi verilmiş, birinci bölümde kuruluşu ve fizikî yapısını da ortaya koyacak şekilde medresenin genel özellikleri üzerinde durulmuş, ikinci bölümde ise medresedeki eğitim öğretim faaliyetlerine yer verilmiştir. Çeşitli akademik çalışmalarda İbn Haldûn gibi dönemin meşhur âlimleriyle birlikte anılan bu medrese hakkında ulusal ve uluslararası literatürde müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Dolayısıyla öncelikli amacımız dönemin önemli eğitim kurumlarından biri olan Sargatmışiyye Medresesi'nin tanınmasına katkı sağlamaktır. Yine medresede görevli âlimler ve okutulan dersler üzerinden bu dönem eğitim öğretim faaliyetleriyle alakalı tespitler de çalışmanın hedefleri arasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Eğitim Tarihi, Memlûkler, Emîr Sargatmış, Sargatmışiyye Medresesi.

### Abstract

Madrasahs are important science centers where the Islamic science tradition was formed. During the Mamluk period (648-923/1250-1517), one of the largest Muslim Turkish states of the Middle Ages, many madrasahs were built as a continuation of this tradition. This situation, which can be considered as a reflection of the importance given to science and scholars by Mamluk sultans and statesmen, has led to the Mamluk period being described as one of the brightest periods in Islamic history in terms of science and culture. One of the government officials who contributed to this scientific vitality during the Mamluk period with the madrasa he built was Sayf al-Dīn Nāsirī, who is known as Amīr Sarghatmish (d. 759/1358). In this study, the Madrasa of Sarghatmishiyya, which was built by Amīr Sarghatmish in Cairo in 757/1356 and is one of the famous madrasahs of the Mamluk period, is discussed. In this madrasa, which was established to provide education on Hanafi fiqh, many leading scholars of the period gave lessons and collected science in Sarghatmishiyya to many students. So much so that some of these students also played an important role in the spread of the Hanafi sect in Anatolia. Therefore, this madrasa draws attention both with its establishment by a Mamluk amīr to provide education on the Hanafi sect and with the activities of its students in Anatolia. In this context, in the study, firstly, information about the Mamluk madrasahs was given in outline, in the first part, the general characteristics of the madrasah were emphasized, including its establishment and physical structure, and in the second part, the education and training activities in the madrasah were included. No specific study could be identified in the national and international literature about this madrasah, which is mentioned together with famous scholars of the period such as Ibn K̄haldūn in various academic studies. Therefore, our primary goal is to contribute to the recognition of the Madrasa of Sarghatmishiyya, one of the important educational institutions of the period. It is also among the objectives of the study to make determinations about the educational activities of this period through the scholars working in the madrasah and the courses taught.

**Keywords:** History of Islamic Education, Mamluks, Amīr Sarghatmish, Madrasa of Sarghatmishiyya.

## GİRİŞ

Memlûk Devleti İslâm tarihindeki büyük devletler arasında önemli bir yere sahip olup sadece siyasî ve askerî sahalardaki başarılarıyla değil, İslâm dünyasının kültürel gelişimine sağladığı katkılarla da tanınmıştır. Öyle ki hem dönemin ilim merkezi olan Bağdat'ın Moğollar tarafından istilası hem de Endülüs'te Müslümanlara yapılan kıyımlar İslâm ilmî mirasını ciddi zarara uğratmış, neticede buralarda bulunan âlimler devrin en güçlü İslâm devleti konumunda olan Memlûkler'e sığınmıştır.<sup>1</sup> Memlûk idarecilerinin kendilerine sığınan bu âlimlere sağladığı maddi-manevi imkânlar neticesinde ilmî ve kültürel alanda büyük bir canlanma yaşanmış, Dımaşk ve Kahire dönemin en önemli ilim merkezleri hâline gelmiştir. Bu dönemde hadis, tefsir, kelim, fıkıh gibi dinî ilimler ile lügat ilimleri, tarih, coğrafya ve tabakât gibi beşerî ilimlerde pek çok âlim yetişmiş, bu âlimler kendi alanlarında çok sayıda eser telif etmişlerdir. Böylelikle Memlûkler dönemi, ilimlerin geliştiği ve İslâm düşüncesinin zenginleştiği bir dönem olmuştur. Bunda devrin eğitim öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü medreselerin önemli rolü bulunmaktadır.

Memlûk sultan ve ümerâsı, âlimlere ve talebelere büyük önem vermiş, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişimine katkı sağlamak amacıyla eğitim faaliyetlerinin temel yapı taşları olarak görülen medreseler yanında cami, hankah ve ribat gibi yapıların inşasında adeta birbirleriyle yarışmışlardır. Bu yapılar arasında medreseler ve kütüphaneler ön plana çıkmaktadır ki dönemin en büyük tarihçilerinden biri olan Makrîzî (ö. 845/1442) kendi döneminde sadece Kahire'de 70 civarında medresenin varlığından bahsetmektedir.<sup>2</sup> Ağırlıklı olarak İslâmî ilimlerin öğretildiği mekanlar olan medreselerde sadece tefsir, hadis, fıkıh, kelim gibi İslâmî ilimler değil, aynı zamanda matematik, tıp, astronomi gibi diğer bilim dallarına da yer verilmiştir. Medreseler ayrıca hem teorik eğitim veren hem de talebelere pratik yapma imkânı sağlayan kurumlardır. Kütüphaneler ise büyük birer ilim ve bilgi hazinesi olarak görülmüştür.<sup>3</sup> Nitekim Memlûk idarecileri zengin koleksiyonlarıyla ünlü kütüphaneler inşa ettirmişlerdir. Bu kütüphaneler, İslâmî ilimler başta olmak üzere felsefe, tıp, matematik gibi çeşitli ilim dallarına ait önemli eserlere de ev sahipliği yapmıştır. Dolayısıyla eğitim faaliyetlerinin desteklenmesi ve ilim insanların yetişmesine yönelik inşa edilen bu yapılar, bilginin korunmasına ve yayılmasına önemli katkılar sağlamıştır.<sup>4</sup>

Memlûk medreselerinden ana hatlarıyla bahsetmek gerekirse öncelikle medreselerin yükseköğretim faaliyetlerinin gerçekleştirildiği mekânlar olduğu belirtilmelidir. Bu dönemde inşa edilen medreselerin çoğunluğunun dört Sünnî mezhepten birine tahsis edildiği görülmektedir.<sup>5</sup> Ancak iki, üç veya dört mezhebe hizmet ettiği bilinen medreseler de mevcuttur. Bu tür medreselerde her bir mezhebin dersleri ayrı eyvanlarda yapılmaktadır. Medreselerde, dinî ilimler ve aklî ilimlerden oluşan bir müfredat uygulanmaktadır. Dinî ilimler arasında fıkıh, hadis, tefsir, kelim, tasavvuf, siyer ve Arap dili yer alırken aklî ilimlerden ise tıp ve astronomi gibi dersler

<sup>1</sup> Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, İstanbul 2015, s. 133; Aygül Düzenli, "Memlûkler Döneminde Medreseler (648-923/1250-1517)", *Osmanlı Medreseleri Eğitim, Yönetim ve Finans* (ed. Fuat Aydın-Mahmut Zengin-Kübra Cevherli-Yunus Kaymaz), İstanbul: Mahya Yayınları, 2019, s.447-448.

<sup>2</sup> Düzenli, "Memlûkler Döneminde Medreseler", s. 448.

<sup>3</sup> İsmail Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, 1994, 33-36; Muhammet Enes Midilli, "Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10/1, 2020, s. 389-412.

<sup>4</sup> Medreselerin fonksiyonları için bk. Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünûna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, Ankara: Maarif Mektepleri, 2019, s. 23-27.

<sup>5</sup> Dört sünnî mezhebin fıkıh anlayışına göre eğitim veren medreselerin ilki olan Müstansırıyye için bk. Ahmet Beken, "Müstansırıyye Medresesi'nde (631/1233-34) Eğitim-Öğretim Faaliyetleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16 (2016), s. 309-337.

verilmektedir.<sup>6</sup> Yine bu dönem medreselerinin genellikle bânisinin adıyla isimlendirildiğine de işaret etmek gerekir. Nitekim Şerefiyye, Nuriyye, Mukaddemiyye, Zâhiriyye, Seyfiyye ve Atabekiyye gibi medreseler bunlardan bazılarıdır. Yine çalışma konumuz olan Sargatmışiyye Medresesi de bu duruma örnek medreselerden biridir.

Memlûkler döneminde medreselerin diğer bir özelliği, eğitim faaliyetlerinin sultan tarafından belirlenen kadro tarafından yürütülmesidir. Görevlendirme yazılarında, Memlûk yöneticilerinin ilme ve ulemâyâ verdiği önemi vurgulayan ifadelerin bulunduğu da belirtilmelidir. Sultanlar ve dönemin emîrleri, bu medreselerin inşasını sağlarken gereken harcamaları yapmış, müderris ve talebelerin tüm ihtiyaçlarının karşılanmasına büyük önem vermişlerdir.<sup>7</sup> Nitekim bu dönemde medrese yaptıran emîrlerden biri de Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un (Birinci saltanatı: 693-694/1293-1294, ikinci saltanatı: 698-709/1299-1309, üçüncü saltanatı: 709-741/1309-1341) memlûkü olan ve ilme olan hürmetiyle tanınan Emîr Sargatmış'tır.

Çalışmada Emîr Sargatmış tarafından 757/1356 yılında Kahire'de yaptırılan Sargatmışiyye Medresesi konu edilmiştir. Ulusal ve uluslararası literatürde bu medreseyi doğrudan konu edinen bir çalışma tespit edilememiştir. Büyük bir emîr tarafından inşa ettirilmiş olması ve burada ilmî faaliyette bulunan hoca ve talebeleri ile uzun yıllar faaliyet gösteren bu medresenin ilim camiasına tanıtılması büyük önem taşımaktadır. Bu çalışma literatürdeki boşluğu doldurmak amacıyla yapılmıştır. Zira söz konusu medrese âlimleri ve talebeleriyle hem Memlûkler dönemi hem de sonraki dönemler için büyük önem arz etmektedir. Çalışmada ilk olarak Sargatmışiyye Medresesi'nin isimlendirilmesi, bânîsi, kuruluşu ve genel özellikleri hakkında bilgi verilmiş, ardından bu medresenin eğitim öğretim faaliyetleri ele alınmıştır. Bu kısımda medresede ders veren âlimlerin hepsinin biyografisine yer vermek çalışmanın sınırlılıkları bağlamında gerekli görülmediğinden bu âlimlerin Sargatmışiyye Medresesi'nde okuttukları derslere işaret edilmiştir. Burada âlimlerin sıralanmasında vefat yıllarının esas alındığı da belirtilmelidir. Çalışma genel olarak dönemin ana kaynaklarından istifadeyle hazırlanmış, bazı durumlarda araştırma eserlere de başvurulmuştur. Bu çalışmanın, çok sayıda âlimin faaliyet gösterdiği bir merkez olan ve Hanefîler'e tahsis edilmesiyle de dikkat çeken Sargatmışiyye Medresesi'nin tanınmasına ve Memlûkler dönemi ilmî hayatıyla alakalı araştırmalara katkı sağlaması umulmaktadır.

## SARGATMIŞIYYE MEDRESESİ'NİN GENEL ÖZELLİKLERİ

### a. Medresenin İsimlendirilmesi

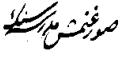
Sargatmışiyye Medresesi'nin bânîsi Emîr Sargatmış'tır ve medrese adını buradan almaktadır. Ancak emîrin isminin okunuşu ile ilgili bazı farklılıkların bulunduğu ve dolayısıyla bu durumun medresenin isimlendirilmesini de etkilediğine işaret etmek gerekir. Bu isim Makrîzî'nin "*es-Sülûk*" eserinin Kahire baskısında muhakkik tarafından "Sargatmışiyye" şeklinde harekelenmiştir.<sup>8</sup> İbn Tağrıberdî'nin (ö. 874/1470) *en-Nücûmü'z-zâhire* adlı eserinin Beyrut baskısında ise muhakkik Muhammed Hüseyin Şemseddin tarafından "Sargatmışiyye" şeklinde

<sup>6</sup> Düzenli, "Memlûkler Döneminde Medreseler", s. 448.

<sup>7</sup> Memlûkler dönemi medreseleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Nebi Bozkurt, "Medrese", *DİA*, XXVIII, s. 323-327, Ankara 2003; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", s. 27-45; Yasemin Kaçar, *Bahrî Memlûk Devleti'nin Eğitim Sistemi ve Medreseler (1250-1382)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat 2006, s. 145-147; Ayaz, *Memlûkler*, 134-136; Düzenli, "Memlûkler Döneminde Medreseler", s. 447-460.

<sup>8</sup> Takıyyüddin Ahmed b. Ali Makrîzî, *Kitabü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr, I-XII, Kahire 1956-1973, III/2, 756.

harekelendiği görülmektedir.<sup>9</sup> Yine İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) eserinde bu kelime "Sargatmuş",<sup>10</sup> Süyûtî'nin (ö. 911/1505) eserinde ise "Surgatmışiyye" şeklinde harekelendirilmiştir.<sup>11</sup>

Dönem araştırmacıları arasında da medresenin adının okunması konusunda çeşitli farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim Memlûkler sahasında uzun yıllar çalışma yapmış olan Ayaz, bahsi geçen medreseyi yaptıran emîrin adını "Sargatmış" şeklinde vermektedir.<sup>12</sup> Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nin çeşitli maddelerinde de bu medrese "Sargatmışiyye" şeklinde geçmektedir.<sup>13</sup> Tozlu, çalışmasında bu emîrin ismini "Sargatmış" olarak belirtir.<sup>14</sup> Khanjanov, çalışmasında emîrin adını Sargatmış, medresenin adını ise "Sargitmışiyye" olarak vermiştir.<sup>15</sup> Kaya, çalışmasında bu medresenin adını "Sargatmışiyye" şeklinde harekelendirmiştir.<sup>16</sup> Zengin ise emîrden "Sargıtmış" şeklinde bahsetmekte ve çalışmasında harekeli olarak vermektedir.<sup>17</sup> Yine Düzenli de bu ismi "Sargıtmış" olarak kullanmıştır.<sup>18</sup> Dolayısıyla emîrin ve medresenin ismi konusunda bir mutabakat söz konusu değildir. Osmanlı arşivlerinde Şeyhülislam İshak Efendi'nin imzasıyla söz konusu medresenin müderrisi ve Mısır nakîbüleşrâf kaymakamı Ahmed Efendi'ye ilmiye payesi verilmesinden bahseden 24 Muharrem 1147 (26 Haziran 1734) tarihli bir belgede ise medresenin ismi  "Sorgatmış (Surgatmış) Medresesi" olarak geçmektedir.<sup>19</sup>

Bu çalışmada ise ana kaynaklardan ve çağdaş çalışmalardan hareketle "Sargatmışiyye" şeklindeki kullanım tercih edilmiştir.

#### b. Medresenin Bânîsi: Emîr Sargatmış Seyfeddin en-Nâsırî

Tam adı Emîr Sargatmış Seyfeddin en-Nâsırî'dir. Memlûk emîrlerinin çoğunda olduğu gibi onun da doğum yeri ve tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Sargatmış, Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından seksen bin dirheme satın alınarak Kahire'ye getirilmiştir. Tarihçi Safedî (ö. 764/1363) eserinde onun kıymetli bir memlûk olduğunu "Bu zamana kadar seksen ya da bin dirhem fiyatla alınan bir memlûk ne duyulmuş ne de görülmüştür, insanlar onu satın almak için adeta yarıştılar." şeklinde cümlelerle ifade eder. Böyle yüksek bir fiyatla satın alınmış olması Emîr Sargatmış'ın fizikî ve askerî açıdan farklı meziyetlere sahip olduğunu düşündürmektedir. O, devletin çeşitli kademelerinde önemli vazifeler üstlenmiştir. Dönemin en büyük emîrlerinden biri olan Sargatmış ciddi bir mal varlığı da elde etmiştir. Mısır ve

<sup>9</sup> Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Muhammed Hüseyin Şemseddin nşr. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, XVI, Beyrut ts, X, 240.

<sup>10</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Dârü'l-fikr, XV, 1986, XIV, 262.

<sup>11</sup> Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahhâri Mısır ve'l-Kâhire* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), I-II, Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-İlmiyye, Kahire 1967, I, 472.

<sup>12</sup> Ayaz, "Memlûkler Döneminde Vezir-Ümera İlişkileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, 2005, s. 145.

<sup>13</sup> Bk. Cengiz Kallek, "İbn Arabşah", *DİA*, XIV, s. 316, İstanbul 1999; Özen, Şükrü, "İbnü's-Şihne, Seriyüddîn", *DİA*, XXI, s. 225, İstanbul 2000; Benli, M. Sami, "İbn Akîl, Bahâeddin", *DİA*, XIX, s. 301, İstanbul 1999.

<sup>14</sup> İbrahim Tozlu, *Moğultay b. Kılıç (ö.762/1361) ve Hadis İlmindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011, s. 67.

<sup>15</sup> Şahin Khanjanov, *Memlûkler Dönemi Hanefilerinde İçtihad ve Taklid Tartışmaları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2021, s. 65-66.

<sup>16</sup> Büşra Sıdika Kaya, *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmi' Adlı Eseri Bağlamında IX/XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017, s. 96.

<sup>17</sup> Murat Zengin, "Sultan Hasan Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi: Genel Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/1, 2016, s. 83-86.

<sup>18</sup> Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2021, s. 183, 251, 304.

<sup>19</sup> Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif (C. MF)*. 138-6871.

Şam'daki berîd<sup>20</sup> ile ilgili düzenlemelerle de ilgilenmiş, bu konuda aldığı sıkı tedbirlerle de dikkat çekmiştir. Sargatmış, kendi döneminde evkaf işlerinin düzenlenmesinde de aktif rol oynamıştır.<sup>21</sup> Memlûkler döneminin en güçlü emîrlerinden olan Sargatmış bu ününü, üstün askerî yetenekleri, etkili liderlik becerileri ve stratejik politik ustalığı sayesinde elde etmiştir. Bu özellikleri onu, saygı duyulan bir lider konumuna yükselmiştir.

Emîr Sargatmış sadece askerî alanda değil, aynı zamanda ilimle de yoğun bir şekilde ilgilenmiştir. Okuma ve yazma hususunda oldukça gayretli olduğu söylenmektedir. Safedî, Sultâniye Medresesi'nin duvarında Emîr Sargatmış'ın hattıyla yazılan bir mektuptan bahseder ve mektupta emîrin şu sözünü kaydeder; "Dünyanın sana sunduğunu geri tepme, zira o verme konusunda çok cimridir."<sup>22</sup> Emîr Sargatmış, özellikle kıraat ilmi olmak üzere çeşitli ilim dallarında eğitim almıştır. Nitekim kendi adıyla anılan bir medrese inşa ettirmesi, onun ilme ve ulemaya gösterdiği tazimin önemli bir tezahürüdür. Emîr Sargatmış, medresenin inşası ve süslemesi için de yüksek miktarlarda harcamalar yapmaktan çekinmemiş, detaylara özen göstererek bu yapıya büyük bir estetik değer katılması konusunda hassas davranmıştır.<sup>23</sup>

Güçlü bir karaktere sahip olan Sargatmış en-Nâsırî, diğer emîrler ve yöneticiler arasında önemli bir saygı ve itibar kazanmıştır. Nitekim o dönemin bir başka büyük emîri olan müttefiki Şeyhû (758/1357)<sup>24</sup> ile bölgede güç dengesini korumuş ve birlikte hareket ederek idareyi ellerinde tutmuşlardır. Sargatmış en-Nâsırî'nin askerî yetenekleri ve Şeyhû'nun siyasî zekâsı, onları bölgedeki diğer güçlü aktörlere karşı üstün kılmış ve birlikte büyük bir güç merkezi oluşturmuştur. Tüm bu özellikleriyle Emîr Sargatmış döneminin önde gelen emîrleri arasında saygı gören ve tanınan bir lider olarak öne çıkmıştır. Hem askerî yetenekleri hem de ilmî faaliyetleriyle dikkat çeken Emîr Sargatmış birçok alanda başarılı bir şekilde hizmet vermiş ve devletin ilerlemesine katkı sağlamıştır.<sup>25</sup> Ne var ki faaliyetleriyle dikkat çeken Sargatmış ve müttefiki emîrler, el-Melikü'n-Nasır Hasan (1347-1351, 1354-1361)<sup>26</sup> döneminde İskenderiye'ye sürülmüş ve orada hapsedilmiştir. Emîr Sargatmış da bu hapisanede Zilhicce 759 (Aralık 1358) tarihinde vefat etmiştir.<sup>27</sup>

### c. Medresenin Kuruluşu ve Özellikleri

Emîr Sargatmış en-Nâsırî'nin yaptırmış olduğu Sargatmışiyye Medresesi'nin inşaatı, 5 Ramazan 756/13 Eylül 1355 tarihinde başlamış, Cemâziyelevvel 757/Mayıs 1356 tarihinde tamamlanmıştır.<sup>28</sup> Kahire'nin dışında sayılan bu medrese, Mısır'da orijinal halini koruyan en eski

<sup>20</sup> İslâm devletlerinde istihbarat ve posta teşkilâtına verilen ad. Geniş bilgi için Bk. İbrahim Harekât, "Berîd", *DİA*, V, s. 498-501, İstanbul 1992.

<sup>21</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 8.

<sup>22</sup> Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr., I-VI, Beyrut-Dımaşk 1998, II, 558.

<sup>23</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 7-8; Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 555-560.

<sup>24</sup> Seyfeddin Şeyhû en-Nâsırî, "el-emîrû'l-kebîr" unvanını alan ilk kişi olarak, döneminin en güçlü emîrlerindendir. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 555-560, III, 27; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 328; Ayaz, "Memlûkler Döneminde Vezir-Ümera İlişkileri", s. 145.

<sup>25</sup> Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 555-560; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, tah. Muhammed M. Emin, VII, Kahire ts., I, 59, II, 64; a. mlf. *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 240-243; Abdülbâsıt el-Malatî, Zeyneddin b. Halil b. Şahin ez-Zâhîrî, *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*, nşr. Ömer A. Tedmürî, Beyrut, 2002, I, 207, 329; Zengin, "Sultan Hasan Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi", s. 83-86.

<sup>26</sup> Hayatı hakkında bk. Zengin, "Sultan Hasan Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi", s. 83-86; Abdülkerim Özeydin, "Hasan b. Muhammed b. Kalavun", *DİA*, XVI, s. 332-333, İstanbul 1997.

<sup>27</sup> Bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 390; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 242; Ayaz, "Türk Memlûkler Döneminin Büyük Emîrlerinden Yelboğa el- Ömerî (ö. 768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16/1, 2007, s. 86.

<sup>28</sup> Adilkhan Zhunissov, *Kivâmüddîn el-İtkânî'nin Gâyetu'l-Beyân Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, s. 7; Muhammet



cami olan İbn Tolun Camii ile Kal'atü'l-Cebel arasında yer almaktadır.<sup>29</sup> Mısır'ın tarihi ve kültürel mirasının mühim bir parçası olan Sargatmışiyye Medresesi'nin, İbn Tolun Camii'nin yakınında bulunması, bu iki yapı arasındaki tarihi ve estetik bağlantıların kurulmasına yardımcı olacaktır.

Emîr Sargatmış, medresenin tamamlanmasının ardından dönemin önde gelen ümerasından Şeyhû, Emîr Taştemur, Emîr Tugay, dört başkadı ve şeyhlerle Sargatmışiyye Medresesi'ne gelmiş, halka açık bir şekilde gerçekleştirilen bu açılışta uzun bir konuşma yapmıştır. İnsanlara burada çeşitli ikramlarda bulunulmuştur. Emîr Sargatmış, Hanefî fakih Kıvâmuddin el-İtkânî'yi (ö. 758/1357) buraya müderris olarak atamıştır.<sup>30</sup> Böylece el-İtkânî medresenin ilk müderrisi olmuştur. Memlûkler'in son dönem tarihçilerinden ve Hanefî mezhebine mensup olan Abdülbâsıt el-Malatî (ö. 920/1514), medresenin açılışının gerçekleştiği günü, herkes tarafından görülmeye değer muhteşem günlerden bir gün olarak nitelemektedir.<sup>31</sup>

Makrîzî, Sargatmışiyye Medresesi'nin fizikî yapısı ve manzarasını ayrıntılarıyla aktarır ve güzelliğine vurgu yapar. Medrese, zarif kubbeleri, çeşitli süslemeleri ve detaylarıyla öne çıkan bir yapıya sahiptir. İçerisinde geniş bir avlu, derslikler, bir kütüphane ve öğrenci odaları bulunmaktadır. Avlunun etrafında revaklar yer alır ve bu revaklar dersliklere erişim sağlar. Medresenin çevresi bahçelerle süslenmiş olup huzurlu bir ortam sunduğu kaydedilmektedir. Medresede Hanefî mezhebine uygun dersler verilirken hadis öğretimi de önemli bir yer tutmaktadır. Talebeler, bu saygın eğitim kurumunda İslâm dinî ve hukukuyla ilgili ilim tahsil etmişlerdir.<sup>32</sup>

Emîr Sargatmış, medresenin Hanefî mezhebine hizmet etmesini, bunun yanında hadis derslerinin de verilmesini istemiştir. Yine medresenin işleyiş ve giderleri için geniş vakıflar kurulmasını da sağlamıştır. Dolayısıyla medrese, Hanefî mezhebine mensup talebelere dinî eğitim verilen ve hadis öğretimine olanak sağlayan bir mekân olarak fonksiyonunu sürdürmüştür.<sup>33</sup> Öyle ki Sargatmışiyye Medresesi Hanefî mezhebinin Memlûk ilmî müesseselerinde yayılmasında etkili olduğu gibi burada tahsil gören talebelerinin Anadolu'daki faaliyetleriyle mezhebin bu bölgelerde yaygınlaşmasına da katkı sağlamıştır.

Sargatmışiyye Medresesi, Memlûkler döneminde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde (1300-1922) de önemli bir ilim merkezi olarak varlığını korumuştur. Kahire'de bulunan bu medrese, Osmanlılar döneminde Ezher dışında diğer medreselerle birlikte eğitim-öğretim faaliyetlerine devam etmiştir. Şalâhiyye, Sinâniyye, Mahmudiyye, Ayniyye, Eşrefiyye, Süyûfiyye gibi medreseler bu kurumlardan bazılarıdır. Kahire'de ilim tahsil edilen camiler dahil edildiğinde ise yaklaşık kırk medresenin bulunduğu ifade edilmektedir. Bu medrese, Osmanlılar döneminde de, ilim tahsil etmek isteyen öğrencilere çeşitli dinî bilgilerin aktarıldığı önemli bir eğitim kurumu olarak varlığını sürdürmüştür. Çok sayıda ilim adamının yetiştiği medresede, müfredatta hadis ve fıkıh olmak üzere diğer dinî ilimlere yer verilmiştir. Dolayısıyla Sargatmışiyye Medresesi, Osmanlı döneminde Kahire'de bulunan diğer medreselerle birlikte İslâmî ilimlerin yayılmasına ve

Enes Midilli, "Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansıplar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 44, 2020, s. 44.

<sup>29</sup> Makrîzî, *Kitabü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, I-II, Beyrut, ts, II, 403-404; Doris-Abouseif Behrens, "İbn Tolun Camii", *DİA*, XX, İstanbul, 1999, s.416-418.

<sup>30</sup> Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 403-404.

<sup>31</sup> Malatî, *Neylü'l-emel*, I, 292.

<sup>32</sup> Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 404. Medresenin güncel durumu için ayrıca bk. <https://egyptopia.com/en/articles/Egypt/cairo/Mosque-Madrassa-of-Emir-Sarghatmish-in-Cairo.s.29.13118/> (Erişim zamanı: 15.06.2023, 15:30)

<sup>33</sup> Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 404. Memlûklerin Hanefîlik'e ilgisi için bk. Ayaz, Fatih, And Fatmanur Alibekiroğlu Eren. "Memlûk Devletinde Sultan Ve Emirlerin Hanefîliğe İlgisi," *Ibad Sosyal Bilimler Dergisi*, 2019

öğrenilmesine katkıda bulunmuştur.<sup>34</sup> Bu durum Osmanlı Devleti'nin ilim ve kültür alanındaki zenginliğinin de önemli göstergelerindedir.

Bu konuda son olarak medreseye bağlı bulunan Sargatmışiyye Kütüphanesi'ne de işaret etmek gerekir. İçerisinde çeşitli ilim dallarına ait çok sayıda eser barındırdığı bilinen kütüphanede istinsah faaliyetlerinin yapıldığı da nakledilir. Nitekim meşhur lügat âlimi Zebîdî (ö. 1205/1791) ünlü eseri *Tâcu'l-'Arûs'u* yazarken bu kütüphaneden istifade etmiştir. Zebîdî'nin bu eserini Sargatmışiyye, Müeyyediyye ve Eşref Kayıtbay kütüphanelerinde telif ettiği bilinmektedir.<sup>35</sup> Dolayısıyla Sargatmışiyye Medresesi Kütüphanesi de dönemin ilim ve kültür hayatının zenginleşmesine katkı sağlamıştır.

### SARGATMIŞIYYE MEDRESESİ'NDE EĞİTİM-ÖĞRETİM

Sargatmışiyye Medresesi'nde çok sayıda âlim ders vermiştir. Vakfiyesinin şartlarına uygun şekilde medresenin programında ağırlıklı olarak Hanefî fikhî ve hadis dersleri okutulmuştur. Bu derslerin yanında tefsir ve sanat derslerinin okutulduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim Hanefî Şeyhü'l-İslâmı Eminüddin Aksarâyî (ö. 880/1475) burada uzun süre tefsir dersi vermiştir.<sup>36</sup> Ancak ders veren âlimlerin hangi eserleri okuttuğuna dair detaylı bilgilere ulaşılamamıştır. Burada dönemin kaynaklarından -özellikle de tarih ve tabakât eserlerinden Sargatmışiyye Medresesi'nde ders verdiği tespit edilen hocalara ve talebelerine yer verilmiştir. Bunu yaparken medresede müderrislik yaptığı alan ve görevlerine göre âlimler ilgili başlıklar altında sıralanmış, ardından da talebelere yer verilmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere çalışmanın hacmi ve sınırlılıkları bağlamında, listede yer alan âlimlerin biyografilerine yer verilmemiş, tam künye ve vefat yıllarının verilmesiyle iktifa edilmiştir. Ancak genel hatlarıyla medresenin tanınmasına katkı sağlamayı amaçlayan çalışmamızda, listede yer alan âlimlerin sayıca çokluğu ve tanınırlığı göz önüne alındığında burada verilen eğitimi, kullanılan metotları, hocaları, talebeleri, okutulan kitapları ve müfredatı ayrıntılarıyla ortaya koyacak yeni çalışmaların elzem olduğu anlaşılmaktadır.

#### a. Müderris Olarak Görev Yapan Âlimlerden Fıkıh Dersi Verenler

Medresenin ilk müderrisi, Hanefî fikhına hâkim olması ve bağlılığı nedeniyle "İkinci Ebû Hanîfe" olarak da isimlendirilen Kıvâmuddin Emîr Kâtip b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî el-İtkânî'dir. (ö. 758/1357)<sup>37</sup>

Emînüddin Muhammed b. Ali b. Hasan el-Enefi el-Mâlikî (ö. 786/1384) fıkıh dersi vermiştir.<sup>38</sup>

Sargatmışiyye Medresesi'nin başına getirilen Celâl b. Ahmed b. Yusuf Celâleddin es-Sîrî el-Hanefî et-Tebbânî (ö. 793/1391) Hanefî fikhına dair dersler okutmuştur.<sup>39</sup>

Cemâl el-Malatî olarak tanınan Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf b. Mûsâ b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 803/1400) bu medresede Hanefî fikhına dair dersler okuttuğu bilinmektedir. Ayrıca Cemâl el-Malatî, Hanefî olmasına rağmen talebelerin mensup olduğu mezhebin fıkıhlarına dair

<sup>34</sup>Cebertî, Abdurrahman b. Hasan, *'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, nşr. Dâru'l-ceyl, III, 107, Beyrut ts.; Orhan İyişenyürek, *Abdullah eş-Şebrâvî ve Şiiri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019, s. 218; Kaya, *IX/XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, s. 97.

<sup>35</sup> İyişenyürek, *Abdullah eş-Şebrâvî ve Şiiri*, s. 53.

<sup>36</sup> Bk. Malatî, *Neylü'l-emel*, VII, 129.

<sup>37</sup> Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 470; Zhunissov, *Gâyetü'l-Beyân'ın Metot ve Muhteva Açısından İncelenmesi*, s. 10; Hamza Arslan, *Hanefî Fikhında Şerh Geleneği (El-Hidâye Şerhleri Örneği)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2022, s. 59.

<sup>38</sup> Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, VI, 293.

<sup>39</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 247; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 472.

dersler de okutmuştur.<sup>40</sup> Bu durum, eğitim-öğretim söz konusu olduğunda mezhep taassubundan uzak bir tutum sergilendiği şeklinde yorumlanabilir.

Hanefî fakihi olan Muslihuddin Mustafa el-Karamânî (ö. 809/1406) fıkıh dersleri vermiştir.<sup>41</sup>

Zeyneddin Abdurrahman b. Ali b. Hişam et-Tefehnî (ö. 835/ 1432), Hanefî fıkına dair dersler okutmuş ve aynı zamanda Sargatmışiyye Kütüphanesi ile de ilgilenmiştir.<sup>42</sup>

Meşhur hadis hafızı, tarihçi ve Şafiî kadılığı görevinde de bulunan Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, el-Askalânî (ö. 852/1449) Şafiî fıkı müderrisliği yapmıştır.<sup>43</sup>

Meşhur Hanefî fakihi, tarihçi, hadis âlimi ve dönemin Hanefî başkadılığı görevini de üstlenen Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451) de burada fıkıh dersleri vermiştir.<sup>44</sup>

Hanefî Şeyhül-İslâmı Eminüddin Aksarâyî burada uzun süre tefsir ve fıkıh dersleri vermiş ve Hanefî fakihi Tahâvî'nin (ö. 321/933) eserlerini okutmuştur.<sup>45</sup>

Ebü'l-Fazl Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ahmed b. Muhammed İbn Arabşah et-Tarhânî ed-Dımaşkî (ö. 901/1496) Hanefî fıkına dair ders vermek üzere 886/1485 yılında müderris olarak Sargatmışiyye Medresesi'ne tayin edilmiştir.<sup>46</sup>

Ebü'l-Berekât Seriyüddin Abdülber b. Muhammed b. Muhammed Seriyüddin İbnü's-Şihne el-Halebî (ö. 921/1515), Sargatmışiyye'de hem muîd hem de müderris olarak görev yapmış, burada Hanefî fıkına dair dersler vermiştir.<sup>47</sup>

Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym el-Mısırî (ö. 970/1563) Hanefî fıkına dair dersler okutmuştur.<sup>48</sup>

Hanefî fakihi olan Ahmed b. Muhammed, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl et-Tahtâvî (ö. 1231/1816) fıkıh dersleri vermiştir.<sup>49</sup>

Celâleddin Carullah da Zilhicce 775/Haziran 1374'te burada Hanefî fıkına dair ders veren âlimlerdendir.<sup>50</sup>

## b. Müderris Olarak Görev Yapan Âlimlerden Hadis ve Tefsir Dersi Verenler

Fahreddin Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Ahmed b. Abdullah İbnü'l-Muhallita (ö. 759/1358) hadis dersleri vermiştir.<sup>51</sup>

<sup>40</sup> Bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Cemâl el-Malatî", *DİA*, s. 305, VII, İstanbul 1993; Kaya, *IX/XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, s. 192.

<sup>41</sup> Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 375; Arslan, *Hanefî Fıkında Şerh Geleneği (El-Hidâye Şerhleri Örneği)*, s. 68.

<sup>42</sup> Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, VIII, 267; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 472; Malatî, *Neylü'l-emel*, VI, 313; Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *DİA*, XXI, s. 87-90, İstanbul 2000.

<sup>43</sup> Bk. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *DİA*, XIX, s. 514-531, İstanbul 1999; Kaya, *IX/XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, s. 195.

<sup>44</sup> Bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhel*, XI, 193-197; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X, 131-135; s. 271-272; Ali Osman Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin", *DİA*, IV, s. 271-272, İstanbul 1991; Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, TTK Yayınları, Ankara 2020, s. 53-61; Kaya, *IX / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, s. 362.

<sup>45</sup> Bk. Malatî, *Neylü'l-emel*, VII, 129.

<sup>46</sup> Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, V, 97-98; Kallek, "İbn Arabşah", s. 315-316.

<sup>47</sup> Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, IV, 33-35; Özen, "İbnü's-Şihne, Seriyüddîn", s. 225-227.

<sup>48</sup> Bk. Ahmet Özel, "İbn Nuceym, Zeynüddîn", *DİA*, XX, s. 236-237, İstanbul 1999.

<sup>49</sup> Bk. Zirikî, *el-A'lâm*, I, 245; Sadgrove, Philip Charles, "Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, s. 438-439, XXXIX, İstanbul 2010.

<sup>50</sup> Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 227.

<sup>51</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 258.

Ebû Abdullâh Alâüddin Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî'nin (ö. 762/1361) medresenin hizmete girdiği ilk yıllarda hadis dersleri okuttuğu bilinmektedir.<sup>52</sup>

Meşhur tarihçi ve döneminde Mâlikî başkadılığı da yapan Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406) de bu medresede hadis hocalığı yapmıştır (791/1389).<sup>53</sup>

Celâleddin b. Ahmed b. Yusuf b. Tuğarslan es-Sîrî (ö. 793/1391) hadis müderrisliği yapmıştır.<sup>54</sup>

Şihabüddin Ahmed b. Rükneddin b. Ebî Zeyd b. Muhammed es-Serrâî el-Hanefî (ö. 791/1388-89), hadis müderrisliği yapmıştır.<sup>55</sup>

Abdülber İbnü's-Şihne (ö. 851/1448), hadis dersleri vermiştir.<sup>56</sup>

Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) hadis dersleri vermiş ve imlâ meclisleri düzenlemiştir.<sup>57</sup>

Şerefeddin Yahya b. Abdullah er-Ruhûnî, hadis dersi okutmuştur.<sup>58</sup>

Cemâleddin Mahmûd b. Ali el-Kayserî el-Acemî (ö. 799/ 1396) ise hem buranın şeyhliğini üstlenmiş hem de hadis ve tefsir dersleri vermiştir.<sup>59</sup>

### c. Şeyh, Müftü ve İmam Olarak Görev Yapan Âlimler

Erşedüddin Mahmûd b. Kutluşah el-Hanefî (ö. 775/1373) burada şeyhlik yapmıştır.<sup>60</sup>

Mollazâde el-Hanefî (ö.793/1391) şeyh olarak buraya görevlendirilmiştir.<sup>61</sup>

Sultan Berkuk döneminin büyük Hanefî âlimlerinden Celâleddin Ahmed b. Yusuf et-Tebbânî (ö. 793/1389) de bu medresede şeyhlik yapmıştır.<sup>62</sup> Ondan sonra yerine Şemseddin et-Trablusî görevlendirilmiştir.<sup>63</sup>

Muhammed b. Alî b. Salâh el-Harîrî el-Hanefî (ö. 797/1395) imamlik yapmıştır.<sup>64</sup>

Yusuf b. İbrahim b. Abdillâh el-Ezrâî (ö. 803/1400) müftü olarak görev yapmıştır.<sup>65</sup>

Şemseddin Âkil Muhammed b. Ali el-Kahirî eş-Şâfiî (ö. 883/1478-1479) şeyhlik yapmıştır.<sup>66</sup>

Şeyh Selahaddin et-Trablusî el-Hanefî (ö. 887/1482), şeyh olarak tayin edilmiştir.<sup>67</sup>

Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ali b. Sâlih el-Mekkî (ö. 901/1496), şeyh olarak tayin edilmiştir.<sup>68</sup>

<sup>52</sup> Bk. Malatî, *Neylü'l-emel*, I, 331; Kandemir, "Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, s. 229-231, XXX, Ankara 2020; Tozlu, *Moğultay b. Kılıç (ö.762/1361) ve Hadis İlmindeki Yeri*, s. 67.

<sup>53</sup> Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 339-340; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsî*, I-XII, Kahire, ts, II, 145-149; Ferhat Gökçe, "Türkiye'de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 21/2, 2013, s. 44; Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 538-543.

<sup>54</sup> Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 424.

<sup>55</sup> Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, VIII, 543; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 547.

<sup>56</sup> Kaya, *IX/XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, s. 184.

<sup>57</sup> Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, X, 23-25; Tomar, Cengiz, "Sehâvî, Şemseddin", *DİA*, XXXVI, s. 314, İstanbul 2009.

<sup>58</sup> Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 36; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 461.

<sup>59</sup> Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 472; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, IV, 93. Burada ders veren hocalarla ilgili bk. Kaya, "Creation of Mamluk Social Identity Through Madrasas and Production of Texts", *İslam Araştırmaları Dergisi* 49 (2023), s. 48-49.

<sup>60</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 165; Malatî, *Neylü'l-emel*, III, 62.

<sup>61</sup> Bk. Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 368.

<sup>62</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 545; İbn Tağrıberdî, *el-Menhel*, V, 3-6; a.mlf., *en-Nücümü'z-zâhire*, XII, 123-124; Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 304-305.

<sup>63</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 302.

<sup>64</sup> Bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, V, 350-351; İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, VIII, 599; Zhunissov, *Gâyetü'l-Beyân'ın Metot ve Muhteva Açısından İncelenmesi*, s. 10.

<sup>65</sup> Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, VII, 40.

<sup>66</sup> Bk. Malatî, *Neylü'l-emel*, VII, 220.

<sup>67</sup> Bk. Malatî, *Neylü'l-emel*, VII, 313.

<sup>68</sup> Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, VIII, 5.

#### d. Müderris Olarak Görev Yapan Ancak Okuttuğu Dersler Tespit Edilemeyen Âlimler

Mâlikî fakihî olan Ebû Abdullâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Merzûk el-Hatîb el-Acîsî et-Tilimsânî (ö. 781/1379) müderrislik yapmıştır.<sup>69</sup>

Şeyh Cârullah İbnü'l-Şeyh Kutbüddin Muhammed b. Şeyh Şerefeddin Ebi'l-Sinâî el-Hanefî (ö. 782/1380-81) müderrislik yapmıştır.<sup>70</sup>

Kadı Sadreddin Muhammed İbnü'l-Kadilkudat Alaaddin Ali b. Mansur el-Hanefî (ö. 786/1384) müderrislik yapmıştır.<sup>71</sup>

Muhammed b. Ali b. Mansur b. Nâsır ed-Dımeşkî el-Hanefî (ö. 786/1384) müderris olarak görev yapmıştır.<sup>72</sup>

Muhammed b. Ahmed b. Müzhir Şemseddin (ö. 791/1388-89) müderrislik yapmıştır.<sup>73</sup>

Şeyh Celâleddin Rasûl b. Ahmed b. Yusuf el-Acemî el-Hanefî (ö. 793/1391) müderrislik yapan hocalardandır.<sup>74</sup>

Ahmed b. Musa el-Halebî el-Hanefî (ö. 801/1398) Sargatmışiyye'ye gelerek ilmî faaliyetlerle meşgul olmuştur.<sup>75</sup>

Bedreddin Mahmûd es-Serrâî el-Gülistânî el-Hanefî (ö. 801/1399) müderrislik yapmıştır.<sup>76</sup>

Yusuf b. Musa b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Tekin b. Abdullah el-Malatî (ö. 803/1400-1401) daha sonra el-Halebî nisbesini almıştır. Sargatmışiyye'de müderrislik yapmıştır.<sup>77</sup>

Hanefî Başkadısı olan Zeyneddin Abdurrahman et-Tefehnî (ö. 885/1480-1481) ders vermiş ve Sargatmışiyye Kütüphanesi ile ilgilenmiştir.<sup>78</sup>

Astronomi ve matematik sahalarında ilmî birikimiyle tanınan Osmanlı âlimi Takıyyüddin er-Râsîd (ö. 993/1585), Sargatmışiyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.<sup>79</sup>

Hanefî fakihî olan Nûreddin Alî b. Muhammed b. Alî İbn Gânim el-Hazrecî el-Makdisî (ö. 1004/1596) müderrislik ve yöneticilik yapmıştır.<sup>80</sup>

#### e. Medresede Eğitim Gören Talebeler

Muhammed b. Muhammed b. Musa b. Abdullah eş-Şeneşî el-Hanefî (ö.798/1396) ders alan talebelerden biridir ve kadı nâibliği yaptığı bilinmektedir.<sup>81</sup>

Şerefeddin İsa b. Osman eş-Şafiî (ö. 799/1397) eğitim alan talebelerdendir. Daha sonra müderrislik de yapmıştır.<sup>82</sup> Bu durum medresenin dinî ilimlerle ilgili hizmetlerin ifasıyla görevli

<sup>69</sup> Bk. Saffet Köse, "İbn Merzûk, el-Hatîb", *DİA*, XX, s. 186-188, İstanbul 1999.

<sup>70</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XI, 165; Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 358.

<sup>71</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XI, 247.

<sup>72</sup> Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 179.

<sup>73</sup> Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 206.

<sup>74</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 756.

<sup>75</sup> Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 64.

<sup>76</sup> Bk. Malatî, *Neylü'l-emel*, III, 17-18; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, V, 6; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XII, 56, XIII, 11, Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 472.

<sup>77</sup> Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 196.

<sup>78</sup> Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 472; Koca, Ferhat, "İbnü'l-Hümâm", *DİA*, XXI, s. 87-90, İstanbul 2000.

<sup>79</sup> Bk. Topdemir, Hüseyin Gazi, "Takıyyüddîn er-Râsîd", *DİA*, XXXIX, s. 454-456, İstanbul 2010; Baga, Elif, "Takıyyüddin Râsîd ve Cebir Risalesi: Matematiksel Değerlendirme, Tercüme ve Editio Princeps", *Nazarıyat*, 7/2, 2021, s. 6.

<sup>80</sup> Bk. Zirikî, Hayreddin b. Muhammed, *el-A'lam*, nşr. Dârü'l-ilm, Beyrut 2002, V, 166; Kallek, "İbn Gânim", *DİA*, XIX, s. 503-504, İstanbul 1999.

<sup>81</sup> Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 521, III, 310; İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, VIII, 605.

<sup>82</sup> Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, VI, 361.



kişileri (müftü, vaiz, imam vs.) yetiştirdiği gibi eğitim kadrosunu yetiştirme gibi bir fonksiyon icra ettiğini göstermektedir.

Kadı Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Hanefî (ö. 799/1397) Sargatmışiyye’de yetişen talebelere dendir. Daha sonra Kahire’ye kadı olarak tayin edilmiştir.<sup>83</sup> Buradan hareketle medreselerin kendilerinden beklenildiği gibi adlî/hukukî alana eleman yetiştirme işlevini yerine getirdiği söylenebilir.

İbrahim b. Mustafa b. İdris er-Rûmî el-Hanefî (ö. 875/1471), Sargatmışiyye’ye gelerek burada çeşitli ilimler almış bilhassa fıkıhla ilgili pek çok meseleyle ilgilenmiştir.<sup>84</sup>

Seyfeddin Sungur er-Rûmî el-Hanefî (ö. 884/1479) Kahire’ye gelerek burada fıkıh, hadis başta olmak üzere çeşitli ilimler tahsil etmiştir.<sup>85</sup>

İbn Ehi’l-Cüneyd, Muhammed b. Mezîd b. Yakup b. Muhammed b. Mezîd er-Rûmî el-Hanefî (ö. 886/1481) Sargatmışiyye’nin yetiştirdiği talebelere dendir.<sup>86</sup>

Tağriberdî b. Ebî Bekir b. Seyfeddin eş-Şeneşî et-Türkî el-Kahirî el-Hanefî (ö. 895/1490) burada fıkıh, Arapça ve kıraat başta olmak üzere pek çok alanda ilim tahsil etmiştir.<sup>87</sup>

Neticede medresede görev yapan müderrislerin ve burada öğrenim gören talebelerin kısa biyografilerinden yola çıkarak, özellikle Hanefî fıkıhı başta olmak üzere daha çok dinî ilimlerin tedris edildiği anlaşılmaktadır. Bu durum o dönem medreselerin üstlendiği fonksiyona bakıldığında normal karşılanması gerektiği kanaatindeyiz. Zira medreselerin vakfiye şartlarına bakıldığı bu kurumlarda genellikle dinî ilimlerin ve bunlar arasından fıkıh ilimlerinin (hilâf, ferâiz gibi) öne çıktığı görülmektedir.

## SONUÇ

Memlûk Sultanı el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun’un memlûkü olan Emîr Sargatmış tarafından yaptırılan Sargatmışiyye Medresesi, Memlûkler döneminde ilmî ortamın gelişmesine katkıda bulunan önemli bir müessesedir. Bu medrese, sadece Memlûkler döneminde değil, Osmanlı İmparatorluğu’nun hüküm sürdüğü coğrafyada da aynı amaca hizmet eden bir kurum olarak öne çıkmıştır. Söz konusu medrese Memlûkler döneminde Hanefîliğin yayılmasına ve güç kazanmasına da önemli oranda hizmet etmiş görünmektedir. Öyle ki medresenin kurucu ismi Emir Sargatmış Memlûk ilmi müesseselerinde Hanefî mezhebinin yaygınlaşmasına katkı sağlamak için kendisine verilen imkanları değerlendirmiştir. Sargatmışiyye Medresesi’ni bir Hanefî fıkıh medresesi olarak tesis etmesi bunun en dikkat çekici örneklerinden biridir. Yine medresenin kuruluşundan itibaren burada yöneticilik yapan âlimlerin genellikle Hanefî mezhebine mensup olmalarına dikkat edildiği söylenebilir. Ancak müderrisler için aynı durum geçerli değildir. Zira çok sayıda Hanefî âlimin şeyh ve müderris olarak görev yaptığı bu medresede, diğer mezhep ulemasından kimselerin de görev aldığı tespit edilmiştir. Nitekim döneminin önde gelen âlimlerinden olan ve Şâfiî başkadılığı da yapan İbn Hacer ve yine Mâlikî başkadılığı yapan meşhur tarihçi ve sosyolog İbn Haldûn da bu medresede görev alan âlimlerdendir. Benzer şekilde Hanefî olan müderrislerin farklı mezheplerin fıkıhına dair dersler verdikleri de tespit edilmiştir.

Çalışmada Emîr Sargatmış ve Sargatmışiyye Medresesi hakkında genel bilgi verilmiş, ardından tespit edilebildiği kadarıyla burada çeşitli vazifeler üstlenen âlimler listelenmiştir. Ancak medresede görev yapan âlimlerin hangi derslerde hangi eserleri okuttuğu hakkında detaylı bilgi tespit edilememiştir. Sargatmışiyye Medresesi’nde yetişen talebelere dendir bazıları kadılık,

<sup>83</sup> Bk. İbnü’l-İmâd, *Şezeretü’z-zeheb*, VIII, 615.

<sup>84</sup> Bk. Malatî, *Neylü’l-emel*, VI, 442.

<sup>85</sup> Bk. Malatî, *Neylü’l-emel*, VII, 230.

<sup>86</sup> Bk. Malatî, *Neylü’l-emel*, VII, 280.

<sup>87</sup> Bk. Malatî, *Neylü’l-emel*, VIII, 187.

müdürlük, şeyhlik gibi önemli vazifeler üstlenmiştir. Memlûk idarecilerinin de desteğiyle dönemin saygın medreseleri arasında yerini alan Sargatmışiyye aynı zamanda Hanefî fikhının eğitim merkezi konumunu da elde etmiştir. Zira önde gelen ve üst düzey devlet görevlerini yürüten pek çok âlim bu medresede Hanefî fikhı üzerine dersler vermiştir. Dolayısıyla kurum Mısır topraklarında bu mezhebin doğru anlaşılması ve yayılmasında etkin rol oynamıştır. Yine özellikle Anadolu'dan ilim tahsili için Kahire'ye gelen ve Sargatmışiyye'de ders alan talebelerin Hanefî fikhıyla ilgilenmeleri, burada öğrendiklerini gittikleri yerlere aktarmalarının da bu mezhebin farklı coğrafyalarda yayılmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Yine Memlûk ilim geleneğinin Osmanlı'ya aktarımında da bu medresenin önemli rolü olduğuna da işaret etmek gerekir. Nitekim Kanunî Sultan Süleyman döneminin önde gelen matematik ve astronomi âlimi Takıyyüddin er-Râsîd'in, Sargatmışiyye Medresesi'nde müdürlük yapması, İstanbul'a gitmesi ve tekrar Mısır'a dönmüş olması Memlûk-Osmanlı ilmî etkileşiminin önemli örneklerinden biridir. Son olarak; başta Türk tarihi başta olmak üzere çeşitli açılardan büyük önem arz ettiği tespit edilen Sargatmışiyye Medresesi'nin tanıtılmasını amaçlayan çalışmamızda listesi verilen âlimlerin sayıca çokluğu ve tanınırlığı göz önüne alındığında bu medresede verilen eğitimi, kullanılan metotları, hocaları, talebeleri, okutulan kitapları ve müfredatı ayrıntılarıyla ortaya koyacak yeni çalışmaların yapılmasının elzem olduğu da ifade edilmelidir.

#### KAYNAKÇA

- Aksu, Hüsamettin, "Hasan et-Tûlûnî", *DİA*, XVI, s. 355-356, İstanbul 1997.
- Ayaz, Fatih Yahya, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, TTK Yayınları, Ankara 2020.
- Ayaz, Fatih Yahya, *Memlûkler (1250-1517)*, İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Ayaz, Fatih Yahya, "Memlûkler Döneminde Vezir-Ümera İlişkileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, 2005, s. 123-156.
- Ayaz, Fatih Yahya, "Türk Memlûkler Döneminin Büyük Emîrlerinden Yelboğa el- Ömerî (ö. 768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16/1, 2007, s. 81-100.
- Ayaz, Fatih Yahya-Fatmanur Alibekiroğlu Eren. "Memlûk Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi," *Ibad Sosyal Bilimler Dergisi*, 2019, s. 284-296.
- Baga, Elif, "Takıyyüddin Râsîd ve Cebir Risalesi: Matematiksel Değerlendirme, Tercüme ve Editio Princeps", *Nazariyat Dergisi*, 7/2, 2021, s. 1-52.
- Behrens, Doris- Abouseif, "İbn Tolun Camii", *DİA*, s.416-418, XX, İstanbul 1999.
- Beken, Ahmet, "Müstansırıyye Medresesi'nde (631/1233-34) Eğitim-Öğretim Faaliyetleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16 (2016), s. 309-337.
- Benli, M. Sami, "İbn Akîl, Bahâeddin", *DİA*, XIX, s. 300-301, İstanbul 1999.
- Bozkurt, Nebi, "Medrese", *DİA*, XXVIII, s. 323-327, Ankara 2003.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan, *'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, nşr. Dâru'l-ceyl, I-III, Beyrut ts.
- Düzenli, Aygül, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2021.

- Düzenli, Aygül, "Memlûkler Döneminde Medreseler (648-923/1250-1517)", Osmanlı Medreseleri Eğitim, Yönetim ve Finans (ed. Fuat Aydın-Mahmut Zengin-Kübra Cevherli-Yunus Kaymaz), İstanbul: Mahya Yayınları, 2019, s. 447-461.
- Gökçe, Ferhat, "Türkiye'de Memlûkler Dönemi Hadis Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 21/2, 2013.
- Harekât, İbrahim, "İbnü'l-Hümâm", *DİA*, V, s. 498-501, İstanbul 1992.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-'umr*, nşr. Hasan Habeşî, I-IV, Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969-1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Dâru'l-fıkr, XV, 1986.
- İbn Tağriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, muallik Muhammed Hüseyin Şemseddin nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, XVI, Beyrut ts.
- İbn Tağriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, tah. Muhammed M. Emin, VII, Kahire ts.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezeretü'z-zeheb fî ahbârî men zeheb*, nşr. Abdülkadir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd, Kahire 1986.
- İyişenyürek, Orhan, *Abdullah eş-Şebrâvî ve Şiiri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.
- Kaçar, Yasemin, *Bahrî Memlûk Devleti'nin Eğitim Sistemi ve Medreseler (1250-1382)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat 2006.
- Kallek, Cengiz, "İbn Arabşah", *DİA*, XIV, s. 315-316, İstanbul 1999.
- Kallek, Cengiz, "İbn Gânim", *DİA*, XIX, s. 503-504, İstanbul 1999.
- Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, XVIII, s. 133-143, İstanbul 1998.
- Kandemir, M. Yaşar, "İbn Hacer el-Askalânî", *DİA*, XIX, s. 514-531, İstanbul 1999.
- Kandemir, M. Yaşar, "Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, s. 229-231, XXX, Ankara 2020.
- Kaya, Büşra S., "Creation of Mamluk Social Identity Through Madrasas and Production of Texts", *İslam Araştırmaları Dergisi* 49 (2023), s. 33-66.
- Kaya, Büşra S., *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmi' Adlı Eseri Bağlamında IX / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.
- Khanjanov, Shahin, *Memlûkler Dönemi Hanefilerinde İctihad Ve Taklid Tartışmaları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2021.
- Koca, Ferhat, "İbnü'l-Hümâm", *DİA*, XXI, s. 87-90, İstanbul 2000.
- Koçkuzu, Ali Osman, "Aynî, Bedreddin", *DİA*, IV, s. 271-272, İstanbul 1991.
- Köse, Saffet, "İbn Merzûk, el-Hatîb", *DİA*, XX, s. 186-188, İstanbul 1999.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *Kitabü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, I-II, Beyrut, ts.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *Kitabü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr, I-XII, Kahire 1956-1973.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr., I-VI, Beyrut-Dımaşk 1998.

- Süyûtî, Celeddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısr ve'l-Kâhire* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), I-II, Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-İlmiyye, Kahire 1967.
- Malatî, Zeyneddin Abdülbâsıt b. Halil b. Şahin ez-Zâhîrî, *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel*, nşr. Ömer A. Tedmürî, Beyrut, 2002.
- Midilli, Muhammet Enes, "Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansıplar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 44, 2020.
- Midilli, Muhammet Enes, "Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10/1, 2020, s. 389-412.
- Özel, Ahmet, "İbn Nüceym, Zeynüddîn", *DİA*, XX, s. 236-237, İstanbul 1999.
- Özaydın, Abdülkerim, "Hasan b. Muhammed b. Kalavun", *DİA*, XVI, s. 332-333, İstanbul 1997.
- Özen, Şükrü, "İbnü'ş-Şihne, Seriyüddîn", *DİA*, XXI, s. 225-227, İstanbul 2000.
- Sadgrove, Philip Charles, "Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, s. 438-439, XXXIX, İstanbul 2010.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr., I-VI, Beyrut-Dımaşk 1998.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsî*, I-XII, Kahire, ts.
- Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 538-543.
- Tomar, Cengiz, "Sehâvî, Şemseddin", *DİA*, XXXVI, s. 314, İstanbul 2009.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, "Takiyyüddîn er-Râşid", *DİA*, XXXIX, s. 454-456, İstanbul 2010.
- Tozlu, İbrahim, *Moğultay b. Kılıç (ö.762/1361) ve Hadis İlimindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011.
- Turan, Abdülbaki, "el-Elfiyye", *DİA*, XI, s. 28-29, İstanbul 1995.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif (C. MF)*. 138-6871.
- Uzunpostalıcı, Mustafa, "Cemâl el-Malatî", *DİA*, s. 305, VII, İstanbul 1993.
- Yiğit, İsmail, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, 1994, 27-45.
- Zengin, Murat, "Sultan Hasan Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi: Genel Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/1, 2016, s. 79-90.
- Zengin, Zeki Salih, *Medreseden Darülfünûna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, Ankara: Maarif Mektepleri, 2019.
- Zhunıssov, Adilkhan, *Kivâmüddîn El-İtkânî'nin Gâyetü'l-Beyân Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.
- Ziriklî, Hayreddin b. Muhammed, *el-A'lam*, nşr. Dârü'l-ilm, Beyrut 2002, IV, 287-288.
- <https://egyptopia.com/en/articles/Egypt/cairo/Mosque-Madrasa-of-Emir-Sarghatmish-in-Cairo.s.29.13118/>

### Structured Abstract

*The Mamlūks (1250-1517) are one of the great Muslim Turkish states that played an important role in Islamic history. This state ruled in Egypt, Syria and Hejaz for two hundred and sixty-seven years and was considered one of the most powerful states of its time. The Mamlūks protected and developed the Islamic scientific heritage, which was damaged by the Mongol invasion of Baghdad, the center of knowledge of the period, and the massacres in Andalusia. Especially the madrasas in Damascus and Cairo became centers where science and culture revived.*

*Mamlūk rulers supported scholars and students and built madrasas as well as mosques, khankāhs and libraries. The madrasas offered a broad curriculum that included religious sciences as well as mathematics, medicine and astronomy, and provided theoretical training as well as practical application. Mamlūk madrasas generally served one of the four Sunni sects, although some encompassed more than one. Most madrasas were named after their founders.*

*The Sarghatmishiyya Madrasa, which is the subject of our study, was built by Amīr Sarghatmish in Cairo in 757/1356 as a prominent example of educational activities in the Mamlūk period. Although the name of the madrasa is mentioned in different ways in different sources, "Sarghatmishiyya" is preferred in this study. The founder Amīr Sarghatmish al-Sayf al-Dīn al-Nāṣirī was a person who was bought by the Mamlūk Sultan al-Malik al-Nāṣir Muhammad b. Qalavun and held important positions. He was closely involved in both the military and the sciences, amassed considerable wealth and contributed to the progress of the state. The construction of the madrasa began in 1355 and was completed in 1356. Located near the Ibn Tolun Mosque, this madrasa is described as an aesthetically beautiful building. It has a courtyard, classrooms, library and student rooms, and the courtyard is surrounded by gardens. This library, located in the Sarghatmishiyya Madrasa, which is important in terms of its contribution to the scientific and cultural life of the period, is known as a center where works of various branches of science are housed and where printing activities are carried out.*

*This study contains information about the name of the Sarghatmishiyya Madrasa, its founder Amīr Sarghatmish, and the structure, foundation and function of the madrasa. The aim of this study is to contribute to the recognition and understanding of the madrasa with the information compiled from the main sources of the period. The purpose of studying the Sarghatmishiyya Madrasa, which was of great importance for the scientific community of the period, is to emphasize the cultural and scientific contributions of the Mamlūk State in the Islamic world. Although the biographies of the scholars who taught in this madrasa are not given in detail due to the limitations of the study, information on the scientific life of the period and the importance of this center is presented.*

*The founder of the madrasa, Amīr Sarghatmish, made speeches at its opening and appointed al-Itkānī (d. 758/1357) as its first muderris. As stated in its endowment, this madrasa served the Hanafi sect, and hadith classes also played an important role. Sarghatmishiyya Madrasa, which contributed to the spread of the Hanafi madhhab, continued to exist as a center of knowledge along with other educational institutions during the Ottoman period. Especially the students who came to Cairo from Anatolia to study and took courses in this madrasa were interested in Hanafi jurisprudence and transferred what they learned here to the places they went to, which is thought to be effective in the spread of this madhhab in different geographies.*

*Although there is no information on which works were taught at the Sarghatmishiyya Madrasa, it should be emphasized that this study is of great importance for understanding the intellectual and academic atmosphere of the period, revealing points such as the sectarian balance in that period, the coexistence of muderris from different sects. It is hoped that this study will contribute to the recognition of the Sarghatmishiyya Madrasa, which was a center where many scholars were active and attracted attention with its allocation to Hanafis, and to the research on the scholarly life of the Mamlūk period.*



# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 191-205

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1356803

### BEDÎ'UZZAMAN EL-HEMEDÂNÎ'NİN MAKÂMELERİ'NDE CAHİLİYE VE İSLÂMÎ DÖNEM ŞAİRLERİ VE ŞİİRLERİ

*The Pre-Islamic and Islamic Periods Poets and Poems in Badi' al-Zamân al-Hamadânî's Maqâmat*

#### Adem DOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye  
Assist. Prof. Dr., Bingol University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Eastern Languages and Literatures (Arabic Language and Literature), Bingol, Türkiye

[ensar.1980@hotmail.com](mailto:ensar.1980@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-2881-4191>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 07. 09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 02.11.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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

## BEDÎ'UZZAMAN EL-HEMEDÂNÎ'NİN MAKÂMELERİ'NDE CAHİLİYE VE İSLÂMÎ DÖNEM ŞAİRLERİ VE ŞİİRLERİ

*The Pre-Islamic and Islamic Periods Poets and Poems in Badi' al-Zamân al-Hamadâni's Maqâmât*

### Öz

Arap Edebiyatında şiir ve şair kavramları, özellikle klasik dönemde oldukça önemli bir yere sahiptir. İlim meclislerinde ve halk arasında şiir ve şairler konusu, temel tartışma ya da sohbet konularının başında gelmektedir. Araplar, duygu ve düşüncelerini daha çok şiir ile ifade etmeyi tercih etmişlerdir. Abbasîler döneminde ilk defa makâme türünde eser ortaya koyan Bedî'uzzamân el-Hemedânî'nin, eserlerini ortaya koyarken bu gerçeği görmezden gelmesi düşünülemezdi. el-Hemedânî, bir nesir türü olan tüm makâmelerine şiir serpiştirirken, bazı makâmelerini bizzat şiire ayırmıştır. Yazar, bu makâmelerinde Cahiliye ve İslâmî dönemde yaşamış şair ve onların şiirlerinden bahsetmiştir. Onun makâmelerinde ifade edilen duygu ve düşüncelerin kendisine ait olduğunu söylemek mümkündür. el-Hemedânî, kendi hayat tecrübesini ve bilgeliğini aktarmak için makâme türünü tercih etmiştir. Ayrıca onun bu makâmelerle bir taraftan didaktik amaçlar güttüğünü, diğer taraftan da kendi dil becerilerini ortaya koymaya çalıştığını da ifade etmek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, Şiir, Şair, Makâme, el-Hemedânî.

### Abstract

In Arabic literature, the concepts of poetry and poets hold a significant place, especially in the classical period. The subject of poetry and poets is one of the primary topics of discussion and conversation in scholarly gatherings and among the general public. Arabs have preferred to express their emotions and thoughts through poetry. Badi' al-Zamân al-Hamadâni, who first produced works in the maqâmah genre during the Abbasid era, could not be out to ignore this reality when creating his works. While incorporating poetry into all his maqâmât, a prose genre, he dedicated some of them specifically to poetry. In these maqâmât, the author discusses the poets who lived during the pre-Islamic (Jahiliyya) and Islamic periods and their poetry. It is possible to assert that the emotions and thoughts expressed in his maqâmât are his own. al-Hamadâni chose the maqâmah genre to convey his life experiences and wisdom. Furthermore, it can be noted that he pursued didactic purposes with these maqâmât on one hand and tried to showcase his linguistic skills on the other.

**Keywords:** Arabic Literature, Poetry, Poet, Maqâmah, al-Hamadâni.

## GİRİŞ

### 1. CAHİLİYE VE İSLÂMÎ DÖNEM ARAP ŞİİRİ

Bütün toplumlar için sözlü bilgi önemli olagelmıştır. Bu sözlü bilgi içerisinde şiir, önemli bir yer teşkil etmektedir. Matbaanın yakın zamanlarda kullanıldığı düşünüldüğünde sözlü/şefevî bilginin önemi daha anlaşılır hale gelmektedir. Sözlü kültüre ait olan şiir bütün toplumlar için önemli olup, özellikle Arap toplumu için ayrı bir anlam ifade etmektedir. Araplar İslam öncesi dönemde de edebiyata önem vermişler ve şiir yarışmaları düzenlemişlerdir. Kâbe'nin bulunduğu Mekke şehri hem dinî merkez olmakla hem de bu yarışmaların düzenlendiği yer olması açısından daha da bir anlamlı hale gelmektedir. Her yıl düzenlenen bu yarışlara kabileler adına şairler katılır ve her kabilenin tanınmış şairi burada şiirini okurdu. Tabii bu yarışmalarda doğal olarak bu şiirleri değerlendiren kişiler olurdu. Bu kişilerin en tanınmışları en-Nâbiğa ez-Zubyânî'dir (ö. 604[?]) (Demirayak, 2012a, s. 86-87).

İslam öncesi şiirlerin tamamı günümüze kadar intikal etmemiştir. Günümüze kadar intikal eden muallâka şiirlerini eski Arap şiirinin önemli râvî ve derleyicilerinden Hammâd er-Râviye (ö. 160/776-77 [?]) derlemiştir (Demirayak, 2012a, s. 98). Burada sayı genelde yedi şair olarak bilinmesine rağmen bu sayıyı ona kadar çıkaranlar da vardır. Şairlerin isimleri ve sayıları üzerinde tartışma olsa da genel kaniya göre muallâka şairleri; İmruu'l-Kays (ö. 540 dolayları), Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609[?]), Tarafa b. el-'Abd (ö. 564[?]), 'Antera b. Şeddâd (ö. 614[?]), 'Amr b. Kulsûm (ö. 584 veya 600), Lebîd b. Rebî'a (ö. 660 veya 661), el-Hâris b. Hillize (ö. 570[?]) şeklindedir. Muallâka şiirleri, tamamen klasik kasîde tarzında yazılmıştır (Demirayak, 2012a, s. 178). Cahiliye dönemi şiirini üç yüzyıl hafızalarda korunmasını sağlayan şey, toplumun müşterek duygularının bir ifadesi olması sayesinde. İster Şenfere (ö. 510) ve Taabeta Şerran (ö. 530) gibi su'lûk şairler olsun, ister İmruu'l-Kays gibi bir prens, isterse 'Amr b. Kulsûm (ö. 600) gibi bir kabile reisi olsun şair daima içinde yaşadığı toplumu temsil ederdi (Demirayak, 2012a, s. 72).

Kâbe'ye asılan cahiliye dönemi şiirleri bize Araplar'ın cahil olmadığını, İslam'da kullanılan Cahiliye tabirinin küfürde yani aydınlıkta olmamaları anlamında kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca Mısırlı düşünür, edebiyatçı ve eleştirmen ve Mısır el-Ezher üniversitesi mezunu olan Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) de bu şiirlerin İslami dönemde uydurulduğunu söyleyen müsteşriklerle hem fikirdir. Bundan dolayı Tâhâ Hüseyin'in *Fi's-şi'ri'l-câhilî* adlı kitabı 1926 yılında yasaklanmış 1958 yılında *Fi'l-edebî'l-câhilî* adıyla tekrar yayınlanmıştır (Demirayak, 2012, s. 109).

İslamiyet ile birlikte şiir yeni bir safhaya girmiştir. Şiir, konu ve üslup özellikleri bakımından değişime uğramışsa da varlığını devam ettirmiştir. Hz. Muhammed şiire ve şairlere karşı olumsuz bir tavır takınmamıştır. Hz. Muhammed'den rivayet edilen birçok hadise baktığımızda onun şiiri yasakladığına dair herhangi bir husus bulunmamaktadır. Nitekim o, bir sözünde şiirle ilgili olarak şöyle demiştir: "*Şiir de bir sözdür ve sözün iyisi de vardır, kötüsü de.*" Yine bize ulaşan rivayetlere göre onun şair Hassân b. Sâbit (ö. 680[?]) için mescitte şiir okuyabileceği bir minber yaptırmıştır. Mekkeli müşrikler ve şairleri şiirleriyle İslâm'a saldırırken, Hz. Muhammed bizzat kendisi şiiri bir propaganda aracı olarak kullanmıştır. Özellikle Hassân b. Sâbit, Kâ'b b. Mâlik (ö. 670) ve Abdullâh b. Revâha (ö. 629) bu iş için seçilmiş şairlerdi (Demirayak, 2013, s. 35).

Dört halife döneminde de şiire karşı olumsuz bir tavır yoktur. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in (ö. 634) zaman zaman şiir söylediği ve bazen de şiir nazmettiği bize gelen rivayetlerden anlaşılmaktadır. Hz. Ömer (ö. 644) dört halife içinde şiir ve şairlere en yakın ilgiyi gösteren halifedir. Onun birçok meselede şiir ile istişhad ettiği rivayet edilir. Onun zaman zaman şiir söylediği, şiir dinlediği ve şiir bilgisini teşvik ettiği rivayet edilir. Hz. Osman (ö. 656) ise edebî bir zevke sahip olmakla birlikte şiirden pek hoşlanmayan ve şairleri kendine yaklaştırmayan bir şahsiyete sahipti. Bununla birlikte Hz. Osman'ın, İslam'a yakınlıkları nispetinde şairlere bir yakınlık gösterdiği söylenebilir. Hz. Ali (ö. 661) de diğer halifeler gibi şiir veya şaire karşı herhangi bir olumsuz tavır takınmamıştır. Hz. Ali hem şiir söylemiş, hem şiiri teşvik etmiş hem

de güzel şiir söyleyen bazı kimseleri ödüllendirme yoluna gitmiştir. Nitekim ona nispet edilen bir şiir *Dîvân*'ı da vardır (Demirayak, 2013, s. 43-56).

Emevîler dönemi şairleri, genel olarak geleneksel kaside kurallarına bağlı kalmışlardır. Bu dönemde giriş kısmında “atlat” geleneğine sıkı bir şekilde bağlı kalan şairlerin başında Zu'r-Rumme (ö. 735) gelir. Cerîr (ö. 723), el-Ferazdak (ö. 732), ve el-Ahtal (ö. 713) ise çoğunlukla bu geleneğe bağlı kalmışlardır. Ancak bu dönemde geleneksel tarzı terk eden şairlere de rastlanılmaktadır. Bunların arasında dil ve nahiv kurallarından kısmen ayrılan el-Ferazdak, şiirinin tamamını gazele terk eden Ömer b. Ebî Rebî'a (ö. 711), giriş kısmını şarap tasvirine ayıran el-Velîd b. Yezîd (ö. 744) ve el-Ahtal, “atlâl” kısmını terk eden Hâricî ve Şîî şairler sayılabilir. Bu dönemde tale (izler), aşk, sevgilinin göçü, yaşlılık ve gençlik, şarap tasviri, dini konular vb. işlenen ana temalar arasında yerini almıştır (Demirayak, 2012b, s. 44-50).

Emevîler döneminde bazı edebî merkezler de ortaya çıkmıştır. Özellikle şiir, bu edebî merkezler etrafında kümelenmiştir. Bu edebî merkezleri; Şam, Hicâz, Necd, Irak şeklinde kategorize etmek mümkündür. Şam, başkent olması hasebiyle genellikle “medih” şiirine ev sahipliği yapmıştır. Bu medih şairleri arasında İbn Kays er-Rukeyyât (ö. 694), Kuseyyiru Azze (ö. 723), Cerîr (ö. 723), el-Ferazdak (ö. 732), el-Ahtal (ö. 713), Miskin ed-Dârimî (ö. 707), Zu'r-Rumme (ö. 735) gibi kişileri saymak mümkündür. Hicâz bölgesi, “Hadarî Gazel” şiirinin gelişimine tanıklık etmiştir. Gazel şairlerinin başında Ubeydullah b. Kays, Abdullah b. Ömer el-Arcî (ö. 738), el-Ahvas, Ömer b. Ebî Rebî'a gibi kişiler sayılabilir. Necd bölgesinde “Uzrî Gazel” türü gelişmeye başlamıştır. Bu türün gelişmesine katkıda bulunanlar arasında Cemîl b. Ma'mer (ö. 701), Urve b. Hızâm, Kays b. Zerîh (ö. 687) gibi kişiler anılabilir. Irak'ta ise Mirbed panayırı edebî faaliyetlerin merkezi konumundadır. Burada medih ve hiciv türünde Cerîr, el-Ferazdak, İbn Muferrîğ el-Himyârî, Hâricî şair İmrân b. Hittân (ö. 703), Zühd şairi Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 688) özellikle zikredilebilir (Demirayak, 2012b, s. 38-43). Emevî dönemi, aynı zamanda “bir şairin söylediği şiire karşı diğer şairin nazmettiği şiir” olarak bilinen “nakîda” türüne de tanıklık etmiştir. Bu tür, özellikle Emevî dönemi şairleri Cerîr (ö. 732), el-Ferazdak (ö. 728) ve el-Ahtal (ö. 710) gibi şairlerin dilinde ifadesini bulmuştur (Demirayak, 2012b, s. 147).

### 1.1. MAKÂME SANATI

İsmi mekân olan “makâme” kelimesi “kalkmak, ayakta durmak” anlamına gelen “kıyâm” kökünden türemiştir. Kelime “bir araya gelmiş bir grup insan, bunların bulunduğu veya oturduğu yer” anlamına gelir (İbn Manzûr, b.t.: 496-498). Kelime ıstılahî manada kullanılmadan önce “meclis, toplantı, bu toplantılarda yapılan konuşmalar, halk topluluğu, bedevi topluluğu, kahraman, durum” gibi anlamlarda kullanılmıştır. İstılahî olarak; ise “bir toplantıda anlatılan, genellikle bir oturumluk olup daha çok dilencilerin maceralarını konu edinen eğitici ya da eğlendirici özelliği bulunan bir yazı türü” şeklinde tanımlanmıştır. Hayali bir kahraman ve anlatıcının olması, ağır ve secili bir dil kullanılması, içeriğin; atasözleri, hikmetli sözler ve şiirlerle süslenmesi gibi hususlar bu türün belli başlı özellikleri arasında sayılabilir (İpek, 2017, s. 110; Er, 2020, s. 35). Ancak bu tanım ve özellikler makâme sanatı hakkında genel ifadeler olup makâmenin kendi içindeki farklı türlerine bağlı olarak bu tanım ve özellikler değişkenlik arz edebilir.

Makâme sanatı, kendi içinde hitâbî makâme, hikâye makâmesi ve i'lâmî makâme şeklinde üç farklı türe ayrılır. Hitâbî makâme, bir kişinin kendisinden üst sınıfta olan birisine yapmış olduğu uzun öğütler içeren gerçek hitabeti; hikâye makâmesi, ağırlıklı olarak nesir türünde yazılan, Kur'an'daki garîb kelimelere ve dildeki inceliklere yer veren hayalî hikâyeleri; i'lâmî makâme ise belirli bir konuda bilgi verme amacıyla yazılmış olan ve edebî sanatların yoğun bir şekilde kullanıldığı secî'li ve nesir türünden metinleri ifade eder (Can, 2021b, s. 37).

Bir makâmede anlatıcı ve kahraman, seci ve bedî' sanatları, temel problem ve işlenen konu şeklinde dört temel unsur aranır. Bunlardan anlatıcı ve kahraman bazı istisnalar haricinde bir makâmede her zaman var olagelmıştır. Bu durum daha çok “hikâye makâme”leri için geçerlidir. “Hitâbî makâme” ve “i'lâmî makâme”lerde ise kahraman ve anlatıcı unsurları bulunmaz. Makâmede aranan diğer bir unsur seci ve bedî' sanatlarıdır. Makâmelerde en çok

kullanılan sanatlar “seci”, “cinas” ve “iktibas” sanatlarıdır. Makâmelerde var olması gereken başka bir unsur temel problemdir. Temel problem içtimaî ve ekonomik problemler olabileceği gibi dilbilgisi, lugat ve edebî problemler de olabilir. Makâmelerde aranan dördüncü unsur ise temadır. Tema genellikle makâmelerde “dilencilik” şeklinde tezahür eder. Ancak farklı konuları işleyen makâmeler de çoktur. Bu temalar; güldürü, kurnazlık, öğüt, toplumsal eleştiri, tasvir, ağıt, edebî nükteler, fikrî ve felsefî düşünceler, aşk hikâyeleri, hiciv, medih vb. şeklinde kategorize edilebilir (Hasan, 1974, s. 18-21; Kılıç, 2003, s. 414; İpek, 2017, s. 112-114; Çetinel ve Mahmoud, 2020, s. 51).

Makâme türünde ilk eser veren kişinin Bedüzzamân el-Hemedânî olduğu konusunda bir görüş birliği vardır (Çağmer, 2002, s. 80-81; İpek, 2017, s. 110). el-Hemedânî, toplamda elli bir makâme yazmıştır. Bunlardan yirmi altı adedi dilenci makâmeleridir. Diğerleri ise kurnazlık ve hilekârlık, medih, öğüt, edebî ve sosyal eleştiri, farklı kesimlerin yaşantısı gibi konuları ele almaktadır (Er, 2020, s. 40-45). el-Hemedânî'den sonra Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî (ö. 1122) sefinin yolunu izleyerek makâmelerini ortaya koymaya çalıştı. el-Harîrî, el-Hemedânî'yi taklit etmede son derece başarılı olmuş ve bu türe klasik şeklini vererek daha büyük bir şöhret elde etmiştir. el-Harîrî ise makâmelerini fıkıh, sarf, nahiv ve dil bilgileri gibi konulara ayırarak toplamda elli adet makâme yazmıştır. Sonraki makâme yazarları genelde el-Hemedânî'den ziyade el-Harîrî'yi taklit etmeyi tercih etmişlerdir (İpek, 2017, s. 110-111; Er, 2020, s. 53-54; Ayyıldız, 2003, s. 417-419).

Miladî XIII. yüzyıldan itibaren makâmelerin sayısında hem bir artış olmuş hem de geleneksel makâme tarzından biraz uzaklaşmıştır. Bu dönemde temalar genellikle hadis, fıkıh ve nahiv gibi dinî ve lugavî temalardır (Ayyıldız, 2003, s. 417-419; İpek, 2017, s. 111-112; Er, 2020, s. 53-55). Makâme türü miladî XIV. yüzyıldan itibaren daha çok dinî konuları ele almaya başlamıştır. Miladî XV. yüzyılda es-Suyûtî'nin (ö. 1505) makâmeleri döneme damgasını vurmuştur. Bir risaleyi andıran bu makâmelerin daha önce ez-Zemahşerî'de görüldüğü üzere ne bir anlatıcısı ne de bir kahramanı vardır. Bu makâmelerde kokular, çiçekler, fıkıh konuları, toplumsal konular gibi temalar ele alınır. Miladî XVII. ve XVIII. asırlarda ise makâme, savaş, atasözleri, seyahatname gibi daha değişik amaçlar için kullanılmıştır (Ayyıldız, 2003, s. 417-419; İpek, 2017, s. 112; Er, 2020, s. 55-57).

Makâme türü çalışmalar İran, Yahudi ve Batı edebiyatları gibi yabancı edebiyatları da etkilemiştir. Araplarla Farısların aynı coğrafyayı paylaşmaları nedeniyle aralarındaki etkileşim daha yoğun olmuştur. Bu etkileşimlerden biri de “makâme” alanında olmuştur. Makâmenin diğer bir etkileme alanı ise Yahudi edebiyatıdır. Yahudilerin hem Müslümanlarla iç içe yaşamaları hem de İbranice dilinin Arap diline yakınlığı bu etkilenmeyi beraberinde getirmiştir. Müslümanların Endülüs'ü fethetmeleri sonucunda Arap edebiyatı ile İspanyol edebiyatı arasında karşılıklı etkileşimler olmuştur. Tartışmalı da olsa bazı Arap araştırmacılar XVI. yüzyılda İspanyol edebiyatında ortaya çıkan Pikaresk yazı sanatı ve Pikaresk roman sanatının doğuşunu makâme türünün etkisi olarak yorumlamışlardır. Pikaresk sanatı düzenbaz insanların hilelerini ele almaktadır. Mateo Aleman (ö. 1614) tarafından yazılan *Guzman De Al Farache* makâmeye en çok benzerlik gösteren eserdir (Dayf, 1954, s. 11; Karaca, 2005, s. 26-30; Can, 2021a, s. 72-76).

## 1.2. EL-HEMEDÂNÎ'NİN HAYATI (968-1008)

Tam adı Ebü'l-Fazl Bedüzzamân Ahmed b. el-Hüseyn b. Yahyâ el-Hemedânî olan müellif, nisbesinden de anlaşılacağı üzere Hemedân da doğmuştur. İran asıllı olduğu ile ilgili söylentiler varsa da bir mektupta kendisini Arap asıllı olarak tanıtmıştır. İlk tahsilini babasından aldıktan sonra başta İbn Fâris olmak üzere Hemedân'daki diğer âlimlerden dil, edebiyat ve dinî ilimler ile ilgili dersleri alarak tahsilini tamamlamıştır. Tahsilini tamamladıktan sonra Rey, Cürcân, Nişâbûr, Sicistan, Gazne, Herat gibi bazı önemli kültür merkezlerini ziyaret etmiştir. Rey'de Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'la tanışmış ve onun isteği üzerine bazı Farsça şiirleri Arapçaya çevirmiştir. Cürcân'da Ebû Sa'îd b. Muhammed b. Mansûr'un husûsi nedimi olmuştur. Nişâbûr'da istediği ilgiyi bulamayan el-Hemedânî, dönemin meşhur âlimi Ebû Bekir el-Hârizmî ile giriştiği münazarada hakemlerce galip ilan edilmiştir. Asıl şöhreti bundan sonra artmaya başlamıştır.



Gazne’de Gazneli Mahmûd hakkında medih şiirleri nazmetmiştir. Herat’ta zengin bir kadınla evlenerek rahat bir yaşama kavuşmuştur. el-Hemedânî, bu seyahatleri sırasında ilim ve devlet adamlarıyla görüşüp kütüphanelerinden faydalanmıştır. Daha kırk yaşında iken vefat etmiştir. Bazı rivayetlere göre zehirlenerek öldürülmüş, diğer bazı rivayetlere göre de kalp krizi sonucunda vefat etmiştir (İbn Hallikân, 1978, 1/27-29; Âşık, 1992, s. 328-329; Furat, 1996, s. 291).

Çok zeki ve kabiliyetli bir edip olan el-Hemedânî, belîğ ve veciz üslubu, edebiyatın sırlarına olan aşinalığı nedeniyle kendisine “zamanın hârikası” anlamında “Bedüzzaman” denilmiştir. Kaynaklarda hafızası güçlü biri olarak nitelendirilmektedir. Elli beyitlik bir şiiri tek seferde hafızasına alabilecek kadar güçlü bir hafızaya sahip olduğu rivayet edilmektedir. Şiirden çok nesir çalışmalarıyla, özellikle de *Makâmât* adlı eseriyle şöhret bulmuştur. Arap edebiyatında makâme türünde ilk eser veren kişi olarak bilinir. Ancak bu türün kendi buluşu olup olmadığı konusundan ihtilaf vardır. Onun *Makâmât*’ını İbn Düreyd’in *el-Erbaûne hadisen* adlı eserinden etkilenecek ortaya koyduğu konusunda iddialar ortaya atılmıştır (Âşık, 1992, s. 328-329; es-Safedî, 2000, 6/220-221; el-Cebûrî, 2003, 136).

### 1.3. EL-HEMEDÂNÎ’NİN ESERLERİ

1. *Resâ’il*: Dostlarına yazdığı mektuplardan oluşur. Abdurrahman b. Dost tarafından derlenmiştir. Muhammed Mahmûd er-Râfiî tarafından şerh edilmiştir. 2. *Dîvân*: Şiirlerinden oluşan bu eseri Sükrî el-Mekkî tarafından neşredilmiştir. 3. *Makâmât*: Toplumdaki eksikliklere dikkat çekmek için kaleme alınmıştır. el-Hemedânî’nin makâmeleri hem edebî açıdan hem de dönemin sosyal, siyasî, ekonomik ve düşünce durumunu yansıtması bakımından medeniyet tarihi açısından önem arz etmektedir. *Makâmât* adlı eserinde 52 adet makâme yer almaktadır. Eser, kendisinden sonra birçok makâmât ve başka eserlere ilham kaynağı olmuştur. el-Harîrî makâmelerini onu örnek alarak yazmıştır. Başta Muhammed Abduh olmak üzere üzerinde birçok şerh yapılmıştır (Âşık, 1992, s. 328-329; el-Cebûrî, 2003, s. 136). Bu çalışmamızda el-Hemedânî’nin *Makâmât* adlı eserinde geçen Cahiliye ve İslâmî dönem şairleri ve şiirleri ele alınmıştır.

### 2. EL-HEMEDÂNÎ’NİN MAKÂMELERİ’NDE CAHİLİYE VE İSLAMÎ DÖNEM ŞAİRLERİ

Şiir ve şairler konusu klasik dönemlerde insanların temel sohbetlerinden birini teşkil etmektedir. el-Hemedânî, makâmelerine şiir ile başlamıştır. Çünkü Arapların şiire ne kadar önem verdiği bilindiğinden yazarın da o günün koşullarında “Şiir Makâmesi” ile başlaması şaşırtıcı gelmemektedir. Kitaptaki elli bir makâmenin dördü doğrudan Arap şiiri ile alakalıdır. Yazarın ilk makâmesi olan “Şiir Makâmesinde”, İsâ b. Hişâm arkadaşlarıyla oturup şiir ve şairler üzerine tartışırlar. Tanımadıkları bir bilgin kendilerine kulak misafiri olur. Bir müddet sonra o da konuya girerek ne kadar belîğ olduğunu göstermeye çalışır. Grubun dikkatini çekmeyi başaran kişiye, Cahiliye ve İslâmî dönemde yaşamış bazı şairler hakkında soru sormaya başlarlar. İsâ b. Hişâm, sonradan bilgin kişinin aslında Ebu’l-Feth el-İskenderî olduğunu anlar. İsâ b. Hişâm orada bulunan yaşlı bilge adama sorar: “İmruu’l-Kays (Ebû Vehb (Ebû’l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü’l-Mürâr (ö. 540 dolayları) hakkında ne söylersin?” diye sorduk. Dedi ki:

“İmruu’l-Kays yaşanan yerlerde ve arsalarında duran, kuşlar daha yuvalarındayken erkenden yola koyulan, atı en ince noktalarına kadar tasvir eden ilk kişidir. O, para kazanmak için şiir söylememiştir. Belağat yapayım diye de belağat yapmamıştır. O, dili kurnazlıkla çözülen, parmakları ödül arayan kişilerden çok ama çok üstündür.” (Er, 2020, s. 68).

Sonra yaşlı bilgeye Nâbiğa ez-Zübyânî (Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604 [?]) hakkında sorulur ve o da şöyle cevap verir:

“Nâbiğa ez-Zübyânî, kızdığı zaman ne kadar çok kötülense, memnun olduğu zaman da o kadar çok över. Korktuğu zaman özür diler ve attığını vurur” (Er, 2020, s. 68).

Sonra yaşlı bilgeye Züheyr b. Ebî Sülmâ (Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) Züheyr b. Ebî Sülmâ (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî (ö. 609 [?]) hakkında sorulur ve o da şöyle cevap verir:

“Züheyr şiiri eritir, şiir de onu eritir. O kelimeleri çağırır, sihir ona cevap verir” (Er, 2020, s. 68).

Sonra yaşlı bilgeye Tarafa (Amr) b. el-`Abd (Tarafa (Amr) b. el-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî (ö. 564 [?]) hakkında sorulur ve o da şöyle cevap verir:

“O, şiirin bizzat suyu ve toprağıdır. Kafiyelerinin de hazinesi ve ülkesidir. Definelerinin sırları henüz ortaya çıkmadan ve hazinelerinin kilitleri daha açılmadan öldü” (Er, 2020, s. 68).

Sonra yaşlı bilgeye Emevî dönemi şairlerinden Emevîler devrinde eski üslûbu devam ettiren üç büyük hiciv şairinden olan Cerîr b. Atıyye (Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeýfe) et-Temîmî (ö. 110/728 [?]) ve Ferezdak (Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî (ö. 114/732) hakkında sorulur ve o da şöyle cevap verir:

“Cerîr'in şiirleri daha tatlı ve daha çoktur. Ancak Ferezdak'ınkiler daha sağlamdır ve övünmeyle doludur. Cerîr çok acımasız bir yergicidir ve kavminin zafer günlerini daha iyi anlatır. Bu konuda Ferezdak ise daha hırslıdır ve daha asil bir kabileye mensuptur. Cerîr, kadınların güzelliklerini överken, özlem kıvılcımlarıyla ateşi alevlendirir. Birini ayıplarken, onu yerin dibine sokar; methederken ise onu göklere çıkarır. Ferezdak ise övündüğü zaman aşırı derecede övünür. Yediği zaman da son derece aşağılar. Tasvir ettiği zaman ise hakkını verir” (Er, 2020, s. 69).

Sonra yaşlı bilgeye eski şairler (Abbasiler dönemi öncesi) ve yeni şairler (Emevî dönemi sonrası şairler için) hakkında sorulur ve o da şöyle cevap verir:

“Eskilerin dili daha mükemmel, daha anlamlıdır. Ama yenilerin ifadeleri daha güzel ve üslupları daha incedir” (Er, 2020, s. 69).

Burada eski ve yeni şairlerin çeşitli açılardan değerlendirildiği müşahede edilmektedir. Bu değerlendirmelerin el-Hemedânî'nin kişisel kanaatleri olduğunu söylemek mümkündür. Eski ve yeni şairleri derin bir şekilde mütalaa eden el-Hemedânî, ulaştığı sonuçları makâmenin râvîsi ve kahramanı aracılığıyla aktarmaya çalışmıştır. Burada ayrıca şairler hakkında çeşitli bilgiler vererek didaktik amaçlar da güttüğü söylenebilir.

### 3. EL-HEMEDÂNÎ'NİN MAKÂMELERİ'NDE CAHİLİYE VE İSLAMÎ DÖNEM ŞİİRLERİ

Yazarın yirmi sekizinci makâmesi olan “Irak Makâmesi” yine bir dilenci makâmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilenci genç, eski püskü elbiselerine rağmen dili oldukça belâğatlıdır. Kendi deyimiyle “her torbada bir oku” vardır. İsâ b. Hişâm 'a hangi ilimden istersin diye soran gence, İsâ b. Hişâm “şiir” diye cevap verir. Dilenci genç, şiir hakkında bazı sorular ortaya atar. İsâ b. Hişâm, bu sorular hakkında bilgisinin olmadığını söyler (Er, 2020, s.164). Bu sorulara bakıldığında bunların o dönemin genel kültür bilgisini yansıttığını söylemek mümkündür. Münazaracı ve gezginci bir kişiliğe sahip el-Hemedânî, gittiği yerlerde ve katıldığı münazaralarda hem bu sorularla karşılaşmış hem de kendisi rakiplerini alt etmek için bu soruları sormuş olabilir. Daha sonra makâmelerini yazarken bu genel kültür bilgisini büyük ölçüde makâmelerine yansıtmıştır. Ayrıca makâmelerde dil becerisinin ve didaktik amaçların ön planda olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda bu soruların bu doğrultuda ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu sorular şöyledir:

“Araplar, kelimelerin yerleri değiştirilemeyen bir beyit söylemişler midir? Övüleni belirsiz bir methiye yazmışlar mıdır? Anlamı çirkin olup, kesilip atılması güzel olan bir beyitleri var mıdır? Gözyaşları dinmeyen beyit hangisidir? Hangi şiirin düşüşü ağırdır? İlk mısrasının son kısmı yaralayıp, ikinci mısrasının son kısmı iyileştiren beyit hangi beyittir? Gözdağı verşi korkunç, fakat konusu önemsiz olan beyit hangisidir? Çölden daha kumlu şiir hangi şiirdir? Zulmedilmiş kişinin ve testerenin kırık dişleri gibi olan beyit hangi beyittir? Başlangıcı seni sevdiren, sonu ise seni üzen beyit hangi beyittir? İçi seni tokatlayan, dışı da aldatan beyit hangisidir? Tümünü söylenmeden duyanın kime ait olduğundan emin olamayacağı beyit hangisidir? Dokunulması mümkün olmayan beyit hangi beyittir? Takdim

tehiri kolay olan beyit hangisidir? Sanki kendi türünden değilmiş gibi benzerlerinden daha uzun olan beyit hangisidir? Bir harf eklendiğinde aşağılanan, eksiltildiğinde de yükseltilen beyit hangi beyittir?” (Er, 2020, s.164).

İsa b. Hişâm bu gence iyice baktığında bu gencin Ebu'l-Feth el-İskenderî olduğunu anlar ve yukarıdaki söylediği cümleleri kendisine açıklamasını ister o da şöyle açıklar:

“Kelimelerinin yerleri değiştirilemeyen beyte gelince, böyle beyit çoktur. Buna bir örnek, el-A'sâ'nın şu şiiridir (el-Hemedânî, 2005, s. 255):

دَرَاهِمُنَا كُلُّهَا جَيِّدٌ      فَلَا تَحْبَسْنَا بِتَنَقُّادِهَا

“Dirhemlerimizin tümü iyidir. Bu yüzden onları kontrol ederek bizi alıkoymayın?”(Er, 2020, s. 165).

Övüleni belirsiz bir methiyeye gelince, böyle beyitler de çoktur. el-Huzelî'nin şu şiiri buna örnektir(el-Hemedânî, 2005, s. 168):

وَلَمْ أُدْرِ مَنْ أَلْقَى عَلَيْهِ رِدَاءَهُ      عَلَى أَنَّهُ قَدْ سُلَّ عَنْ مَا جِدَّ مَحْضُ

“Elbisesini ona kim attı, bilmiyorum. Fakat o elbise şerefli ve temiz bir kişiden çıkartılmıştır” (Er, 2020, s. 165).

Anlamı çirkin olup, kesilip atılması güzel olan beytin örneği ise, Ebû Nuvâs'ın şu beytidir (el-Hemedânî, 2005, s. 168):

فَبِتَّنَا يَرَانَا اللَّهُ سَرَّ عِصَابَةٍ      تُجَرُّرُ أَدْيَالَ الْفُسُوقِ، وَلَا فَخْرُ

“Allah, bizi günahkârlık eteklerini sürüyen en kötü topluluk olarak görürken geceyi geçirdik. Bunlardan daha çok övünülecek bir şey yoktur” (Er, 2020, s. 165).

Gözyaşları dinmeyen bir beytin örneği ise, Zu'r- Rumme'nin şu beytidir (el-Hemedânî, 2005, s. 168):

مَا بَالَ عَيْنِكَ مِنْهَا الْمَاءُ يَنْسَكِبُ      كَأَنَّهُ مِنْ كَلِيٍّ مَفْرِيَةٍ سَرَبَ

“Gözümün neyi var? Sanki parçalanmış böbreklerden akıyormuşçasına sular boşalıyor.” (Er, 2020, s. 165).

Çünkü yukarıdaki bu beyit suyu, pınarı, akışı, sidiği, bulutu, su kabının dibini, parçalanmayı ya da bir taşkını hep birlikte kapsamaktadır.

Düşüşü ağır olan beyte gelince, İbnu'r-Rûmî'nin şu beyti buna örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 169):

إِذَا مَنْ لَمْ يَمُنْ بِمَنْ يَمُنُّهُ      وَقَالَ لِنَفْسِي أَيُّهَا النَّفْسُ أُمَّهَلِي

“O ihsanda bulunduğu zaman, verdiği nimetlere karşılık teşekkür istemez ve nefesine de “Ey nefis! (Nimete karşı teşekkürde) biraz yavaş ol der.” (Er, 2020, s. 166).

İlk mısranın son kısmı yaralayıp ikinci mısrasının son kısmı iyileştiren beyti buna örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 169):

دَلَفْتُ لَهُ بِأَبْيَضَ مَشْرِفِيٍّ      كَمَا يَدْنُو الْمُصَافِحُ لِلْسَّلَامِ

“Ona karşı parlak bir Meşrefi kılıcıyla ilerledim. Tıpkı musafaha yapacak kişinin selam için yaklaşması gibi.” (Er, 2020, s. 166).

Gözdağı verişi korkunç, fakat konusu önemsiz beyte gelince, Amr İbn Kulsûm'un şu şiiri buna örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 169):

كَأَنَّ سُيُوفَنَا مِنَّا وَمِنْهُمْ      مَخَارِيقُ بِأَيْدِي لَاعِبِينَا

“Sanki (düşmanla karşılaşırken) onların ve bizim kılıçlarımız, oyuncuların ellerindeki tahta kılıçlar gibidir.” (Er, 2020, s. 166).

Çölden daha kumlu olan beyte gelince, Zu'r-Rumme'nin şu şiiri buna örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 170):

مُعْرُورِيَا رَمَضَ الرِّضْرَاضِ يَرْكُضُهُ وَالشَّمْسُ حَيْرَى لَهَا فِي الْجَوِّ تَدْوِيمُ

“Öğle güneşi sanki yolunu şaşırmasıçasına tam ortada dururken çakıl taşlarının şiddetli sıcaklığında çıplak atı üzerinde hızla yol alıyor.” (Er, 2020, s.167).

Zulmedilmiş kişinin ve testerenin kırık dişleri gibi olan beyte gelince, el-A'sâ'nın şu beyti buna örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 170):

وَقَدْ غَدَوْتُ إِلَى الحَانُوتِ يَتَّبِعُنِي شَاوٍ مِثْلُ شَلْوٍ شُلُشْلُ شَوْلٍ

“Beni hareketli, çevik, seri ve hızlı bir adam takip ederken erkenden şarap dükkânına gittim.” (Er, 2020, s. 167).

Başlangıcı seni sevindiren, sonu ise seni üzen beyte gelince İmrûu'l-Kays'ın şu beyti şuna örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 170):

مِكَرٌّ مِفْرٌ مُقْبِلٌ مُدْبِرٌ مَعَا كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلٍ

“Aynı anda saldırıp kaçan, ilerleyip gerileyen, sel suyunun yüksekte fırlattığı büyük bir kaya gibi (hızlı ve güçlü atımla sabah erkenden yola çıkarım.” (Er, 2020, s. 167).”

İçi seni tokatlayan, dışı da aldatan beyte gelince, şairin şu sözü buna bir örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 171):

عَاتَبْتُنَهَا فَبَكَتْ، وَقَالَتْ يَا فَئِي نَجَاكَ رَبُّ العَرْشِ مِنْ عَنِّي

“Ben onu kınadım, bunun üzerine o ağladı ve dedi ki: “Ey delikanlı! Göklerin sahibi olan Allah, seni kınamamdan kurtarsın.” (Er, 2020, s. 167).

Tümü söylenmeden duyanın kime ait olduğundan emin olamayacağı beyte gelince, Tarafa'nın şu beyti buna örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 171):

وُقُوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَى مَطِيئَتِهِمْ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَى وَتَجَلَّدِ

“Arkadaşlarım bineklerini karşımda durdurarak, “Üzüntüyle kendini mahvetme, sabırlı ol” dediler.” (Er, 2020, s. 168).

Dokunulması mümkün olmayan beyite gelince, el-Hubzuruzzi'nin şu beyti buna örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 171):

تَقَشَّعَ غَيْمُ الهَجْرِ عَنْ قَمَرِ الحُبِّ وَأَشْرَقَ نُورُ الصُّلْحِ مِنْ ظُلْمَةِ العَنَبِ

“Ayrılık bulutu, sevgi ayından uzaklaşmıştır ve barış ışığı, kınama karanlığından doğmuştur.” (Er, 2020, s. 168).

Aynı zamanda Ebu Nuvâs'ın şu şiiri de buna bir örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 172):

نَسِيمٌ عَبِيرٌ فِي غِلَالَةِ مَاءٍ وَتَمْتَالُ نُورٌ فِي أَدِيمِ هَوَاءٍ

“O, ince bir su elbisesindeki safran kokulu hafif esinti havadan parşömenler içindeki ışıktan bir endamdır.” (Er, 2020, s. 168).

Takdim tehiri kolay olan beyte gelince, Hassân'ın şu şiiri buna bir örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 172):

بِيضُ الوُجُوهِ كَرِيمَةً أَحْسَابُهُمْ شُمُّ الأَنْوَفِ مِنَ الطَّرَازِ الأَوَّلِ

“Yüzleri ak, soyları asildir. Kibirlikte bir numaradlırlar.” (Er, 2020, s. 168).

Sanki kendi türünden değilmiş gibi benzerlerinden daha uzun olan beyte gelince, el-Mutenebbî'nin ahmaklığı buna bir örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 172):

عِشْ اِبْقِ اسْمُ سُدِّ جُدُّ قُدُّ مَرُّ اَنَّهُ اسْرُفُهُ تُسَلُّ

غِظْ اِزْمِ صِيبِ اِخْمِ اَغْرُ اسْبِ رُغْ نَعِ دِلِ ابْنِ نَلِّ

“Yaşa, baki kal, yüksel, efendi ol, cömert ol, lider ol, emret, yasakla, cömertlikte mert ol, konuş, soru sor, kız, taşla, vur, koru, saldır, esir al, korkut, durdur, kan bedeli öde, hükmet, çevir, al.” (Er, 2020, s.169).

Bir harf eklendiğinde aşağılanan, eksiltildiğinde de yüceltilen beyte gelince, Ebû Nuvâs'ın şu şiiri buna örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 173):

لَقَدْ ضَاعَ شِعْرِي عَلَى بَابِكُمْ      كَمَا ضَاعَ دُرٌّ عَلَى خَالِصِهِ

“Şiirim kapınızda kayboldu, tıpkı Hâlise'nin üzerinde incilerin kayboluşu gibi.” (Er, 2020, s.169).

Ya da bir başkasının şu şiiri de buna bir örnektir (el-Hemedânî, 2005, s. 173):

إِنَّ كَلَامًا تَرَاهُ مَدْحًا      كَانَ كَلَامًا عَلَيْهِ ضَاءٌ

“Gerçekten övgü olarak gördüğün söz, onun üzerinde parlayan bir sözdür.” (Er, 2020, s. 169).

Yani (ضاع) kayboldu dendiğinde yergi; (ضاء) parladı dendiğinde ise övgü oluyor.

Otuz yedinci makame olan İblis Makâmesin'de de yaşlı bir adam aracılığıyla şiire değinilir. İsa İbni Hişâm yaşlı ihtiyara İmruu'l-Kays'ın, Ubeydin, Lebîd'in ve Tarafa'nın şiirlerinden okur ama yaşlı adam bu şiirleri beğenmez ve Cerir'in kasidesini kendisine mal ederek okur. İsa İbni Hişâm bu şiirin Cerir'e ait olduğunu söyler (el-Hemedânî, 2005, s. 208):

بَانَ الْخَلِيْطُ وَلَوْ طَوَّعْتُ مَا بَانَ      وَقَطَّعُوا مِنْ جِبَالِ الْوَصْلِ أَقْرَانَا

“Aralarında sevgilimin ve dostlarımın bulunduğu topluluk ayrıldı. Eğer onlara itaat edip onlarla birlikte gitseydim, benden uzaklaşmamış olacaktı. Böylece aramızda vuslat ipini paramparça ettiler (Er, 2020, s.189).

Yaşlı bilgin, İsa b. Hişâm'dan Ebû Nuvâs'tan şiir biliyorsan onu söyle deyince İsa b. Hişâm şu şiiri okur. Yaşlı bilgin, şiir karşısındaki sevincini mübalağalı bir şekilde ifade eder (el-Hemedânî, 2005, s. 209-210):

لَا أَتَدْبُ الدَّهْرَ رَبْعًا غَيْرَ مَأْنُوسٍ      وَاسْتُ أَصْبُو إِلَى الْحَادِيْنَ بِالْأَعْيَسِ  
أَحَقُّ مَنَزَلَةٍ بِالْهَجْرِ مَنَزَلَةٌ      وَصَلُ الْحَبِيْبِ عَلَيْهَا غَيْرُ مَلْبُوسِ  
يَا لَيْلَةَ عَبْرَتِ مَا كَانَ أَطْيَبَهَا      وَالْكَوْسُ تَعْمَلُ فِي إِخْوَانِنَا الشُّوسِ  
وَبَشَادِنِ نَطَقْتُ بِالسَّخْرِ مُفْلَتُهُ      مُرَّرٍ حَلْفَ تَشْبِيْحٍ وَتَقْدِيْسِ  
نَارَعْتُهُ الرَّيْقَ وَالصَّهْبَاءَ صَافِيَةً      فِي زِيِّ قَاضٍ وَنُسْكَ الشَّيْخِ الْإِبْلِيْسِ  
لَمَّا تَمَلْنَا وَكُلُّ النَّاسِ قَدْ تَمَلُّوا      وَخِفْتُ صَرَعَتَهُ إِيَّايَ بِالْكَوْسِ  
غَطَّطْتُ مُسْتَنْعِسًا نَوْمًا لِأَنْعَسَهُ      فَاسْتَشَعَرْتُ مُفْلَتَاهُ النَّوْمَ مِنْ كَيْبِي  
وَإَمْتَدَّ فَوْقَ سَرِيْرِ كَأَنَّ أَرْفَقَ بِي      عَلَى تَشَعُّتِهِ مِنْ عَرْشِ بَلْقِيْسِ  
وَزُرْتُ مَضْجَعَهُ قَبْلَ الصَّبَاحِ وَقَدَدَلْتُ      عَلَى الصُّبْحِ أَصْوَاتِ النَّوَاقِيْسِ  
فَقُلْتُ مَنْ ذَا؟ فَقَالَ الْقَسُّ زَارَ، وَلَا      بُدُّ لِدَيْرِكَ مِنْ تَشْمِيْسِ قِيْسِ  
فَقَالَ بِنْسٍ لِعَمْرِي أَنْتَ مِنْ رَجُلٍ      قُلْتُ: كَلَّا فَإِنِّي لَسْتُ بِالْبِيْسِ

“Terkedilmiş, ıssızlaşmış ev karşısında durup ağlamam, şarkı söyleyerek develerini sürenlere doğru yönelmem.



Sevgiliyle buluşmanın artık imkânsız olduğu yer, terk edilmeye en layık olan yerdir.

Ey geçen gece! Şarap kadehleri kibirli kardeşlerimiz üzerinde etkisini gösterirken ne kadar güzeldi!

Ve gözleri sihirle konuşan, beli kuşaklı, tespihi ve takdisi dilden düşürmeyen bir ceylan yavrusu (üzerinde etkisini gösterirken şarap).

Şarap saf ve kırmızı bir renk almışken bir kadı kılığında ve Şeyh İblis dindarlığında onu şarap kadehine çektim.

Biz kendimizden geçip bütün insanlar da sarhoş olduğunda, beni şarap kadehleriyle yenmesinden korktum.

Onu uyutabilirim diye uyur gibi yapıp horladım. Bunun üzerine göz bebekleri, torbamdan verdiğim uykuyla giyindiler.

Sonra, dağınıklığına rağmen bana Belkıs'ın tahtından daha da güzel gelen bir yatağa uzandı.

Kilise çanları sabahı haber verirken, gün doğmadan önce onun yatağını ziyaret ettim.

O zaman, 'Kim o?' diye seslendi. Ben de 'Rahip geldi, senin manastırın rahip tarafından görülmeli' diye karşılık verdim.

O da, 'Ömrüme yemin ederim, sen aşağılık adamın tekisin' dedi. Ben de 'Asla! Ben kötülenecek biri değilim' diye cevap verdim." (Er, 2020, s.190)."

Kırk dördüncü makâme de şiir makâmesidir. İsa b. Hişâm yine arkadaşlarıyla oturmuş şiir hakkında konuşmakta, birbirlerinin zekâsını ölçmektedirler. Bu nedenle anlamı zor, muammalı beyitler seçmeye çalışmaktadırlar. Kendilerine kulak misafiri olan bir genç yavaş ve şiir üzerine konuşmaya başlar. Kendisine aralarında konuştukları muammalı beyitler hakkında soru sorulmasını isteyen genç, şiir ile ilgili sorulan her soruya cevap verir. Sonra kendisi aşağıdaki soruları sorar. Bu sorulardan bir kısmının aslında "Irak Makâmesi"nde geçen sorularla benzerlik arz ettiği gözlemlenmektedir:

"Bana söyler misiniz, bir yarısı yücelten diğer yarısı aşağılayan beyit hangi beyittir? Tümü hafifçe tokatlayan beyit hangisidir? Bir yarısı kızan, diğer yarısı şaka eden beyit hangisidir? Tümü uyuz olan beyit hangi beyittir? İlk yarısının sonu savaşan, ikinci yarısının sonu tatlı ve yumuşak konuşan beyit hangi beyittir? Tümü akreplerden oluşan beyit hangi beyittir? Anlamı çirkin olup, kesilip atılması güzel olan beyit hangi beyittir? Gözyaşları dinmeyen beyit hangisidir? Ayağı dışında tümü kaçan beyit hangi beyittir? Kimin için söylendiği bilinmeyen beyit hangi beyittir? Sanki kendi türünden değilmiş gibi benzerlerinden daha uzun olan beyit hangi beyittir? Yıkılması mümkün olmayan, toprağı kazılamayan beyit hangi beyittir? Bir yarısı tam, diğer yarısı da elbise olan beyit hangi beyittir? Sayısı sayılamayan beyit hangi beyittir? Sana sevinilecek şeyi gösteren beyit hangi beyittir? Dünyanın içine alamayacağı beyit hangi beyittir? İlk yarısı gülen, diğer yarısı da acı duyan beyit hangi beyittir? Dalı hareket ettirildiğinde güzelliği giden beyit hangi beyittir? Bir araya getirdiğimizde anlamı giden beyit hangi beyittir? Serbestçe yerleştirdiğimizde saptıracağımız beyit hangi beyittir? Balı zehir olan beyit hangi beyittir? Övgüsü kötüleme olan beyit hangi beyittir? Sözleri tatlı, altı keder olan beyit hangi beyittir? Çözümü düğüm, tümü de nakit olan beyit hangi beyittir? Yarısı yüceltme, yüceltmesi de bir şamar olan beyit hangi beyittir? Kovması övgü, tersi kınama olan beyit hangi beyittir? Bir seyahatte korku namazı olan beyit hangi beyittir? Koyunun dilediği zaman yediği beyit hangi beyittir? Baş isabet ettiğinde dişleri parçalayan beyit hangi beyittir? Altı ratle varıncaya kadar uzanan beyit hangi beyittir? Kalkan, sonra düşüp uyuyan beyit hangi beyittir? Eksilme isteyip de artan beyit hangi beyittir? Gitmek üzere olup da geri dönen beyit hangi beyittir? Irak'ı harap eden beyit hangi beyittir? Basra'yı fetheden beyit hangi beyittir? İşkence altında eriyen beyit hangi beyittir? Gençlikten önce yaşanan beyit hangi beyittir? Zamanından önce dönen beyit hangi beyittir? Önce yerleşip sonra yok olan beyit hangi beyittir? İyice bükülüp sonra sağlamaşan beyit hangi beyittir? Düzelineye kadar ıslah edilen beyit hangi beyittir? Tirimmah'ın okundan daha süratli beyit hangi beyittir? Onların gözünden çıkan beyit hangi

beyittir? Daralan ve ufukları kaplayan beyit hangi beyittir? Geri dönen ve acıyı tahrik eden beyit hangi beyittir? Yarısı altın, geri kalan yarısı kuyruk olan beyit hangi beyittir? Bir kısmı karanlık, bir kısmı da şarap olan beyit hangi beyittir? Faili mefule çeviren, anlayanı anlaşılan yapan beyit hangi beyittir? Hepsini hürmet olan beyit hangi beyittir? Develerin katarına benzeyen iki beyit hangi beyittir? Yüksekten inen beyit hangi beyittir? Falda uğursuz olan beyit hangi beyittir? Sonu kaçan, başı arayan beyit hangi beyittir? Başlangıcı veren, sonu yağmalayan beyit hangi beyittir?” (Er, 2020, s. 221-222).

İsa b. Hişâm Şam topraklarındaki bu gençten şiirle ilgili bilmediği şeyleri öğrenir. Genç “bu problemlerden beş tanesini seçin söyleyeyim diğerlerini siz kendiniz anlamaya çalışın, anlamazsanız sonra onları da sizlere açıklarım” der. İsa b. Hişâm ve beraberindekiler gence “anlamı çirkin olup, kesilip atılması gereken bir beyit ile ilgili örnek isterler, genç de Ebû Nuvâs’ın şu şiirini örnek verir (el-Hemedânî, 2005, s. 255):

فَبِئْتَنَا يَرَانَا اللَّهُ شَرَّ عَصَابَةٍ      تُجَرُّرُ أَدْيَالَ الْفُسُوقِ، وَلَا فَخْرُ

“Allah bizi günahkârlık eteklerini sürüyen en kötü topluluk olarak görürken geceyi geçirdik. Bundan daha çok övünülecek bir şey yoktur” (el-Hemezânî, 2020, s. 221-224).

İsa b. Hişâm ve beraberindekiler gence “Çözümü düğüm, tümü de nakit olan beyit hangi beyit diye sorunca genç, el-A’sâ’nın şu beytini örnek verir (el-Hemedânî, 2005, s. 255):

دَرَاهِمُنَا كُلُّهَا جَيِّدٌ      فَلَا تَحْبَسْنَا بِتِنْقَادِهَا

“Dirhemlerimizin tümü iyidir. Bu yüzden onları kontrol ederek bizi alıkoymayın” (Er, 2020, s. 221-224).”

Bunun çözümü şöyle söylenmesidir:” Derâhimunâ ceyyidun kulluhâ (Dirhemlerimizin tümü iyidir)”. Genç, bu çözümle beytin vezni bozulmamış oluyor dedi.

İsa b. Hişâm ve beraberindekiler gence “Yarısı uzatma, yarısı da reddetme olan” beytini sorduğunda genç, el-Bekrî’nin şu beytini söyleyerek örnek verir (el-Hemedânî, 2005, s. 255):

أَتَاكَ دِينَارٌ صَدِيقٍ      يَنْقُصُ سِتِّينَ فَلَسَا  
مِنْ أَكْرَمِ النَّاسِ إِلَّا      أَضْلًا وَقَرْعًا وَنَفْسًا

“Sana altmış felse eksik gerçek bir dinar geldi, aslı, kolları ve kendisi hariç insanların en cömerdinden.” (Er, 2020, s. 221-224).

İsa b. Hişâm ve beraberindekiler gence “Altı ratle varıncaya kadar uzayan” beytini sorduğunda genç İbnu’r-Rûmî’nin şu beytini söyleyerek örnek verir (el-Hemedânî, 2005, s. 255):

إِذَا مَنْ لَمْ يَمُنْ بِمَنْ يَمُنُّهُ      وَقَالَ لِنَفْسِي أَيُّهَا النَّفْسُ أَمْهَلِي

“O verdiği zaman verdiği nimetlere karşı teşekkür istemez ve nefsime de ‘Ey nefis! (Nimete karşı teşekkürde) biraz yavaş ol’ der.” (Er, 2020, s. 221-225).

## SONUÇ

Bedî’uzzamân el-Hemedânî’nin ilk makâmesi olan “Şiir Makâmesinde” genellikle şairlerden bahsedilmiştir. Bu şairler İmruu’l-Kays, Nâbiğa ez-Zübyânî, Züheyr b. Ebî Sül mâ, Tarafa b. el-`Abd, Cerîr b. Atıyye, Ferezdak et-Temîmî gibi şairlerdir. Cahiliye ve İslâmî dönemde yaşamış olan bu şairler alâmet-ifarikalarıyla tanıtılırlar. İmruu’l-Kays, atı ilk tasvir eden ve şiiri kazanç vesilesi yapmayan, Nâbiğa ez-Zübyânî hiciv ve övgüde aşırıya kaçan, Züheyr b. Ebî Sül mâ belîğ ifadeleriyle şiirinde adeta sihir bulunan, Tarafa b. el-`Abd, şiirin kaynağı olan ve aslında genç yaşta ölmesiyle tam olarak keşfedilmeyen, Cerîr b. Atıyye, tam bir yergici olan, Ferezdak et-Temîmî medih ve hicivde aşırıya giden ve tasvirin tam hakkını teslim eden vb. özellikleriyle ön plana çıkarlar.

Bu makâmelerde aynı zamanda eski şairler ve yeni şairler ile ilgili bir değerlendirme bulmak da mümkündür. Buna göre eski şairlerin dili daha mükemmel, daha anlamlıyken, yeni şairlerin ifadeleri daha güzel ve üslupları daha ince olmaktadır. Bütün bu değerlendirmelere baktığımızda bunların el-Hemedânî'nin kişisel kanaatleri olduğunu söylemek mümkündür. el-Hemedânî, makâme türünü kullanarak kendi düşüncelerini İsâ b. Hişâm ve Ebu'l-Feth el-İskenderî'nin ağzıyla bizlere aktarmıştır. Ayrıca makâmelerin didaktik amacı göz önünde bulundurulduğunda el-Hemedânî'nin "Şiir Makâmesi"nde muhataplarına şairler ile ilgili çeşitli bilgiler vermek amacını güttüğünü söylemek mümkündür.

el-Hemedânî'nin "Irak Makâmesi", "İblis Makâmesi" ve ikinci bir şiir makâmesi olan kırk dördüncü makâmesinde ise Cahiliye ve İslâmî dönem şiirleri ön planda tutulmuştur. Bu makâmelerde, genellikle anlatıcı olan İsâ b. Hişâm arkadaşlarıyla oturup şiir ve şairler üzerine konuşurlarken sonradan genellikle Ebu'l-Feth el-İskenderî olduğu anlaşılan bir dilenci ya da bilgin kılığında birinin kulak misafiri olması ve tartışmaya dâhil olmasıyla olaylar gelişir. Oldukça belîğ kişiliğiyle kendisine sorulan soruları cevapladıktan sonra kahraman, bu sefer kendisi soru sormaya başlar. Bu soruları hiç kimse bilmediği için yine kendisi tümü olmasa da bir kısmını cevaplandırır. Bu soruların genellikle bilmecelere benzediği ve bir kısmının eğlendirici amaçlı olduğu, diğer bir kısmının ise dil ve lugat bilgisiyle alakalı olduğu görülmektedir. Olayların geçtiği yerin sokak olması, bu soruların halk arasında geçen sohbetlerin bir ürünü olduğunu göstermektedir. Ayrıca makâmelerde de ifade edildiği gibi bu sorularla muhataplar birbirlerini zekâsını ölçmeye çalışmakta, soruyu muğlâk hale getirerek birbirlerini alt etmeye çalışmaktadırlar.

el-Hemedânî'nin hayatında da geçtiği gibi onun münazaracı kişiliğini göz önünde bulundurduğumuzda bu soruların bir kısmının onun ürünü olduğunu ve bir kısmının da o dönemde halk arasında genel kültür mukabilinden sorulardan oluştuğunu söylemek mümkündür. Ayrıca el-Hemedânî'nin gezgin kişiliğini göz önünde bulundurduğumuzda bu makâmelerde şiir ve şairler hakkındaki sohbetlere kulak misafiri olan, son derece belâğatlı, sorulan her soruya cevap veren, sorduğu sorulara ise cevap verilmeyen kişinin aslında kendisi olabileceğini akla getirmektedir. el-Hemedânî, münazaracı ve gezginci kişiliğiyle elde ettiği tecrübeleri makâme türünde İsâ b. Hişâm ve Ebu'l-Feth el-İskenderî veya diğer kahramanlar aracılığıyla aktarmaya çalışmaktadır. Makâmelerde dil becerisini ortaya koymak amacının da güdüldüğünü göz önünde bulundurduğumuzda el-Hemedânî'nin sorduğu sorular ve verdiği cevaplarla bu dil becerisini ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz.

#### KAYNAKÇA

- Âşık, N. (1992). Bedüzzaman el-Hemedânî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (ss. 5: 328-329). TDV Yayınları.
- Ayyıldız, E. (2003). Makâme, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (ss. 27: 417-419). TDV Yayınları.
- Can, M. A. (2021a). Arapça'da Makâme Edebiyatı ve Nâsîf el-Yâzicî'nin Mecma'u'l-Bahreyn Adlı Eseri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Danışman: Prof. Dr. Muhammet Tasa). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Can, M. A. (2021b). *Makâme Edebiyatı*. İlahiyat Kitabevi.
- el-Cebûrî, K. S. (2003). *Mu'cemu'l-udebâ': min 'asri'l-câhilî hatta senete 2002*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Çağmer, M. E. (2002). Ez-Zemahşerî ve el-Makâmât Adlı Eseri. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1), 77-98.
- Çetinel, H. ve Mahmoud, R. (2020). Arap Edebiyatında Eğitici Bir Edebî Tür Olarak Makâme ve İbnü'l Verdî'den Salgın Dönemlerine Ait Bir Örnek. *Umde Dînî Tetkikler Dergisi*, 3(1), 47-83.

- Dayf, Ş. (1954). *el-Makâme* (3. baskı). Dâru'l-Me'ârif.
- Demirayak, K. (2012a). *Arap Edebiyatı Tarihi I: Cahiliye Dönemi*. Fenomen Yayınları.
- Demirayak, K. (2013). *Arap Edebiyatı Tarihi II: Sadru'l-İslam Dönemi*. Fenomen Yayınları.
- Demirayak, K. (2012b). *Arap Edebiyatı Tarihi III: Emeviler Dönemi*. Fenomen Yayınları.
- Er, R. (2020). *Bedû'z-Zamân el-Hemezânî ve Makâmeleri*. Hece Yayınları.
- Furat, A. S. (1996). *Arap Edebiyatı Tarihi I (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*. Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- İbn Hallikân, Ş.A. (1978). *Vefeyâtü'l-a'yân* (thk. İhsan Abbâs). Dâru Sâder.
- Hasan, M. R. (1974). *Eseru'l-mekâme fî neş'eti'l-kıssati'l-Mısriyyeti'l-hadîs*. el-Mektebetu'l-'Arabiyye.
- el-Hemedânî, B. (2005). *Makâmât Bedû'z-Zamân el-Hemedânî*. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- İpek, M.S. (2017). Arap Edebiyatında Makâme Sanatı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (51), 109-118.
- Karaca, A. C. (2005). Arap Edebiyatında Makâme ve Bazı Makâmât Örnekleri, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Danışman: Doç. Dr. Mehmet Yalar), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kılıç, H. (2003). Makâmât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (ss. 27: 414-415). TDV Yayınları.
- İbn Manzûr, E. M. (b.t.) *Lisânü'l-'Arab* (Cilt 12). Dâru Sâder.
- es-Safedî, S. H. (2000). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (thk. Ahmed Arnâût). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.

## STRUCTURED ABSTRACT

*In Arabic literature, as in every era, poetry and poets were highly important during the Abbasid period. The subject of poetry and poets was a fundamental topic of discussion and conversation in scholarly gatherings and among the common people. Arabs have a tradition of expressing their emotions, thoughts, history, stories, customs, and more through poetry. Therefore, it has been said that "poetry is the divan (ricord) of the Arabs." In the Abbasid period, Badi' al-Zamân al-Hamadânî, who is considered to be the first to produce works in the maqâmah genre, could not overlook this reality when creating his maqâmah works. al-Hamadânî, while sprinkling poetry throughout all his maqâmât, dedicated "poetry," "Iraq," and "Iblis" maqâmât specifically to poetry. In these poems, al-Hamadânî talks about poets who lived during the pre-Islamic and Islamic periods.*

*In his first maqâmah, the "Poetry Maqâmah," al-Hamadânî generally discusses poets. These poets include Imruu'l-Kays, Nâbiga al-Zubyânî, Zühayr b. Abû Sulmâ, Tarafa b. al-'Abd, Carîr b. Atıyyah, and Farazdak al-Tamîmî, among others. These poets are introduced with their distinguishing characteristics. For example, Imruu'l-Kays is known as the first to describe a horse and didn't make poetry for profit, Nâbiga al-Zubyânî is known for excessive satire and praise, Zuhayr b. Abû Sulmâ's poetry is filled with eloquent expressions, Tarafa b. al-'Abd is considered the source of poetry but died young, Carîr b. Atıyyah is a sharp critic, and Farazdak al-Tamîmî excels in praise and satire while depicting things accurately.*

*In these maqâmât, there is also an evaluation of ancient poets compared to contemporary ones. Generally, the language of the ancient poets is considered more perfect and meaningful, while the expressions of contemporary poets are deemed more beautiful and their styles more refined. These evaluations are reflective of al-Hamadânî's personal thoughts. He uses the maqâmah genre to convey his ideas through the mouths of Isa Ibn Hisham and Abu'l-Fath al-Iskandarî. Considering the didactic purpose of the maqâmât, it can be said that al-Hamadânî aimed to provide his audience with various information about poets in the "Poetry Maqâmah."*

*In al-Hamadânî's "Iraq Maqâmah," "Iblis Maqâmah," and his forty-fourth maqâmah, which is another poetry makâmah, the focus is on poetry from the pre-Islamic and Islamic eras. These maqâmât often involve Isa Ibn Hisham, who is usually the narrator, discussing poetry and poets with his friends. Later, it is revealed that a beggar or a scholar, who is often identified as Abu'l-Fath al-Iskandarî, eavesdrops on their conversation and joins the discussion. This character responds to questions with eloquence, and then, the hero of the story, starts asking questions. Since no one else knows the answers to these questions, Isa himself answers most of them. These questions often resemble riddles, some serving for entertainment, while others relate to language and vocabulary. As expressed in the maqâmât, these questions serve the purpose of testing each other's wit and attempting to outsmart one another.*

*Considering al-Hamadânî's life and his role as a debater, it is possible to say that some of these questions were his own creation, while others were part of the general cultural discourse of the time. Furthermore, considering al-Hamadânî's traveler persona, it is conceivable that the character eavesdropping on conversations about poetry and poets in these maqâmât, who is highly eloquent, answers all questions but is left unanswered when he poses questions, may actually represent al-Hamadânî himself. Given the aim to showcase linguistic skills in the maqâmât, we can conclude that al-Hamadânî used the questions he posed and the answers he provided to demonstrate his linguistic prowess.*



# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 206-222

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1346561

### ANADOLU SEFERLERİYLE KAHRAMANLAŞAN BİR ABBÂSÎ DEVLET ADAMI: ALİ B. YAHYÂ eL-ERMENÎ (Ö. 249/863)

*An Abbasid Statesman Who Became a Hero with His Anatolian Campaigns: 'Alî b. Yahyâ al-Armanî (d. 249/863)*

#### Enes Ensar ERBAY

Dr., Sakarya, Türkiye

[ensarerbay@gmail.com](mailto:ensarerbay@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-4518-2392>

#### Selahattin POLATOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları  
Bölümü, Malatya, Türkiye

Assist. Prof., İnönü University, Faculty of Theology, Department of Islamic History  
and Arts, Malatya, Türkiye

[selahattinpolatoglu@gmail.com](mailto:selahattinpolatoglu@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-7322-9496>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 20.08.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 24.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12. 2023

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

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

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

## ANADOLU SEFERLERİYLE KAHRAMANLAŞAN BİR ABBÂSÎ DEVLET ADAMI: ALİ B. YAHYÂ el-ERMENÎ (Ö. 249/863)

*An Abbasid Statesman Who Became a Hero with His Anatolian Campaigns: ‘Alī b. Yahyā al-Armanī (d. 249/863)*

### Öz

Ali b. Yahyâ el-Ermenî (ö. 249/863), Halife Me’mûn’un (ö. 218/833) son yıllarında tarih sahnesine çıkmış, iki dönem Mısır vali naibi ve bir süre bizzat valilik, birer dönem de Sugûrüşâm ve Ermeniye-Azerbaycan valiliği yapmıştır. O, Halife Müstaîn’in (248-252/862-866) ilk yıllarına kadar Anadolu topraklarına çok sayıda sefer düzenlemiş, bunun yanında Abbâsî Devleti’nin idarî teşkilatında görev almış ve ayrıca diplomatik faaliyetler yürütmüş önemli bir devlet adamıdır. O, bu çerçevede geniş yetkileri olduğu anlaşılan tarihî bir şahsiyettir. Kariyerinin henüz başlarında Ermeniye bölgesinde siyasî açıdan aktif biri olduğu anlaşılan ancak hayatı hakkında kaynaklarda oldukça az bilgi bulunan Ali b. Yahyâ, Abbâsî tarihi için mühim birtakım icraatlar üstlenmiştir. Bu makale, Ali b. Yahyâ’nın etnik kökenini, idarî, askerî ve diplomatik konumunu ele almaktadır. Erken dönem tarih kaynaklarında da kayıt altına alınan bu konum, onun halk muhayyilesinde bir tür kahraman portresine oturtulduğu noktada kayda değer birtakım argümanlar sunmaktadır. Tüm bu faaliyet ve muhayyileyle ilgili unsurlar, çalışmada üzerine yoğunlaşılacak temel hususlar arasında yer almaktadır. Bu çalışma, Anadolu toprakları üzerindeki Abbâsî-Doğu Roma mücadelesinde aktif rol alan ve bunun neticesinde kahramanlaşan bir tarihî şahsiyetin İslâm tarih kaynaklarında yansıtılma biçimini ortaya çıkararak alana katkı sunma amacındadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Abbâsî Devleti, Doğu Roma İmparatorluğu, Anadolu, Ermeniler.

### Abstract

‘Alī b. Yahyā al-Armanī (d. 249/863) appeared on the stage of history in the last years of Caliph al-Ma’mūn (d. 218/833) and served as deputy governor of Egypt for two terms, as governor himself for a while, and as governor of Sugūr al-Shām and Armenia-Azerbaijan for one term each. He is an important statesman who organised many campaigns in the Anatolian lands until the early years of Caliph al-Musta’in (248-252/862-866), served in the administrative organisation of the Abbasid state and also carried out diplomatic activities. He is a historical figure who is understood to have had extensive powers in this context. ‘Alī ibn Yahyā, who is believed to have been politically active in the Armenia region at the very beginning of his career, but there is very little information about his life in the sources. In addition, he undertook some important actions for Abbasid history. This article analyses ‘Alī ibn Yahyā al-Armanī’s ethnicity and his administrative, military and diplomatic actions. This position, recorded in early historical sources, provides some remarkable arguments that he is portrayed as a kind of hero in the public imagination. All these activities and elements related to the imagination are among the main issues that the study focuses on. This study aims to contribute to the field by showing how a historical figure who played an active role in the Abbasid-Eastern Roman struggle in Anatolia, and thus became a hero, was reflected in Islamic historical sources.

**Keywords:** Islamic History, Abbasid Caliphate, Eastern Roman Empire, Anatolia, Armenians.

## GİRİŞ

Ali b. Yahya'nın valilik görevlerinde bulunduğu dönem, Abbâsîlerin Sâmerrâ devrine denk düşmektedir. Bu dönemde Abbâsîler merkezde yaşanan iktidar mücadeleleri sebebiyle siyasî, askerî ve malî açıdan büyük bir güç kaybına uğramış, buna bağlı olarak merkeze uzak bölgelerde bağımsız veya yarı bağımsız devletler ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda dış ilişkilerde pek varlık gösterilememiş, bununla birlikte Halife Mütevekkil döneminde (232-247/847-861) Anadolu'da Bizans'a karşı yürütülen mücadele hız kazanmış ve pek çok sefer düzenlenmiştir. Nitekim bu seferlerin birçoğu ise Ali b. Yahyâ tarafından gerçekleştirilmiştir. Onun bu seferlerde elde ettiği başarının kendisinin bir kahraman olarak anılmasına sebep olduğu çalışmanın ana konusunu teşkil etmektedir. Bu doğrultuda çalışmanın ilk bölümü Ali b. Yahyâ'nın kökeni ve hayatına dair temel bilgilere, ikinci bölümü idarî-bürokratik kariyerine, üçüncü bölümü Anadolu sathında Doğu Roma üzerine düzenlediği akınlara, dördüncü bölümü ise bu vazifelerin bir neticesi olarak muhayyilelerde yer edinen kahraman tasavvuruna odaklanmaktadır.

Klasik kaynaklarda Ali b. Yahyâ hakkındaki derli toplu bilgilere ulaşmak oldukça zordur. Abbâsîlerin ikinci asrının ilk yarısında öne çıkan bu tarihî şahsiyeti ve etrafındaki dünyayı aydınlatmak için öncelikle söz konusu zaman dilimini ele alan kroniklere başvurulmuştur. Bu bağlamda Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra), Taberî (ö. 310/923), Sûlî (ö. 335/946) ve Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) eserlerinde yer alan detaylı veriler bu çalışmanın omurgasını oluşturmuştur. Konu itibarıyla geç döneme ait tarihçilerden İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) ise Ali b. Yahyâ'nın şahsına ve faaliyetlerine odaklanmaları ve bir yorum çerçevesinde yaklaşımları cihetiyle kayda değerdir. Ali b. Yahyâ'nın Mısır'da vali naibi ve bir süre doğrudan vali olarak bulunması, Kindî (ö. 350/961) ve İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470) gibi bölge tarihçilerinde ona dair ayrıntıların yer almasını sağlamıştır. O, Anadolu üzerine düzenlediği seferler bağlamında Musullu Ezdî (ö. 334/945-46) ve Halepli Azîmî (ö. 556/1160-61[?]) gibi yerel tarihçilerin de andığı bir isim olmuştur. Çağdaş araştırmalarda Ali b. Yahyâ üzerine sadece Ubeyd'e ait bir makaleye<sup>1</sup> rastlanmıştır. Bu çalışmada Ali b. Yahyâ'nın idarî ve askerî faaliyetleri kronolojiden sapmadan özetle ele alınmıştır. Kaynaklar mukayese edilmemiş ve kahramanlık imgesi üzerinde yeterince durulmamış olması bu çalışmanın zayıf noktalarındandır. Bunun yanı sıra İslam tarihi ve kültürüne ilişkin çeşitli ansiklopedilerde Ali b. Yahyâ'ya yer verilmemiş olması bu çalışmayı gerekli kılan nedenlerin başında gelmektedir.

## 1. KÖKENİ, ADI, AİLESİ VE HAYATINA DAİR TEMEL BİLGİLER

Ali b. Yahyâ'nın 'el-Ermenî' nisbesinden dolayı Ermeni olduğu düşünülse de onun Ermeni kökenli bir Hıristiyan olup sonradan mı Müslüman olduğu veya Ermeniye bölgesinde iskân edilen Müslüman kabileler içerisinde mi yer aldığı problem olma özelliğini korumaktadır.<sup>2</sup> Kaynaklarda Ali b. Yahyâ'nın 'Ermenî' olarak anılmasını açıklayan doğrudan bir sebep zikredilmemektedir. Elbette ki ailesine dair fazla bir bilginin bulunmaması bu tartışmanın temelini teşkil etmektedir. Babası Yahyâ dışında ataları hakkında herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Yahyâ isminin Abbâsî döneminde Hıristiyanlar arasında yaygın biçimde kullanıldığı bilinmektedir.<sup>3</sup> Bunun yanı sıra Ali b. Yahyâ'nın üç oğlu olduğunu söylemek mümkündür. Oğullarından Muhammed ve Hüseyin, kaynaklarda babalarının vefatından sonraki süreçte anılmakta olup onlar da askerî sıfatlarıyla çeşitli gazalara iştirak etmişlerdir.<sup>4</sup> Hasan isminde bir diğer oğlu daha olduğu kuvvetle muhtemeldir. Zira o, Ebü'l-Hasan künyesi ile anılmaktadır.<sup>5</sup> Ancak Hasan hakkında kaynaklarda

<sup>1</sup> Taha Hudar Ubeyd, "el-Kâid Ali b. Yahyâ el-Ermenî (249/863) ve Devruhu'l-Harbî ve'l-İdârî", *Mecelletü Ehbâs Külliyyeti't-Terbeviyyeti'l-Esâsiyye* 11/4 (2012), 324-338.

<sup>2</sup> Onu "Ermeni asıllıdır" şeklinde vurgulayan sadece bir kaynağa rastlanmaktadır: Ebü'l-Mehâsin Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed H. Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992), 2/335.

<sup>3</sup> Ebü Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Buhalâ*, thk. Taha el-Hâcirî (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1981), 102.

<sup>4</sup> Ebü Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemir Mühennâ (Beyrut: eş-Şeriketü'l-İlmî li'l-Matbûât, 1431/2010), 2/478; Ebü Ca'fer Muhammad b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1387/1967), 9/319, 325.

<sup>5</sup> İbrâhîm b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvî* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 581; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/299.

herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kendi isminin Ali, oğullarının isimlerinin Hasan, Hüseyin ve Muhammed olarak kaydedilmesi, ilk bakışta onun ve ailesinin Ehl-i Beyt sevgisi taşıdığı izlenimini uyandırmaktadır. Ali b. Yahyâ'nın doğum yeri ve tarihi de tespit edilememektedir. Ubeyd, onun Arap ve Müslüman bir bölgede yetiştiğini ifade etse de<sup>6</sup> bu konuda herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamaktadır. Kaynaklarda adının ilk kez 214 (829-30) yılında geçmiş olmasından<sup>7</sup> hareketle hicrî 2. asrın sonlarında (miladî 9. asrın başlarında) doğduğu tahmin edilebilir.

Abbâsî devleti içinde askerî kabiliyetinden ötürü istihdam edilen diğer bazı komutanlardan da Ermenî nisbesi taşıyanlar bulunmaktadır. Bunun yanında Kafkas halklarının - özellikle Hazarların- ve Ermenilerin İslam ordusunda görev aldıkları belirtilmektedir.<sup>8</sup> Abbâsî Devleti'nde toplumun çeşitli dinî ve etnik gruplardan meydana geldiği göz önünde bulundurulduğunda Ali b. Yahyâ'nın da henüz Müslüman olmuş bir komutan olarak istihdam edildiğini düşünmek mümkündür. Bu çerçevede Halife Mütevekkil'in Sâmerrâ yakınlarında kurduğu şehir olan Ca'feriyye'de öldürüldüğü gecenin sabahında Acem ve Ermenî gibi farklı etnik kimliklere sahip kimselerin halifeyi öldürenleri cezalandırmak için meydana toplandıklarına dair rivayet,<sup>9</sup> yukarıdaki kanaati destekler niteliktedir.

Ali b. Yahyâ ile ilgili ilk tarihî kayıt, 214 (829-30) yılına denk düşmektedir. Buna göre Halife Me'mûn (198-218/813-833), Hâlid b. Yezîb b. Mezyed'i (ö. 230/845) Ermenîye bölgesine vali olarak atamış,<sup>10</sup> bir süre sonra Hâlid'e karşı bölgede kabile çatışması kaynaklı bir isyan patlak vermiş, bunun neticesinde Hâlid pek çok kimseyi tutuklamıştır. Tutuklanıp hilâfet merkezine, akabinde Mu'tasım'ın bulunduğu bölgeye gönderilenler arasında Ali b. Yahyâ'nın da olduğu ve onun belli bir süre sonra Mu'tasım'ın maaşlı askerleri arasında yer aldığı kaydedilmektedir.<sup>11</sup> Kronikler arasında ilk rivayetlerin Ya'kûbî'nin eserinde yer alması tesadüf olmamalıdır. Zira onun dedesi olduğu tahmin edilen Vâzih'in Ermenîye ve Azerbaycan bölgesine vali olarak atandığı bilinmektedir.<sup>12</sup> Bunun yanı sıra Ya'kûbî'nin Ermenîye bölgesine ilişkin haberleri kaydetmeyi önemseydiği ve kitabın hacmine oranla genişçe yer tuttuğu görülmektedir.

Ali b. Yahyâ'nın Ermenîye bölgesini bilmesi, isyanların bastırılmasında da askerî açıdan makul bir seçenek olarak burada istihdam edilmesini sağlamış olmalıdır. Bu çerçevede Bâbek (ö. 223/838) isyanının bastırılmasından sonra Ali b. Yahyâ'ya dair rivayetlerin tekrar zikredildiği görülmektedir. Buna göre Abbâsî devletinin ileri gelen komutanlarından olan Afşin (ö. 226/841), Versân<sup>13</sup> bölgesinde 223 (837-38) yılında isyana kalkışan Muhammed b. Ubeydullah el-Versânî üzerine isyanı bastırması için Menkeçûr'u<sup>14</sup> göndermiştir. Bununla birlikte Ali b. Yahyâ, Versânî'yi itaate çağırmıştır. Yerel bir idareci olarak söz konusu olayın çözülmesinde görev aldığı anlaşılır.

<sup>6</sup> Ubeyd, "Ali b. Yahyâ el-Ermenî", 325.

<sup>7</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/422.

<sup>8</sup> M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation II A.D. 750-1055 (A.H. 132-448)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) 77-78; Alison Vacca, "Nisbas of the North: Muslims from Armenia, Caucasian Albania, and Azerbaijan in Arabic Biographical Dictionaries (4th-7th centuries AH)", *Arabica* 62 (2015), 547.

<sup>9</sup> Taberî, *Târîh*, 9/229.

<sup>10</sup> Bölgede 212-217 (827-833) yıllarında valilik yapmıştır. Mu'tasım ve Vâsık zamanında iki kez daha aynı göreve atanmıştır. Ümit Eskin, *Abbâsiler Döneminde Valilik* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 337.

<sup>11</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/422. Olayın ayrıntısı şu şekildedir: İtaate yanaşmayan Sanâriye isimli Hıristiyan topluluk, Muhammed b. Attâb tarafından boyun eğdirilmeye zorlanmış, evvelâ kendilerine eman verilip sonra üzerlerine yürünmüştür. Sanâriye ile birlikte Kayslılar da Hâlid'e baş kaldırmıştır. Bastırılan isyanda Ali b. Yahyâ da esir edilmiştir. Burada Ali b. Yahyâ'nın bu olayda Sanâriye'nin mi yoksa Kays kabilesinin mi safında yer aldığı tam olarak anlaşılmamaktadır. Sanâriye Mütevekkil zamanında 239 (853) yılında itaatten çıkmış, bu yüzden liderleri (*sâhib*) Bâbü'l-âmm'e de idam edilmiştir. Taberî, *Târîh*, 9/196. Bu isyan hakkında geniş bilgi için bk. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/453-454.

<sup>12</sup> Eskin, *Valilik*, 335-336. Yâkûbî'nin soyu ve etnik kimliği hakkındaki tartışmalar için bk. Kevser Beyazyüz Sipahioğlu, "Ya'kûbî", *Bağdat'ın Ünlü Tarihçileri*, ed. Nahide Bozkurt (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 101-103.

<sup>13</sup> Bölge, Azerbaycan'ın sınırının bitiminde olarak kaydedilmektedir. Vâdiürres ve bu bölge arasında iki fersah, Beylekân ile yedi fersah bulunmaktadır. Mervân b. Muhammed döneminde inşa edildiği ve kale olarak tahkim edildiği anlaşılmaktadır. Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 5/370-371. Günümüzdeki konumu ise Azerbaycan'ın İran sınırında Aras nehri üzerinde bir noktaya tekabül etmektedir. <https://althurayya.github.io/> (erişim: 28 Nisan 2023).

<sup>14</sup> Afşin'in Azerbaycan'a vekaleten vali tayin ettiği akrabası Menkeçûr el-Uşrûsenî bu olaydan bir yıl sonra isyan etmiştir. Bu gelişmeden Afşin de sorumlu tutulmuştur. Menkeçûr'un üzerine Boğa el-Kebîr gönderilmiş, neticede mağlup olmuş ve 225 (839) yılında Sâmerrâ'ya getirilip hapsedilmiştir. Taberî, *Târîh*, 9/102-103.

Ali b. Yahyâ, Versânî için Mu'tasım'dan emân aldıktan sonra onu alıp Sâmerrâ'ya -225'in Muharrem'inde<sup>15</sup> (12 Kasım-11 Aralık 839)- getirmiştir.<sup>16</sup> Bu olay Ali b. Yahyâ'nın kendi yurdunda Abbâsîlere başkaldırmış bir savaşçının devlet hizmetine girmesinde etkili ve başarılı olduğunu göstermektedir.

Ali b. Yahyâ'nın siyasî, idarî ve askerî alanlarda gerçekleştirdiği tüm hareketlilik aşağıdaki tablo üzerinde gösterilmiştir:

Yıl	Dönem	Görev	Faaliyet
223 (837-38)	Mu'tasım	Askerî	Versân bölgesindeki isyanın bastırılması
226-229 (841-843)	Mu'tasım-Vâsık	İdarî	Mısır'da Eşnâs'ın naibi olarak valilik
234-235 (849-850)	Mütevekkil	İdarî	Mısır'da İtâh'ın naibi olarak ve sonra bizzat valilik
236-247 (850-861)	Mütevekkil	İdarî	Sugûruşşâm valiliği
236 (850-51)	Mütevekkil	Askerî	Doğu Roma üzerine yaz seferi
237 (851-52)	Mütevekkil	Askerî	Doğu Roma üzerine yaz seferi
238 (852-53)	Mütevekkil	Askerî	Doğu Roma üzerine yaz seferi
239 (853-54)	Mütevekkil	Askerî	Doğu Roma üzerine yaz seferi
241 (855-56)	Mütevekkil	Askerî	Doğu Roma üzerine yaz seferi
241 (856)	Mütevekkil	Diplomatik	Esir mübadelesi
242 (856-57)	Mütevekkil	Askerî	Doğu Roma üzerine yaz ve kış seferi
245 (859)	Mütevekkil	Askerî	Doğu Roma üzerine yaz seferi
246 (860)	Mütevekkil	Askerî	Doğu Roma üzerine sefer
246 (860-61)	Mütevekkil	Diplomatik	Esir mübadelesi
247 (861)	Mütevekkil	Askerî	Doğu Roma üzerine sefer
248 (862-63)	Müstaîn	İdarî	Ermeniyeye ve Azerbaycan valiliği
249 (863)	Müstaîn	Askerî	Doğu Roma ordusuyla girdiği son savaş

Tabloda kayıtlı bulunan görev bilgilerinden hareketle askerî hizmetlerin, Ali b. Yahyâ'nın kariyerinde belirgin bir yer taşıdığı anlaşılmaktadır. Tarih sahnesine çıkışı da yine bu alanla doğrudan ilgilidir. Bu durum, onun asker olarak yetişmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu çerçevede o, Ermeniyeye bölgesinde yetişmiş, buranın önde gelen asker elitlerinden olabilir. Valiyken savaş icra etmesi, bir tür vali-asker pozisyonunu taşıdığını, esasen görev tanımının sınırlayıcı bir kapsam içermediğini göstermektedir.

## 2. VALİLİK GÖREVLERİ

Ali b. Yahyâ'nın idarî görev üstlendiği ilk yer olan Mısır, İslam tarihindeki önemini her dönem korumuş, Abbâsî hakimiyetinde de sürekli gündemde olmuştur. Nil deltasından elde edilen zengin tarım ürünleri ve konumuna bağlı yüksek ticaret hacmi burayı önemli kılan bir etken olmuştur. Ayrıca farklı dinî ve etnik unsurları barındıran kalabalık bir nüfusa sahip olması da bölgenin yönetimini zorlaştırmaktaydı. Dolayısıyla Mısır'da isyanlar hiç eksik olmamış ve idarecileri sıkça değişmiştir. Geliri yüksek bir bölge olması ve batısındaki Ağlebîler gibi yeni bir devletin doğuşuyla (184/800) elden çıkma tehlikesi sebebiyle tayin edilen valiler ve bürokratlar merkez tarafından sıkı bir denetime tabi tutulmuştur. Mısır'ın bu hususî durumu, valilerin genelde önde gelen hanedan üyesi, bürokrat ve komutanlardan seçilmesine neden olmuştur. Bu valilerden bazıları merkezdeki nüfuzunu kaybetmemek için bölgeye gitmek yerine vekil (naib) tayin etmişlerdir.<sup>17</sup>

Me'mûn'un 213 (829) yılında kardeşi Ebû İshak'ı [Mu'tasım], Abdullah b. Hüseyin b. Tâhir'in yerine Mısır'a vali tayin etmesi, onun iki yıl kadar bölgeyi doğrudan veya vekil tayin

<sup>15</sup> Taberî, *Târîh*, 9/103.

<sup>16</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/435.

<sup>17</sup> Eskin, *Valilik*, 83-86, 129-132, 348-350.



ederek yönetmiş olması<sup>18</sup> konumuz açısından önemlidir. Bu tarihler Ali b. Yahyâ'nın Mu'tasım'ın birliklerinde görev almaya başladığı yıllara denk gelmektedir. Onun Mu'tasım'ın halifeliği öncesi ve sonrasında Mısır, Suriye ve Anadolu topraklarında asker veya komutan olarak bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

Ali b. Yahyâ, 9 Rebîülâhir 226 (5 Şubat 841) tarihinde Mısır'a Türk komutan Eşnâs (ö. 230/844) tarafından vali naibi olarak *-sâhibü's-salât* sıfatıyla- atanmıştır. Ali b. Yahyâ Mısır'dayken Mu'tasım vefat ettiği için Vâsık döneminde de görevine devam etmiştir. Onun bu görevde 2 yıl 8 ay kaldığı kaydedilmektedir. İsâ b. Mansûr 7 Muharrem 229'da (6 Ekim 843) Eşnâs tarafından Mısır'a vali olarak atandığında Ali b. Yahyâ'nın zorlu günler geçirdiği belirtilmektedir. Bu sırada Eşnâs vefat etmiş ve yerine İtâh/İnak (ö. 235/849) geçmiştir. İsâ, göreve geldiğinde Ali b. Yahyâ'yı hapsedmiş, bir müddet baskı altına almış ve akabinde serbest bırakmıştır.<sup>19</sup> İsâ b. Mansûr tarafından Ali b. Yahyâ'nın baskılanması, onun merkezî otorite ile arasının çok iyi olmadığına dair bir emare taşımaktadır. Bu gelişme Ali b. Yahyâ'nın Mu'tasım ve Eşnâs'ın desteği ve himayesinden mahrum kaldığının bir neticesi olarak görmek mümkündür. Ayrıca onun gözden düşüşü muhtemelen Vâsık devri için de geçerlidir.<sup>20</sup> Zira Mütevekkil devrine denk düşen 6 Ramazan 234 (3 Nisan 849) tarihinde Ali b. Yahyâ, bu sefer ikinci kez İtâh'ın naibi olarak valiliğe getirilmiştir. O, bu yeni görevini 11 Zilkade 235 (27 Mayıs 850) tarihine kadar deruhte etmiştir. Ancak bu tarihten önce 235'in Muharrem'inde (Ağustos 849) İtâh tutuklanmış dolayısıyla Mısır valiliğinden azledilmiş ve Mısır'daki malları hazineye devredilmiştir. Mütevekkil'in veliahdı olan yeni vali Muntasır'ın bölgeye gönderdiği naibi İshak b. Yahyâ b. Muâz'ın gelişine kadar [yaklaşık dokuz ay] minberlerde halifeden sonra Ali b. Yahyâ'ya dua edilmek suretiyle doğrudan kendisi vali olarak görev yapmıştır.<sup>21</sup>

Mısır'daki yaklaşık bir yıl dört ay sürdürdüğü görevini devreden Ali b. Yahyâ, ertesi yıl yaz seferleri komutanı olarak Anadolu topraklarına intikal etmiş ve ileride genişçe ele alınacak on iki yıllık Sugûruşşâm valiliği dönemi başlamıştır. Onun valilik, askerî hizmetler ve esir mübadelesi yanında çeşitli imar faaliyetlerini de yürüttüğü anlaşılmaktadır. Örneğin Aynizerbâ'nın [Anavarza] kuzeyine düşen bir şehir olan Sîsiyye [Kozan], Halife Mütevekkil devrinde Ali b. Yahyâ tarafından imar edilmiş, sonrasında ise Rumlarca yıkılmıştır.<sup>22</sup> Ali b. Yahyâ, Sugûruşşâm valisi olarak bu faaliyeti yürütmüş olmalıdır. Yaz seferlerine katılan komutanların bir vazifesinin de sınır boylarındaki kaleleri tahkim etmek olduğu buradan anlaşılmaktadır. Ali b. Yahyâ'nın Sugûruşşâm'daki Hıristiyan ahali tarafından tanındığı ve kendisinin idarî anlamda kabul edilen bir örneklik sergilediği ifade edilebilir. Bu doğrultuda Rum diyarında (muhtemelen Tarsus çevresinde) savaşımayan ve zahidane bir hayat süren Hıristiyanlarla iyi geçindiği, onların da Müslüman askerlerin ihtiyacını karşılamak için çeşitli ikramlarda bulunduğu kaydedilmektedir.<sup>23</sup> Tüm bu detaylar, Ali b. Yahyâ'nın sugûr bölgesinde oldukça faal olduğunu göstermektedir. İdarî görevlerin yanında onun Sugûruşşâm'da üstlenmiş olduğu askerî vazifeler "Anadolu Üzerine Akınlar" başlık altında ele alınacaktır.

Halife değişiminin görev ve atamalarda bazı düzenlemelere neden olduğu bilinmektedir. Bu doğrultuda Ali b. Yahyâ'nın Sugûruşşâm'daki görevlerinden alınarak Ermeniyeye ve Azerbaycan bölgelerine vali tayin edildiği anlaşılmaktadır. Halife Müstaîn (248-252/862-866), Ali b. Yahyâ'yı 249 (863) yılında Ermeniyeye bölgesine vali olarak atamıştır.<sup>24</sup> Taberî ve diğer kaynaklara göre ise 248 yılının Ramazan ayında (29 Ekim-27 Kasım 862) Şam sugûru'ndaki görevinden alınıp

<sup>18</sup> Taberî, *Târîh*, 8/620; Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbü'l-vulât ve kitâbü'l-kudât*, nşr. Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 138-140.

<sup>19</sup> Kindî, *Kitâbü'l-vulât*, 147-148.

<sup>20</sup> İbn Tağrîberdî, Kindî'den farklı olarak Ali b. Yahyâ'nın Vâsık tarafından görevden alınmasının bir memnuniyetsizlikten kaynaklanmadığını, onu Irak'a çağırıp burada ikramda bulunduğunu ve önemli işlerde görevlendirdiğini belirtir (*en-Nücümü'z-zâhire*, 2/299).

<sup>21</sup> Kindî, *Kitâbü'l-vulât*, 149; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/334.

<sup>22</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 170.

<sup>23</sup> Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Leiden: Brill, 1889), 110.

<sup>24</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/461.

Ermeniyeye ve Azerbaycan'a vali tayin edilmiştir.<sup>25</sup> Müstaîn'in göreve geldiği 6 Rebûlâhir 248 (9 Haziran 862) tarihi dikkate alınır, onun yukarıda da belirtildiği gibi iç karışıklığın hâkim olduğu bir süreçte isyanın çıkması muhtemel olan Ermeniyeye ve Azerbaycan bölgelerine, buraları bilen Ali b. Yahyâ'yı atamış olduğunu düşünmek mümkündür.

Yukarıdaki değerlendirmelere ek olarak Ali b. Yahyâ'nın Mısır'a vali olarak gönderilmesi, merkezden uzaklaştırılmak için bir tercih olabilir. Onun iklim olarak yetiştiği yere benzerlik göstermeyen ve çöl şartlarını taşıyan bu coğrafyada askerî becerilerini istediği ölçüde kullanamayacağı bir gerçektir. Dolayısıyla bir tehdit olarak algılanması nedeniyle merkezden uzaklaştırılmış olması da muhtemeldir. Müstaîn devrine gelindiğinde ise bu kez en iyi bildiği coğrafyaya, Azerbaycan'a gönderilmiştir. Bu durum, iç otoritenin zayıflamasıyla bölgelerde meydana gelebilecek kargaşaların önüne geçebilmek amacıyla bir tür önlem niteliği taşımaktadır.

### 3. ANADOLU ÜZERİNE AKINLAR

Ali b. Yahyâ'nın Abbâsî ordusundaki görevi hakkında tespit ettiğimiz ilk bilgi, Ezdî'nin *Târîhu'l-Mevsil*'inde yer almaktadır. Buna göre 236 (850-51) yılında Ali b. Yahyâ, Doğu Roma üzerine çıktığı yaz seferinden büyük bir zaferle dönmüştür. Bu bilgi onunla ilgili ilk tarihî kayıtların zikredildiği 213 (828-29) yılından epey sonradır. Bu durumda harp ve idarede belli bir müddet tecrübe kazandıktan sonra Anadolu'ya yöneldiği söylenebilir.<sup>26</sup> Bu sefer için Ezdî, onunla Doğu Roma imparatoru arasında bir savaş hattı (*mesâf*) olduğunu kaydetmektedir. Bu kayıt, bir akınlar silsilesinin sürdürüldüğünü göstermesi açısından önemlidir. Gerçekleşen savaşta Müslümanlar galip gelmiş, Rumlardan bir grup insan öldürülmüş, imparator da bozguna uğratılmıştır. Ayrıca Ali b. Yahyâ'nın Ammûriye'ye [Amorium]<sup>27</sup> yönelik bir savaşa giriştiği ve orayı savaşıarak (*anveten*) ele geçirdiği, ek olarak esirler aldığı, bunun yanında bazı esirleri saldırdığı, kiliselerini yıktığı, 'Fates'<sup>28</sup> kalesini fethettiği, toplamda 20 bin esir aldığı ifade edilmektedir.<sup>29</sup> İbnü'l-Cevzî'nin kaydında, onun nereye olduğu belirtilmeyen bir yaz seferi düzenlediği, savaşta 3 bin atlı askerden oluşan Müslüman kuvvetiyle başında imparatorlarının [III. Mihail] bulunduğu 30 bin kişilik Rum ordusuna galip geldiği, burada 20 binden fazla düşman kuvvetini yok ettiği ve 120 bin dinar değerinde ganimet ele geçirdiği ayrıca belirtilmektedir.<sup>30</sup>

237 (851-52) yılında Ali b. Yahyâ, tekrar yaz seferine çıkmıştır.<sup>31</sup> Azîmî'ye göre ise bu seferde Ali b. Yahyâ, Ammûriye'yi -Mu'tasım zamanındaki birinci fethetme atıfla- ikinci kez fethetmiştir. Bölge halkını da esir etmiştir.<sup>32</sup>

238 (852-53) yılında Ali b. Yahyâ, yaz seferine çıkmıştır.<sup>33</sup> Ertesi yıl 239'da (853-54) o, yaz seferini devam ettirmiştir.<sup>34</sup> Onun bu yaz seferinde Rum toprakları içerisine bir sızma harekâtı

<sup>25</sup> Taberî, *Târîh*, 9/259; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 2/52; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 6/151; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 12/8.

<sup>26</sup> Ali b. Yahyâ'nın ikinci Mısır valiliğinden sonra Irak'a geldiği ve Mütevekkil'in büyük komutanları arasına girdiği belirtilmektedir. İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/334.

<sup>27</sup> Bu kale şehir, günümüzde Afyon sınırları içerisinde yer alan Emirdağ'ın (Aziziye) 12 km. doğusunda, Hamzacalı ve Hisar köylerinin yakınlarında yer almaktadır. Bk. "Ammûriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (erişim: 27 Mart 2023).

<sup>28</sup> Burası isim benzerliği dolayısıyla 'Pisidya' olarak bilinen ve Türkiye sınırları içerisinde bugün itibarıyla Isparta ilinin tamamını, Afyon, Burdur, Antalya ve Konya'nın da bir kısmını içine alan bölge olabilir. Pisidya hakkında bilgi için bk. Barbara Flemming, *Geç Ortaçağ Dönemi'nde Pamfilya, Pisidya ve Likya'nın Tarihî Coğrafyası*, çev. Hüseyin Turan Bağçeci (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018). Coğrafi yakınlık nedeniyle şehir 'Polybotos' olarak değerlendirilebileceği de ihtimaller dahilindedir. Bk. Feridun Emecen, "Geç Orta Çağ Anadolu'sunda Bir Selçuklu Kenti Bolvadin'in Tarihi Gelişimi Üzerine Bazı Notlar", *Belleten* 85/302 (Nisan 2021), 17-28.

<sup>29</sup> Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 2/25.

<sup>30</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/237. Sibt'in kayıtları, İbnü'l-Cevzî'nin bir tekrarı niteliğindedir. Bk. Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, nşr. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 15/37-38.

<sup>31</sup> Taberî, *Târîh*, 9/191; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/249; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/115.

<sup>32</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Ali el-Azîmî, *Târîhu Haleb*, thk. İbrâhim Za'rûr (Dımaşk, 1984), 256.

<sup>33</sup> Taberî, *Târîh*, 9/195; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 2/30.

<sup>34</sup> Taberî, *Târîh*, 9/196; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 2/32; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/265.

gerçekleştirdiği, 10 bin kâfiri (*'ilc*)<sup>35</sup> öldürdüğü ve 17 bin kişiyi esir, 7 bin binek hayvanı da ganimet olarak aldığı, bununla birlikte baskın yaptığı köyleri de yaktığı kaydedilmektedir.<sup>36</sup> Burada dikkat çekici olan taraf, İbnü'l-Cevzî'nin 'başarı teması' odaklı çeşitli ayrıntılar sunmasıdır.

239 (853-54) yılında gerçekleştirildiği ifade edilen seferlerdeki detaylar bir önceki yılla benzerlik arz etmektedir. Buna göre Ali b. Yahyâ'nın yine Doğu Roma'ya yönelik bir sefer gerçekleştirdiği kaydedilmektedir. Sıbt İbnü'l-Cevzî onun için Kostantiniyye'yi fethetmek amacıyla bir yol gözlediği (*şârifü'l-Kustantiniyye*) yönünde bir kayıt aktarmaktadır. Giriştiği bu seferde o, bin köyü yakıp yıkmış, 10 bin kâfiri (*ilc*) öldürmüş, 20 bin esir almış ve ayrıca ganimet olarak pek çok binek hayvanı ele geçirmiştir.<sup>37</sup> Burada Sıbt, şu ana kadar kroniklerin herhangi bir şekilde gündem etmediği bir bahis açmıştır: Kostantiniyye'nin [fethedilmek amacıyla] gözlenmesi. Bu hedefin tarihsel olarak Ali b. Yahyâ'nın gündeminde bulunması mümkün ve tutarlı mıdır? Bu dönemin bir hususiyeti olarak uzun soluklu seferler çoğunlukla durmuş, bununla birlikte sadece sınır boylarında gerçekleştirilen baskın harekâtları devam ettirilebilmiştir. Merkezde siyasî kargaşanın hissedilir bir seviyede olduğu ve bu nedenle devletin kayda değer askerî ve siyasî hedefler güdemediği düşünülürse, Ali b. Yahyâ'nın Kostantiniyye'ye ciddi ve kalıcı bir fetihle yöneldiğini söylemek zordur.

240 (854-55) yılına dair herhangi bir sefer kaydı bulunmamaktadır. Bu durum, gerçekleştirilmesi beklenen esir mübadelesiyle ilgili olmalıdır. Bu doğrultuda 241 Şevval'inde (12 Şubat-11 Mart 856) Ali b. Yahyâ, Sugûruşşâm valisi (*sâhibü's-sugûri's-Şâmiyye*) olarak Lâmis [Lamos]<sup>38</sup> nehri üzerinde icra edilen esir mübadelesine katılmıştır.<sup>39</sup> Bu esir mübadelesi, Doğu Roma'nın da aynı zamanda baskınlar gerçekleştirerek çok sayıda esir elde ettiğini açıklamaktadır. Nitekim Doğu Roma ordusu 242 (856-57) yılında Âmid'e kadar ilerleyebilmiştir. Onlar bu saldırıda Şimşât [Arsamosata]<sup>40</sup> tarafından ilerleyerek Suğûrulcezîre'yi aşmış, buradaki köyleri yağmalamış ve yaklaşık 10 bin insanı esir alarak yurtlarına dönmüşlerdir. Ayrıca onların Müslümanlarla ittifak yapan ve kuvvetle muhtemel Ermenî olan Karbiyâs'ın [Karbeas]<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Sözlüklerde bu kelime birkaç farklı anlama gelmektedir. Bu doğrultuda 'vahşi eşek', 'vahşi hayvan', 'güçlü ve iri adam', 'Acem kâfirlerinden olan adam', 'kâfir' gibi manaları bulunmaktadır. Burada, metne uygun düşen anlam tercih edilmiştir. Bk. Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 1/228; Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, nşr. Remzî Munîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 1/459; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, nşr. Muhammed Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 1/239-240; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut - Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye - ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1420/1999), 216.

<sup>36</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/265.

<sup>37</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 15/67. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/260; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 2/360.

<sup>38</sup> Yâkût, buranın Akdeniz'e kıyısı olan bir köy ismi olduğunu kaydetmektedir. Bölge, Tarsus sugûrunda bulunmaktadır. Rumlar suda, Müslümanlar da karada beklemek suretiyle esir mübadelesi gerçekleştirilmektedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, 5/8. Burası, günümüz itibarıyla 'Limonlu Çayı' olarak bilinen mevkiye tekabül etmektedir. Saim Yılmaz, *Anadolu'da Abbâsî-Bizans Mücadelesi (132-193/750-809)* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2015), 248.

<sup>39</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işraf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: el-Mektebetü't-Târihiyye, 1357/1938), 162.

<sup>40</sup> Yeri, günümüz Elazığ il sınırları içerisinde Murat Nehri kenarındaki Örencik (Haraba) Köyü'ne tekabül eden şehir, Roma döneminde kalesi bulunan önemli bir yerleşim merkeziydi. Müslümanların hakimiyetinde ise yaklaşık üç asır başlıca sugûr kentlerinden biri olarak öne çıkmıştır. Bk. Alexander P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1991), 1/186-187.

<sup>41</sup> Pavlikan (Paulician) mezhebinin liderlerinden olduğu kaydedilen Karbiyâs, kariyerine Anatolikon'un ordu kumandanı olan Theodos Melissenos'un kademli kurmay subayı olarak başlamış, akabinde İmporotariçe Theodora'nın elyazmaları nedeniyle 5 bin askerle birlikte Anadolu'ya kaçmıştır. Yukarı Fırat'ta [Yukarı Fırat'ın batı yakası, Divriği ve çevresi] ordugâhını kurmuş, burada bağımsız bir emirlik olarak yerleşmiştir. Onun kurduğu bu emirliğin Amara, Argaous ve baş yerleşim biri olarak Tephrike'yi (Divriği) içine aldığı kayıtlıdır. Karbiyâs'ın nasıl öldüğü bilinmemekle birlikte Digenes Akritas destanının onun hatırası için hazırlanmış olabileceği yönünde bir kanaat bulunmaktadır. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 2/1107. Karbiyâs'ın bölgeden kaçışı mezhebî saikler nedeniyle. Bk. *The History of al-Tabari: Incipient Decline*, ed. Ehsan Yar-Shater, çev. Joel L. Kraemer (New York: State University of New York Press, 1989), 34/147. Onun bölgeden kaçtıktan sonra sınırın ötesine geçişinin Müslüman Arapların yardımıyla olduğu anlaşılmaktadır. Bk. A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (Bruxelles, 1935), 1/230-231. Mes'ûdî, 'Karniyâs el-Baylikânî' olarak andığı bu zâtın İbrîk şehrinin idarecisi olduğunu, mezhebinin ise Mecüsîlik ve Hıristiyanlık arasında yer aldığı ifade etmektedir. Bk. Mes'ûdî, *Mürûc*, 4/172.

kontrolünde olan İbrîk<sup>42</sup> civarından Abbâsî topraklarına girdiği belirtilmektedir. Bu gelişmeler üzerine Karbiyâs, Ömer b. Ubeydullah el-Akta' (ö. 249/863)<sup>43</sup> ve gönüllü birlikler, Rum ordusunun peşine düşmüş, ayrıca Ali b. Yahyâ'ya kış vakti sefer için yola çıkması gerektiği Halife Mütevekkil tarafından mektupla bildirilmiştir. O da bu emre uyarak aynı yıl ikinci kez sefere çıkmıştır.<sup>44</sup>

Sıbt İbnü'l-Cevzî, 242 (856-57) yılında Şimşât'tan Cezîre, Âmid ve Diyâr-ı Rebîa'ya doğru ilerleyen Rum ordusunun, evvelki yıl sefere çıkıp baskın yapan ve bu bölgeden esirler ele geçiren Ali b. Yahyâ'nın peşi sıra harekete geçtiğini ifade etmektedir. Metinden zımnen, Rumların Ali b. Yahyâ'nın baskınları nedeniyle hazırlık yaparak saldırı gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu saldırıda Rumların pek çok katliam yaptığı, akabinde toplamda 10 bin insanı esir ederek geri döndüğü kayıtlıdır.<sup>45</sup> Öyle anlaşılıyor ki Abbâsî ve Rum ordularının sınır birlikleri, birbirlerinin topraklarına ansızın baskınlar düzenlemekte ve köylerde çeşitli yağma hareketleriyle ganimet toplamaktadırlar. Bir tahmin olarak burada Abbâsîlerin genellikle Şam sugûrundan saldırıya geçtikleri, Rumların ise daha kuzeyden hareket ettikleri, bu doğrultuda Cezîre sugûrunu korunaksız gördükleri, belki de Pavlikanlarla ittifak kurup Sivas-Malatya-Elazığ-Diyarbakır hattında ilerlediklerini kaydetmek mümkündür.

245 (859) yılında Ali b. Yahyâ, yine yaz seferine çıkmıştır.<sup>46</sup> Bu yıl aynı zamanda Rumlar Sümeysat'a saldırmış ve pek çok kimseyi öldürüp yaklaşık 500 kişiyi de esir etmiştir.<sup>47</sup> Burada karşımıza iki seçenek ortaya çıkmaktadır: Rumlar, ya Ali b. Yahyâ'nın seferlerine misilleme olarak saldırmış ya da Ali b. Yahyâ mezkûr baskına bir cevap olarak bu yaz seferine çıkmıştır. Baskın veya seferlerden hangisinin önce gerçekleştiğine dair bir kayıt bulunmadığı için net bir sonuca varılamamaktadır. Ancak Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin 245 (859) yılında bir sefer gerçekleştirdiğini, Ali b. Yahyâ'nın burada Rumlara karşı zafer elde edemediğini kaydetmesi,<sup>48</sup> bu seferin Rum saldırısına karşılık olarak düzenlendiğini hisas ettirmektedir. Bu yıl meydana geldiği anlaşılan diğer bir hadise, yine Ali b. Yahyâ ile ilişkilendirilmektedir. Buna göre Lü'lü'e [Lulon]<sup>49</sup> şehrinin sakinleri, otuz gün boyunca yöneticilerinin şehirlerine girmesini engellemişler, buna binaen Doğu Roma imparatoru [III. Mihail] şehrin alınabilmesi amacıyla bölgeye ileri gelen yönetici mevkiindeki bir adamını (*bıtrık*)<sup>50</sup> göndermiş ve şehri teslim etmeleri halinde bölge halkından her bir kişiye bin dinar verilmek üzere nakdî destek vadinde bulunmuştur. Bölge halkı ise ileri gelen yöneticiyi esir alarak imparator tarafından gönderilen maddî desteğe el koymuş, akabinde bu yöneticiyi ve şehri bu yılın Zilhicce ayında (27 Şubat-27 Mart 860) Abbâsî komutanlarından olan Belkâcûr'a<sup>51</sup> teslim etmişlerdir. Ali b. Yahyâ'nın Doğu Roma'nın söz konusu ileri gelen devlet adamını Halife Mütevekkil'e götürdüğü, onun İslâm'a davet edildiği ancak kabul etmediği, akabinde yerine bin Müslüman esirle mübadele edilmesi için karar verildiği nakledilmektedir.<sup>52</sup>

<sup>42</sup> İbrîk veya Ebrîk, Abbâsîler döneminde Divriği için Arap kaynaklarında kullanılan isimdir. Karbiyâs'ın ölümü ve Pavlikanların sürülmesinin ardından önemini yitiren İbrîk, Mengücekoğulları zamanında tekrar merkezî ve mamur bir şehir haline gelmiştir. Necdet Sakaoglu, *Yitik Bir Anadolu Beyliği Mengücekoğulları* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 27-53.

<sup>43</sup> Kaynaklarda adının Amr, bunun yanında Ömer b. Abdullah şeklinde farklı ifade edilen ve tam isminin Ömer b. Ubeydullah el-Akta' es-Sülemî olduğunu tespit edebildiğimiz bu komutan, Malatya emiri dolayısıyla Suğûrcezîre valisiydi. Pek çok savaşa iştirak ettiği anlaşılan Ömer hakkında bir değerlendirme için bk. Marius Canard, "Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe *Dât al-Himma wa-l-battâl*", *Arabica* 8/2 (1961), 170.

<sup>44</sup> Taberî, *Târîh*, 9/207; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 2/38; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/126. İbnü'l-Cevzî'de rivayetin son kısmı kaydedilmemektedir (*el-Muntazam*, 11/294).

<sup>45</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 15/112.

<sup>46</sup> Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 2/43.

<sup>47</sup> Taberî, *Târîh*, 9/218.

<sup>48</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 15/151.

<sup>49</sup> Yâkût, buranın Tarsus yakınlarında bir kale olduğunu ve Halife Me'mûn döneminde fethedildiğini kaydetmektedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/26. Taberî mütercimi Kraemer'in düştüğü not, şehrin o gün itibarıyla Doğu Roma kontrolü altında bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bk. *The History of al-Tabari: Incipient Decline*, 34/198.

<sup>50</sup> Bu yöneticinin adının Lugasît [Logothete] olduğu kaydedilmektedir. Bk. Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 2/43.

<sup>51</sup> Fergana asıllıdır. Mazyâr b. Kârin'in kardeşidir. Vali olarak Humus'ta bulunduğu sırada çıkan isyanda öldürülmüştür (250/864). Bk. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/459; Taberî, *Târîh*, 9/276-277.

<sup>52</sup> Taberî, *Târîh*, 9/218; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 2/43. İbnü'l-Esîr, rivayetin son kısmını metnine almamıştır (*el-Kâmil*, 6/131).



245 (859-60) yılında gerçekleşen bu olay, bölge halkının zaman zaman yöneticiler arasında tercihte bulunabildiğini göstermektedir.

246 (860) yılında Anadolu'ya pek çok yönden geniş bir sefer<sup>53</sup> gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Düzenlenen bu yaz seferinde Ömer b. Ubeydullah el-Akta' 17 bin büyükbaş, Karbiyâs 5 bin büyükbaş ele geçirmiştir. Fazl b. Kârin<sup>54</sup> ise deniz üzerinden gerçekleştirdiği seferde Antakya kalesini fethetmiştir. Belkâcûr'un gazaları da pek çok ganimet ve esirin ele geçirilmesini sağlamıştır. Bunlara ek olarak Ali b. Yahyâ da toplamda 15 bine varan büyükbaş, binek hayvanı, kısrak ve merkebi ganimet olarak almıştır.<sup>55</sup> Bu seferlerde dikkat çekici olan birkaç husus bulunmaktadır: Evvelâ topyekûn ve birkaç kanattan gerçekleştirilmiş olması önem arz etmektedir. İkinci olarak 245 (859-60) yılında Rum ordusu tarafından yapılan baskına karşılık geniş çaplı bir misilleme harekâtı olma özelliği taşımaktadır. Üçüncüsü ise çoğunlukla büyükbaş ve binek hayvanları ganimet olarak ele geçirilmiştir. Bu durumun ekonomik ihtiyaçlarla alakalı olduğunu düşünmek mümkündür.

Ali b. Yahyâ, bu yıl aynı zamanda Doğu Roma elinde bulunan 2367 esirin mübadelesini gerçekleştirmiştir.<sup>56</sup> Anlaşılan o ki esir değişimi, bir baskının akabinde olmuştur. 245 (859-60) yılındaki Rum baskınları, muhtemelen bu mübadeleyi gerekli kılmıştır. Hiç şüphesiz karşılıklı devam eden baskınlar, her iki tarafın da elinde pek çok esirin birikmesine neden olmuştur. 245 yılının Safer ayında (8 Mayıs-5 Haziran 859) Bizans kralı, Müslümanların elindeki esirler için fidye teklifinde bulunmuş ancak bu istek kabul görmemiştir.<sup>57</sup> Sümeysat saldırısına bağlı olarak Müslümanlar bir yıl sonra bu teklifi esir mübadelesine dönüştürüp kabul etmiş olabilirler. Ezdî, 246 yılı olaylarında -genelde alıntı yaptığı Taberî'den farklı olarak- önce esir mübadelesini sonra yaz seferlerini zikretmektedir. Bu değişiklik iki olayı kronolojik sırayla belirtme gereğinden kaynaklanmış olmalıdır.<sup>58</sup>

247 (861) yılında Ali b. Yahyâ ve Ömer el-Akta', Anadolu'ya bir sefer gerçekleştirmiş, Rumlar bozguna uğramıştır. Ali b. Yahyâ, bu seferde pek çok esir ele geçirmiş ancak -kar yağışı nedeniyle- bu esirler yolda ölmüştür. Dolayısıyla yaz seferi dönüşünün kışa yaklaşan bir tarihe sarktığı söylenebilir. Öte yandan bu yıl yaşanan soğuk nedeniyle Fırat nehrinin otuz gün boyunca donduğu kaydedilmektedir.<sup>59</sup> Azîmî'nin bu kaydı önemli olmakla birlikte kendisini teyit edici bir kaynak bulunmamaktadır.

Her ne kadar Ali b. Yahyâ'nın bahsi geçmese de 248 (862) yılında konuyla alakalı şu gelişmeyi değerlendirmede yarar vardır: Muntasır'ın veziri Ahmed el-Hasîb, İslâm topraklarına saldırıya geçen ve Sugûruşâm'da bulunan Rumların üzerine Vasîf et-Türki'nin (ö. 253/867) gönderilmesini sağlamıştır. Onun bu tasarrufunda Vasîf'i merkezden uzaklaştırma amacı da bulunmaktadır. Bir meydan savaşına girmeye hazır hale gelen Vasîf'in komutasındaki ordunun birlikleri, önceki yılların komutanlarından tamamen ayrılmaktadır. Nitekim burada Sâmerâ'da mukim birlikler sefere çıkmış görünmektedir. Halife 7 Muharrem 248 (13 Mart 862) tarihinde Tâhirîler'e mektup göndererek cihad çağrısında bulunmuştur. Vasîf'in ordusunun 12 Rebûlâhir 248'de (15 Haziran 862) Acem takvimine göre Haziran'ın ortasında Malatya'da toplanacağı, düşman topraklarına girmelerinin ise 1 Temmuz'da olacağı mektupta belirtilmektedir. Ayrıca Muntasır, sugûr bölgesine ulaşan Vasîf'e dört yıl boyunca orada kalmasını kendisinden isteyen bir

<sup>53</sup> Abbâsîlerin Bizans üzerine çıktığı seferlerde birden fazla koldan hareket ettiklerine dair örneklere ilk asırda daha çok rastlanmaktadır. Yılmaz, *Abbâsî-Bizans Mücadelesi*, 103, 131, 147, 153, 158, 175, 213, 217, 231, 250, 254.

<sup>54</sup> Müstaîn'in halifeliğinin başlarında (248/862-63) Humus'ta çıkan isyanı bastırmak üzere bölgeye vali olarak gönderilmiştir. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/460-461; Taberî, *Târîh*, 9/259. Bu yönüyle Ermeniyeye ve Azerbaycan'a vali tayin edilen Ali b. Yahyâ'ya benzemektedir. Fazl'ın nisbesinden Taberistanlı olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/461.

<sup>55</sup> Taberî, *Târîh*, 9/219; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsıl*, 2/45. İbnü'l-Esîr'de yaz seferi kaydı bulunmamaktadır (*el-Kâmil*, 6/134). İbnü'l-Cevzî, on binlerce binek hayvanının ganimet olarak elde edildiğini kaydetmektedir (*el-Muntazam*, 11/340), ayrıca bk. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 15/166.

<sup>56</sup> Taberî, *Târîh*, 9/219; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsıl*, 2/45.

<sup>57</sup> Taberî, *Târîh*, 9/213.

<sup>58</sup> Ezdî, *Târîhu'l-Mevsıl*, 2/45.

<sup>59</sup> Azîmî, *Târîhu Haleb*, 259.



mektup göndermiştir.<sup>60</sup> Muntasır'ın beklenmedik ölümü (4 Rebûlâhir 248/7 Haziran 862), akabinde halife değişimi sırasında merkezde yaşanan kargaşa ve taşrada baş gösteren isyanlar sebebiyle beklenen ordu tam olarak toplanamamış ve istenildiği ölçüde harekete geçememiştir. Bununla birlikte Vasîf'in, yaz seferi için Sugûruşşâm'da mukim iken Muntasır'ın ölüm haberini aldıktan sonra Farûriye'yi fethettiği kaydedilmektedir.<sup>61</sup>

Ali b. Yahya'nın, 249 (863) yılında Ermeniyeye bölgesine vali olarak atandıktan sonra buradan Meyyâfârikîn'e<sup>62</sup> geçtiği, akabinde Rumların saldırıları üzerine yöre halkının Ali b. Yahyâ'ya gelerek düşman üzerine sefere çıkması için onu yönlendirdiği, yapılan şiddetli savaşta şehit düştüğü, Rumların bedenini aldığı ve kendilerini vaktiyle pek endişeye soktuğu için bunu büyük bir zafer (*fethan azîmen*) saydıkları kayıtlıdır.<sup>63</sup> Diğer bir kayıt ise daha açıklayıcıdır: Rumlar 249 (863) yılında Ömer b. Ubeydullah el-Akta'ı öldürüp<sup>64</sup> Cezîre sugûruna doğru ilerlemiş ve Müslümanların haremine 'kudurmuşçasına' saldırmışlardır. Ali b. Yahyâ, bir grupla Ermeniy'e den Meyyâfârikîn'e giderken bu haberi almış, bunun üzerine Meyyâfârikîn ve Silsile bölge halkından oluşan bir orduyla savaşa girişmiştir. Onun Ramazan ayında (18 Ekim-16 Kasım 863) gerçekleşen bu savaşta 400 savaşçıyla birlikte öldürüldüğü zikredilmektedir.<sup>65</sup> Mes'ûdî de, Ali b. Yahyâ'nın vefatını Müstaîn'in hilâfet yıllarına denk düşen 249 (863) yılı olarak tarihlendirmektedir. O, Ali b. Yahyâ'nın Meyyâfârikîn'de iktâ arazisinin (*dîyâ*) olduğunu, bu arazinin gelirlerini gözden geçirmek (*adl*) için geldiğini, bununla beraber sefere çıkmaya hazır bir gruba rastladığını ve hızlıca harekete geçtiğini belirtmektedir. Müslümanlardan 400 kadar kişinin öldürüldüğü bu çarpışmada Ali b. Yahyâ da şehit düşmüştür.<sup>66</sup> Bu kayıtlardan Ali b. Yahyâ'nın Rum saldırısına yeterince hazırlıklı olmadığı anlaşılmaktadır.

Akınlara dair kaynakların nakillerinden şu sonuçlar çıkarılabilir: 1) İbnü'l-Cevzî ve Sibt gibi kaynakların Ali b. Yahyâ ile ilgili tasvirlerinde genel itibariyle olumlu ve başarı temalarına uygun düşen bir çerçeve çizdiği fark edilmektedir. 2) Yine mezkûr kaynakların, kendilerinden önceki eserlerde yer almayan birtakım bilgileri naklettikleri, bunun yanında ele geçirilen esirler için bir çeşit aşağılama olarak algılanabilecek *ilc* kelimesini kullandıkları görülmektedir. Bu, onların metinlerini oluştururken İslâm dünyasının Doğu Roma ile kurduğu ilişkiden bağımsız okunamayacak bir durumun sonucu olmalıdır. Bununla birlikte Haçlı seferlerinde denk düşen bir dönemde kaleme alınmış metinlerde bu kelimenin kullanılmış olması ise manidardır. 3) Ali b. Yahyâ, çoğunlukla yaz seferleri tertip ederek düşmana baskın yapan, devletin ekonomik kaynağını temin ettiği söz konusu harekâtların düzenleyicisi olarak temayüz etmektedir. 4) Her iki ordu da birbirine misilleme akınlar icra etmiş ve hususen sınır bölgelerinde karşılıklı zayıflar verilerek askerî üstünlük sağlama hedefi güdülmüştür. 5) Askerî harekâtlar, kalıcı ve daimî değil, çoğunlukla geçici ve süreli bir planda gerçekleşmiştir. 6) Ali b. Yahyâ'nın, Mütevekkil'in halifelığının ilk yıllarında Mısır valiliğini ikinci kez yürüttükten sonra seferleri idare etmekle görevlendirildiği ve sugûr bölgelerinde askerî hizmette çalıştırıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum, Mütevekkil'in Türklere alternatif bir biçimde onu etkin olarak bölgede değerlendirmek istemesiyle gereçlendirilebilir.

<sup>60</sup> Taberî, *Târîh*, 9/240-244. Ayrıca bk. Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 2/49.

<sup>61</sup> Taberî, *Târîh*, 9/260.

<sup>62</sup> Burası, günümüzde Diyarbakır'a bağlı Silvan ilçe merkezinin eski adıdır. Bk. Ahmet Savran, "Meyyâfârikîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mart 2023).

<sup>63</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/461. Batı kaynaklarında Lalakaon, Poson/Porson ve Bishop's Meadow adlarıyla anılan bu savaş bir minyatüre de konu olmuştur (bk. Ekler). Savaş hakkında geniş bilgi için bk. George L. Huxley, "The Emperor Michael III and the Battle of Bishop's Meadow (A.D. 863)", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16/4 (1975), 443-450.

<sup>64</sup> Onun katline giden süreç şu şekilde kaydedilmektedir: Yaz seferine tayin edilen Ca'fer b. Dînâr, bir kale ve mahzen ele geçirmiştir. Ömer b. Ubeydullah da bu sırada Ca'fer'den Rum topraklarına akın düzenlemek için izin istemiştir. Ömer'e Malatya halkından pek çok kişi katılmış, başlarında kralları bulunan kalabalık Rum ordusu onları Mercü'l-Uskuf'ta bulunan Erz/Erez mevkiinde karşılamış, şiddetli savaşta her iki taraftan çok sayıda kayıp verilmiştir. Sonunda 50 bin kişilik Rum ordusu Ömer'i kuşatıp onunla birlikte 2 bin Müslümanı katletmiştir. Bu olay Receb ayının ortalarında Cuma günü (3 Eylül 863) meydana gelmiştir. Taberî, *Târîh*, 9/260-261.

<sup>65</sup> Taberî, *Târîh*, 9/261; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/23; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/153.

<sup>66</sup> Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 4/171.

#### 4. ÖLÜMÜNÜN YANKILARI VE MUHAYYİLELERDEKİ KAHRAMANLIK İMGESİ

Ömer b. Ubeydullah ve Ali b. Yahyâ'nın ölümüyle ilgili haber Bağdat, Sâmerrâ ve civar şehirlerde duyulunca, buralarda karışıklıklar meydana gelmiştir. Bunların art arda gerçekleşen ölümleri halkı oldukça üzmüştür. Onların ölümlerinden kısa bir süre önce halifenin de öldürülmüş olması, özellikle Bağdat'ta belli bir süre kargaşanın hâkim olmasını netice vermiştir. Halkın bu protestosuna Şâkiriyye<sup>67</sup> birlikleri de katılınca kargaşanın boyutu büyümüş, hapishaneler boşaltılmış, çeşitli yağma girişimleri meydana gelmiştir.<sup>68</sup>

Şâkiriyye birliklerinin başını çektiği Bağdat'taki kargaşanın sebebi, Ömer b. Ubeydullah ve Ali b. Yahyâ'nın öldürüldüklerini duyduklarında verdikleri tepki olarak açıklanmaktadır. Onların İslâm'ın yiğitleri (*şüc'ânü'l-İslâm*) oldukları, sugûr bölgesinde büyük etkiye sahip buldukları metinde ayrıca zikredilmektedir. Art arda şehit düşmeleri, halkı oldukça üzdüğü ve endişeye sevk ettiği bir gelişmedir. Bu gelişmeye Türklerin merkezde icra ettikleri birtakım faaliyetler de eklenince söz konusu kargaşa ortamının oluştuğu anlaşılmaktadır.<sup>69</sup> Ne var ki Şâkiriyye'nin kazan kaldırması 1 Safer 249'da (26 Mart 863) meydana gelmiştir. Taberî'nin verdiği tarih Ömer ve Ali'nin öldürüldükleri tarihten çok öncesine aittir. Anlaşılan o ki iki kahramanın öldürülmesinden çok önce Şâkiriyye kargaşa sürecini başlatmış, ölüm haberleri gelince halkın da üzüntülerini belli etmek amacıyla sokaklara çıkması, söz konusu karşılıklı tetikleme olmalıdır. Bu meyanda kaydedilen bazı tarihî haberler, iki komutanın halk tarafından çok sevildiğini ve bir tür kahraman olarak algılandıklarını göstermektedir. Evvelâ Taberî'nin 'O ikisi, Müslümanların azı dışıydiler' (*kânâ nâbiyeyn min enyâbi'l-Müslimîn*)<sup>70</sup> şeklindeki kaydı, Ezdî'nin de 'Sugûr bölgesindeki İslâm'ın iki yiğidi' (*şüc'ânü'l-İslâm*) betimlemesi<sup>71</sup> ve İbn Tağrıberdî'nin 'Bilâd-ı Rûm'daki iki mücâhid' ifadesi<sup>72</sup> söz konusu algıyı destekleyici argümanlardır. Öte yandan iki komutanın gözde askerleriyle birlikte öldürülmesi, Müslümanlar arasında büyük bir infiale sebep olduğu ve Rumlar üzerine gönüllü orduların çıkması için çağrı yapıldığı, şairlerin de bu hadiseyi dile getirdikleri belirtilmektedir.<sup>73</sup>

Yukarıdaki kayıtlara ek olarak hususen erken dönem kaynaklarımızda yer alan iki anlatı detayı, kahramanlık imgesini destekleyici unsurlar içermektedir. Buna göre evvelâ Beyhakî'nin *el-Mehâsin ve'l-mesâvi* isimli eserinde Câhız'dan yapılan bir alıntıda, Ali b. Yahyâ'nın gazveler gerçekleştiren bir kahraman olarak anıldığı ve 'Ermenî' nisbesiyle metne yansıtıldığı görülmektedir. Onun bahsi geçtiğinde bu anlatıyı dinleyen insanların 'Allah, Ebü'l-Hasan'a rahmet etsin' dediği fark edilmektedir.<sup>74</sup> Diğer anlatı ise Mes'ûdî'ye aittir. İhtida etmiş ve dinî yaşantısının güzel olduğunu kaydettiği bir Rum'dan nakilde bulunan Mes'ûdî, Hıristiyanların savaş ve yiğitlikle anılan on kadar Müslümanın resmini kiliselerinin duvarlarına çizdiklerini, bunlar arasında Ali b. Yahyâ'nın da bulunduğunu ifade etmektedir. Ali b. Yahyâ'dan çok kısa bir süre önce şehit düşen Ömer b. Ubeydullah el-Akta' da bu tasvirlerde yer almaktadır.<sup>75</sup> Bu durum,<sup>76</sup> bir tür istihbarat amacı taşıyabilir. Örneğin resimleri çizilen kimselerin bölge halkı tarafından görüldükleri yerde

<sup>67</sup> Kennedy, kölemen olmayan ve Türk birliklerinin karşısı olan bu ordunun, Emin'le yapılan savaşın bitiminde Halife Me'mûn'la veya Uceyf b. Anbese ve Afşin maiyetinde batıya gelen İran kökenli kimseler olabileceğini dile getirmektedir. Hugh Kennedy, *The Armies of The Caliphs* (London-New York: Routledge, 2001), 126.

<sup>68</sup> Taberî, *Târîh*, 9/261-262.

<sup>69</sup> Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 2/54.

<sup>70</sup> Taberî, *Târîh*, 9/262.

<sup>71</sup> Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 2/54.

<sup>72</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/394.

<sup>73</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Kitâbü'l-Evrâk*, thk. V. I. Belyaev - A. B. Khalidov (Petersburg, 1998), 432.

<sup>74</sup> Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*, 581.

<sup>75</sup> Mes'ûdî, metinde -yaygın kullanım nedeniyle- Ömer olarak belirttiğimiz zâtın ismini burada Amr olarak kaydetmektedir. Diğer yandan söz konusu on kişiyi şu şekilde sıralayabiliriz: 1) Muâviye'nin bitrik üzerine gönderip de Kostantiniyye'de onu esir eden adamı, 2) Abdullah el-Battâl [Gâzi], 3) Ömer b. Ubeydullah, 4) Ali b. Yahyâ el-Ermenî, 5) el-Arîl/Ureyl b. Bekkâr, 6) Ahmed b. Ebû Katîfe, 7) Karneyas [Karbiyâs] el-Baylekânî, 8) Karbiyâs'ın kız kardeşinin dilsiz muhafızı, 9) Yazmân el-Hâdim, 10) onun [Yazmân'ın] yanındaki bir adam, 11) Ebü'l-Kâsım b. Abdülbâki. Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/171-172.

<sup>76</sup> Abbâsîlerin kuruluş döneminde Anadolu üzerine defalarca sefere çıkan Hasan b. Kahtabe'nin Rumlara korku saldığı, buna bağlı olarak şeytan olarak adlandırıldığı ve kiliselerinde onun resmini yaptıkları kaydedilmektedir. Yılmaz, *Abbâsî-Bizans Mücadelesi*, 156.

hızlı bir biçimde tanınmalarını mümkün kılmak gibi bir gayenin olduğu hissedilmektedir. Bu sayede bölge halkı, kendilerine zarar veren kişilerin halkın nazarında bilinmesi ve büyük düşmanlarını tanıtmak istemiş olmalıdır. Geç dönem kaynağı olan Sıbt İbnü'l-Cevzî'de bu doğrultuda bir anlayışın devam ettiği fark edilmektedir. O, Ali b. Yahyâ için savaş ve cihad işlerini yürüttüğünü, cesaretli bir kimse olduğunu, Rumlara kahr çektiğini (*lehu nikâyât mine'r-Rûm*), Ermeniye'den Meyyâfârikîn bölgesine geldiğinde Ömer b. Ubeydullah el-Akta'nın öldürüldüğünü haber aldığını, savaş mıntikasına dönerek Rumlarla çetin bir çarpışma gerçekleştirdiğini ve 400 'kahramanla' birlikte öldürüldüğünü zikretmektedir.<sup>77</sup> Yukarıdaki kahramanlık vurgularına ek olarak sugûr bölgesinde Müslümanlarla ittifak kuran Karbiyâs'ın *Digenis Akritas* destanında 'soylu liderler' arasında yer alması,<sup>78</sup> bu süreçte bölgede yiğitlik vurgusunun oldukça yoğun olduğunu göstermektedir. Tüm bu detaylar, sürekli savaş ve akınlar içerisinde yer alan Ali b. Yahyâ'nın halk nezdinde ve metinlerde kahraman olarak itibar gördüğüne dair çıkarım yapılmasına imkân tanımaktadır. Bununla birlikte onun kahramanlıklarının Battal Gazi gibi bir yazılı destana dönüşmediği görülmektedir.

### SONUÇ

Abbâsî devletinin idarî, askerî ve diplomatik kanallarında istihdam edilen Ali b. Yahyâ'nın kökenine dair kaynaklarda yeterince somut ve açık kayıtlar olmasa da taşıdığı Ermenî nisbesi, Ermenîlerin yaşadığı bölge ve mntikalarda çokça faaliyet icra etmesi ve yine Ermenî asıllı olma ihtimali kuvvetli bulunan Karbiyâs'la ittifak halinde bulunması, onun köken itibarıyla Ermenî olma olasılığını önemli oranda artırmaktadır. Esasen bu meyanda önemli olan, onun bölgeyi tanıması ve buradaki akınlarda resmî olarak görevlendirilmesidir. Anlaşılan o ki devlet, siyasî bir hedef olarak gördüğü bazı mntikaları, oraları taniyan kimselerin idare ve tasarrufuna vermiş, bu doğrultuda daha etkin bir sürecin işlemesi mümkün olabilmıştır. Onun Sugûruşşâm'daki uzunca görevi için bu neticeye varmak mümkündür. Ali b. Yahyâ'nın valilik görevini icra ettiği mntikalar, esasen konum itibarıyla birbirinden apayrı özelliklere sahiptir. Bu durum, halife veya diğer yöneticilerden kaynaklanan bir tür merkezden uzaklaştırmanın neticesi olarak okunmuştur. Ermeniye ve Azerbaycan valiliği ise onun doğrudan etkin ve tesirli olduğu bölgede hizmet vermesini sağlamaya yönelik bilinçli bir adımın ürünüdür.

Kaynakların Ali b. Yahyâ'nın akınlarına dair tasvirleri, birbirlerinden kimi yerlerde önemli ölçüde farklılık arz etmektedir. Hususen İbnü'l-Cevzî ve Sıbt, çoğunlukla onların kazanımlarını vurgulayan bir tasvir sunmuşlardır. Bu durumun birçok sebebi olabilir. Müelliflerin yaşadıkları süreçte Doğu Roma ile olan siyasî temasların ve etkileri devam etmekte olan Haçlı seferlerinin bundan bağımsız olmayacağı akla gelen başat unsur olarak görünmektedir. Onların rivayet sunumunda dikkat çekici olan, yeni kavramlar üretmeleridir. Bu doğrultuda örneğin *'ilc* kelimesi, içerisinde bir tür tanımlama da içermekle birlikte erken dönem eserlerinde yer almamaktadır. Bu durum, müellifin metne yüklediği anlamı açıklaması nedeniyle manidardır.

Düzenlenen seferlerin, çoğunlukla anlık ve hızlı bir baskın olarak icra edildiğini ifade etmek mümkündür. Her şeyden önce bu baskınlar, sugûr bölgelerinde bulunan Doğu Roma'ya ait yerleşim merkezlerini hedef almaktadır. Burada pek çok amaç sayılabilecekse de ağırlıklı tercih unsuru, düşman kuvvetlerin askerî operasyonlarını caydırıcı bir etkide bulunmak olmalıdır. Ayrıca iktisadî faktörler de önemli bir etkidir. Örneğin 246 (860) yılında her birliğin büyük baş veya faydası dokunabilecek hayvan ele geçirmesi, söz konusu iktisadî gerekçeleri açıklayıcı niteliktedir. Doğu Roma ile sınır bölgelerinde yer alan köy ve yerleşim merkezlerinin iki siyasî güç tarafından düzenlenen misilleme harekâtında -kaynakların da tasdikiyle- çokça yağmaya maruz kaldığı görülmektedir.

<sup>77</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 15/265; krş. Ebü's-Safâ Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2000), 22/190.

<sup>78</sup> Nina G. Garsoïan, "Byzantine Heresy. A Reinterpretation", *Dumbarton Oaks Papers* 25 (1971), 90. Söz konusu destan üzerinde Ermeni olduğu düşünülen Karbiyâs'a dair bazı kayıtlar için bk. Hratch Bartikian, "Armenia and Armenians in the Byzantine epic", *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, ed. Roderick Beaton, David Ricks (Cambridge: Variorum, 1993), 86-92.

Valilik veya diplomatik girişimlerinden daha ziyade Ali b. Yahyâ, gerçekleştirdiği akın ve baskın faaliyetleri münasebetiyle belli bir tarihî üne kavuştuğu anlaşılmaktadır. Onun yaşadığı süreç içerisinde de İslâm topraklarında -düzenlediği seferler saikiyle- tanındığı, bu tanınırlığın belirgin bir kahraman imajını şekillendirdiği ifade edilebilir. Vefatı akabinde halk nezdinde ortaya çıkan galeyana ve yas hali, bu durumu açıklamaktadır. Burada dikkat çekici olan husus, Ali b. Yahyâ'nın eş zamanlı olarak harekât düzenlediği Ömer b. Ubeydullah el-Akta' ve Karbiyâs ile birlikte ortak bir kahraman motifi üzerinden işlenmeleridir. Ömer b. Ubeydullah, Beyhakî, Mes'ûdî ve Sibt İbnü'l-Cevzî'de kahramanlar olarak anılmakta, Karbiyâs ise *Digenis Akritas* destanında ileri gelen bir kimse olarak zikredilmektedir. Bu durum, oluşturulan anlatılarda coğrafyanın yerinin oldukça önemli olduğunu göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- “Ammûriye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 27 Mart 2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ammuriye>
- Azîmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Târîhu Haleb*. thk. İbrâhîm Za'rûr. Dımaşk, 1984.
- Bartikian, Hratch. “Armenia and Armenians in the Byzantine epic”. *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*. ed. Roderick Beaton - David Ricks. Cambridge: Variorum, 1993, 86-92.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Beyazyüz Sipahioğlu, Kevser. “Ya'kûbî”, *Bağdat'ın Ünlü Tarihçileri*, ed. Nahide Bozkurt. 101-115. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Beyhakî, İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mehâsin ve'l-mesâvî*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Buhalâ*. thk. Taha el-Hâcirî. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1981.
- Canard, Marius. “Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe *Ḍât al-Himma wa-l-baṭṭâl*”. *Arabica* 8/2 (1961), 158-173.
- Emecen, Feridun. “Geç Orta Çağ Anadolu'sunda Bir Selçuklu Kenti Bolvadin'in Tarihi Gelişimi Üzerine Bazı Notlar”. *Belleten* 85/302 (Nisan 2021), 17-28.
- Eskin, Ümit. *Abbâsîler Döneminde Valilik (132-232/750-847)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Ezdî, Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed. *Târîhu'l-Mevsîl*. thk. Ahmed A. Mahmûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Lüga*. nşr. Muhammed Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Flemming, Barbara. *Geç Ortaçağ Dönemi'nde Pamfilya, Pisidya ve Likya'nın Tarihi Coğrafyası*. çev. Hüseyin Turan Bağçeci. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Garsoïan, Nina G. “Byzantine Heresy. A Reinterpretation”. *Dumbarton Oaks Papers* 25 (1971), 85-113.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Huxley, George L. “The Emperor Michael III and the Battle of Bishop's Meadow (A.D. 863)”. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16/4 (1975), 443-450.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretü'l-Lüga*. nşr. Remzî Munîr Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Hurdazbih. Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Leiden: Brill, 1889.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed H. Şemseddin. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.



- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ vd. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Kazhdan, Alexander P. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. 3 Cilt. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Kennedy, Hugh. *The Armies of The Caliphs*. London-New York: Routledge, 2001.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbü'l-vulât ve kitâbü'l-kudât*. nşr. Muhammed H. M. İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Mürûcû'z-zeheb meâdinü'l-cevher*. thk. Kemâl Hasan Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: el-Mektebetü't-Târihiyye, 1357/1938.
- Safedî, Ebü's-Safâ Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sakaoğlu, Necdet. *Yitik Bir Anadolu Beyliği Mengücekoğulları*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Savran, Ahmet. "Meyyâfârikin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mart 2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/meyyafarikin>
- Shaban, M. A. *Islamic History: A New Interpretation II A.D. 750-1055 (A.H. 132-448)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*. nşr. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Evrâk*. thk. V. I. Belyaev-A. B. Khalidov (Petersburg, 1998).
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammad b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1387/1967.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammad b. Cerîr. *The History of al-Tabari: Incipient Decline*. ed. Ehsan Yar-Shater. İng. çev. Joel L. Kraemer. New York: State University of New York Press, 1989.
- Ubeyd, Taha Hudar. "el-Kâid Ali b. Yahyâ el-Ermenî (t. 249 h./863 m.) ve Devruhu'l-Harbî ve'l-İdârî". *Mecelletü Ehbâsi Külliyyeti't-Terbeviyyeti'l-Esâsiyye* 11/4 (2012), 324-338.
- Vacca, Alison. "Nisbas of the North: Muslims from Armenia, Caucasian Albania, and Azerbaijan in Arabic Biographical Dictionaries (4th-7th centuries AH)", *Arabica* 62 (2015), 521-550.
- Vasiliev, A. A. *Byzance et les Arabes*. Bruxelles, 1935.
- Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemir Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-İlmî li'l-Matbûât, 1431/2010.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yılmaz, Saim. *Anadolu'da Abbâsî-Bizans Mücadelesi (132-193/750-809)*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2015.
- Zeynüddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtâru's-sihâh*. nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrût-Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye-ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1420/1999.



## STRUCTURED ABSTRACT

*The main problem this study focuses on is the origin, identity and activities of ‘Ali b. Yaḥyā al-Armanī. Focusing on how the activities of an Armenian statesman in the Abbasid State took shape is among the main objectives in this framework. The study utilizes early Arabic sources, Syriac chronicles, literary narratives and even epics. Accordingly, historical material is accessed and his position in Abbasid literature is questioned. The results show that ‘Ali b. Yaḥyā was placed in the heroic profile as an extraordinary statesman. The sources’ descriptions of ‘Ali b. Yaḥyā’s raids differ significantly from each other in some places. Ibn al-Jawzī and al-Sibṭ Ibn al-Jawzī, in particular, mostly emphasize their achievements. There may be many reasons for this situation. The political contacts with Eastern Rome during their lifetime and the ongoing Crusades seem to be the main factors that come to mind. What is remarkable in their presentation of narrations is their production of new concepts. In this respect, for example, the word ‘ilj, although it contains some kind of definition, does not appear in the early works. This is significant as it explains the meaning that the author attributes to the text. It is possible to state that these campaigns were mostly carried out as instant and quick raids. First of all, these raids targeted the settlement centers of Eastern Rome in the sugūr regions. Although many purposes can be listed here, the predominant factor of choice seems to be economic factors. For example, in 246 (860), each unit captured cattle or useful livestock, which explains the economic motives in question. It is possible to conclude that the villages and settlements in the border areas with Eastern Rome were subjected to a great deal of looting in the retaliatory campaigns organized by the two political powers, as confirmed by the sources. It is understood that rather than his governorship or diplomatic initiatives, ‘Ali b. Yaḥyā gained a certain historical reputation due to his raiding and raiding activities. It can be stated that during his lifetime, he was recognized in the lands of Islam due to the expeditions he organized, and this recognition shaped the image of a prominent hero. The state of public outrage and mourning that emerged after his death explains this situation. What is noteworthy here is that ‘Ali b. Yaḥyā is portrayed through a common hero motif together with ‘Umar b. Ubayd Allāh al-‘Aqta’ and Karbiyās, with whom ‘Ali b. Yaḥyā organized simultaneous operations. ‘Umar b. Ubayd Allāh is mentioned as a hero in al-Bayhaqī, al-Mas‘ūdī, and Sibṭ Ibn al-Jawzī, while Karbiyās is mentioned as a prominent person in the Digenis Akritas epic. This shows that the place of geography in the narratives created is quite important. Based on the duties he performed, it is understood that military service played a prominent role in ‘Ali b. Yaḥyā’s career. His appearance on the stage of history is also directly related to this field. This strengthens the possibility that he was trained as a soldier. In this context, he may have been one of the leading military elites who grew up in the Armenian region. The fact that he waged war as a governor shows that he held a kind of governor-soldier position and that his job description did not include a limiting scope.*

## EKLER



Ömer b. Ubeydullah el-Akta'ın öldürüldüğü savaş sahnesi. *John Skylitzes Kroniği* (13. Yüzyıl), cod. Vitr. 26-2, fol. 73va, Madrid National Library.<sup>79</sup>



Yılında Anadolu'nun Siyasi Haritası<sup>80</sup>

<sup>79</sup> [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fighting\\_between\\_Byzantines\\_and\\_Arabs\\_Chronicon\\_of\\_Ioannis\\_Skylitzes\\_end\\_of\\_13th\\_century.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fighting_between_Byzantines_and_Arabs_Chronicon_of_Ioannis_Skylitzes_end_of_13th_century.jpg) (erişim 4 Ağustos 2023).

<sup>80</sup> [https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Asia\\_Minor\\_ca\\_842\\_AD.svg](https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Asia_Minor_ca_842_AD.svg) (erişim 22 Kasım 2023).

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 223-233

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1395068

### DİNİ BİR EPİK OLARAK MESİH: İNANÇ SİSTEMLERİNİN SİNEMATOGRAFİK ANLATIMI

*Christ as a Religious Epic: Cinematographic Narration of Belief Systems*

#### Yusuf GÖKALP

Prof. Dr. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi  
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Prof. Dr., Cukurova University, Faculty of Divinity, Department of History of  
Islamic Sects, Adana, Türkiye

[ygokalp@cu.edu.tr](mailto:ygokalp@cu.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0001-7895-1939>

#### Niyazi AYHAN

Doç. Dr. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Bişkek,  
Kırgızistan

Assist. Prof. Dr., Kyrgyz-Turkish Manas University, Faculty of Communication,  
Bishkek, Kyrgyz Republic

[niyazi.ayhan@manas.edu.kg](mailto:niyazi.ayhan@manas.edu.kg) <https://orcid.org/0000-0002-6839-642>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 23.11.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 29.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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

## DİNİ BİR EPİK OLARAK MESİH: İNANÇ SİSTEMLERİNİN SİNEMATOGRAFİK ANLATIMI

*Christ as a Religious Epic: Cinematographic Narration of Belief Systems*

### Öz

Ahir zamanda gelecek bir kurtarıcı olarak Mesih ve Mehdi inancının sadece İslam kültüründe değil, neredeyse diğer bütün din ve kültürlerde ve özellikle Yahudi ve Hristiyan inancında yer aldığı görülmektedir. Medeniyetlerin hiçbir zaman mutlak saf olmadığı ve insanların, değişik kültürlerden daima etkilendiği gerçeği göz önüne alınırsa, insanlık tarihinde "Mehdi" ve daha sonraları ortaya çıkan "Mesih" inancının dinlerde müşterek bir fenomen oluşu yadırganmamalıdır. Mesih ve Mehdi, kavramsal olarak kültürler ve dinler arası ortak bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam öncesi inançlarda da rahatlıkla görebildiğimiz bu inanın özellikle buhran dönemlerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çalışma, "The Messiah" adlı Netflix dizisinin sinematografik anlatımına odaklanarak farklı inanç sistemlerinin sinematografik anlatım biçimlerini keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede, Netflix dizisinin sinematografik anlatımını incelemek için tematik analiz, karakter analizi: Greimas eyleyenler modeli, karakterlerin içsel çatışmaları ve diğer insanlarla ilişkileri, karakterlerin dini ve kültürel bağlamı, Mesih'e ilişkin dini göstergeler: mucize gösterimleri üzerine değerlendirmeler gibi sinematografik anlatımın temel unsurları kullanılarak bir analiz gerçekleştirilmiştir. Söz konusu analiz, sinema ile kültürel ve dini içeriklerin bir araya geldiği karmaşık bir alanın anlaşılmasında katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepler Tarihi, İletişim, Sinematografi, Mesih, Mehdi.

### Abstract

The belief in the Messiah and Mahdi as a coming savior in the end times is observed not only in Islamic culture but also in nearly all other religions and cultures, especially in Jewish and Christian beliefs. Considering the fact that civilizations are never purely isolated and that people are always influenced by different cultures, the belief in "Mahdi" and later the emergence of "Messiah" as a "common phenomenon" in religions should not be regarded surprising. Conceptually, Messiah and Mahdi appear as a shared phenomenon across cultures and religions. This belief, which can also be easily identified in pre-Islamic beliefs, is particularly intensified during times of crisis. This study aims to explore the cinematic narrative of the Netflix series "The Messiah," focusing on the cinematic storytelling forms of different belief systems. In this context, an analysis was conducted using fundamental elements of cinematic storytelling, such as thematic analysis, character analysis using Greimas' actantial model, characters' internal conflicts and relationships with others, characters' religious and cultural context, and evaluations of religious indicators related to the Messiah, such as miracle representations. The analysis aims to contribute to the understanding of the complex intersection of cinema with cultural and religious content.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Communication, Cinematography, Messiah, Mahdi



## GİRİŞ

Ahir zamanda gelecek bir kurtarıcı olarak Mesih ve Mehdi inancının sadece İslam kültüründe değil, neredeyse diğer bütün din ve kültürlerde ve özellikle Yahudi ve Hristiyan inancında yer aldığı görülmektedir. Medeniyetlerin hiçbir zaman mutlak saf olmadığı ve insanların, değişik kültürlerden daima etkilendiği gerçeği göz önüne alınırsa, insanlık tarihinde "Mehdi" ve daha sonraları ortaya çıkan "Mesih" inancının dinlerde müşterek bir fenomen oluşu yadırganmamalıdır.<sup>1</sup>

"The Messiah" adlı Netflix dizisinin, sinematografik anlatıma odaklanarak farklı inanç sistemlerinin sinematografik anlatım biçimlerini keşfetmek yönünde bir analizinin dini kültürlerde özellikle günümüzde beklenen kurtarıcı inancının nasıl algılandığı veya nasıl yorumlandığı konusunda katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Dizilerde gerçeklik ve oluşturulmaya çalışılan algının farklı bir bakış açısıyla irdelenmesi açısından önem arz etmektedir.<sup>2</sup> Bu çerçevede, Netflix dizisinin sinematografik anlatımını incelemek için tematik analiz, karakter analizi: Greimas eyleyenler modeli, karakterlerin içsel çatışmaları ve diğer insanlarla ilişkileri, karakterlerin dini ve kültürel bağlamı, Mesih'e ilişkin dini göstergeler: mucize gösterimleri üzerine değerlendirmeler gibi sinematografik anlatının temel unsurları kullanılarak bir analiz gerçekleştirilmiştir. Söz konusu analiz, sinema ile kültürel ve dini içeriklerin bir araya geldiği karmaşık bir alanın anlaşılmasında sonraki çalışmalar içinde yönlendirici bir etki sağlayacaktır.

### 1. Mehdi İnançının Tarihi, Teolojik ve Toplumsal Arka planı

Tarih boyunca bilinen bütün dinlerin neredeyse hepsinde, içerikleri farklı olabilmekte birlikte, bir kurtarıcı algısı bulunduğu söylenebilir.<sup>3</sup> Dinler tarihçilerinin çalışmalarında beklenen kurtarıcı algısının daha ziyade insanların karşılaştıkları zorlukları kendi imkânlarıyla aşamayacaklarına inandıkları durumlarda ortaya çıktığının altı çizilmektedir. Farklı isimler altında ve farklı niteliklere sahip olarak, gelip zor durumda kalan insanları kurtaracaklarına ve nihayetinde zulümle dolu olan dünyayı adaletle doldurma amacına hizmet edeceklerine inanılan bu kişiler, özellikle ilahi kaynaklı dinlerde Mehdi ve Mesih olarak isimlendirilmektedirler.<sup>4</sup> Beklenen kurtarıcı olan, Mesih-Mehdi inancının kökenlerinin Sümerlere dayandığı, buradan da Babil ve Eski Mısır'a geçerek söz konusu bu coğrafya ve kültürler içerisinde devam ettiği ifade edilmektedir. İslamiyet'ten önce ise bu inancın Yahudilik ve Hristiyanlık içerisinde yerini aldığı, daha sonra ise buradan İslam düşüncesine sirayet ettiği kabul edilmektedir. Ancak Yahudilikteki Mesih inancının Zerdüştilik'ten Yahudi inancına geçtiğinin de altı çizilmektedir. Öte yandan her dinin kendi tarihsel seyri içerisinde, siyasi ve sosyo-kültürel bir takım şartların etkisiyle bir kurtarıcı beklentisinin ortaya çıktığı ve dolayısıyla farklı din ve kültürlerde var olan kurtarıcı inancının diğerlerini etkilemediği yönünde değerlendirmeler de bulunmaktadır.<sup>5</sup> Mesih veya Mehdi inancının tarihsel kökenleriyle ilgili farklı değerlendirmeler olmakla birlikte özellikle günümüz Yahudi, Hristiyan ve İslam kültüründe bu inan, algı veya kabulün var olduğu görülmektedir.

Mesih ve Mehdi kelimelerinin taşıdığı anlam itibarıyla de bir takım tartışmalar bulunmaktadır. Mesih kelimesinin kökünün Ârâmîce meşiha, İbrânîce mâşiah olduğu, Sâmî dillerde müşterek olan bu kelimenin aslının Arap dilinde meseha, Asur dilinde maşâhu, Ârâmîce ve İbrânîce dillerinde ise mâşâh olduğu ifade edilmektedir. Mesih kelimesi terim olarak ise "yağ sürülmüş, yağla meshetmek suretiyle bir işe hasredilmiş, dinî bir görevi ifaya elverişli hale

<sup>1</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, "Mesih Ve Mehdi İnanç Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", AÜİFD, 25 (1981), 179.

<sup>2</sup> Türker Elitaş – Serpil Kır, "Reading Turkey's New Vision Based Real Policies through an Identity and their Presentation in Series as a Soft Power: A Study on the Series, Resurrection-Ertugrul." *Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS)* 8.1 (2019): 52

<sup>3</sup> Dinlerde Mehdi inancı ile ilgili olarak bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, "Mehdi" mad., DİA, 28 (2003), 369-371.

<sup>4</sup> Farklı din ve kültürlerde Mehdi-Masih inancıyla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Bayram Polat, "Dinlerde Mesih - Mehdi Algıları ve Siyasi Yansımaları" 3rd International Congress On Social Sciences, China To Adriatic Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Antalya 2016, 345.

<sup>5</sup> Sarıkçıoğlu, 369; Polat, 346.



getirilmiş, dinî bir görevle vazifelendirilmiş, Tanrı'nın bir görev tevdi etmek üzere el koyduğu kişi" anlamına gelmektedir. Kur'an'da on bir yerde ve sadece Hz. İsa'nın adı veya lakabı şeklinde geçen Mesih kelimesinin Arapça bir kökten geldiğini kabul etmekle birlikte kelimenin aslının İbrânîce, Ârâmîce veya Süryânîce olabileceği de belirtilmektedir.<sup>6</sup> Mehdi kelimesine gelince, Kur'an-ı Kerim'de hidayet kökünden türeyen fiil ve isim kalıbında birçok kelime bulunmakla birlikte Mehdi kelimesi yer almamakta, genelde hidayet kavramı Allah'a, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e nispet edilmekte, ayrıca "insanın hidayeti benimsemesi" anlamında da kullanıldığı görülmektedir.<sup>7</sup>

Bir kurtarıcı olarak Mesih- Mehdi beklentisinin bir inanç esası mı olduğu yoksa tarihsel, siyasal, sosyolojik veya psikolojik şartların etkisiyle ortaya çıkan ve daha sonar inanca dönüsel kültürel bir unsur mu olduğu hususu da ayrı bir tartışma konusudur. Yahudilikte Mehdi inancının ortaya çıkışı ile ilgili olarak Yahudilerin tarih boyunca yaşamış oldukları esaret ve sürgünlerinde etkisine vurgu yapılmakta ve Mesih inancının Yahudilik'te çok köklü bir yere sahip olduğu, bunun Yahudi inancının bir parçasını oluşturduğu ifade edilmektedir.<sup>8</sup>

Hristiyanlara göre ise beklenen kurtarıcı Mesih Hz. İsa olduğuna inanılmakta, kendisine bir takım nitelikler atfedilmekte, ahir zamanda tekrar geleceği savunulmaktadır. Bu inanç Hristiyanlık'ta İsa'nın yeryüzüne yeniden gelişi yanı Tanrının yeniden yeryüzüne inmesi olarak algılanmıştır. Bu yöndeki bir Mesih inancının şekillenmesinde Havarilerin, Hz. İsa'nın ölümünden sonraki inanç veya görüşlerinin etkili olduğu kabul edilmektedir. Havariler, çarmıha gerilmiş Hz. İsa'nın yeniden hayata kavuştuğunu ve bazı kişilere görüldüğünü iddia etmiştir. Onlardan Petrus'un, haça gerilip dirilen Hz. İsa'nın Allah tarafından hem Rab hem de Mesih kılındığını söylediği şeklinde rivayetler aktarılmaktadır. Havarilerin iddiaları veya onlardan aktarılan rivayetler Hz. İsa'nın mesih olduğunun delili sayılmış, böylece Hz. İsa ölümünden sonar kendisine inanan toplulukların yaşayan rabbi olarak kabul edilmiştir.<sup>9</sup> Mesih inancı Hristiyan öğretisinin temel unsurlarından birisidir. Hristiyanlık'ta otorite olan Kilise'nin sahip olduğu bu otoritenin meşruiyet kaynağını, ölümden sonra tekrar dirilen ve göğe yükseldiğine inanılan İsa-Mesih'ten tevarüs ederek havarilerine geçen yetki oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hz. İsa hakkında bu yöndeki inanç kendisinden sonar şekillenen Hristiyan teolojisinin temelini oluşturmaktadır.<sup>10</sup>

İslam düşünce tarihinde ise Mehdi olarak isimlendirilen beklenen kurtarıcı düşüncesinin bir inanç meselesi olup olmadığı hususu tartışıla gelmektedir. Kıyamet düşüncesi etrafında oluşan Mehdi kelimesinin tarih boyunca kazandığı anlamlara bakıldığında bu kavramın İslam düşüncesinde, dünyanın sona erme sürecine girdiği zamanlarda zuhûr edeceği düşünülen ve bu süreçte Müslümanları birleştirmek ve şer güçlere karşı yapılan büyük mücadelede onlara liderlik etmek üzere Allah tarafından görevlendirildiği düşünülen özel kişiyi tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir.<sup>11</sup>

Mehdilik İslâm kelim geleneğinde dinin temel inanç esaslarından birisi olarak kabul edilmemiştir. Zira mehdi düşüncesi Kur'an-ı Kerim kaynaklı bir inanç değildir. Kur'an-ı Kerim içerisinde "mehdi" kelimesini içeren hiçbir ayete rastlanılmamaktadır. Kıyamet sürecini anlatan ayetlerin hiçbirinin içeriğinde mehdinin zuhûruna doğrudan veya dolaylı bir şekilde işaret eden bir bilgiye de yer verilmemiştir.<sup>12</sup>

Kuran'da Mehdi inancıyla ilgili her hangi bir bilgi yer almazken bunun bir inanç meseleleri olarak kabul edenler, görüşlerini Hz. Muhammed'e atfedilen bazı rivayetlere

<sup>6</sup> Jacques Waardenburg, "Mesih" mad., DİA, c. 29 (2004), 306.

<sup>7</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi" mad., DİA, c. 28 (2003), 371.

<sup>8</sup> Waardenburg, 307.

<sup>9</sup> Waardenburg, 307.

<sup>10</sup> Mahmut Aydın, "İsa-Mesih'in Ölümünden Dirilmesi Hakikat mi Mitoloji mi? İsa'nın Ölümünden Dirilişi ve Taraftarlarına Görülmesiyle İlgili Rivayetlerinin Tarihsel Açından Değerlendirilmesi" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 24 (2007), 89.

<sup>11</sup> İslam düşüncesinde Mehdi inancı üzerine geniş bir değerlendire için bkz. Eyüp Öztürk, "Mehdilik", İslam Mezhepleri Tarihi II, Ankara 2021, 323-333.

<sup>12</sup> Öztürk, 234.

dayandırmaktadırlar.<sup>13</sup> İslam düşüncesinde Mehdi inancının kaynağı konusunda bir kaç farklı görüş bulunmaktadır. Bir görüşe göre, Mehdi telakkisi her toplumda karşılık bulan bir sığınma mekanizmasıdır ve sosyal şartların bozulduğu, zulmün arttığı zamanlarda insanlar bir kurtarıcı beklentisi içerisinde girerler. Ahir zamanda beklenen kurtarıcı olarak Mehdi'nin geleceği iddiasının İslam'da bir inanç esası olmadığını savunan diğer bir görüşe göre, bu düşünce İslamiyet öncesi din ve kültürlerden, özellikle de İsrailiyat kültüründen İslam düşüncesine sirayet etmiştir. Başka bir görüş ise, Mehdi düşüncesinin, iktidar mücadelesinde yenilgiye uğrayan veya mevcut iktidarını güçlü kılmak isteyen siyasi zümreler tarafından ortaya atılmış olduğu, bunun önce aşırı Şii fırkalar, daha sonra da mutedil Şia ve Sünniler tarafından İslam dinine mal edilmiş siyasi kökenli bir inanç olduğu yönündedir. Başka bir yaklaşıma göre ise, Mehdi inancı İslami bir akide olmakla birlikte yabancı kültürlerden etkilenmiştir. Zira sahih hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerde Mehdi'nin çıkacağından bahsedilmiş ve Mehdi tabiri hicri birinci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Müslümanlar tarafından bilinmiştir.<sup>14</sup> İslâm tarihinde mehdilik iddialarının gündeme gelmeye başlaması, hicrî birinci asrın sonlarından itibaren, ilk olarak Muhammed b. el-Hanefiyye'nin mehdiliğini ileri süren Keysaniyye ile birlikte olmuştur. Daha sonra pek çok kişi hakkında gündeme gelen bu iddialar, zamanla daha da çoğalarak hicrî üçüncü asırdan itibaren toplum hafızasında yer etmeye başlamıştır.<sup>15</sup> İslam düşünce tarihinde farklı bakış açılarıyla da olsa Mehdi düşüncesi üzerine tartışmaların<sup>16</sup> devam ettiği görülmektedir.

Mesih-Mehdi ile ilgili zaman tasavvurlarına bakıldığında bütün dinlerde ortak olan Mesih-Mehdi öncesi dönem, Mesih-Mehdi yaklaşmasının işaretleri, Mesih-Mehdi devrinin başlaması, Mesih-Mehdi döneminin Süresi, Mesih-Mehdi sonrası dönem olarak sınıflandırılabilir. İlahi dinlerde Mesih-Mehdi öncesi dönemlerde Dünyayı tabii felaketlerin sarması, ülkelerin yabancı istilalara maruz kalması iç karışıklıklar ve sosyal bozukluklar, dini inanç ve ibadetler çok zayıflayacak ve yok olacaktır. Mesih-Mehdi döneminin yaklaşmasının işareti ise dünya harbini çıkması, olağanüstü doğal hadiseleri ve felaketleri görülmesidir. Mesih-Mehdi döneminin başlamasının işaretleri olarak yıldızlarda ve güneşte özel durumların meydana gelmesi, evvelce tespit edilen sürenin dolması kutsal bir ay ve günün olması, Mesih-Mehdi düşmanların kısmen imha edilmesidir. Mesih-Mehdi devrinin süresi ile ilgili olarak ilahi dinlerde ve bu dinlerin farklı anlayışlarında birbirine uymayan farklı zaman aralıklarından bahsedilmektedir. Yahudi literatürüne göre çeşitli süreler verilmiştir. Bu süre 400, 2000,1750, 70 veya 40 yıl olarak ifade edilmektedir. Hristiyanlar ise genelde bin yıllık bir süre olarak ifade edilmektedir. Müslümanlar için ise 2, 3,5, 7, 8, 9, 10, 19,20, 24 veya 40 yıl olarak hadislerde ifade edilmektedir. Mesih- Mehdi sonrası dönem ile ilgili olarak ise zaman tekrar kötüleşmeye başlayacak tabiatın ve sosyal hayatın düzeni tekrar bozulacak, dini inanış ve uygulamalar tekrar kaybolacak ve dünya kıyametle son bulacaktır.<sup>17</sup> Genel olarak bakıldığında Mehdi-Mesih inancının bütün dinlerde, bir grup sosyolojisi bağlamında, güçlü bir hiyerarşik yapının oluşmasında ve bu inançtan dolayı bir gruba güçlü bir hareket kabiliyeti vermesinde yararlanan bir güç olduğu ifade edilmektedir. Bir kimsenin Mehdi olarak kabul edildiği takdirde, o kişide üstün özellikler olduğu düşünülecek ve ona tabi olanların da kendilerini üstün ve özel göreceklerdir. Mehdi-Mesih'e tabi olanların, entelektüel kimseler olsalar dahi, bu seçilmişlik algısından dolayı sorgulamadan sahip oldukları her şeyi feda edebilecek kişilere dönüştükleri vurgulanmaktadır.<sup>18</sup>

## 2. Dizinin Tematik Analizi

<sup>13</sup> Yavuz, 371; Öztürk, 324-325.

<sup>14</sup> Yavuz, 372.

<sup>15</sup> Cemil Hakyemez, "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1, c. III, sayı: 5, 142.

<sup>16</sup> Mehdi konusunda farklı bakış açılarına örnek bir çalışma olarak bkz. İsmail Şık-Yusuf Gökalp, "Sosyal Teoloji Bağlamında "Mehdilik" Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemaleddin Afgânî Karşılaştırması", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 3 (2014) ss. 468-490.

<sup>17</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, Dinlerde Mehdi Tasavvurları, Samsun 1997, 31-35; Polat, 346.

<sup>18</sup> Melik Koç – Meltem Güler, "Messiah Dizisi'nin Eleştirel Söylem Analizi: Mesih'in Dönüşü mü? Mesih'in Dönüşümü mü?", Medya ve Dini Araştırmalar Dergisi, (MEDİAD), 4 (1), 91.

Melik Koç ve Meltem Güler tarafından The Messiah dizisi üzerine yapılan bir eleştirel söylem analizi çalışmasında din, kültür, ideoloji, politika, hegemonya ve medya açısından bakıldığında Messiah dizisinin, farklı okumalara açık bir metin özelliği taşıdığı altı çizilmektedir. Çift kodlu anlatı yapısıyla tematik açıdan duygu, düşünce ve olayları çağrışım yoluyla işlendiğine işaret edilmektedir. Parodi ve ironi teknikleriyle eski metinler yeni bir bağlamda uzamı ve zamanı değiştirilerek kullanıldığı ve önceki metinlerde değer olarak kabul edilen kavramların yerine yenilerinin konularak, alegorik figürlerle çok sesli bir yapı kurulduğu vurgulanmaktadır.<sup>19</sup> Görselliğin çekiciliği ile kutsanan içerikler ise özellikle yeni kültürel kodların inşasında en önemli argümanlardır.<sup>20</sup>

Sinematografik açıdan bakıldığında dizi film, tematik olarak Mesih'i anlatsa da ikili devingen bir yapı hâkimdir. İzleyici bu ikilem bağlam içerisinde bir taraftan Mesih'e inancak mucizevi varsayımlar bulurken, diğer yandan Mesih'in sahte olduğuna dair argümanlarla yüzleşmektedir. Dizi filmde CIA ajanı Mesih'in peşine düşmekte onu mürit toplayan uluslararası bir terör örgütü lideri olarak görmektedir. Dizi film tematik olarak Mesih'in kim olduğu ve insanları hangi amaca yönelik etrafında topladığı sorusunun cevabını aramaktadır.

Tematik olarak dizi film, dinler arasındaki ilişkileri açığa çıkaracak bir sinematografik anlatıyla bezenmiştir. Mesih'in İslam peygamberine, Hristiyanlıkla ilgili anlatılardaki referanslarına bakıldığında bu dinler arasındaki etkileşim gün yüzüne çıkmaktadır. Dizi gerçeklik ve inanç sistemleri hakkında da bir birine benzemeyen zıtlıklar bulundurmaktadır. Mesih'in mucize olarak gösterdiği her şeye Ajan Geller'in somut bir açıklaması vardır. Ajan Geller'in özellikle bu mucizeler üzerinde vermiş olduğu uğraşlar yaşamdaki zorluklar üzerinden dizi filmde gösterilmektedir. Bu nedenle tema açılımında gerçeklik ya da dini inançların gerçekliği şekillendirmesindeki rolü vurgulanmıştır. Tematik bağlamda Mesih özelinde izleyiciye sunulan mucizeler dini referansları ve dini bağlamı zenginleştiren bir unsur olarak görülmektedir. Tematik anlamda dini tolerans ve anlayışa bakıldığında dizi filmde farklı inançlara sahip karakterlerin bir araya gelmesi ve Mesih etrafında toplanmaları söz konusudur. Bu durum Mesih'in barışın sembolü olarak algılanmasına ön ayak olur.

### 3. Dizinin Künyesi

**Filmin Yönetmenleri:** James McTeigue ve Kate Woods.

**Senaryo:** Michael Petroni, Michael Bond, Amy Louise Johnson

**Oyuncular:** Mehdi Dehbi, Michelle Monaghan, John Ortiz, Tomer Sisley, Stefania La Vie Owen, Sayyid el Alami, Wil Traval, Jane Adams, Fares Landoulsi

### 4. The Messiah Dizisinin Konusu

Orta Doğu'da esrarengiz bir figürün belirir ve bu figür insanlar tarafından Mesih olarak algılanır. Ancak Mesih hakkında görüşler ikiye ayrılmıştır. Mesih bazıları tarafından mucizeler gerçekleştirdiğine inanılırken, diğerleri onun toplum düzenini sarsmaya çalışan biri olduğunu düşünmektedir. Dizi film bu ikilem içerisinde gidip gelmektedir. Dizinin bağlamsal yapısının Mehdi, Mesih ve Deccal anlayışı üzerine inşa edildiği dizinin isminden ve olay örgüsünden anlaşılmaktadır.

### 5. Filmin Ana Karakterleri

Filmin ana karakterlerinin analizinde karakterlere, karakterlerin içsel çatışmaları ve diğer insanlarla ilişkileri, karakterlerin dini ve kültürel bağlamdaki yerlerine değinilmiştir.

#### a. Karakter Analizi: Greimas Eyleyenler Modeli

<sup>19</sup> Melik Koç – Meltem Güler, 97.

<sup>20</sup> Serpil Kır Elitaş- Türker Elitaş, "Representation And Presentation Of Marginality In Digital Visual Culture Environments" içinde Social And Humanities Sciences, Montenegro, 2020, 31.

Dizi filmde ana karakterlerden ilki Mesih'tir. Ancak dizi boyunca Mesih, kendisinin Mesih olduğunu söylemez. İşgal altında olan Suriye halkının onu kurtarıcı olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Mesih'in yanında Cebrail adında bir yan karakterde bulunmakta olup, olay örgüsü Mesih ve Cebrail'in etrafında şekillenmektedir. Dizinin bir diğer ana karakteri CIA ajanı Eva Geller adlı CIA ajanıdır. Dizi Greimas'ın Eyleyenler Modeli temel alındığında (Rıfat 2019: 74) karakterlerin anlatı unsurlarının en temelde Mesih eyleyen ve Eva Geller engelleyici konumda olduğu görülmektedir. Mesih görevini yerine getirirken yanında bulunan Cebrail olay örgüsü içinde öykü anlatımının yardımcı unsuru olarak görülmektedir. Eva Geller ise dünyanın bir anda ilgi odağı olan Mesih'e şüphe ile yaklaşıp onun düzeni bozacağı varsayımıyla Mesih'i engelleme faaliyetleri içerisindedir. Ancak eyleyen (Mesih) ve engelleyen (Eva Geller) paradigmaları içerisinde ikincil karakterlerde dizide ön plana çıkarılmıştır. Mesih karakterinin yanında bulunan yardımcı karakterler Jibril, Teksaslı papaz Felix, onun hasta kızı Rebecca'dır. Engelleyen konumda olan Eva Geller'in yanında bulunan ikinci karakterler ise Mossad ajanı Aviram, CNN muhabiri Miriam'dır. Bu salt iki kişinin düşsel mücadelesinden ziyade grup ya da düşünce topluluklarının Mesih ve Eva Geller mücadelesinde simgesel anlatımıdır.<sup>21</sup>

### b. Karakterlerin İçsel Çatışmaları ve Diğer İnsanlarla İlişkileri

Dizi filmde ana karakterlerden biri olan Mesih'in ilk görüldüğü sahne, yıkık bina görselleriyle desteklenen bir IŞID saldırısı hazırlığı sahnesidir (1. Bölüm 2'.39"). Bu sahnede Mesih, yüksek bir noktaya çıkarak vaaz vermektedir. Dış görünümü, İsa'ya benzeyen bir kişiyi andırmaktadır. İlk sözleri, Tövbe suresinin 51. ayetinde geçen "*Allah'ın yazdığından başkası olmaz*" sözüdür. Vaaz sırasında, Mesih "kurtuluş yakındır" ifadesini kullanır ve doğaüstü bir şekilde gerçekleşen kum fırtınası, şehrin IŞID işgaline karşı koymasına yardımcı olur. Bu nedenle, Mesih'in ilk görüldüğü sahne aynı zamanda bir mucizenin başlangıcı olarak kabul edilir ve halk arasında Mesih'in doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılmasına neden olur. Dizi filmde engelleyici durumda olan Eva Geller'in izleyicilerle buluştuğu ilk sahne ise CIA işe alım mülakatını yaptığı sahnedir (1. Bölüm 8'.23"). Sahnede mülakat yaptığı kişiyi *doğru görecelidir sözü* için CIA ekibine katmaz. Bu sahne onun kişiliği hakkında bilgi vermektedir. Geller genel olarak CIA'in üst düzey yöneticisi ve doğrunun mutlak doğru yönünün olduğu pozitivist bir dünya görüşünü yansıtmaktadır. Geller'in içsel çatışması mutlak doğruluk üzerine kurulduğu söylenilebilir. İçsel çatışmasında Mesih ile olaylar karşısında doğruyu ayırt edemez. Bu sebeple dizi film iki paradigma üzerinden yürümektedir. Doğru görecelidir ya da pozitivist bakış açısıyla mutlak doğruyu savunan biri bile Mesih'i çözmekte/anlamakta yetersiz kalmaktadır. Ajan Geller, Mesih'in tanrısal bir varlık mı yoksa düzeni sarsmaya, yok etmeye hatta yeni düzen kurmaya çalışan bir birey/terörist mi olduğu konusunda belirsizlik içindedir. Bu belirsizliğin ana nedeni hem Mesih'in doğaüstü bir şekilde eylemde bulunması hem de Mesih'in aslında doğaüstü olarak görülen şeylerin gerçek hayatta somut bir karşılığının bulunmasıdır. Bu nedenle Ajan Geller iki paradigma içinde sürekli bir gidiş geliş halinde bulunduğundan içsel çatışmasının ana kaynağı bu değişen psikolojik durumudur.

Dizideki ana karakterlerin en büyük özelliği her bir karakterin belli bir inanç sistemini temsil etmesidir. Örneğin Mesih'in söylemleri İslam dinine referansta bulunurken yanında bulunan kişiler tamamen Müslümandır (1. Bölüm 10'.41"). Ancak Mesih'in diğer dinlerle de diyalog halinde görüldüğü çeşitli sahneler de yer verilmiştir. Mossad ajanı Yahudiliği temsil ederken, Mesih'in yardımcı olduğu Hristiyan dinine mensup din adamı ve onun kızı Hristiyanlık inancının temsil etmektedir. Dinsel bağlamdan yaklaşıldığında Mesih dizisi salt İslam dinini anlatan bir dizi değil aksine tüm dinleri yozlaştıran etkenler üzerinden söylemlerini gerçekleştirmesi onun din hakkındaki görüşlerini açığa çıkaran tüm dinler üzerinden söylemler ileten bir yapı içerisindedir.

### c. Karakterlerin Dini ve Kültürel Bağlamı

<sup>21</sup> Greimas'ın eyleyenler modeli göstergebilim alanındaki sinematografik ya da yazınsal dildeki metinlerin çözümlerinde kullanılmaktadır. Bu kapsamda eyleyen bir işi başarmaya ya da ana karakter iken engelleyen ise ana karakterin görevini engelleyen kişi ya da varlıklardır.

Karakterler, dini bağlamda tüm semavi dinlerin söylem biçimleriyle iç içe bir yapıya bürünmektedir. Dini söylemler semavi dinlerin çatışmasından ziyade onları birleştirici bir üslup ile alınmaktadır. Bu üslup ise dinlerin yozlaşması metaforuna başvurularak yapılarak, semavi dinlerin yorumlamasından kaynaklı sebeplerle bir çatışma ortamının ontolojik duruşuna vurgu belirginleşmektedir. Bu belirginleşme söylemsel olarak Mesih'in *Allah hakkında bildiğinizi sandığınız varsayımlar için buradayım* sözüyle desteklenmiş olur (2. Bölüm 17'.12"). Belirginleşen bu vurgularda karakterlerin dini ve kültürel bağlamdaki söylemleriyle kendine yer edinmektedir. Bu kapsamda Mesih, Cibril, Geller, Aviram ve Felix karakterleri incelenmiştir.

Dizinin merkezinde Mesih karakteri dikkat çekmektedir. Mesih karakterinin dizi kapsamında kişiselleştirilmesi her ne kadar Müslüman kimliği üzerine olsa da diğer din adamları ve diğer dine mensup olan kişilerle etkileşimi de söz konusudur. Mesih'e Mossad ajanı tarafından yöneltilen kimsin sen sorusu aslında Mesih'in kendini nasıl tasvir ettiğinin izlerini taşımaktadır. Mesih, İbranice aslen Yahudi olduğunu ve İsrail'e geliş sebebinin kutsal toprakları görmek olduğunu söylemesi (1. Bölüm 36'.17"). Diğer dinlerle etkileşimde bulunduğu göstergelerinden biridir. Mesih Müslümanlarla etkileşimini Mesih ya da Mesih olmadığı yönündedir. Müslümanların bir kısmı İslam peygamberinin sözlerini çarpıtmakla suçlarken, bir şeyhin *bu adam kâfir peygamber değil* sözü iki uç düşünce biçiminin sinematik görüntüsüdür. Mesih olduğuna inanan Müslümanların dayandıkları delilleri de kutsal kitap ve hadislerden oluşmaktadır. Şöyle ki filmde geçen Mesih'in sarı cübbeyle görünmesi, IŞİD'e karşı zafer kazanması kutsal kitaba yapılan atıflardan bazılarıdır. Bir diğer karakter ise Mesih'in yanında yer alan Cibril karakteridir. Dinsel inanç olarak Mesih'e inanmaktadır. Ancak Cibril Müslüman olmasına rağmen İslam'a ilişkin herhangi bir bilgi sahibi değildir. Suriye'deki savaş sırasında bir kurtarıcı bekleyen Cibril, kurtarıcı olarak Mesih'i görmekte halkı da bu bağlamda bilgilendirmektedir.

Diğer karakterleri ise CIA ajanı Eva Geller ve Mossad ajanı Aviam'dır. Bu iki karakter dinsel bakımdan inançsızlığın sembolleri niteliğindedir. Çünkü her iki ajanın da her hangi bir dine inanmadığı birçok sahnede vurgulanmaktadır. Eva Geller, kültürel bağlamda ele alındığında pozitivist bir yaklaşımı benimsediği, inancın onun için bir kandırmacadan ibaret olduğu ve gerçeğe ulaşmanın kolay olmadığı görüşü ağır basmaktadır. Aviam ise ailesinde sorunlar yaşayan bir karakter olarak izleyici ile buluşmaktadır. Kültürel bakımdan Eva Geller gibi entellektüel bir birikime sahip olmayan Aviam şiddet yanlısı bir ajan olarak karakterize edilmiştir.

Dizi filmde Hristiyanlığa ilişkin bazı motifler de bulunmaktadır. Bunlardan biri Baptist kilisesi rahibi Felix tarafından karakterize edilen sembolik anlatımlarla izleyici ile buluşmuştur. Borç batağında olan kiliseyi ayakta tutmayan Felix'in en büyük derdi kiliseye yeteri kadar inançlı Hristiyan gelmemesidir. Kültürel bağlamdan ele alacak olursak borç batağında olan kiliseyi yakmaya kalkışması çaresizliğini de gözler önüne sermektedir.

Dizi filmde yukarıdaki anlatılarla birlikte dinsel bağlam desteklenmektedir. Ancak en önemli kısım kiliseyi temsil eden Felix ile Mesih'in yüzleşmesi olmuştur (2. Bölüm 35'.22"). Kasabada bir hortum olayı çıkar ve o hortumdan yalnızca kilise hasar görmez. Mesih'in aynı zamanda kızını kurtarması onunla arasında bir etkileşime girmesine neden olur. Kısa sürede bu olayların sosyal medyada yayılması Mesih'in Hristiyan inancıyla bağ kurulmasına ön ayak olur. Dizi filmde İslam, Hristiyan hatta inançsızlığın bile temsili bulunurken, dizinin çoğu bölümünün İsrail'de geçmesine karşın Yahudilik inancına ilişkin ne bir havra ne de din adamına yer verilmemesi ayrıca dikkat çekici bir noktadır. Diğer bir dikkat çekici nokta ise hiç bir din başka bir dinden daha ağırlıklı olarak gösterilmemiştir. Bu çerçevede dizi film dinsel bağlamda ne Hristiyanlıktaki ne de İslam'daki Mesih inancını anlatmaktadır.

## 6. Mesih'e İlişkin Dini Göstergeler: Mucize Gösterimleri Üzerine Değerlendirmeler

Dini metinlerde Mesih'in en büyük özelliği onun mucizelere sahip olmasıdır. Bu mucizeler aynı zamanda inançsız olan grupların Mesih'e inanmasını da sağlayacaktır. Bu nedenle çalışmanın bu kısmında Mesih'in dizi filme yansıyan mucize gösterimleri üzerinde durulmuştur.



Daha dizi filmin ilk gösterim dakikalarında izleyici Mesih'in mucizesi ile tanışır. Suriye'de saldırı hazırlığında olan İŞİD büyük bir eylem planlamaktadır. Tam da bu sırada bir kum fırtınası başlar ve Mesih yüksek bir yerde vaaz verirken izleyici ile buluşur. Kum fırtınası İŞİD'in saldırı planını bozmuş ve Mesih'de ilk mucizesini daha dizi filmin başlangıcında gösterir. Bir başka gösteriminde ise Suriyelileri İsrail topraklarına götürdüğü sırada bir dağın yüksek tepesinde konuşurken görüntülenir (2. Bölüm 27'.32" Bu görüntü Suriyeliler tarafından Allah ile konuştuğu fikrinin oluşmasına sebep olur. Mesih'in Allah ile konuşmasında Hz. Musa'ya atıfta bulunmaktadır.

Bilindiği üzere Allah ile konuşan peygamber Hz. Musa'dır. Mesih'in gösterilen bir diğer mucizesi de Mossad ajanı olan Aviram hakkında kimsenin bilmediği şeyleri söylemesi, Ajanın adını söylememesine rağmen ona adıyla hitap etmesi ve ajanın geçmişteki hatalarını anlatması şeklinde gösterilir. Ajanın kişisel özellikleri hakkında bilgiler vermesi Mesih'in mucizesi olarak gösterilmiştir. Bir diğer olay ise sorgu sırasında hücrelerinden kaybolup Amerika'da belirmesi olayıdır. (1. Bölüm 35'.40"). Bu gösterimlerde Mesih'in zaman ve mekân ötesi olması şeklinde yorumlanmasına ön ayak olmaktadır. Bir diğer önemli mucizesi ise kutsal kitaplarda geçen Hz İsa'nın mucizesidir. Hz İsa ölüleri diriltmek ve hastalara şifa verme gibi mucizeler sahipti. Mesih de bu mucizesinde ABD'de bir saldırıda ölen mülteci bir çocuğu hayata döndürür. Bir diğer mucizesi de Hristiyan din adamının kızına şifa verme olayıdır.<sup>22</sup>

Burada dizi filmde Mesih'in mucize gösterimlerine yer verilen sahneler belirtilmiştir. Bu sahnelerin diziye yansıtılması dizinin temel ögesi olarak belirginleşmektedir. Mucizeler, izleyicinin Mesih karakterine inanmasını ve Mesih'i kutsal bir varlık olarak algılanmasını sağlamaktadır. Bunun yanı sıra diziye dini bir boyut katan mucizeler, Mesih'in tanrısal yeteneklere sahip olduğu izlenimini oluşturmaktadır. Dizi filmde geçen mucizeler görüldüğü üzere semavi dinlere de referansta bulunmak suretiyle tüm inanç sistemlerini bir araya getirmektedir.

## SONUÇ

Kurtarıcı Mesih-Mehdî beklentisinin, ezilen kitlelerin kurtuluş ideallerini yaşattıkları bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Tarih boyunca neredeyse bütün dinlerde bir kurtarıcı beklentisi görülmektedir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam kültüründe/inancında bu kurtarıcı Mesih veya Mehdi olarak karşımıza çıkmaktadır. Müslümanlar arasında yaşanan birtakım olumsuzluklar, bu tür iddiaların İslâm dünyasında da gündeme gelmesine sebep olmuştur. Dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde bu düşüncenin tüm Müslüman kitleler arasında yayıldığı görülmektedir. Ancak konuyu bir inanç esası haline getirenler Şii'ler olmuştur. Farklı isimler altında da olsa gelecekte bir kurtarıcı beklentisinin günümüzde de devam ettiği görülmektedir. Yaşanan doğal felaketler, şiddet olayları, savaşlar, büyük boyutlara ulaşan yaşam sıkıntıları olduğu süreçte kurtarıcı beklentisinin devam edeceği söylenebilir.

Dini bir epik olarak Mesih anlatısının sinemada gösterim biçimlerine yoğunlaşılana bu çalışmada izleyiciye ilettiği mesajlar sinematografik çözümleme yöntemiyle tematik analiz, karakter analizi: Greimas eyleyenler modeli, karakterlerin içsel çatışmaları ve diğer insanlarla ilişkileri, karakterlerin dini ve kültürel bağlamı, Mesih'e ilişkin dini göstergeler: mucize gösterimleri üzerine değerlendirmeler gibi sinematografik anlatının temel unsurları kullanılarak bir analiz gerçekleştirilmiştir.

Dizi filmde sinematografik unsurlarından biri olarak karmaşıklık ögesinin yoğun olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu kapsamda dizi farklı inanç sistemlerinin anlatımıyla karmaşıklığı vurgulanırken bunun yanı sıra Eva Geller gibi dini inançlardan uzak ya da farklı inanç sistemlerine sahip olan karakterlerle diğer dinlere mensup bu karakterler çatışmaların ötesinde, dini inançların geniş bir yelpazesini işleyerek Mesih etrafında şekillenen bir harmoni

<sup>22</sup> Ali Bakkal, "Hz. İsa'ya Atfedilen Mucizelerin Olağanüstülük Açısından Tahlili", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:2020/2, Sayı: 45, 77.

uyumu bulunmaktadır. Bunun en büyük göstergesi Mesih'in hem İslam'a hem de Hristiyanlığa atıflarda bulunmasıdır.

Dizi film aynı zamanda gerçeklik ve inanç arasına sıkışan bir sinematografik anlatıdan da beslenmektedir. Ancak gerçeklik ve inançları bir araya getirme işlevi dizide zorluklar ve imkânsızlıklar içerisinde işlenmiştir. Bu bağlamda dizi filmin, gerçeklik ile inanç arasındaki gerilim düzleminde yer aldığı söylenebilir. Dizi, dini semboller ve göstergeleri kullanmak suretiyle inançları ve temaları derinlemesine biçimlendirmektedir. Mesih'in mucizeleri, dini metinlere göndermeler yaparken, bu göndermeler Hz. İsa'nın yaptığı mucizelerle benzerlik arz etmekte ve Hristiyanlıkla ilişkilendirilmektedir.

### KAYNAKÇA

- Aydın, Mahmut, "İsa-Mesih'in Ölümünden Dirilmesi Hakikat mi Mitoloji mi? İsa'nın Ölümünden Dirilişi ve Taraftarlarına Görülmesiyle İlgili Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2007), ss. 89-118.
- Bakkal, Ali, "Hz. İsa'ya Atfedilen Mucizelerin Olağanüstülük Açısından Tahlili", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:2020/2, Sayı: 45, 66-85.
- Elitaş, Türker, - Kır, Serpil, "Reading Turkey's New Vision Based Real Policies through an Identity and their Presentation in Series as a Soft Power: A Study on the Series, Resurrection-Ertugrul." *Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS)*, 8.1 (2019), ss. 41-62.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "Mesih Ve Mehdi İnanç Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *AÜİFD*, 25 (1981), ss. 179-214.
- Hakyemez, Cemil, "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c. III, sayı: 5, 127-144.
- Kır Elitaş, Serpil - Elitaş, Türker, "Representation And Presentation Of Marginality In Digital Visual Culture Environments" içinde *Social And Humanities Sciences*, Montenegro, 2020, ss. 30-52.
- Koç, Melik - Güler, Meltem, "Messiah Dizisi'nin Eleştirel Söylem Analizi: Mesih'in Dönüşü mü? Mesih'in Dönüşümü mü?", *Medya ve Dini Araştırmalar Dergisi*, (MEDİAD), 4 (1), 91.
- Küçük, Abdurrahman - Günay Tümer - Küçük, G, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınları, Ankara 2009.
- Öztürk, Eyüp, "Mehdilik", *İslam Mezhepleri Tarihi II*, Ankara 2021, 323-333.
- Polat, Bayram, "Dinlerde Mesih - Mehdi Algıları ve Siyasi Yansımaları" 3rd International Congress On Social Sciences, China To Adriatic Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Antalya 2016.
- Rifat, Mehmet, *Göstergebilimin ABC'si* (5. b.). İstanbul 2019.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, "Mehdi" mad., *DİA*, 28 (2003), 369-371.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Samsun 1997, 31-35; Polat, 346.
- Şık, İsmail - Gökalp, Yusuf, "Sosyal Teoloji Bağlamında "Mehdilik" Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemaleddin Afgânî Karşılaştırması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 3, S. 3 (2014), ss. 468-490.
- Waardenburg, Jacques, "Mesih" mad., *DİA*, c. 29 (2004), ss. 306-309.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Mehdi" mad., *DİA*, c. 28 (2003), ss. 371-374.

## STRUCTURED ABSTRACT

*In recent times, the belief in a savior as the Messiah and Mahdi is not limited to Islamic culture but is found in almost all religions and cultures, especially in Jewish and Christian beliefs. Considering that civilizations are never purely isolated and people are always influenced by different cultures, the shared belief in "Messiah" and later "Mahdi" in the history of humanity should not be surprising. Conceptually, Messiah and Mahdi emerge as a common phenomenon across cultures and religions. This belief, which can also be observed in pre-Islamic beliefs, particularly intensifies during turbulent periods. When examining the perceptions of time related to the Messiah and Mahdi, a common framework exists across all religions. This framework can be categorized into distinct periods shared among all religions: the pre-Messiah-Mahdi era, signs indicating the advent of the Messiah-Mahdi, the commencement of the Messiah-Mahdi era, the duration of the Messiah-Mahdi period, and the post-Messiah-Mahdi.*

*This study aims to explore the cinematographic narrative of the Netflix serial "The Messiah" by focusing on different belief systems' cinematographic storytelling forms. The analysis employs thematic analysis, character analysis using Greimas' actantial model, internal conflicts and relationships of characters with others, characters' religious and cultural context, and evaluations on religious indicators related to the Messiah, such as miraculous representations. The analysis seeks to contribute to understanding the complex intersection of cinema with cultural and religious content.*

*Visual appeal combined with sacred content emerges as significant elements in constructing new cultural codes. Cinematically, the TV serial, while thematically portraying the Messiah, is dominated by a dynamic duality. Within this context, viewers are confronted with miraculous assumptions about believing in the Messiah on one hand and allegations that the Messiah is false on the other. The serial thematically explores who the Messiah is and for what purpose he gathers people.*

*The role of reality or the shaping of religious beliefs in thematic development is emphasized. Miracles presented to the audience in the thematic context are seen as elements enriching religious references and contexts. In terms of thematic tolerance and understanding, the serial depicts characters with different beliefs coming together and gathering around the Messiah. The TV serial is adorned with a cinematographic narrative that reveals relationships between religions, highlighting interactions between Islam, Christianity, and other belief systems through references to the Islamic prophet and Christian narratives related to the Messiah.*

*The serial also draws from a cinematographic narrative trapped between reality and belief. However, the function of bringing reality and beliefs together is depicted with difficulties and impossibilities in the serial. In this context, the serial is situated in the tension between reality and belief, using religious symbols and indicators to shape beliefs and themes deeply. The miracles of the Messiah make references to religious texts, resembling the miracles of Jesus, establishing a connection with Christianity.*

*One cinematic element prominently used in the serial is the element of complexity. The serial emphasizes complexity through the narration of different belief systems while also depicting harmony around the Messiah shaped by characters like Eva Geller, who is distant from or has different belief systems. Beyond conflicts, the serial explores a wide range of religious beliefs, and the biggest indicator of this is the Messiah's references to both Islam and Christianity.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 234-251

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1368050

### VAROLUŞSAL ANLAM ARAYIŞI VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ: PSİKO-FELSEFİK BİR DEĞERLENDİRME

*The Link between Existential Meaning And Religiousness: A Psycho-Philosophical Evaluation*

#### Sezai KORKMAZ

Doç. Dr, KSÜ İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye

Assoc. Prof., KSU University, Theology Faculty, Department of Psychology of Religion, Kahramanmaraş, Türkiye

[kzsezai@gmail.com](mailto:kzsezai@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-0250-6673>

#### Erol ÇETİN

Doç. Dr, KSÜ İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye

Assoc. Prof., KSU University, Theology Faculty, Department of Psychology Philosophy of Religion, Kahramanmaraş, Türkiye

[erolcetin\\_er@hotmail.com](mailto:erolcetin_er@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-7732-2487>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 28.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 29.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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

## VAROLUŞSAL ANLAM ARAYIŞI VE DINDARLIK İLİŞKİSİ: PSİKO-FELSEFİK BİR DEĞERLENDİRME

### *The Link between Existential Meaning And Religiousness: A Psycho-Philosophical Evaluation*

#### Öz

Bu makalede hayatta amaç ve anlam bulma, yaşamda anlam ve dindarlık ilişkisi multidisipliner olarak psikoloji ve felsefe açısından ele alınmıştır. Çalışmaya 18-56 yaşları arasındaki 341 kişi katılmıştır. Katılanların 97'si (%28,4) erkek, 244'ü (%71,6) kadındır. Yaş aralıkları 18 ile 56 arasında değişmekte olup örneklemin yaş ortalaması 27,02 olarak tespit edilmiştir. Katılımcıların ekonomik durumuna bakıldığında 29'u (%8,5) düşük gelirli, 58'i (%17) orta altı gelirli, 213'ü (%62,5) orta gelirli, 37'si (%10,9) orta üstü gelirli ve 4'ü (%1,2) üst gelirlidir. Çalışmanın bulgularına göre ibadet ve bireysel dindarlık puanları yüksektir. Aynı zamanda yaşamda anlam ve hayatın anlam/amacı da ortalamaların üstündedir. Hayatın anlam ve amacı, ibadet, bireysel dindarlık ve yaşamda anlam arasında istatistiki olarak olumlu bir ilişki olduğu görülmüştür. İbadet ve bireysel dindarlık, hayatın anlam/amacı ve yaşamda anlamı yordamaktadır. Hayatın anlam/amacı ile yaşamda anlam arasındaki ilişkide bireysel dindarlık aracılık görevi görmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Anlam Arayışı, Yaşamda Anlam, Hayatın Anlam ve Amacı, Dindarlık.

#### Abstract

In this study, the relationship among the life purpose, meaning in life and religiosity was examined multidisciplinary in terms of psychology and philosophy. The study included 341 participants between the ages of 18 and 56. 97 (28.4%) of the participants were male and 244 (71.6%) were female. The age range varied between 18 and 56 years and the average age of the sample was 27.02 years. Considering the economic status of the participants, 29 (8.5%) were low-income, 58 (17%) were lower middle-income, 213 (62.5%) were middle-income, 37 (10.9%) were upper middle-income and 4 (1.2%) were upper-income. According to the findings of the study, worship and individual religiosity scores are high. At the same time, meaning in life and meaning/purpose of life are also above the averages. There is a positive relationship between meaning and purpose of life, worship, individual religiosity and meaning in life. Worship and individual religiosity predict meaning/purpose of life and meaning in life. Individual religiosity acts as a mediator in the relationship between meaning/purpose of life and meaning in life.

**Keywords:** Psychology of Religion, Search for Meaning, Meaning in Life, Meaning and Purpose of Life, Religiousness.



## GİRİŞ

Bireyin varoluşu ve varoluşunu nasıl anlamlandırdığı çok önemlidir. Varoluşa yüklenen anlam kişinin hayatını ciddi anlamda etkilemektedir. Bazı insanlar varoluşun bir mucize olduğunu düşünürken bazı insanlar ise varoluşu insana sürekli acı veren bir durum olarak değerlendirebilmektedir. Bu çalışmada var olmayı olumsuz bir hâl olarak gören bir kişiyle bunun tam tersine var olmayı insana verilen en büyük nimet olarak kabul eden kişinin dini ve dini değerleri anlamlandırması arasında ne gibi farklılıkların söz konusu olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Yaşadığımız çağın en büyük problemlerinden birisi insanların çevresini anlamlandıramamasıdır. Hayatın yaşamaya değer olduğu inancının zayıflaması birçok ruhsal problemi beraberinde getirmektedir. İnsanların anlamlandırma sorunları, hayattan memnun olmayı ve amaçlı/hedefli bir yaşam sürdürmeye de engel teşkil etmektedir (Frankl, 2019). Bu çalışmada varoluşsal anlam arayışı ile dindarlık arasındaki ilişki konu edilmektedir. Bu bağlamda var olmak nedir? Varolmanın anlam ve derinliği nedir? Varoluşsal bakış açısı nedir? Varoluşsal anlam arayışından ne kastedilmektedir? Varoluşsal anlam arayışı ile dindarlık arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir? gibi sorulara psiko-felsefik bir değerlendirmeye cevaplar aranmaya çalışılmıştır. Çalışma iki temelden oluşmaktadır. İlk olarak teorik ve kavramsal çerçevede anlam arayışı, hayatın anlam ve amacı ve hayattan memnun olma gibi durumlar tartışılmaktadır. Ardından uygulama kısmında saha araştırması yapılmış, analizler yapıp değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Bu çalışmanın öncelikli hedefi doğumundan ölümüne sürekli bir anlam arayışı içerisinde olan insanın varoluşun anlam ve derinliğini idrak etme noktasında gösterdiği çabalarla, dindarlığı arasındaki ilişkiyi psikolojik açıdan incelemektir. Bu noktada kişinin varoluşa ve varoluşuna yüklediği anlamın onun dini kabullerini, dini söylem, tavır ve tutumlarını hangi ölçüde etkilediğini mümkün olduğu ölçüde ortaya koymak ta bu çalışmanın amaçlarındandır. Bu doğrultuda dindarlık, yaşamda anlam ve hayatın anlam ve amacı arasındaki ilişkiler varoluşsal anlam arayışı bağlamında incelenmiştir.

“Varoluşsal Anlam Arayışı ve Dindarlık İlişkisi: Psiko-Felsefik Bir Değerlendirme” adlı bu çalışmada konu edinilen problem, “varoluşsal yaklaşım” çerçevesinde ele alınacaktır. Bu bağlamda öncelikli olarak varoluşsal yaklaşımın mahiyeti hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır. Varoluşsal yaklaşım ‘varoluş’u / ‘insan varoluşu’ nu odak noktası yaparak ele aldığı her şeyi ‘varoluş’ açısından değerlendirir. Modern felsefede yer alan rasyonalist, ampirist veya materyalist mahiyete sahip olan yaklaşımlardaki gibi insanın varoluşunu akıl ya da bedene indirgemeyen varoluşsal yaklaşım aksine insan varoluşunu bütün yönleriyle ele almayı hedefler. Bu bağlamda varoluşsal yaklaşım insanın; bedeni, ruhu, akli, duyguları, hisleri, iradesi, tutkuları, kararları ve eylemleriyle bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmasının önemini vurgular (Ertürk, 2012, s. 113-115). Otantik varoluşun mahiyetini inceleyen varoluşsal yaklaşım bu noktada bireyin; kendini tanıma, kendini bilme, başkası gibi olmama, potansiyellerini kullanma, ne yaptığının bilincinde olma gibi özelliklerini konu edinir (Tokat, 2014, s. 100). Varoluşsal yaklaşıma göre felsefenin en önemli konuları akıl, düşünme, rasyonalite ve bilmeden ziyade özgürlük, karar verme, sorumluluk ve eylem gibi hususlardır. Bu noktada felsefenin bu konulara odaklanması gerekir. Suje-merkezlilik varoluşsal yaklaşımın temel konusudur. Bu bağlamda varoluşsal yaklaşımda, öznenin en dikkat çeken vasıfları olarak kabul edilen kişisel ilgi ve tutkuya çok büyük önem atfedilir. Varoluşsal yaklaşım, geleneksel yaklaşımın spekülatif nitelikli kavramsal ve mantıksal analizinin aksine bizzat yaşanan somut tecrübeyi analiz eder. İnsanın rasyonel boyutuyla sınırlı kalan dar kapsamlı geleneksel yöntemin yerine varoluşsal yaklaşımda insan varoluşunun hemen her boyutunu göz önünde bulunduran kapsamlı bir yöntem kullanılır (Ertürk, 2012, s. 119-122).

İnsanı ve varoluşu bütün yönleriyle anlama/anlamlandırma noktasında din felsefesine önemli katkılar sağlayan varoluşsal yaklaşım; kalp, duygu, irade, his ve tutku gibi kavramların din felsefesinin araştırma alanına girmesini sağlar. Böylelikle din felsefesinin sadece akıl alanına hapsolmesine mâni olur. Varoluşsal yaklaşım bize aklın kabul etmediği ya da epistemik bir değer

atfetmediği duygusal dindarlık, kalbi dindarlık gibi hususları inceleme imkânı verir (Çetin, 2022a, s. 65). Varoluşsal yaklaşımın şu ana kadar vurgulanan temel özellikleri de göz önüne alındığında varoluşsal anlam arayışının dindarlıkla ilişkisinin psiko-felsefik bir bakış açısıyla değerlendirilmesinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Hayatın yaşamaya değil değmediği konusunun felsefenin en temel sorunu olduğu söylenebilir (Tokat, 2014, s. 11) Bu bağlamda hiçbir zaman sadece yaşamak, sadece var olmak değerli değildir. Onun mutlaka bir içeriğe sahip olması gerekir. Zira hayatın anlamı bu içeriğin ne olduğuna bağlıdır (Tokat, 2014, s. 9). Geçmişten günümüze insanın varoluşun/varoluşunun mahiyetini anlamaya ve sorgulamaya yönelik arzusu hiçbir zaman kaybolmamıştır. Bu noktada insanoğlu mahiyetini ve kim olduğunu idrak edebilme adına sürekli araştırmalar yapmıştır. Ancak tuhaf olan şey şudur ki yapılan incelemeler insanın ne veya kim olduğuna dair merakını gidermemiş tam tersine daha da artırmıştır (Çetin, 2016, s. 215). İnsan, doğduğunun ve bir gün öleceğinin bilincinde olan tek canlıdır. Bu bilincin doğal bir yansıması olarak insan, hayatını anlamlı bir şekilde yaşayıp yaşamadığı konusunda ciddi kaygılar taşır (Geçtan, 2021, s. 43). Bu bağlamda çoğu insan otantik bir varoluşa sahip olabilmek için yaşamın anlamıyla ilgili problemlere çözüm arayan sorulara ruhunu ve benliğini tatmin edecek cevaplar bulmaya çalışır (Tokat, 2014, s. 11). Buradan da anlaşılacağı üzere otantik varoluş ideali, kişinin kendini geliştirme kültürünü meydana getiren hareketlerin tam özünde yer alır (Guignon, 2008, s.12).

İnsan bilinç sahibi bir varlıktır. Bilinci sayesinde hem kendisini hem de çevresini anlamlandırabilir. İnsan aynı zamanda seçimler yapan ve onları uygulayabilen bir özgürlüğe sahiptir. Yine insan kendi çabasıyla erdem ve mutluluğu arayan ve böylelikle kendi anlam dünyasını inşa edebilen bir varlıktır. Görüldüğü üzere insan varoluşsal yanları olan bir varlıktır. Buradan hareketle insanın bilinçli ve özgür bir varlık olmasının ondaki varoluşsal durumları doğuran ana etkenler olduğu söylenebilir. Bilinçli ve özgür olmak insan varoluşunu anlamlı hâle getiren şeyler olmakla birlikte onların insana getirdiği bir bedel de vardır. Bilinç sahibi olmanın bedeli, bilginin peşinde olmak veya bilgeliği aramak; özgürlüğün bedeli ise kişinin sorumluluklarını yerine getirmesidir (Yaran, 2002, s. 49). İnsan hayatını, âlemde var olan varlıkların ve oluşan olayların, bizzat âlemin niçin ve nasıl meydana geldiği sorularına tatmin edici cevaplar arama faaliyetlerinin bir toplamı olarak görmek mümkündür (Çetin, 2016, s. 164). Bu yüzden ilmî çalışmalarda aslolan unsur, sürekli anlamaya çalışmamız gereken, ucu açık bir süreç ve potansiyel bir varlık olan insanı anlamış olmak değil onu bıkmaksızın anlamaya çalışmaktır (Geçtan, 2021, s. 128).

İnsanın rasyonel ve bilişsel yaşamındaki katersizlik veya belirsizlik insanın kendisine yabancılaşmasına neden olmuştur. Aynı şekilde bilgideki şüphe, insanın dünyası hakkındaki kesinsizlik ve güvensizlik de varoluşun anlamı üzerinde yıkıcı etkiler yapmıştır. Bu yüzden modern bireyin tükenişi, umutsuzluğu, huzursuzluğu, içine düştüğü anlam bunalımı her geçen gün daha da artmaktadır (Tokat, 2013, s. 138). Diğer bir ifadeyle aklın güdümüne girerek iç dünyasının anahtarlarını kaybeden modern birey çoğu zaman mutsuz, huzursuz ve gergin olduğundan bir türlü tatmin olamamakta ve varoluşunu anlamlı hale getirememektedir (Tüzer, 2007, s. 9). İçsel boşluk duygusu yaşayan kişiler hayatlarına yön verme noktasında başarısız olmaktadır. Devamında ise boşluk duygusu sıkıntıdan evrilerek insanların çeşitli tehlikelere gebe olan bir tür anlamsızlık ve çaresizlik halini yaşamalarına neden olmaktadır (May, 2021, s. 26-27). Sonuç olarak anlamsızlık ve boşluk duyguları beraberinde yalnızlık ya da yalnız kalma korkusunu getirmektedir (Geçtan, 2021, s. 140).

Hayatın anlamlı olup olmadığı geçmişten günümüze ciddi tartışmalara neden olan bir problem sahası olarak karşımıza çıkmaktadır. Varoluşu her anıyla bir mucize olarak gören insanlar olduğu gibi bunun tam aksine varolmanın anlamsız bir şey olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bu noktada varoluşçular bireyin modern dünyada en zengin ve en tatmin edici hayata nasıl ulaşabileceğini anlamaya çalışırken, (Guignon, 2000, s.265) “Keşke Hiç Olmasaydık Var Olmanın Kötülüğü” adlı eserinde David Benatar; “hiç kimse doğmamış olacak kadar şanslı değil, herkes doğmuş olacak kadar şanssız, bu büyük bir şanssızlık” (Benatar, 2019, s. 23) der. Varoluşun ciddi anlamda zararlarının olabileceğini belirten Benatar, ağır bedeller ödmeden hayatın

zararlarından kaçınmanın imkânsız olduğunu iddia eder (Benatar, 2019, s. 65). Ona göre dünyaya gelmek zararlıdır. Çünkü varoluşun sonlanmasına neden olmaktadır (Benatar, 2019, s. 219). Aynı şekilde “Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne” isimli çalışmasında eserinde Cioran; “Hakiki, biricik talihsizlik: dünyaya gelme talihsizliği” (Cioran, 2020, s. 15) der. Cioran’a göre sadece doğmuş olmamayı düşünmek bile insanı mutlu eder ve özgür kılar (Cioran, 2020, s. 26).

İnsan her an varoluşunu anlamlandırma çabasında olan bir varlıktır. Bu bağlamda onun için en hayati konunun anlam arayışı olduğu söylenebilir (Tokat, 2015, s. 25). Varoluşun ve hayatın anlam elde etmesi ve kazanması için insanın aşkın olan “bir varlığa” ya da bir dine inanması gerekir. Zira din, âlemin yani özelde insanın varolma serüveni içinde belli gayeler doğrultusunda yaratıldığını vurgular. Her ne kadar gayelilik anlamlılığın şartlarından birisi olsa da onun tek başına yeterli olmadığı unutulmamalıdır. Bu bağlamda özgürlük ve biriciklik anlamlılığın temel öğeleri olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte anlamlı olmanın önünde ciddi engeller de söz konusu olabilmektedir. Bu noktada özgürlüğü yok sayan bir kadercilik ve hayatın sadece tekerrürden ibaret olduğunu öne süren “güneş altında söylenmemiş söz yoktur” şeklindeki anlayış anlamlılığa ciddi anlamda engel olabilmektedir. Bireylerin hayatının, kaderin elinde ve kör dehlizlerinde akıp gittiği ve bireylerin hiçbirinin esasında orijinal ve biricik yanının olmadığı kabul edildiğinde anlamsızlık kaçınılmaz olacaktır. Din, hayata anlam kazandırmak için vardır. Ancak dini yanlış yorumlamanın ve Tanrıyı yanlış tasavvur etmenin ciddi oranda anlamsızlığa yol açabildiği gerçeği de unutulmamalıdır (Tokat, 2015, s. 16-17). Bu noktada hayatın anlamı sorununu konu edinen varoluşçu teolojiye göre anlamsızlık sadece özgürlüğün olmaması durumunda değil, özgürlüğün varlığı durumunda da söz konusu olabilmektedir. Özgürlüğe rağmen “niçin” sorusu hâlâ “hayatın anlamı” konusunda cevaplandırılması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden bazılarının yaptığı gibi Tanrının varlığını özgürlük adına reddetmek anlamsızlık sorununu çözmektedir. Zira Tanrısız özgürlük nihilizm veya umutsuzlukla sonuçlanmaya mahkûmdur. Tanrının varlığı anlam arayışı bakımından özgürlüğe oranla çok daha önemli görünmektedir. Çağımız insanının karşı karşıya kaldığı temel problemlerden birisi de “mümin” olmakla, Tanrının varlığını reddetmek suretiyle özgür birey olmak arasında yaşadığı gerilimdir. Bu bağlamda çağımız insanı mümin olmayı, özgür olmama, dünyadan el etek çekme, kendini ölüm ötesi hayata adama şeklinde anlamak suretiyle dine karşı çok temkinli davranmaktadır. Hatta dinin, bireyi Tanrı karşısında hiçleştiren bir tavıra neden olduğunu iddia ederek Tanrıyı bir baskı unsuru olarak görebilmektedir (Tokat, 2013, s. 189).

Günümüz insanı bir yandan “Tanrı’ya vakit ayıramayacak kadar meşgul” iken, diğer yandan da çağdaş durumun yol açtığı varoluşsal kaygıları bertaraf etme çabasıdadır. Çağdaş insanı, Heidegger’in ifadesiyle bu açmazdan “ancak bir Tanrı kurtarabilir”. Zira o kendisini kollayan, gözetleyen bir Tanrının varlığına geçmişe oranla bugün çok daha fazla ihtiyaç duymaktadır. Görüldüğü üzere insanın varoluşunu anlamlı hâle getirebilmesi ancak Tanrıya inanç, güven ve teslimiyetle mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda insan Tanrı inancı sayesinde “şeyler” dünyasında bulunmasından kaynaklı olan; güven arayışı, kaygı, umutsuzluk, hiçlik, anlamsızlık, temelsizlik, yokluk şoku, suçluluk, yabancılaşmışlık, sonluluk gibi sorunların neden olduğu kaygı, çatışma ve gerilimleri bertaraf edebilmektedir. Bu noktada Tanrı inancı varoluşsal açıdan bakıldığında bütün “belirsizlikleri” belirsiz olmaktan çıkarmasa da “anlamlı” hâle getirmektedir (Tokat, 2013, s. 194). Sonuç olarak ifade etmek gerekirse insan varoluşunu sadece akla indirgemek doğru değildir (Çetin, 2022b, s. 122). Bu bağlamda varoluşçu düşüncede sık sık bireyin rasyonel bir sistem içerisinde anlaşılamayacağı vurgulanır (MacIntyre, 1967, s.148). Örneğin tüm yazılarında varoluşun anlamı sorunuyla ilgilenen Kierkegaard, nesnel düşünce ve bilme uğruna varolmanın, yaşamının, inanmanın ve sevmenin anlamının unutulduğunu iddia eder (Taşdelen, 2004, s.42-43). Buradan da anlaşılacağı üzere insanın sadece aklının değil; duyguları, gönlü, inanç dünyası, hisleri, kaygı ve endişeleri gibi varoluşsal yanlarının da tatmin olması gerekir. Diğer bir ifadeyle insanın varoluşsal boyutlarını göz önünde bulundurmadan insanı anlamak pek mümkün değildir. Bu yüzden insan, herhangi bir boyutuna indirgenmeden bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir (Çetin, 2022b, s. 122). Bu doğrultuda varoluşsal anlam arayışı ve dindarlık ilişkisini psiko-felsefik bir çerçevede ele almayı hedeflediğimiz çalışmamızda aşağıdaki hipotezler test edilmektedir:

H1: İbadet ile hayatın anlam ve amacı arasındaki ilişki istatistiki olarak olumludur. H2: İbadet ile yaşamda anlam arasındaki ilişki istatistiki olarak olumludur. H3: Bireysel dindarlık ile hayatın anlam ve amacı arasındaki ilişki istatistiki olarak olumludur. H4: Bireysel dindarlık ile yaşamda anlam arasındaki ilişki istatistiki olarak olumludur. H5: İbadet etme ile yaş arasındaki ilişki istatistiki olarak olumludur. H5a: Yaşın artmasıyla birlikte ibadet etme oranı da artmaktadır. H6: Bireysel dindarlık ile yaş arasındaki ilişki istatistiki olarak anlamlıdır. H6a: Yaşın artmasıyla birlikte bireysel dindarlık oranı da artmaktadır. H7: İbadet ile internet kullanımı arasındaki ilişki istatistiki olarak anlamlıdır. H7a: İnternet kullanımının artması durumunda ibadet etme sıklığı azalmaktadır. H8: Bireysel dindarlık ile internet kullanımı arasındaki ilişki anlamlıdır. H8a: İnternet kullanımının artması durumunda bireysel dindarlık azalmaktadır. H9: Yaş ile gelir durumu arasındaki ilişki anlamlıdır. H9a: Yaşın artmasıyla birlikte gelir durumu da artmaktadır. H10: Yaş ile internet kullanımı arasındaki ilişki anlamlıdır. H10a: Yaşın artması durumunda internet kullanım süresi düşmektedir. H11: İbadet etme durumu yaşamda anlam ve hayatın anlam ve amacını yordamaktadır. H12: Bireysel dindarlık yaşamda anlam ve hayatın amaç ve anlamını yordamaktadır. H13: İbadet etme, hayatın amaç ve anlamı ile yaşamda anlam arasındaki ilişkide aracılık etmektedir. H14: Bireysel dindarlık, hayatın amaç ve anlamı ile yaşamda anlam arasındaki ilişkide aracılık etmektedir.

## 1. YÖNTEM

Bu makalede hayatın amaç ve anlamı, yaşamda anlam ve dindarlık arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Çalışmanın teorik bölümünde dokümantasyon yöntemi kullanılırken uygulama bölümünde ise tarama yöntemi esas alınmıştır. Birden çok değişken arasındaki ilişkiler ele alındığı için tarama modellerinden ilişkisel tarama modeline başvurulmuştur. Örneklem belirlenmesinde istatistiki ölçütlere bağlı kalarak tesadüfi örnekleme (rastgele örnekleme) yöntemi kullanılmıştır. Verilerin elde edilmesinde nicel yöntemler kullanılmış olup örneklem grubuna anket uygulanmıştır. Örnekleme dâhil olan kişiler kendi rıza ve istekleriyle çalışmaya katılmıştır.

### 1.1. Örneklemin Nitelikleri

Çalışmaya katılanların 97'si (%28,4) erkek, 244'ü (%71,6) kadındır. Yaş aralıkları 18 ile 56 arasında değişmektedir. Örneklemin yaş ortalaması ise 27,02 olarak tespit edilmiştir. Katılımcıların ekonomik durumuna bakıldığında 29'u (%8,5) düşük gelirli, 58'i (%17) orta altı gelirli, 213'ü (%62,5) orta gelirli, 37'si (%10,9) orta üstü gelirli ve 4'ü (%1,2) üst gelirlidir. Katılımcıların babalarının eğitimine göre durumları ise 219 (%65,2) kişinin babası ilköğretim mezunu, 55'inin (%16,1) babası lise mezunu, 52 (%15,2) kişinin babası üniversite mezunu, 15 (%4,4) kişinin ise lisansüstü mezunudur. Katılımcıların annelerinin eğitimine göre durumları ise 288 (%84,5) kişinin annesi ilköğretim mezunu, 35'inin (%10,3) annesi lise mezunu, 15 (%4,4) kişinin annesi üniversite mezunu, 3 (%0,9) kişinin ise lisansüstü mezunudur. Örneklemin internette geçirmiş olduğu süre bir ile on beş saat arasında değişmektedir. Çalışmanın örneklemine girenlerin genel ortalamasına göre iş ve eğitim dışında günlük 4 saat 23 dakika internet kullandıklarını görmekteyiz. Örneklemden 2 kişi (%0,6) agnostik, 1 kişi (%0,3) deist, 3 kişi (%0,9) dini ilgisiz ve 335 kişi (%98,2) Müslüman olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca aşağıdaki tablodaki durumlarda katılımcılardan elde edilmiştir.

**Tablo 1: Örneklemin bazı nitelikleri**

	Evet	%	Hayır	%
Anne-babamla farklı dünyaların insanlarıyız.	111	32,6	230	67,4
Kadın-erkek eşitliğini desteklerim	160	46,9	181	53,1
Yaşadığım toplumla uyumluyum	235	68,9	106	31,1
Dine inanırım	329	96,5	12	3,5

## 1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Anketlere yetişkin gruptan genel bir katılım olmuştur. Veri toplamada ve anketin uygulanmasında çevrimiçi olarak internet üzerinden veri toplanmıştır. Veriler Google Dokümanlar aracılığıyla elde edilmiştir. Örneklem dâhil olay bireylere onam formu sunulmuş ve etik çerçeveler içinde kalınarak gerekli bilgilendirme yapılmış ve anketlere katılmak isteyenlerin örneklem gönüllülük esasına dayalı olarak katkı sunmalarına önem gösterilmiştir. Anketler 17 Ocak 2023 ile 14 Mart 2023 tarihleri arasında yapılmıştır. Verilerin analizinde IBM SPSS paket programı kullanılmıştır. Veriler, frekans dağılımı, korelasyon analizi, regresyon analizi, yapısal eşitlik modeline göre ölçümler ve aracılık testi de uygulanmıştır.

## 1.3. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmacılar tarafından demografik değişkenleri belirlemek amacıyla oluşturulmuştur.

Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Bu ölçek, Aydın ve diğerleri tarafından geliştirilmiştir (Aydın vd., 2015). Ölçek farklı illerdeki örneklem üzerinde yapılarak güvenilirlik ve geçerlilik testinden geçmiştir. Ölçek, tek faktör ve 17 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin test-tekrar sonucundaki güvenilirlik katsayısı 0,74 olarak ortaya çıkarken test yarı güvenilirlik katsayısı 0,81 olarak tespit edilmiştir. Cronbach Alpha'ya bağlı olarak ortaya çıkan güvenilirlik katsayısı ise 0,91 olarak bulgulanmıştır.

Yaşamda Anlam Ölçeği: Steger vd. tarafından geliştirilmiştir (Steger vd., 2006). Türk Kültürüne ise Demirdağ ve Kalafat (2015) tarafından uyarlanmıştır. Hayat Memnuniyeti Ölçeği: Ed Diener ve diğerleri tarafından geliştirilmiştir. Özgün formunda 10 madde yer almakta olup 7'li likert yapıda hazırlanmıştır. Ölçek 10 maddeden oluşmaktadır. Bu çalışmada ölçeğin alt boyutları kullanılmamıştır.

Dindarlık ölçeği: Zagumny ve diğerleri (2012) geliştirilen, psikometrik analizleri yapılan ve Ayten tarafından (2012) Türkçeye çevrilerek Türkçesi için güvenilirlik ve geçerlilik çalışması yapılan Bireysel Dindarlık Ölçeği kullanılmıştır. Ayten'in ibadetleri ölçen maddeleri de bu çalışmada kullanılmıştır. Bireysel Dindarlık Ölçeği; tek boyutlu ve 6 maddeden oluşan ölçek bireylerin kişisel hayatlarında dinin etki düzeyini, dini bilgi düzeylerini, kişisel yaşamlarında dine verdikleri önemi ölçmeyi hedeflemektedir.

## 2. BULGU VE YORUMLAR

Bu çalışmada hayatın amaç ve anlamı, yaşamda anlam ve dindarlık ilişkisi incelenmiştir. Araştırma, disiplinler arası yaklaşım çerçevesinde psikoloji ve felsefe açısından ele alınmaya çalışılmıştır. Özellikle teorik bölümde konunun felsefi ve psikolojik arka planı göz önünde bulundurulmuştur. Ardından ise sahaya inerek uygulama yapılmıştır. Bu yönüyle çalışmada hem disiplinler arası bir yaklaşım sergilenmiş hem de sahadaki somut göstergeler aktarılmıştır. Bulgu kısmına bakıldığında elde edilen veriler birçok teste tabi tutulmuştur. İlk olarak örneklemin genel durumu sunulmuştur. Daha sonra çalışmanın önemli değişkenleri arasındaki anlamlı korelasyon ilişkileri incelenmiştir. Korelasyon ilişkileri tespit edildikten sonra regresyon analizi yapılmıştır. Son olarak ise aracılık testlerinin sonuçları ortaya koyulmuştur. Bu analizlerin yapılma amacı ise hipotezlerin desteklenip desteklenmediğini bulgulamaktır. Bu bağlamda aşağıdaki tablolarda çalışmanın bulguları istatistikî yöntemlere uyularak aktarılmıştır.



**Tablo 2: Örneklem Ortalamaları**

	Sayı	Min.	Max.	Ort.	Std. Sapma
İbadet	341	1,00	5,00	4,2837	,72809
Bireysel Dindarlık	341	1,00	5,00	4,4555	,68150
Hayatın Anlam ve Amacı	341	1,41	5,00	3,8932	,60658
Yaşamda Anlam	341	1,50	7,00	5,0924	1,10067
Yaş	341	18	56	27,02	6,647
İş ve Eğitim Dışında İnternet Kullanım Saati	341	1	15	4,23	2,340

Ort: ortalama; std.: standart; min: en düşük; max: en yüksek

Tablo 2’de örneklem genel durumu aktarılmaktadır. Katılımcıların çeşitli değişkenlerden aldığı puanlar ortaya koyulmuştur. İbadet değişkenine göre katılımları en fazla 5 puan alırken en az 1 puan almıştır. Örneklem ibadet ortalamaları 4,28’dir. Bu bağlamda katılımcıların ibadet puanlarının yüksek olduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca örnekleme dâhil olan bireylerin çoğunluğunun namaz, oruç, dua, Kur’an-ı Kerim’i Türkçe meal veya Arapça okuma gibi ibadetleri yaptıklarını söyleyebiliriz. Bireysel dindarlık konusunda ise kişiler 1 ile 5 puan arasında almıştır. Örneklem bireysel dindarlık puanı ortalaması 4,45’dir. Yine örneklem bireysel dindarlık puanları yüksektir. Hayatın anlam ve amacına bakıldığında çalışmaya dâhil olan kişiler 1,41 ile 5 puan arasında puanlar almıştır. Örneklem hayatın anlam ve amacı ortalaması 3,89’dur. İbadet ve bireysel dindarlık puanlarına göre hayatın anlam ve amacı daha düşüktür. Kişilerin hayatlarında anlam ve amaç bulmaları yine de ortalama puanın üstündedir diyebiliriz. Araştırmaya katılan kişiler yaşamda anlam ölçeğinden en düşük 1,50 en yüksek 7 puan almıştır. Örneklem yaşamda anlam ortalaması 5,09’dur. Çalışmalara katılan kişilerin yaşamlarında büyük oranda anlam bulduklarını belirtebiliriz. Örneklem yaş durumuna bakıldığında 18 ile 56 yaşları arasında değişmektedir. Çalışmanın yaş ortalaması 27,02’dir. Buradan hareketle çalışmaya destek veren kişilerin kısmen gençler ağırlıklı olduğunu ifade edebiliriz. İş ve eğitim dışında internet kullanımı en az 1 saat, en çok 15 saat arasındadır. Kişilerin internet kullanım ortalamaları 4 saat 23 dakikadır. İş ve eğitim dışında 4 saat 23 dakika internet kullanmak dikkate değer bir bulgudur. Değişkenlerin bu durumu aktarıldıktan sonra aşağıdaki Tablo 3’de değişkenler arası korelasyon ilişkileri aktarılmıştır.

**Tablo 3: Korelasyon İlişkileri**

	1	2	3	4	5	6
1.Yaş	1					
2.Gelir	,195**	1				
3.İnternet Kullanım Süre	-173**	-,056	1			
4.İbadet	,215**	-,051	-,117*	1		
5.Bireysel Dindarlık	,225**	,010	-,070	,668**	1	
6.Hayatın Anlam ve Amacı	,196**	,100	-,224**	,445**	,461**	1
7.Yaşamda Anlam	-,035	,043	-,096	,251**	,335**	,412**

\*p<0,05; \*\*p<0,01

Tablo 3’deki korelasyon ilişkilerine bakıldığında yaş ile gelir durumu arasında anlamlı düzeyde pozitif ilişki olduğu görülmektedir. Buradan hareketle yaş arttıkça gelir durumunun arttığını ifade etmek mümkündür. Bulgulara göre çalışmanın “H9: Yaş ile gelir durumu arasındaki ilişki anlamlıdır. H9a: Yaşın artmasıyla birlikte gelir durumu da artmaktadır” hipotezleri

desteklenmiştir. İnternet kullanım süresi ile yaş arasında anlamlı düzeyde ilişki bulunurken internet kullanım süresi ile gelir durumu arasında anlamlı düzeyde ilişki bulunmaktadır. İnternet kullanım süresi ile yaş arasında negatif yönde ilişki vardır. Buna göre yaş arttıkça internet kullanım süresi düşmektedir. Araştırmanın “H10: Yaş ile internet kullanımı arasındaki ilişki anlamlıdır. H10a: Yaşın artması durumunda internet kullanım süresi düşmektedir” hipotezleri doğrulanmıştır diyebiliriz.

İbadet etme ile yaş arasındaki ilişkilere bakıldığında ibadet ile yaş arasında anlamlı düzeyde pozitif yönde ilişki vardır. Yaş arttıkça ibadet etme oranı da artmaktadır. Buradan hareketle “H5: İbadet etme ile yaş arasındaki ilişki istatistiki olarak olumludur. H5a: Yaşın artmasıyla birlikte ibadet etme oranı da artmaktadır” hipotezleri desteklenmiştir. İbadet ile gelir arasında herhangi anlamlı bir ilişki yokken arasındaki ilişkilerin negatif yönde çıkması dikkat çekici bir durumdur. İbadet etme ile internet kullanım süresi arasında anlamlı düzeyde ve negatif yönde ilişki bulunmaktadır. Verilere göre internet kullanım süresi arttıkça ibadet etme azalmaktadır diyebiliriz. Buradan hareketle “H7: İbadet ile internet kullanımı arasındaki ilişki istatistiki olarak anlamlıdır. H7a: İnternet kullanımının artması durumunda ibadet etme sıklığı azalmaktadır” hipotezleri desteklenmiştir.

Bireysel dindarlık ile ibadet arasındaki ilişki anlamlı düzeyde ve pozitif yöndedir. Bireysel dindarlık arttıkça ibadet etme oranı da artmaktadır. Bireysel dindarlıkla yaş arasında anlamlı düzeyde pozitif ilişki bulunmaktadır. Aynı şekilde bireysel dindarlık ile yaşın artması birbirine paralellik göstermektedir. Çalışmanın “H6: Bireysel dindarlık ile yaş arasındaki ilişki istatistiki olarak anlamlıdır. H6a: Yaşın artmasıyla birlikte bireysel dindarlık oranı da artmaktadır” hipotezleri doğrulanmıştır. Bireysel dindarlık ile internet kullanımı arasında anlamlı ilişki bulunmamaktadır. Fakat bireysel dindarlıkla internet kullanımı arasında negatif yönde ilişkinin olması dikkat çekmektedir. Buradan hareketle araştırmanın “H8: Bireysel dindarlık ile internet kullanımı arasındaki ilişki anlamlıdır. H8a: İnternet kullanımının artması durumunda bireysel dindarlık azalmaktadır” hipotezleri desteklenmemiştir denilebilir.

Bireysel dindarlık ile hayatın anlam ve amacı arasında anlamlı düzeyde ilişki vardır. Bireysel dindarlık ile hayatın anlam ve amacı arasındaki ilişki pozitif yöndedir. Bireysel dindarlık arttıkça hayatta anlam ve amaç bulma durumu da artış göstermektedir. Buradan hareketle “H3: Bireysel dindarlık ile hayatın anlam ve amacı arasındaki ilişki istatistiki olarak olumludur” hipotezleri desteklenmiştir. Bireysel dindarlık ile yaşamda anlam arasında anlamlı düzeyde ilişki bulunmaktadır. Bireysel dindarlık ile yaşamda anlam arasındaki ilişki pozitifdir. Bireysel dindarlık arttıkça yaşamda anlam bulma durumu da artmaktadır. Buradan hareketle “H4: Bireysel dindarlık ile yaşamda anlam arasındaki ilişki istatistiki olarak olumludur” hipotezleri doğrulanmıştır.

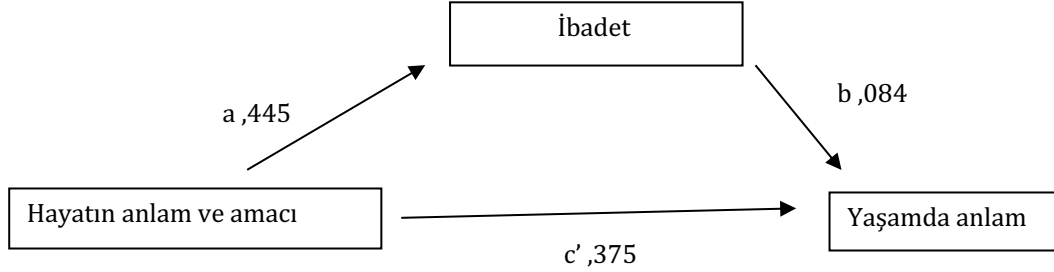
**Tablo 4: Regresyon Ağırlıkları (YEM)**

	Regr. Ağırlığı	Std. Hata	p
İbadet----> Hayatın anlam ve amacı	,371	,040	***
İbadet----> Yaşamda Anlam	,379	,079	***
Bireysel Dindarlık----> Hayatın anlam ve amacı	,410	,043	***
Bireysel Dindarlık----> Yaşamda Anlam	,541	,083	***
Hayatın anlam ve amacı ----> Yaşamda Anlam	,748	,090	***

\*\*\*p<0,001

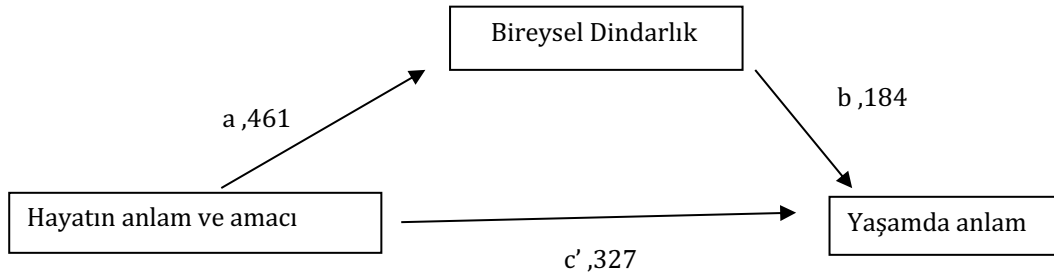
Tablo 4'e bakıldığında regresyon ilişkilerine dair bulgular aktarılmıştır. Ortaya çıkan bulgulara göre ibadet, hayatın anlam ve amacını anlamlı düzeyde yordamaktadır. İbadet, hayatın anlam ve amacı üzerinde ,37'lik bir etkiye sahiptir. Ayrıca ibadet, yaşamda anlamı yordamaktadır. İbadet, yaşamda anlam üzerinde ,38'lik etkisi vardır. Buradan hareketle “H11: İbadet etme durumu yaşamda anlam ve hayatın anlam ve amacını yordamaktadır” hipotezleri desteklenmiştir.

Bireysel dindarlık da hayatın anlam ve amacını yordamaktadır. Ayrıca bireysel dindarlık yaşamda anlamı da anlamlı düzeyde yordamıştır. Bireysel dindarlık, hayatın anlam ve amacı üzerinde ,41; yaşamda anlam üzerinde ise ,54'lük etkiye sahiptir. Buna göre çalışmanın "H12: Bireysel dindarlık yaşamda ve hayatın anlam ve amacını anlamı yordamaktadır" hipotezleri doğrulanmıştır.



**Şekil 1: Çalışmanın Aracı Değişken Modeli**

Şekil 1'e bakıldığında aracılık modeli kurulan tüm değişkenler birbiriyle ilişkili olmalıdır. Değişkenler arasındaki ilişkiler istatistiki olarak anlamlı olmalıdır. Şekil 1'deki aracılık modelinde ibadetten yaşamda anlam ilişkisine giden ilişkide anlamlı düzeyde ilişki bulunmamaktadır. (p: 128) Hayatın anlam ve amacının yaşamda anlam üzerindeki standardize edilmiş dolaylı (aracılı) etkisi ,037'dir. Yani, hayatın anlam ve amacının yaşamda anlam üzerindeki dolaylı (aracılı) etkisi nedeniyle, hayatın anlam ve amacı 1 standart sapma arttığında, yaşamda anlam 0,037 standart sapma artar. Bu, hayatın anlam ve amacının yaşamda anlam üzerinde sahip olabileceği herhangi bir doğrudan (aracısız) etkiye ektir. Fakat ibadet ile yaşamda anlam arasındaki ilişkinin anlamlı olmaması aracılık modeli hakkında herhangi bir çıkarım yapılmasını engellemektedir. Bu nedenle bu modelin istatistiki olarak anlamlı olmadığı ifade edilebilir. Buradan hareketle "H13: İbadet etme, hayatın anlam ve amacı ile yaşamda anlam arasındaki ilişkide aracılık etmektedir" hipotezi doğrulanmamıştır.



**Şekil 2: Çalışmanın Aracı Değişken Modeli**

Şekil 2'ye bakıldığında aracılık modelindeki tüm değişkenler arasındaki ilişkiler 0,001 değerinde anlamlıdır. Hayatın anlam/amacı ile yaşamda anlam arasındaki regresyon ilişkisi ,748 iken (bkz. Tablo 4) bireysel dindarlık aracı değişken olarak modele dahil olduğunda hayatın anlam/amacının yaşamda anlam üzerindeki etkisi ,327'ye düşmektedir. Bu durumda da aracılık modelinin istatistiki olarak geçerli olduğunu göstermektedir. Hayatın anlam ve amacının yaşamda anlam üzerindeki dolaylı (aracılı) etkisi ,154'tür. Yani, hayatın anlam ve amacının yaşamda anlam üzerindeki dolaylı (aracılı) etkisi nedeniyle, hayatın anlam ve amacı 1 arttığında yaşamda anlam 0,154 artar. Bu, hayatın anlam ve amacının yaşamda anlam üzerinde sahip olabileceği herhangi bir doğrudan (aracısız) etkiye ektir. Hayatın anlam ve amacının yaşamda anlam üzerindeki standartlaştırılmış dolaylı (aracılı) etkisi ,085'tir. Yani, hayatın anlam ve amacının yaşamda anlam üzerindeki dolaylı (aracılı) etkisi nedeniyle, hayatın anlam ve amacı 1 standart sapma arttığında, yaşamda anlam 0,085 standart sapma artar. Bu, hayatın anlam ve amacının yaşamda anlam üzerinde sahip olabileceği herhangi bir doğrudan (aracısız) etkiye ektir. Buradan hareketle "H14:

Bireysel dindarlık, hayatın anlam ve amacı ile yaşamda anlam arasındaki ilişkide aracılık etmektedir” hipotezi desteklenmiştir.

### 3. TARTIŞMA

Çalışmanın genel durumuna bakıldığında örneklemin çoğunluğu dindarlardan oluşmaktadır. Dindarlık durumunun yüksek olması, anne-babayla benzerlikleri, kadın erkek eşitliğini desteklemedeki oranlar ve toplumla uyum durumu bunu göstermektedir. Yapılan bir çalışmada buna benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Davranış yönelimlerine bakıldığında muhafazakârlığın baskın olduğu görülmektedir. Literatürde yapılan bir çalışmada kadın erkek eşitliğini destekleyenlerin oranı %75’ler civarındadır. Yine daha genç örneklem üzerinde yapılan bir araştırmada anne-babamla farklı dünyaların insanıyız diyenlerin oranı %65 dolayındadır (Korkmaz, 2022). Bu açıdan çalışmamızın katılımcılarının; dindarlık, davranış ve tutumlarına bakıldığında daha tutucu ve muhafazakâr bir kesimden oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Dine inanırım diyenlerin oranı %96,5 olarak tespit edilmiştir. Bu durum dindarlıkla ilgili bulguları desteklemektedir. Daha önce yapılan çalışmalarda benzer durumların olduğunu belirtebiliriz (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014). Yıllar içinde ülkemizde benzer bir durumun var olduğunu söylemek mümkündür.

Değişkenlere göre ortalamalara bakıldığında örneklemin ibadet etme ve bireysel dindarlık konusunda ortalamalarının yüksek olduğu ifade edilebilir. Aynı zamanda katılımcıların yaşamda anlam bulma konusunda da ortalamaların yüksek olduğu belirtebiliriz. Fakat çalışmaya katılanların hayatın anlam ve amacı konusunda ortalama puanları diğer değişkenlere göre görece düşük olduğunu görmekteyiz. Bu açıdan örneklemin genel anlamda psikolojik iyi oluşlarının yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca internet kullanımının da ortalama 4 saat 23 dakika olması diğer kayda değer verilerden biridir. Çalışmanın katılımcılarının interneti iş ve eğitim dışında aktif olarak kullandıklarını söyleyebiliriz. Literatürdeki çalışmalara bakıldığında bir çalışmada iş ve eğitim dışında internet kullanımının 4 saat 45 dakika olduğu tespit edilmiştir (Korkmaz, 2022). Başka bir araştırmada ise iş ve eğitim dışında internet kullanımının 4 ile 6 saat arasında olduğunu söyleyenlerin oranı oldukça yüksek çıkmıştır (Korkmaz, 2019). Örneklemin internet kullanım süresi literatürdeki ortalama süreye tekabül etmektedir.

Yaş ile gelir arasındaki ilişkinin anlamlı ve pozitif yönde olduğu saptanmıştır. Yaş arttıkça gelir durumu artış göstermiştir. Yaş ile internet kullanım süresine bakıldığında yaş ile internet kullanımı arasındaki ilişkinin negatif yönlü olduğu görülmüştür. Buna göre yaş arttıkça internet kullanım süresi düşmektedir. İnternet kullanımına dair alan yazında yapılan incelemelere bakıldığında gençlerin daha fazla internet kullandığı görülmektedir. Ayrıca gençlerin internette daha aktif oldukları söylenebilir (Ögel, 2012). Gençlerin interneti problemlili kullanma konusunda risk faktörü yüksek grubu oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan çalışmamızın bulguları literatürü desteklemektedir. Kişilerin yaşları arttıkça internetin yanı sıra sosyal medya kullanımı da azalmaktadır. Zira internet kullanımı ve internet bağımlılığı konusunda asıl risk grubunu ergen ve gençler oluşturmaktadır (Mak vd., 2014). Bu açıdan gençlerin internet kullanımının daha fazla olduğunu ifade etmek mümkündür.

Yaş ile bireysel dindarlık ve ibadet etme arasındaki ilişkinin pozitif yönlü ve anlamlı düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Bulgulara göre yaş arttıkça ibadet etme ve bireysel dindarlık artış göstermiştir. Literatürde yapılan çalışmalara bakıldığında bu doğrultuda sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin 300 yetişkin üzerinde yapılan bir makalede dindarlık ile yaş arasındaki ilişkinin pozitif yönde olduğu saptanmıştır. Bireylerin yaşı arttıkça ibadet ve dindarlıklarında da artış olmaktadır (Baynal, 2015). Yine yapılan başka bir çalışmada da yaşa bağlı olarak dindarlığın artış gösterdiği ortaya koyulmuştur (Mehmedoğlu, 2014). Yaşa bağlı olarak dindarlığın ve ibadet etmenin artması, kişilerin ahiret hayatına daha fazla yönelmelerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca yaşa bağlı olarak kişiler maneviyat ve kutsala daha fazla bağlanmaktadır. Bu nedenlerden dolayı gençlere göre ibadet etme ve dindarlık puanlarında artışlar olmaktadır. Yaş ile hayatın amaç ve anlamı arasında pozitif yönlü ve anlamlı düzeyde ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bulgulara göre yaş artmasıyla birlikte hayatın amaç ve anlamı artış

göstermiştir. Buna dair yapılan bir araştırmada yaş ile hayat memnuniyeti arasındaki ilişkinin anlamlı düzeyde olduğu görülmüştür. Ayrıca hayatın anlam ve amacı arttıkça yaşın da arttığı ortaya konmuştur. Yani gençlere göre yaşlıların daha fazla hayattan memnun oldukları bulgulanmıştır (Ayten & Tura, 2017).

Yaşlıların gençlere göre internet kullanım sürelerinin daha düşük olması bireylerin yaşı arttıkça sanal dünyadan ziyade gerçek dünyada daha çok ilişki aramalarından kaynaklanıyor olabilir. Çalışmanın bulguları incelendiğinde yaşa bağlı olarak bireysel dindarlık ve ibadet etme de artış göstermektedir. Aynı zamanda hayatta anlam ve amaç bulma durumu da artmaktadır. Tüm bunlar değerlendirildiğinde internetten ziyade hayatın bizzat kendisine yoğunlaşma olduğunu söylemek mümkündür. Din hayatın bizzat kendisine daha fazla hitap etmekte olup insanların aralarındaki iletişim, etkileşim ve samimi duyguların yayılmasına daha fazla önem vermektedir. Bu doğrultuda yaş arttıkça internet kullanımının azalması, ibadet etme ve bireysel dindarlığın artması gerçek hayatın bir getirisi olarak yorumlanabilir.

Yaş ile hayat memnuniyeti arasında pozitif yönde ilişki olduğu görülmektedir. İngilterede yapılan bir çalışmada yaş arttıkça hayat memnuniyetinin arttığı bulgulanmıştır (Bailey ve Snyder, 2007). Tüik verilerine göre bakıldığında benzer sonuçların olduğu söylenebilir. Yaşlıların özellikle 65 yaş ve üzerinin gençlere göre hayat memnuniyetlerinin daha yüksek olduğu ve daha mutlu oldukları ifade edilebilir (Tüik, 2021). Ülkemiz dışında yapılan çalışmalarda da benzer sonuçların ortaya çıktığını ifade edebiliriz (Aghababaei vd., 2016; Diener, 1984). Bu açıdan çalışmamızın bulgusu literatürü desteklemektedir. Ayten ve Tura'nın çalışmasında yaş ile dindarlık konusunda da pozitif ve anlamlı ilişki bulunmuştur. Hayat memnuniyeti gibi dindarlığın da yaşa göre artış gösterdiği belirtilmiştir. Yaş ile yaşamda anlam arasında anlamlı düzeyde ilişki olmadığı saptanmıştır. Bir çalışmada ise yaşa göre hayat memnuniyetinde ve mutluluk düzeylerin anlamlı farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir ve istatistiki olarak rakamsal olarak yaşlılar lehine bir durum olduğu ifade edilebilir (Baird vd. 2010). Yine yapılan bazı çalışmalarda yaş ile yaşamda anlam arasında ilişki çıkmadığı tespit edilmiştir (Metz, 2013). Araştırmamızda da yaş ile yaşamda anlam ilişkisi olmaması bu durumu desteklemektedir.

Benzer olarak yapılan bir çalışmada dindarlık ile hayat memnuniyeti arasında pozitif yönde ilişki bulunmuştur aslında bu çalışmada dindarlığın hem yaşamda anlamla hem de hayat memnuniyetiyle arasında pozitif yönde ilişki olduğu görülmektedir (Abu Raiya vd., 2021). İbadet etme ile bireysel dindarlık arasında pozitif yönde ilişki tespit edilmiştir. Bu beklenen bir durumdur. İbadet etme ile hayatın anlam ve amacı aracı arasında anlamlı ve pozitif yönde ilişki saptanmıştır. Kişiler ibadet etmeye yöneldikçe hayatta daha fazla anlam ve amaç bulmaktadır. Yapılan bir çalışmada dindarlığın kişilerin hayat memnuniyetine katkı sağladığı görülmüştür. Dindarlık özellikle insanların öznel iyi oluşunu ve yaşam memnuniyetlerini pozitif yönde etkilemektedir (Peidmont, 2009). Ülkemiz dışında yapılan bir başka araştırmada ise İslami ibadet pratikleri ile hayat memnuniyeti arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Sadece ibadetlerle hayat memnuniyeti arasında değil aynı zamanda dini (İslam) davranışlarla hayat memnuniyeti arasında da pozitif yönde anlamlı düzeyde ilişki olduğu bulgulanmıştır (Abu-Rayya, Almoty, White, & Abu-Rayya, 2016). Bu bulgular ve çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda araştırmamızın alan yazını desteklediğini ifade edebiliriz. Tesadüfi örnekleme dayalı olarak yapılan ve 282 kişi üzerinde yapılan bir çalışmada da dindarlık ile hayat memnuniyeti arasında anlamlı düzeyde ilişki olduğu görülmüştür. Dindarlık arttıkça hayat memnuniyeti artmıştır (Ayten, 2013).

Değişkenler arasındaki ilişkilerden dikkat çeken biri de ibadet etme ve bireysel dindarlık ile yaşamda anlam arasında anlamlı düzeyde ilişki olmasıdır. Yanı sıra ibadet etme ve bireysel dindarlık ile yaşamda anlam arasında pozitif yönde ilişki vardır. Kişilerin ibadet etme sıklığı ve bireysel dindarlıkları arttıkça yaşamda anlam bulmaları da artmaktadır. Maneviyat ve yaşamda anlam arasındaki ilişkiye yönelik 411 kişiyle İstanbul'da yapılan bir çalışmada maneviyat ile yaşamda anlamın alt boyutları arasında anlamlı düzeyde ilişki olduğu görülmüştür. Maneviyat ile yaşamda anlamın olumlu alt boyutları arasında pozitif ilişki varken maneviyat ile yaşamda anlamın olumsuz alt boyutları arasında negatif ilişki bulunmuştur (Şirin & Dursun, 2021). Yapılan



başka bir çalışmada da gerek maneviyat gerekse dindarlık ve dini başa çıkma ile yaşamda anlam arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu çalışmada maneviyat ile yaşamda anlam arasında pozitif yönde ilişki olduğu görülmüştür. Dahası dini başa çıkmanın olumsuz yönü ile yaşamda anlam arasında negatif yönde ilişki olduğu tespit edilmiştir. Dindarlık ile yaşamda anlam arasında da pozitif yönde ilişki olduğu ifade edilmiştir (Krok, 2015). Başka bir çalışmada yine dini yönelimle yaşamda anlam bulma arasında pozitif yönde ilişki olduğu saptanmıştır. (Demir, 2022). Uluslararası literatürde yapılan bir çalışmada ise dindar ile yaşamda anlam arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Dindarlık, dini aktiviteler ve dini inanç olmak üzere iki alt boyutta ele alınmıştır. Dini inanç ile yaşamda anlam arasında pozitif ilişki çıktığı gibi dini aktivitelerle yaşamda anlam arasında da pozitif yönde ilişkiler çıkmıştır. Dini aktivite ve dini inanç arttıkça yaşamda anlam bulma durumu da artmıştır (Shiah, Chang, Chiang, Lin, & Tam, 2015). Literatürdeki çalışmalara bakıldığında çalışmamızın bulguları alan yazını desteklemektedir.

İstanbul'da 350 kişi üzerinde yapılan bir çalışmada dindarlığın hayatın anlam ve amacına yönelik olarak yaşam memnuniyetini pozitif yönde açıkladığı tespit edilmiştir. Yine açıklama gücünün çok yüksek olmadığını söylemek gerekmektedir (Ayten & Tura, 2017). Değişkenler arası regresyon ilişkilerine bakıldığında ibadet ve bireysel dindarlık hayatın anlam ve amacını anlamlı düzeyde yordamıştır. İbadet ve bireysel dindarlığın kuvvetli olmasa da belli ölçüde hayatın anlam ve amacı üzerine etkisi bulunmaktadır. Yapılan bir çalışmada dindarlığın hayat memnuniyetini pozitif yönde etkilediği görülmüştür. Özellikle olumlu dini başa çıkmanın hayat memnuniyeti üzerinde olumlu etkisinin olduğunu belirtebiliriz (Turan, 2018). Yapılan başka bir çalışmada maneviyat ve dindarlığın hayat memnuniyeti üzerindeki ilişkisi ele alınmıştır. Bu çalışmanın bulgularına göre dindarlık ve maneviyat, hayat memnuniyetini olumlu etkilemektedir. Regresyon ilişkine bakıldığında dindarlık ile hayat memnuniyeti arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde ilişki vardır (Estaban vd., 2021). Başka bir çalışmada ise bireysel dindarlığın hayat memnuniyeti üzerinde pozitif etkisinin olduğu ortaya koyulmuştur. Bireysel dindarlık, hayat memnuniyetin %10'unu açıklamıştır (Ayten, 2013). Din psikolojisi alanında yapılan diğer bir çalışmada dua ile hayat memnuniyeti arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Regresyon analizi de yapılan araştırmada dua etme durumu, hayat memnuniyetini olumlu yönde etkilemiştir. Dua etme davranışı, çok düşük de olsa hayat memnuniyetini açıklamıştır (Gashi, 2016).

Çalışmamızın bulgularına göre ibadet ve bireysel dindarlık, yaşamda anlamı anlamlı düzeyde ve pozitif yönde yordamıştır. Yapılan bir çalışmada da dini ibadet ve davranış yaşamda anlamı pozitif yönde yordamıştır. Ayrıca hayatın anlam ve amacı, yaşamda anlamı anlamlı ve pozitif yönde yordamıştır. Çalışmamızda olduğu gibi açıklama oranı düşük çıkmıştır (Shiah vd., 2015). Ülkemizde yapılan bir çalışmada dini yönelimin yaşamda anlam üzerinde anlamlı düzeyde ve pozitif yönde etkisinin olduğu görülmüştür. Var olan etkinin sınırlı olduğunu belirtmek yerinde olacaktır (Demir, 2022). Dindarlık ve maneviyat ile yaşamda anlam arasındaki korelasyon ve çoklu regresyon ilişkisini inceleyen başka bir çalışmada ise dindarlığın yaşamda anlamı olumlu ve istatistiki anlamlı düzeyde yordadığı tespit edilmiştir. Ayrıca maneviyatın da benzer olarak yaşamda anlam üzerinde etkili olduğu görülmüştür (Yoon vd., 2021). Bir başka araştırmada ise dindarlığın insanlara kontrol sağladığı dolayısıyla yaşamda birçok açıdan insana faydalar sunduğu ifade edilmiştir. Dindarlığın kontrol ve çevreyi gözetme sağlamasından dolayı yaşamda anlama da pozitif katkısı olduğu belirtilmiştir (Chamberlain & Zika, 1992). Diğer bir çalışmada ise dindarlığın yaşamda amaç edinmeyi olumlu yönde etkilediği görülmektedir. Dindar olan bireylerin yaşamda anlam bulması daha muhtemel görünmektedir. Çünkü dindarlığın yaşamda amaç bulmaya yardımcı olduğu bulgusuna ulaşılmıştır (French & Joseph, 2007). Hayatın anlamı ve yaşamdan memnun olmaya yönelik araştırmalar incelendiğinde hayat memnuniyeti ile yaşamda anlam arasında ilişkiler olduğu görülmektedir. Örneğin bir çalışmada hayat memnuniyeti ile psikolojik iyi oluş arasında ilişki olduğu görülmektedir (Ayten & Gashi, 2012; Batan & Ayten, 2015; Uysal, Kaya Göktepe, Karagöz, & İlerisoy, 2017).

Çalışmamızın aracılık testinde hayatın anlam ve amacı ile yaşamda anlam arasındaki ilişkiye hem ibadet etme durumu hem de bireysel dindarlık pozitif katkı sağlamaktadır. Bir kişinin yaşamda anlam bulmasında hayatın anlam ve amacı önemliyken, bireysel dindarlık ve ibadet etme

de bu ilişkiyi daha da güçlendirebilmektedir. Son dönemde farklı örneklem gruplarına başvurularak yapılan çalışmalar yaygınlaşmaktadır. Üç farklı örneklem grubuna dayalı olarak gerçekleştirilen bir çalışma yürütülmüştür. Birinci araştırmada dindarlık ile hayat memnuniyeti arasındaki ilişkide yaşamda anlamın rolü olup olmadığı incelenmiştir. İkinci çalışmada özgüven ile iyimserlik arasındaki ilişkide yaşamda anlamın aracılık görevini incelenmiştir. Üçüncü çalışmada ise günlük dini davranışlarla iyi oluş arasındaki ilişkide yaşamda anlam bulma aracılık edip etmediği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Dindarlık ile hayat memnuniyeti arasındaki ilişkide; özgüven ile iyimserlik arasındaki ilişkide ve dini davranışlarla iyi oluş arasındaki ilişkide yaşamda anlamın aracılık rolü gördüğü tespit edilmiştir (Steger, Frazier, Kaler, & Oishi, 2006). Bir çalışmada kaygı durumu ruh sağlığını etkilerken, dindarlık değişkeni aracı olarak modele dâhil edildiğinde kaygının ruh sağlığı üzerindeki etkisi azalmaktadır. Bu bakımdan dindarlık değişkeni ruh sağlığına iyi gelmektedir. Yine kaygı ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiye yaşamda anlam dâhil edildiğinde de pozitif etki oluşturmaktadır. Kaygının ruh sağlığı üzerindeki olumsuz etkisi yaşamda anlam bulmayla kısmi olarak kırılmaktadır (Shiah vd., 2015).

İçsel ve dışsal dindarlık, hayat memnuniyeti, yaşamda anlam, özgüven ve cinsiyet farklılıkları gözetilerek Hong Kong'da 696 kişi üzerinde kapsamlı bir çalışma yürütülmüştür. Bu araştırmada dindarlığın aracılık rolü de ele alınmıştır. Hayat memnuniyeti ile yaşamda anlamı da içeren bir aracılık modelinde içsel dindarlığın etkili olduğu ifade edilmiştir. İçsel dindarlığın, hayat memnuniyeti ve özgüven gibi olumlu durumları daha da artırdığı belirtilmiştir. Ayrıca yaşamda anlam, içsel dindarlık ile hayat memnuniyeti arasındaki ilişkiyi de pozitif yönde etkilemiştir (Li & Liu, 2021). Buradan anlaşılmaktadır ki dindarlık, hayat memnuniyeti ve yaşamda anlam arasındaki ilişkiler bireylerin ruh sağlığına iyi gelmekte ve pozitif yönde katkı sağlamaktadır. Bu kapsamlı çalışmanın bulgularına göre dindarlık ve yaşamda anlam değişkeni bireylerin hayatlarında oldukça önemli etkiye sahiptir diyebiliriz. Makale de özellikle dindarlık değişkenine atfedilen öneme bakıldığında bu durum daha iyi anlaşılmaktadır.

## SONUÇ

Bu makalede hayatın amaç ve anlamı, yaşamda anlam bulma ve dindarlık arasındaki ilişkiler felsefi ve psikolojik olarak ele alınmıştır. Teorik bölümde konunun felsefi ve psikolojik yönü vurgulanırken uygulama kısmında psikometrik yönü ön plana çıkmıştır. Bu çalışmada örneklemin ibadet, bireysel dindarlık, hayatın anlam ve amacı ile yaşamda anlam konularında yüksek ortalamalara sahip olmalarının muhafazakâr tutumlardan kaynaklanıyor olduğu söylenebilir. Çalışmada ayrıca korelasyon ilişkilerin gelir durumunun etkisinin olmadığı görülmüştür. Aynı şekilde internet kullanım süresinin ibadet etme ve hayatın anlam ve amacını etkilediği de bu çalışmada ortaya çıkan önemli bulgulardan birisidir. Buradan hareketle internetin hem insanların hayat amaçlarını sarstığı hem de daha az ibadet etmelerine neden olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Yine gerek korelasyon gerekse regresyon analizlerinden ibadet, bireysel dindarlık, yaşamda anlam ve hayatın anlam ve amacı arasındaki ilişkilerin ne denli önemli olduğu anlaşılmıştır. Değişkenler arasındaki korelasyon ve regresyon ilişkileri de bu durumu kanıtlamıştır. Hayatın anlam ve amacı ile yaşamda anlam arasındaki ilişkide bireysel dindarlık ve ibadet etmenin aracılık yapması da bu çalışmadaki önemli bulgulardan biridir. Bu çalışmada özellikle dindarlığın aracı olduğu, mediator modellerin daha fazla çalışılması gerektiği ortaya çıkmıştır. Zira ülkemiz dışında yapılan uluslararası literatürde dindarlığın aracılık yaptığı birçok çalışma bulunmuştur. Bu bağlamda varoluşu anlama ve anlamlandırma, varoluşsal anlam arayışıyla dindarlık ilişkisinin mahiyetini kavrama noktasında ülkemizde daha fazla multidisipliner çalışma yapılmasının ne kadar önemli olduğu görülmüştür. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse insan tek bir boyuta indirgenecek ya da diğer bir ifadeyle tek bir boyutta değerlendirilecek bir varlık değildir. İnsan akli, duyguları, iradesi, tercihleri ve kararlarıyla varoluşunu şekillendiren ve anlamlandıran kompleks bir varlıktır. Bu yüzden yukarıda da vurgulandığı üzere insanın anlaşılmasında multidisipliner çalışmalara ağırlık verilmelidir. Kısacası böyle bir kaygıdan hareketle yapılan bu çalışmada da insanın varoluşsal anlam arayışı ile dindarlık ilişkisinin psiko-felsefik bir değerlendirmeye tabi tutulması hedeflenmiştir.

## KAYNAKÇA

- Abu-Rayya, H. M., Almoty, S., White, F. A., & Abu-Rayya, M. H. (2016). The interconnection between Islamic religiosity and deviancy among australian Muslim youth: A partial mediation role of life satisfaction. *The International Journal for the Psychology of Religion*. <https://doi.org/10.1080/10508619.2016.1157720>
- Abu-Raiya, H., Sasson, T., & Russo-Netzer, P. (2021). Presence of meaning, search for meaning, religiousness, satisfaction with life and depressive symptoms among a diverse Israeli sample. *International Journal of Psychology*, 56(2), 276-285.
- Aghababaei, N., Sohrabi, F., Eskandari, H., Borjali, A., Farrokhi, N., & Chen, Z. J. (2016). Predicting subjective well-being by religious and scientific attitudes with hope, purpose in life, and death anxiety as mediators. *Personality and Individual Differences*, 90, 93-98. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2015.10.046>
- Aydın, C., Kaya, M., & Peker, H. (2015). Hayatın anlam ve amacı ölçeği: Geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 39-55.
- Ayten, A. (2013). Din ve Sağlık: Bireysel dindarlık, sağlık davranışları ve hayat memnuniyeti ilişkisi üzerine bir araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(1), 7-31.
- Ayten, A., & Gashi, F. (2012). Affetme ve hayat memnuniyeti üzerine karşılaştırmalı bir araştırma. *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 11-36.
- Ayten, A., & Tura, H. (2017). Affetme ve dindarlık, hayat memnuniyetini nasıl destekler? *İslami İlimler Dergisi*, 12(3), 27-54.
- Batan, N. S., & Ayten, A. (2015). Dinî başa çıkma, psikolojik dayanıklılık ve yaşam doyumu ilişkisi üzerine bir araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt*, 15(3), 67-92.
- Bailey, T. C., & Snyder, C. R. (2007). Satisfaction with life and hope: A look at age and marital status. *The Psychological Record*, 57, 233-240.
- Baynal, F. (2015). Yetişkinlerde dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 206-231. <https://doi.org/10.15869/ITOBİAD.96269>
- Benatar, D. (2019). Keşke hiç olmasaydık var olmanın kötülüğü. (Özmen, C. Ö. Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baird, B. M., Lucas, R. E., & Donnellan, M. B. (2010). Life satisfaction across the lifespan: Findings from two nationally representative panel studies. *Social indicators research*, 99, 183-203.
- Chamberlain, K., & Zika, S. (1992). Religiosity, meaning in life, and psychological well-being. J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and Mental Health*. New York: Oxford University Press.
- Cioran, E. M. (2020). Doğmuş olmanın sakıncası üstüne. (Saralioğlu, K. Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Çetin, E. (2016). Kierkegaard'a göre özne-nesne ilişkisi. *Kayseri: Kimlik Yayınları*.
- Çetin, E. (2022a). Varoluşsal yaklaşımın din felsefesine katkıları. Bayındır, A.- Turan, R. (Ed.), *Din-Felsefe Yazıları* (1. Baskı, s.39-72). Bursa: Emin Yayınları.
- Çetin, E. (2022b). Deizm eleştirisi ve yapılması gerekenler. İstanbul: Hiper Yayın.
- Çetin, İ. (2016). İman ve inkârın felsefî temelleri. Bursa: Emin Yayınları.
- Demir, H. (2022). Yetişkin bireylerde salgın algısı, yaşamda anlam ve dini yönelim ilişkisi. *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul*.

- Demirdağ, S., & Kalafat, S. (2015). Yaşamın anlamı ölçeği (yaö): Türkçeye uyarlama, geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *İnönü University Journal of the Faculty of Education* 16 (2), 83-95.
- Diener, E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95(3), 542-575. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.95.3.542>
- Diener, E. D., Emmons, R. A., Larsen, R. J., & Griffin, S. (1985). The satisfaction with life scale. *Journal of personality assessment*, 49(1), 71-75.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2014). Türkiye’de dini hayat araştırması (Religious Life Survey in Turkey). Ankara: Tük.
- Esteban, R. F. C., Turpo-Chaparro, J. E., Mamani-Benito, O., Torres, J. H., & Arenaza, F. S. (2021). Spirituality and religiousness as predictors of life satisfaction among Peruvian citizens during the COVID-19 pandemic. *Heliyon*, 7(5).
- Ertürk, R. (2012). Varoluşsal din felsefesine giriş. İstanbul: Yarın Yayınları.
- Frankl, V. F. (2019). İnsanın anlam arayışı. İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- French, S., & Joseph, S. (2007). Religiosity and its association with happiness, purpose in life, and self-actualisation. 2(2), 117-120. <https://doi.org/10.1080/13674679908406340>
- Gashi, F. (2016). Dua ve hayat memnuniyeti üzerine karşılaştırmalı bir araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(1), 1-29.
- Geçtan, E. (2021). Varoluş ve psikiyatri. İstanbul: Metis Yayınları.
- Guignon, C. (2000). Existentialism. *Concise routledge encyclopedia of philosophy*, Routledge, 265.
- Guignon, C. (2008). Kimim ben: otantik olmak. (Tüzer, A. Çev.). Ankara: Lotus Yayınevi.
- Korkmaz, S. (2019). Siber psikoloji kişilik ve dindarlık. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Korkmaz, S. (2022). İnternet neslinin dini. *Eskiyei Yayınları* (1. Basım). Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Krok, D. (2015). Striving for significance: The relationships between religiousness, spirituality, and meaning in life. *Implicit Religion*, 18(2), 233-257.
- Li, A. Y. C., & Liu, J. K. K. (2021). Effects of intrinsic and extrinsic religiosity on well-being through meaning in life and its gender difference among adolescents in Hong Kong: A mediation study. *Current Psychology*, 42(9), 7171-7181. <https://doi.org/10.1007/S12144-021-02006-W/FIGURES/4>
- MacIntyre, A. (1967). Existentialism. Edwards, P. (Ed.), *The encyclopedia of philosophy*, Vol. 3, Collier-Macmillan Ltd., 147-154.
- Mak, K. K., Lai, C. M., Watanabe, H., Kim, D. Il, Bahar, N., Ramos, M., ... Cheng, C. (2014). Epidemiology of internet behaviors and addiction among adolescents in six Asian countries. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 17(11), 720-728. <https://doi.org/10.1089/cyber.2014.0139>
- May, R. (2021). Kendini arayan insan. (Işık, K. Çev.). İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. (2014). Kişilik ve din. İstanbul: Dem Yayınları.
- Metz, T. (2013). Meaning in life. New York: Oxford University Press.
- Ögel, K. (2012). İnternet bağımlılığı. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Piedmont, R. L. (2009). The contribution of religiousness and spirituality to subjective wellbeing and satisfaction with life. In *International handbook of education for spirituality, care and wellbeing* (pp. 89-105). Dordrecht: Springer Netherlands.

- Shiah, Y. J., Chang, F., Chiang, S. K., Lin, I. M., & Tam, W. C. C. (2015). Religion and health: Anxiety, religiosity, meaning of life and mental health. *Journal of Religion and Health*, 54(1), 35–45. <https://doi.org/10.1007/S10943-013-9781-3/TABLES/2>
- Steger, M. F., Frazier, P., Oishi, S., & Kaler, M. (2006). The meaning in life questionnaire: assessing the presence of and search for meaning in life. *Journal of counseling psychology*, 53(1), 80.
- Şirin, T., & Dursun, N. (2021). Evli ve bekâr bireylerde yaşamın anlamı ve maneviyat düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi. *EKEV Akademi Dergisi*, (85), 469–482.
- Steger, M. F., Frazier, P., Kaler, M., & Oishi, S. (2006). The meaning in life questionnaire: Assessing the presence of and search for meaning in life. *Journal of Counseling Psychology*, 53(1), 80–93. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.53.1.80>
- Taşdelen, V. (2004). Kierkegaard'ta benlik ve varoluş. Ankara: Hece Yayınları.
- Tokat, L. (2013). Varoluşçu teoloji. Ankara:Elis Yayınları.
- Tokat, L. (2014). Anlam sorunu. Ankara:Elis Yayınları.
- Turan, Y. (2018). Yalnızlıkla başa çıkma: Yalnızlık, dini başa çıkma, dindarlık, hayat memnuniyeti ve sosyal medya kullanımı. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 479–516. <https://doi.org/10.18505/cuid.406750>
- Tüzer, A. (2007). Hikmet, hiçlik ve otantiklik murad-ı ilahi. İstanbul: Artus Kitap.
- Uysal, V., Kaya Göktepe, A., Karagöz, S., & İlerisoy, M. (2017). Dinî başa çıkma ile umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık arasındaki etkileşim üzerine bir araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(52), 139–160. <https://doi.org/10.15370/maruifd.333535>
- Yaran, C. S. (2002). Bilgelik peşinde din felsefesi yazıları. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Zagumny, M.J., Pierce, K.E., Adams, K., Fallos, S.L., (2012). Psychometric analysis of the religious identity index, in: Presentation at the 24th Annual Convention of the Association for Psychological Science. p. 107.

### STRUCTURED ABSTRACT

*It is very important for an individual to exist and to give meaning to his or her existing. This means that, both in theory and in practice, the meaning that is given to existence has a serious impact on how one lives. In this context, some people emphasise that existence is a miracle that happens every moment. Others may see existence as a situation that constantly causes people to suffer. In this study, it is believed that important distinctions will be made in determining the differences in the meaning of religion and religious values between a person who sees existence as a negative condition and a person who accepts existence as the greatest blessing given to human beings. It explores the relationship between meaning and purpose, meaning in life, and religious affiliation from psychological and philosophical perspectives. The theoretical underpinnings of the study are an examination of questions of philosophy and psychology concerning religiousness, the search for meaning, and the search for meaning in life. This study focuses on how existential meaning seeking and religiosity relate. In this context, what is the meaning of existence and what does existence mean? What does existence mean and what does it involve? What is this existential perspective? What is the meaning of the existential search for the meaning of existence? How does the existential quest for meaning relate to religiousness? Psycho-philosophical assessment tries to find answers to these questions. The study relies on two main strands. It begins with a theoretical and conceptual discussion of issues including the search for meaning, purpose and satisfaction. The second section is the application. This is done through fieldwork, analysis and evaluation. It aims to examine how people's search for meaning from birth to death, their efforts to understand meaning and depth of existence, and their religiosity are related. Psychology of religion and philosophy of religion are used*



*to do so. At this stage, one of the aims of this study is to show the extent to which the meaning that the person attaches to existence and being affects his or her religious acceptance, religious discourse, attitudes and behaviour. This will be done by analysing the relationships between religiosity, meaning of life and meaning and purpose of life in the context of searching for existential meaning. The following hypotheses are tested along these lines: Worship and purpose in life have a significant positive relationship. Between worship and purpose there is a significant positive relationship. A significant positive relationship exists between personal religiousness and purpose. Between personal religiosity and meaning in life, there is a significant positive relationship. There is a significant positive relationship between religious worship and age of life. The rate of worship increases with increasing age. A clear relationship exists between personal religiosity and age. As people get older, the rate of personal religiousness also increases. Worship and Internet use have a significant relationship. As internet use increases, the frequency of praise and worship declines. A strong relationship exists between individual religiousness and internet usage. Individual religiosity decreases with increasing internet use. A strong link exists between age and income position. Income status rises as age rises. A clear relationship exists between age and Internet use. As age increases, the length of time people use the Internet decreases. Religiousness predicts meaning in life and meaning and purpose in life. Individual religiosity predicts the meaning of life and the meaning and purpose of life. Worship provides the connection between meaning and purpose and the meaning of living. The relationship between meaning and purpose and meaning in life mediated by individual religiosity. Amongst those participating, 97 (28.4%) were male. 244 (71.6%) were female. The average age of the sample was 27.02 years, ranging from 18 to 56 years. In terms of economic status, 29 [8.5 %] were lower middle-income, 58 [17 %] were lower middle-income, 213 [62.5 %] were middle-income, 37 [10.9 %] were upper middle-income, and 4 [1.2 %] were upper middle-income. Regarding the education of the father, 219 (65.2%) of the respondents have finished primary school, 55 (16.1%) have finished high school, 52 (15.2%) have finished university and 15 (4.4%) have finished a post-graduate study. In terms of maternal education, 288 (84.5%) of respondents were primary school graduates, 35 (10.3%) were high school graduates, 15 (4.4%) were university graduates and 3 (0.9%) were postgraduates. The time spent on the Internet varied between 1 and 15 hours. The overall average of the sample is 4 hours and 23 minutes per day, excluding work and education. Among the sample, 2 (0.6%) were agnostic, 1 (0.3%) was atheist, 3 (0.9%) were religiously indifferent and 335 (98.2%) declared themselves to be Muslim. Religiosity was measured using the Meaningfulness and Purposefulness of Life, the Meaningfulness of Life, and the Personal Religiousness and Piety scales. SPSS and AMOS were used to analyse the data of the study. Frequency distributions, correlation analysis, regression analysis based on a structural equation model and mediation test analysis were employed. The results show that religious worship and personal religiosity are high. Meanwhile, meaning of life and purpose of life were above mean. A positive relationship exists between purpose, worship, personal religiousness and meaning of life. Purpose and meaning is predicted by worship and individual religiosity. Individual religiosity acts as a mediator in the relationship between purpose and meaning and meaning in life.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 252-268

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1385880

### SOSYAL MÜHENDİSLİK PROJESİ OLARAK TALİBAN HAREKETİ VE DİN ANLAYIŞI

*The Taliban Movement and Understanding of Religion as a Social Engineering Project*

#### Abdullah Mohammadi

Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji bölümü, Ardahan Türkiye  
Assoc. Prof. Dr., Ardahan Faculty of Humanities and Letters, Department of Sociology, Ardahan Türkiye  
[abdullahmoh2000@gmail.com](mailto:abdullahmoh2000@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-5123-3643>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 03.11.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 30.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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

## SOSYAL MÜHENDİSLİK PROJESİ OLARAK TALİBAN HAREKETİ VE DİN ANLAYIŞI

*The Taliban Movement and Understanding of Religion as a Social Engineering Project*

### Öz

Taliban Hareketi 1994 yılında Kandahar'a bağlı İspin Boldak ilçesinde Tahrik-e İslami Ulema-ye Kiram adı altında, güvensizliğe, rüşvete, yoksulluğa, şirke ve küfre karşı cihat sloganıyla ortaya çıkmıştır. Afganistan'da iktidar olduğu dönemlerde Pakistan, Suudi Arabistan ve Körfez Arap Emirlikleri ile yakın ilişkiler kurmuştur. İslam şeriatını Müslüman bir topluma uygulanabilir kılmak amacıyla dini, siyasi bir zemine taşıma gayreti içerisinde olmuştur. Bu nedenle dini, devletin merkezine yerleştirerek bireylerin dinsel kimliğini güçlendirmeyi ve din temelli bir devlet kurmayı hedeflemiştir. Bundan dolayı liderini tüm Müslümanların halifesi olarak ilan etmiştir. Taliban Hareketini oluşturan yapı, Pakistan'daki Vehhabi ve Deoband çizgisinde kurulan medreselerde din eğitimi almıştır. Diğer bir taraftan da din anlayışını Peştun kabilelerinin sosyo-kültürel kodları büyük ölçüde etkilemiştir. Sonuç olarak Taliban Hareketinin din algısının kriterleri net olmasa da genel olarak Vehhabilik düşüncesi, Deoband okullarının öğretileri ve kabilecilik anlayışından beslendiği ifade edilebilir. Taliban Hareketi, Kur'an ve Hadislerin zahiri ve kuru manaları etrafında şekillenen kendilerine özel bir din anlayışı geliştirmiştir. Bu çalışmada Taliban Hareketinin din anlayışını oluşturan kriterler incelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Afganistan, Taliban, Din Anlayışı, Hilafet, Cihat.

### Abstract

The Taliban Movement emerged in 1994 in the Ispin Boldak district of Kandahar, under the name Tahrik-e İslami Ulema-ye Kiram, with the slogan of jihad against insecurity, bribery, poverty, polytheism and blasphemy. The Taliban established close relations with Pakistan, Saudi Arabia and the Arab Emirates during their rule in Afghanistan. The Taliban movement has endeavored to bring religion to a political basis in order to make Islamic sharia applicable to a Muslim society. The Taliban movement put religion at the center of the state, aiming to strengthen the religious identity of individuals and the formation of a religion-based state. Therefore, the Taliban declared its leader as the caliph of all Muslims. The Taliban movement received religious education in madrasahs established along the lines of Wahhabi and Deoband in Pakistan. On the other hand, the socio-cultural codes of Pashtun tribes also shaped the Taliban's understanding of religion. The Taliban movement has developed a special understanding of religion shaped around nonfigurative and literal meanings of the Quran and Hadiths. As a result, although the criteria of the Taliban movement's perception of religion is not clear, it can be stated that it is generally fed the thought of Wahhabism, the teachings of Deoband schools and the understanding of tribalism. In this study, we will try to examine the criteria that constitute the Taliban Movement's understanding of religion.

**Keywords:** Afghanistan, Taliban, Understanding of Religion, Caliphate, Jihad.

## GİRİŞ

1979 yılında Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgal etmesiyle birlikte binlerce Afgan Pakistan'a ve İran'a göç etmek zorunda kalmıştır. Pakistan'a iltica edenlerin çoğu Peştun kökenli olup, Pakistanlı Peştunların yoğun olarak yaşadığı Beluçistan ve Serhat eyaletlerinde Batılı ülkelerin, Suudi Arabistan'ın, Körfez Arap ülkelerinin ve Pakistan'daki Peştun kökenli kuruluşların mali yardımlarıyla kurulan kamplara yerleştirilmiştir. Afganistan'dan Pakistan'a devam eden mülteci akını sonucunda her kampta zamanla dini medreseler de kurulmuştur. Pakistan'da Cemiyet-i Ulema, Cemaat-i İslami ve Cemiyet-i Ehl-i Hadis gibi Peştun eksenli kuruluşların mevcut durumu kendi lehlerine çevirmeyi başarmış, çeşitli şehirlerde kendi anlayışlarına göre dini medreseler açmış ve Afgan mültecilerin çocuklarının ücretsiz olarak eğitim görmesine olanak sağlamıştır.<sup>1</sup>

Yoksul Afgan gençleri, çocukluk döneminden itibaren ailelerinden uzakta yatılı dini medreselerde din eğitimi görmüşlerdir. Genç talebeler Kur'an-ı Kerim, Hadis ve İslam hukuku gibi dersleri az bilgisi olan, İslam dinini kuru ve zahiri manalarıyla anlayan hocalardan öğrenmişlerdir. Genç talebeler medreselerde din dersleri alırken aynı zamanda hocalarına kayıtsız ve şartsız itaat etmeyi de öğrenmişlerdir. Böylece genç talebeler dış dünyadan uzakta, hocalarının İslam adına verdiği değerlerle büyümüşlerdir. Onlar, din eğitimin yanında uzun sakal uzatma, başlarına sarık sarma, yabancı kadınlarla konuşmama, şehirli ve eğitilmiş kadınlardan uzak durma gibi değerleri de öğrenmiştir. Genç talebelere dini eğitimin yanı sıra silah eğitimi de verilmiştir. Ancak hiçbiri savaşı görmemiş ve savaşa katılmamıştır.<sup>2</sup> Onların din dersleri dışında kendi geçimlerini sağlayacak herhangi bir meslekleri de yoktur. Böylece yüzeysel din eğitimlerini Pakistan'ın izin verdiği dini medreselerde tamamlamışlardır.

Genç talebelerin Afganistan'ın tarihi, kültürü ve siyasetiyle ilgili bilgileri yok denecek kadar az olmuştur. Aynı zamanda Afganistan'da Ruslara karşı savaşan babalarından farklı bir sosyo-kültürel ve siyasi ortamda büyümüşlerdir. Genç talebeler savaş ortamının getirdiği gerçek manada güvensizliği, işgali, evsizliği ve felaketleri yaşamamışlardır. Genç talebelerin Afganistan'daki komşularının veya kabilelerinin kim olduğuna dair hiçbir anıları olmadığı gibi, ülkenin geleceği hakkında da herhangi bir düşünceleri olmamıştır. Onların en temiz ve saf inancı, İslam dininin diğer dinlerden daha üstün ve mükemmel olduğudur. Dini medreselerdeki genç talebelerin yaşamları zorluklarla geçmiştir. Ancak talebelerin hepsi fakir ailelerden geldiklerinden dolayı medrese şartlarına dayanmaları kolay olmuştur. Çünkü medreselerde az da olsa yiyecek ve giyecek elbise bulabilmişlerdir.<sup>3</sup> Mülteci kamplarında her açıdan farklı bir nesil yetiştirilmiştir. Böylece Taliban Hareketinin yapısını oluşturan ilk dini öğreti şekillenmeye başlanmıştır. Taliban Hareketine katılan savaşçıların çoğu bu medreselerde eğitim gören gençlerden meydana gelmiştir.

Sovyetler Birliği'ne karşı savaş sırasında cihat, dini medreseler ve din adamları kavramları daha da önem kazanmıştır. Bu bağlamda Afgan mültecilerin çocuklarının dini medreselerde eğitim görmesinin ideolojik ve sosyal nedenleri vardı. Öncelikle Afganistan'daki devlet okullarında sol görüşün hakim olması hasebiyle Afgan halkı çocuklarını okula göndermemiştir. Çünkü sol düşünce ve ideolojisini savunan devlet aynı zamanda din karşıtlığı olarak algılanmıştır. Afgan aileler, modern okullarda verilen eğitimin çocuklarını dinden uzaklaştıracağına inanmışlardır. Dönemin hakim ideolojik havanın etkisiyle genç ulemanın cihadın ilk saflarında yer alması, mücahit grupların liderlerinin çoğu dini medreselerde eğitim görmesi, din adamlarının toplumsal ve siyasi itibarlarının bir sonucu olarak ekonomik ayrıcalıklara sahip olması, gençlerin dini medreselerde eğitim almaya teşvik eden faktörler olmuştur.<sup>4</sup> Dolayısıyla mülteci Afgan ailelerin çocuklarını kamplarda kurulan dini medreselere göndermesine neden olmuştur.

<sup>1</sup> Mohammad Akram Arefi, Mabani Mazhabi va Qavmi Taliban, Ulum-e Siyasi Der., S:4, İran 1378, s. 195.

<sup>2</sup> Ahmad Rashid, Taliban, İslam, Naft va Baziha-ye Bozorg-e Jadid, Çev: Asadullah Shafayi, Tahrان 1379, s. 61.

<sup>3</sup> Vahid Mojde, Afganistan Va Panç Sal Solteyi Taliban, Tahrان 1381, s. 50-51.

<sup>4</sup> Arefi, Mabani Mazhabi va Qavmi Taliban, s. 192-195.

Cihat döneminde dini medreseler mücahit gruplarının savaş gücünü eğitime merkezleri haline gelmişti. Afgan mücahit grupları arasında kamplarda kurulan dini medreselerden en fazla Mevlevi Muhammed Nebi Muhammedi liderliğindeki Hareketi İnkılab-e İslami Partisi ve Mevlevi Yunus Hales liderliğindeki Hizb-e İslami Partisi kullanmıştır. Bu medreselerde okuyan genç talebeler mücahit gruplar açısından çok önemliydi. Bundan dolayı söz konusu mücahit partiler kendi bünyelerinde Tanzimi Talebe adında öğrenci işlerini düzenleyen bir birim kurmuşlardı.<sup>5</sup> Zamanla her mülteci kampı mücahit partilerinin nüfuzu altına girmiş ve her mülteci kampı savaşçı veya mücahit yetiştirme yeri haline dönüşmüştü. Aynı zamanda mücahit gruplar dini medreseler aracılığıyla parti ideolojisini yayabilmiştir. Bu nedenle mücahit gruplar kamplarda kurulan dini medreseleri her açıdan önemsemiştir. Yalnızca Taliban Hareketi medreselerde yetişen genç talebeleri savaşçı olarak saflarına çekmeyi başarmıştır.<sup>6</sup> Dini medreselerde yetişen genç talebeler Allah yolunda olduklarına inanmış, aynı zamanda her durumu zafer olarak görmüşlerdir. Savaşta ölürlerse şehit olacaklarına, yaralanırlarsa gazi olacaklarına her zaman inanmışlardır. Taliban Hareketinin hem 1994 hem de 2021 yıllarında ülkenin çeşitli şehirlerini almalarında bu düşünceye borçludur.<sup>7</sup> Öte yandan Taliban Hareketi, yabancı savaşçılar olarak bilinen cihatçıları da Afganistan savaşında kullanmıştır. Halihazırda Taliban Hareketinin himayesi altında birçok yabancı örgüt bulunmaktadır. Özbekistan İslami Hareketi, Doğu Türkistan İslami Hareketi ve Pakistan Taliban Hareketi gibi örgütler örnek olarak gösterilebilir.<sup>8</sup>

### 1. TALİBAN'IN ORTAYA ÇIKIŞI

Taliban kelimesi talebe kökünden türemiş ve Farsçada talebeler anlamına gelmektedir. Afganistan'da dini medreselerde okuyanlar için talebe ve üniversitelerde okuyanlar için ise öğrenci tabiri kullanılmaktadır. Bu nedenle talebe, dini medreselerde öğrenim gören öğrencileri ifade eden özel bir kavramdır. Bu bağlamda medrese ve talebe kavramları birlikte anlam bulmaktadır. Taliban Hareketi dini medreselerde okuyan talebelerin hareketi manasındadır. Taliban Hareketi, 1994 yılında Kandahar'a bağlı İspin Boldak ilçesinde "Tahrik-i İslami Ulema-yi Kiram" adı altında Molla Ömer tarafından kurulmuştur.

Taliban Hareketinin ortaya çıkış sebeplerini iç ve dış faktörler olarak ikiye ayırmak mümkündür. İç faktörler arasında ülkede devam eden iç savaş, siyasi istikrarsızlık, güvensizlik, ekonomik nedenler, işsizlik, Peştun milliyetçiliği ve komşu ülkelerin devam eden iç savaşta taraf olması yer almaktadır. Dış faktörler ise Suudi Arabistan, Körfez Arap ülkeleri ve ABD'nin bölgedeki planları sonucunda Afganistan'da Taliban Hareketinin ortaya çıkmasını hızlandırmıştır. Bu bağlamda Taliban Hareketini daha iyi analiz edebilmek için Afganistan'da Peştunizm hareketini anlamak gerekmektedir. Afganistan'da siyasi güç ve dolayısıyla ekonomik avantaj ve sosyal statü 250 yıldır Peştunların elindedir. Ancak 1979 yılında Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgal etmesi ve ülkedeki tüm etnik grupların silahlanması sonucunda Peştunların siyasi egemenliği tehlikeye girmiştir. Mücahit grupların başkent Kabil'i ele geçirmesiyle birlikte Rus destekli hükümetin devrilmesi ülkede yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu nedenle komünist subaylar, Peştun kökenli mücahit gruplar, Pakistan'daki mülteci kamplarında işsiz gençler, Pakistan ve Afganistan'daki dini medreselerde okuyan talebeler bir araya getirilerek din odaklı Taliban Hareketi adı altında birleştirilmiştir.<sup>9</sup> Ancak Taliban Hareketi, Peştun olmayan subay ve komutanları Batı'nın işbirlikçisi ilan ederken, Peştun kökenli subay ve komutanları da kendi saflarına dahil etmiştir. Taliban Hareketi dini, etnik milliyetçilikle birlikte kullanarak ülkede hızla hakimiyet kurmuştur. Çünkü Taliban Hareketi, Peştun milliyetçilerine hakimiyet, dindarlarına ise cennet, huri ve sonsuz yaşam vaat etmiştir. Böylece bünyesine dahil ettiği çeşitli düşünce ve akımların istediğini verebilmiştir.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Arefi, *Mabani Mazhabi va Qavmi Taliban*, s. 192

<sup>6</sup> Peter Marsden, *Taliban, Jang, Mazhab va Nazm-e Novin Dar Afganistan*, Çev: K. Firuzmend, Tahran 1379, s. 73.

<sup>7</sup> Jafar Mahdavi, *Jame'a Shinasi Siyasi Taliban*, Kabil 1393, s. 69.

<sup>8</sup> Bbc, *Miyanjegari-ye Seracuddin Hakkani Miyan Dovlet ve Taliban-Pakistani*, [www.bbc.co.uk/persian](http://www.bbc.co.uk/persian), Erişim Tarihi: 20.10.2023

<sup>9</sup> Ahmad Rashid, *Taliban, İslam, Naft va Bazihaye Bozorg-e Jadid*, s. 201.

<sup>10</sup> Abdulmajid Majidi, "Zeminehaye Ejtemai Bonyadgarayi İslami", Jerfa Der., Yıl: 2., S: 4., İnan 1386, s. 65-66.



1992 yılında mücahit gruplarının başkent Kabil'e girmesiyle birlikte ülke genelinde güvensizlik hakim olmuştur. Ülkede yaşanan güvensizliğin sayesinde mücahit grupların komutası altında savaşan savaşçılar, kendi etnik grubu dışındaki kişilere yönelik her türlü insanlık dışı muameleden kaçınmamıştır. İç savaş sırasında insanların canı, malı ve hatta namusları güvende olmamıştır. Sadece Kabil'de mücahit grupların başlattığı savaşta 25 bin sivil öldürülmüştür. Milyonlarca insan komşu ülkelere göç etmek zorunda kalmıştır. Ülkenin bütün şehirleri harabeye dönmüştür. İç savaş nedeniyle ülke ekonomisi tamamen çökmüş ve binlerce kişi işsiz kalmıştır. Mücahit grupların vaat ettiği barış, güvenlik, huzur ve refah hiçbir zaman sağlanamamıştır. Ancak 1994 yılında Taliban Hareketi Afgan halkının beklediği ve özlemini duyduğu huzur ve güvenlik sağlanmıştı. Taliban Hareketinin ülkede mevcut düzene karşı ayaklanması ve reforme etme çabaları gibi propagandaları sayesinde kısa bir sürede önemli başarılar elde etmiştir.<sup>11</sup>

Öte yandan Taliban Hareketinin ortaya çıkmasında ve güçlenmesinde iç faktörler kadar dış faktörlerin de önemi büyüktür. Çünkü bu yapının ortaya çıkmasında bölgesel ve uluslararası güçlerin menfaat ve çıkar çatışmaları önemli ölçüde etkili olmuştur. Afganistan'ın Sovyetler Birliği tarafından işgal edildiği dönemde Afgan cihadı, bölgedeki çıkar çatışmalarından dolayı İslam ülkeleri için bir manevra ve güç gösterisi alanına dönmüştür. Bu bağlamda Afganistan'ın komşu ülkeleri Pakistan ve İran'ın cihat döneminde mücahit gruplara kendi menfaatleri doğrultusunda hem mali hem de lojistik destek verdiği bilinmektedir.

ABD, Sovyetler Birliği'nin bölgedeki nüfuzunu kırmak amacıyla Pakistan üzerinden mücahit gruplara mali ve silah yardımı yapmış ve Sovyetler Birliği ordusunun Afganistan'dan çıkmasına kadar da devam etmiştir. Pakistan, Batı ve Müslüman ülkelerin mücahit gruplara sağladığı yardımların merkezi haline gelmiştir.<sup>12</sup> Çünkü Pakistan Devleti, Afganistan'da kurulacak her yapıda söz sahibi olmak istemiştir.<sup>13</sup> Pakistan, bölgesel ve küresel menfaatleri doğrultusunda dış politika düzenlemeye çalışmıştır. Bu nedenle Pakistan Devleti Batılı ve Arap ülkelerinin mücahit gruplarına yapılan mali ve askeri yardımlara izin vermiştir. Pakistan Devleti ülkesinde, Sovyetler Birliği'ne karşı savaşan mücahit gruplardan oluşan 7 Sünni partinin bürolarının açılmasına izin verirken Şii partilerin ofislerinin açılmasına izi vermemiştir. Batı ve Arap ülkelerinin mücahit gruplara sağladığı yardımların Şii mücahit gruplara verilmesi Pakistan Devleti tarafından engellenmiştir.<sup>14</sup>

Bu bağlamda 7 Sünni mücahit grubunun 6'sını Peştun kökenli liderler tarafından yönetilmiştir. Ekim 1994 yılından önce Pakistan Devleti, Peştun asıllı Gülbeddin Hikmetiyar'ın liderliğindeki Hizb-i İslami'yi desteklemiştir. Ancak Pakistan'ın bölgesel çıkarları Hizb-i İslami aracılığıyla sağlanamayınca Hikmetiyar'a alternatif olarak Taliban Hareketinin desteklenmesine karar verilmiştir.<sup>15</sup>

Eylül 1996'da Pakistan Devleti, mülteci kamplarından toplanan işsiz gençlerin, Taliban Hareketi'nin Afganistan'da kurduğu askeri eğitim kamplarına savaşçı olarak götürülmesine izin vermiştir. Bu anlamda Pakistan Devleti 1974 yılından itibaren Peştunizm düşüncesiyle yakın ilişkiler kurmuş ve Peştun asıllı hareketler üzerindeki etkisi ve desteği artarak devam etmiştir.<sup>16</sup> Bundan dolayı Afganistan, İran ve Pakistan arasında bir rekabet alanı haline dönüşmüştür. Dolayısıyla hem İran hem de Pakistan, Afganistan'da kendi lehlerine çalışacak bir hükümeti iktidara getirmek için milyonlarca dolar harcamıştır. Afganistan'da güçlü bir iktidarın gelmemesinde ve iç savaşın devam etmesinde hem İran'ın hem de Pakistan'ın büyük payı vardır.

Pakistan'da büyük dini medreseleri bulunan Cemiyet-i Ulema mezhepçi bir örgüt olup lideri Pakistanlı Dürrani Peştunlarından Mevlana Fazlurrahman'dır. Afgan cihadı sırasında Cemiyet-i Ulema, Afganistan'daki Dürrani Peştunlar arasında dini merkezler kurarak Peştun gençlerini cihat için hazır hale getirmiştir. Mevlana Fazlurrahman, Pakistan Devletinin Afganistan

<sup>11</sup> William Mili, *Afganistan Taleban ve Siyasetha-ye Jahani*, Çev: Abdul Gaffar Mohakkek, Tahran 1373, s. 67.

<sup>12</sup> Miragha Haqjo, "Naqsh-e Amrika dar Tadavum-e Bohran-e Afganistan", Mahname-yi Amin Der., S:4, İran 1377, s. 19,47.

<sup>13</sup> Hamid Ahmadi, "Taliban, Rish-e-ha, Elal-e Zohur va Avamel-e Roshd", Etelaat-e Siyasi-İktisadi Der., Yıl: 11, S: 131-132, Tahran 1377, s. 30

<sup>14</sup> Ahmad Rashid, *Taliban, Zanan, Tejaret-i Mafya Va Proje-yi Azim Naft Dar Asya-yi Markazi*, Çev: Najle Khandeq, Tahran 1382, s. 54.

<sup>15</sup> William Mili, *Afganistan Taleban ve Siyasetha-ye Jahani*, Çev: Abdul Gaffar Mohakkek, s. 131.

<sup>16</sup> Jengiz Pahlavan, "Afghanistan, Asr-e Mojahedin va Barameden-e Taliban", Tahran 1377, s. 215.

siyasetini Peştunlar lehine etkilemiştir. O, 1994 yılında Taliban Hareketinin desteklenmesi için ABD ve bazı Avrupa ülkelerini ziyaret etmiş, en önemli ziyareti ise Suudi Arabistan ve körfez Arap ülkelerine olmuştur. Onun çabaları sonucunda 1996 yılında Suudi Arabistan'ın istihbarat şefi olan Faysal, Pakistanlı yetkilerle buluşmuştur. Bu görüşmenin ardından Suudi Arabistan, Taliban Hareketine en önemli mali desteği sağlayan ülkelerden biri haline gelmiştir. 1995 yılında Mevlana Fazlurrahman vasıtasıyla ilk kez Suudi Arabistan'ın istihbarat şefi Faysal ve körfez Arap ülkelerinin şeyhleri Kandahar'da Taliban Hareketinin liderleriyle bir araya gelmiştir. Böylece Taliban Hareketinin Arap dünyasına yakınlaşması ve Arapların mali desteğini kazanması Mevlana Fazlurrahman aracılığıyla olmuştur.<sup>17</sup>

1991-1994 yılları arasında Afganistan ABD'li siyasetçiler için önemli olmamıştır. Ancak Taliban Hareketinin ortaya çıkmasıyla birlikte Afganistan hem bölge hem de uluslararası güçler için önemli hale gelmiştir. Dönemin ABD dışişleri bakan yardımcısı Robin Raphel ve senatör Hank Brown'un 1995 yılının Kasım ayında Afganistan'ı ziyaret ettikten sonra ABD'nin dış siyasetinde önemli bir ülke olmuştur.<sup>18</sup>

Afganistan merkezli bir projenin hayata geçebilmesi için bölgenin güvenlik sorunlarının giderilmesi gerekmektedir. Bölgeyi istikrarsızlaştırma potansiyeli taşıyan tüm yapıların meşru bir statüye kavuşturulması ya da etkisizleştirilmesi gerekmektedir. 2001-2021 yılları arasında Amerika öncülüğünde bölgeyi tehdit eden yapılarla NATO güçleri adı altında verilen mücadele sonuç vermemiştir. 2018 yılında Amerikalılar ile Taliban Hareketi Doha'da barış müzakerelerine başlayıp 2020 yılında iki taraf arasında bir anlaşma imzalanmıştır. Bu anlaşmaya göre Amerikan askerleri aşamalı olarak Afganistan'dan ayrılacak, Afganistan Devleti ile Taliban Hareketi arasında görüşmelere başlanacaktı. Ancak Afganistan Devleti ile Taliban Hareketi yapıcı bir barış anlaşmasına varamamıştır. Sonuç olarak Ağustos 2021 ayında Cumhurbaşkanı Eşref Gani'nin ülkeyi terk etmesiyle birlikte Taliban Hareketi yönetime el koymuştur.<sup>19</sup> Taliban Hareketinin iktidara gelmesiyle birlikte ülkede güvenlik ortamı oluşmuş gibi görünmektedir. Afganistan'da güvenlik ortamının devam etmesi, bölgenin barışa ve huzura kavuşması anlamına gelerek yarım kalan ya da başlanmamış tüm projeler yeniden gündeme gelmiştir. Projelerin başlamasının tüm bölge ülkelerine fayda sağlayacağı düşünülmektedir. Ancak Taliban Hareketi bir sosyal mühendislik projesi olarak düşünüldüğünde, İslam dünyasındaki köktenci grupların kontrol edilmesi bu yolla sağlanmaya çalışılmıştır. Çünkü Taliban Hareketinin himayesini alan pek çok radikal örgüt vardır. Bu örgütler dünyanın birçok bölgesinde ABD'nin çıkarlarını tehlikeye düşürmektedir. ABD, Taliban Hareketi aracılığıyla bölgedeki tüm örgütler üzerinde kontrol sağlamaya çalışmaktadır.

## 2. TALİBAN'IN DİN ANLAYIŞI

Bernard Lewis ve Samuel Huntington gibi Batılı düşünürler İslam'da şiddet eylemlerinin varlığının dinden kaynaklandığı görüşünü savunmuşlardır. Onlara göre cihat meselesi tüm Müslümanlar için dini emirlerinin en önemlisi ve vazgeçilmezidir. Bundan dolayı "Din adamları, fakihler ve gelenekçiler cihadın dinin vazgeçilmez bir görevi olduğunu" söylemişlerdir.<sup>20</sup> Dolayısıyla onlara göre İslam'da cihat meselesi her Müslümanı şiddete sürükleyebilecek bir etkidir. Halbuki bütün Müslümanlar homojen bir yapıya sahip değiller. Çünkü İslam'ın içinde çeşitli mezhepler, fırkalar ve cereyanlar mevcuttur. Her mezhebin veya her fırkanın İslam'dan anladığı yorum farklıdır. Bu anlamda İslam dünyasındaki üç ideolojik yaklaşımı birbirinden ayırmak gerekmektedir; birincisi İslam tarihinden günümüze kadar devam eden ve tüm fikir akımlarında var olan geleneksel veya Ortodoks İslam yaklaşımı olmuştur. İkincisi ise Müslüman aydınların benimsediği Modernist İslam anlayışıdır. Modernist İslam anlayışı ise kendi içinde 3'e ayrılmıştır; 1. İslam'ın modern yorumunu kabul eden dindar aydınlar olarak bilinmektedir. 2. din ile modern medeniyetin birleşimini savunan gelişimci ve dönüşümcü aydınlardır. 3. grup ise İslam dini etrafında modern bir medeniyetin oluşmasını isteyen muhafazakarlardır. Üçüncü grup ise İslam şeriatının Selefi Salihinin yaklaşımına göre uygulanması gerektiğine inanan Selefi grup

<sup>17</sup> William Mili, *Afganistan Taleban ve Siyasetha-ye Jahani*, Çev: Abdul Gaffar Mohakkek, s. 115.

<sup>18</sup> Hamid Ahmadi, "Taliban, Rیشه-ha, Elal-e Zohur va Avamel-e Roshd", s. 34.

<sup>19</sup> Bbc, www.bbc.co.uk/persian, Erişim tarihi: 20.10.2023.

<sup>20</sup> Hrair Dekmijian, *Conbeşhaye İslami Dar Cahan-e Arab*, Çev: Hamid Hamidi, Tahran 1366, s. 146.

olarak bilinmektedir. Selefilere bazı takipçileri amaçlarına ulaşmak için şiddet eylemlerini meşrulaştırmıştır.<sup>21</sup>

Taliban Hareketinin din algısına bakıldığında İslam şeriatını yüzeysel okumaları, önyargı ve şiddeti benimsemeleri ve insanların dış görünüşlerine göre yargılamaları, zihin kodlarının kabile anlayışının ötesine geçmediğinin göstergesidir. Bu bağlamda Taliban Hareketinin din anlayışını anlamada üç önemli kaynaktan beslendiği söylenebilir:

- a- Vehhabilik-Selefilik düşüncesi etrafında şekillenen din anlayışı,
- b- Peştun kabilelerinin gelenekleri etrafında şekillenen din anlayışı,
- c- Deoband medresesinin ön gördüğü dini inanç ve öğretiler etrafında şekillenen din anlayışı.

Taliban Hareketinin Pakistan'ın büyük dini medreseleri olan Cemiyet-i Ulema ve Sepahe Sahabe'ye yakınlığı, kadınlara karşı sert tutumları, Sünni olmayan gruplara karşı tekfir fetvaları, dini öğretilerden yüzeysel anlamaları, Pakistanlı din adamlarına yakınlıkları, Vehhabilik tezini savunan medreselerde okumaları, intihar saldırılarını meşru görmeleri, şiddet eylemlerini, Vehhabilik görüşünü ve İbn-i Teymiyye'nin dini yorumlarını benimsemeleri, Vehhabilik-Selefilik düşüncesine daha yakın durma tezlerini güçlendirmiştir.<sup>22</sup>

Öte yandan Taliban'ın kurduğu İslami hükümet, Suudi ailesinin Arabistan'da kurduğu hükümet sistemine pek çok açıdan benzemektedir. Çünkü Suudi ailesi Vehhabilik düşüncesi sayesinde Arabistan topraklarına kılıcın zoruyla hakim olmuştur.<sup>23</sup> Arabistan'da diğer İslam ülkelerine kıyasla İslam şeriatı insanları korkutmak için bir araç olarak kullanılmıştır. Suudi ailesi, İslam'ın gerçek savunucuları olduklarını ve aynı zamanda tüm siyasi muhaliflerinin de Allah'ın düşmanı olduğunu ileri sürerek, cihat fetvası çerçevesinde öldürülmeyi caiz görmüştür.<sup>24</sup> 1996-1998 yılları arasında Taliban Hareketi, Herat, Kabil, Mezar-i Şerif ve Bamyan şehirlerinde binlerce sivili öldürerek ve korku salarak hakimiyetlerini genişletmiştir. Taliban Hareketinin 2021 yılında birçok kentte sivilleri öldürmesi, kadınlara karşı sert tutumu, devlet dairelerinde çalışan erkeklerin sakal bırakma zorunluluğu gibi konular onları Vehhabilik-Selefilik çizgisine yakınlaştırmıştır.<sup>25</sup> Taliban Hareketinin dini düşünce açısından kendi içinde tutarlı ve örgütlü olduğu ya da onların dini düşüncesinin tamamının Vehhabilik-Selefilik doktrininden kaynaklandığı fikri tartışılmaya açık bir konudur.

Taliban Hareketinin din anlayışını oluşturan bir diğer görüş ise Deoband medreselerinin din algısını benimsemiş olmalarıdır. Dolayısıyla bu konuyu anlayabilmek için Deoband medreselerinin din anlayışından bahsetmek gerekir.

Deoband, Hindistan'ın Uttar Pradesh eyaletinde bir kasabadır. Deoband medresesi 1867 yılında Mevlana Muhammed Kasım Nantavi tarafından kurulmuştur. Deoband medresesinin en önemli hedefleri arasında Hint toplumundaki İngiliz sömürge yönetimine son verilmesi ve Şah Veliyullah Dehlavi'nin görüşlerinin yeniden canlandırılması yer almıştır.<sup>26</sup>

Şah Veliyullah Dehlavi, Hindistan Müslümanları arasında birliğin sağlanması için çaba harcamıştır. Onun döneminde Hindistan Müslümanları arasında çatışma, ayrılıkçılık ve bölünme sorunlarının artması nedeniyle Hindistan'daki Müslümanların varlığı tehlike altındaydı. Bu nedenle Şah Veliyullah Hindistan Müslümanları arasında dini ihya hareketlerini başlatmış ve Müslümanların dini-manevi lideri olmuştur. Hindistan'da Müslümanların varlığının tehlike altında olması, Hindular ve Sihlerin durumunun güçlenmesi Şah Veliyullah için Hindistan'ın İngiliz sömürgesi olmasından daha önemliydi. Bu bağlamda Afgan Şahlarından Ahmet Şah Abdali'yi (Dürrani) Hindistan'a saldırmaya ikna etmiş, o Hindistan İngiliz kolonisinin önündeki en büyük engel oluşturan Merhete Hindularına karşı savaşmıştır. Böylece Merhete Hindularının ortadan kalkması üzerine İngilizlerin Hindistan'daki etkisi ve nüfuzu daha da güçlenmiştir. Şah

<sup>21</sup> Seyit Said Zahedani, *Jonbesh Heye Bonyadgarayi İslami*, Qarb Shenasi Bonyadi Der., Yıl: 3, S:2, 1391, s. 97-98.

<sup>22</sup> Hafta Name Payame İstiklal, S:7, Tahran 1376, s. 3.

<sup>23</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul 2013, s. 23.

<sup>24</sup> Fred Halliday, *Arabistan Bi Salatin*, s. 323.

<sup>25</sup> Abdullah Mohammadi, *Taliban Hareketinin Zihin Kodları*, Erzurum 2016, s. 43-77.

<sup>26</sup> Qasem Safi, *Sefername-yi Pakistan: Nigarishi be Tarikh va Farhang*, Tahran 1366, s. 25.

Veliyullah'tan sonra oğlu Şah Abdulaziz Hindistan'ı Darül Harp ilan ederek İngilizlere karşı cihat fetvası vermiştir.<sup>27</sup>

Şah Veliyullah Nakşibendi tarikatına bağlıydı. Medine'de Şah Veliyullah ve Vehhabi mezhebinin kurucusu Abdulvehhap ile birlikte din dersleri aldığına dair bazı iddialar vardır. Ancak birbirleriyle görüştiklerini kanıtlayan herhangi bir belge mevcut değildir. Şah Veliyullah'ın hocaları arasında dönemin önemli din adamlarından Şeyh Süleyman Mağribi ve Şeyh Es-Sanevi de bulunmaktadır.<sup>28</sup> Şeyh Süleyman Mağribi ve Şeyh Es-Sanevi'nin dini ihya hareketlerine ilişkin görüşleri ve Şah Veliyullah'ın onların talebesi olması nedeniyle bazı Batılı araştırmacılar, Şah Veliyullah Dehlavi'nin hareketinin Vehhabiliğin tesiri altında olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>29</sup> Şah Veliyullah, İslam'da hilafetin Kureys'in hakkı olduğuna ve İslam dünyasında bir halifenin gerekli olduğuna inanmasına rağmen, Hindistan'a hakim olan Türk İmparatorluğunu ve Osmanlı halifeliğini desteklemiştir. Onun bir diğer görüşü de Ehli Sünnet dışındaki Müslümanlara karşı tutumudur. Şiilere karşı Ezalohu el-Hulefa kitabını yazmıştır. Bu noktada Vehhabi mezhebinin kurucusu Abdulvehhap ile aynı görüşü paylaşmıştır.<sup>30</sup> Bu bağlamda Taliban Hareketinin Afganistan ve Pakistan'da yaşayan Şii mezhebine mensup olan kişilere yönelik tutumu, onları bu anlamda Deoband medreselerinin fikir çizgisine yakınlaştırmıştır.

Şah Veliyullah'tan sonra Hint-İslam hareketi, oğlu Abdulaziz ve torunu Şah İsmail'in yardımıyla Seyit Ahmet Barelvi'nin liderliğinde devam etmiştir. Seyit Ahmet Barelvi döneminde Hintli Müslümanların İngilizlere karşı mücadelesi zirveye ulaşmıştır. İngilizlere karşı mücadelenin en önemli merkezlerinden biri de Afganistan olmuş ve hareketinin liderlerinin çoğu Afganistan'da ikamet etmiştir.<sup>31</sup> Buradan direniş hareketini yöneterek, hareketin sürekliliğini sağlamıştır. Hint Müslümanları hareketinin liderliğinde Deoband medresesinde görev yapan hocaların ve talebelerin varlığı çoğunlukta idi. Aynı zamanda Deoband'lı hocalar ve öğrenciler Afgan din adamlarıyla birlikte dini konularda fikir alışverişinde bulunmuştur. Bu dönemde Afganistan'da Deoband'lı hocalar ve talebeler tarafından dini medreseler kurulmuştur. Örnek olarak Deoband görüşüne yakınlığıyla bilinen Pakistan'daki Hakkaniye medreseleri verilebilir. Bu medreselerde talebelere din dersi veren kadro arasında hem Deoband'da eğitim görmüş Afgan kökenli hocalar hem de Afganistan'da yaşayan Deoband'lı hocalar vardı. Bu nedenle Sovyetler Birliği ile mücadelede Mevlevi Yunus Hales, Mevlevi Muhammed Nebi Muhammedi ve Sıbgatullah Müceddedi gibi Afgan mücahit gruplarının liderleri ve Taliban Hareketinin önde gelen üyelerinin çoğu bu medreselerde eğitim görmüştür. Bugün Taliban Hareketinin liderlerinin çoğu Deoband kökenli medreselerden mezun olmuşlardır.<sup>32</sup> Dolayısıyla Taliban Hareketinin din anlayışının oluşmasında Deoband okulunun öğretileri ayrıca önemlidir.

Taliban Hareketinin din anlayışını etkileyen bir diğer faktör ise Peştun kabilelerinin gelenekleridir. Peştunlar için kabilenin gelenekleri vazgeçilmezdir. İslam'ın reddettiği pek çok ahlaki değerler (kin, nefret, taassup, düşmanlık vs.) kabilenin gelenekleri olarak yaşatılmaktadır. Taliban Hareketi, şeriatın zahiri ve kuru anlamı ile Peştun kabilelerinin geleneklerinin (Peştunvali) sentezinden oluşan bir din anlayışına sahip olmuştur.

Taliban Hareketinin kabilecilik yaklaşımı ve İslam tarihinde yaptıklarıyla adından söz ettiren Hariciler akla gelmektedir. Arap kabileleri taassup, kin, nefret, düşmanlık ve rekabet gibi nedenlerden dolayı uzun yıllar birbirleriyle savaşmışlardır. Birbirleriyle savaşan Arap kabilelerinin bir kısmı Müslüman olmasına rağmen Hz. Peygamber'in vefatından sonra da isyan ve ihtilallerini sürdürmüşlerdir.<sup>33</sup> Arap kabileciliği çerçevesinde İslam'a yeni bir anlayış kazandıran Haricilerdir. Hariciler, İslam tarihinde yaşanan kabile odaklı savaşlarda aktif rol oynamışlardır. Kuzey Afrika'da Müslüman Arap kabileleri arasında gerçekleşen savaşlarda

<sup>27</sup> Seyit Ahmed Movassaghi, *Contemporary Islamic Movements*, Tahran 1393, s. 206; Ali Asghar Halebi, *Tarikh-e Nehzat haye Dini-siyasi Maaser*, Tahran 1390, s. 108.

<sup>28</sup> Aziz Ahmad, *Tarkh-e Tafakkor-e İslami Dar Hend*, Çev: Naqi Lotfi, Tahran 1367, s. 14-16; Marcel Boisard, *İslam ve Jahan-e Emruz*, Çev: Masud Mohammadi, Tahran 1369, s. 45.

<sup>29</sup> Lothrop Stoddard, *The new world of Islam*, Çev: Seyed Ahmet Mohzebe, Tahran 1320, s. 291.

<sup>30</sup> Mohammad Haşem İsmetullahi ve Diğerleri, *Cereyan-e Porşetabe Taliban*, Tahran 1378, s. 42.

<sup>31</sup> Seyit Ahmed Movassaghi, *Contemporary Islamic Movements*, s. 203-218.

<sup>32</sup> Jafar Mahdavi, *Jame'a Shinasi Siyasi Taliban*, Kabil 1393, s. 95-101.

<sup>33</sup> İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, C:1., İstanbul 2007, s. 386.



Haricilik düşüncesinden ilham alanlar önemli rolü olmuştur.<sup>34</sup> Dolayısıyla Hariciler, Müslüman toplumlarda fiziki olarak varlıklarını sürdürememiş olsalar da günümüzde bazı Müslüman toplumlarda Haricilerin düşünce ve eylemleri halen aktif bir şekilde devam etmektedir.

Taliban Hareketinin din anlayışının tasavvuf boyutu da vardır. Sufilik tarikatları Hintli Müslümanlar aracılığıyla Afganistan'a yayılmıştır. Tarikatlar Afganistan'da yaşayan Peştun kabileleri arasına nüfuz ederek, zamanla Peştun kabileleri arasında tasavvuf geleneksel hale gelmiştir. Peştun kabileleri arasında tasavvufun mistik ve maneviyatı kaybolmuş, hurafelerle yeni bir yapıya kavuşmuştur. Çünkü onlar arasında meleng (derviş), divane ve sihir yapan kişilere büyük saygı duyulmaktadır. Bu kişiler öldükten sonra türbeleri birer ziyaret yerleri haline dönüşmekte ve tarikatın mutasavvıfları sayılmaktadır. Melengler ve divaneler toplumda yıpranmış ve kirli kıyafetler giyerek ve ilkel kabilecilik anlayışıyla yoğrulmuş olan toplumların hoşuna giden büyü, dans, şarkı söyleme, hekimlik, falcılık ve gelecekte haber verme gibi şeyleri yapmaktadırlar. Bu nedenle halk arasında birer keramet ehli olarak kabul edilmektedir. Taliban Hareketinin din anlayışının oluşmasında melenglerin önemli olduğu görülmektedir. Taliban Hareketinin içindeki tutarsızlık, bu grubun din anlayışını tek bir tanıma indirgemeyi zorlaştırmaktadır. Bir taraftan Deoband okullarının tesiri altında olmak, diğer taraftan Vehhabilik-Selefilik merkezleriyle birlikte hareket etmek, Hint-Müslüman yorumlu bir tasavvuf anlayışına sahip olmak ve Peştun kabilelerinin kabilecilik anlayışının ön planda olmak gibi nedenlerden dolayı Taliban Hareketinin din anlayışında tutarsızlıklara ve belirsizliklere sebep olmuş ve kendi içinde karışıklığa ve tutarsızlığa yol açmıştır.<sup>35</sup>

Taliban Hareketi, dini insanları korkutmak ve baskı altına almak için bir araç olarak kullanmış ve İslam dinine mensup kişilerin kendileri hakkında korkunç ve kötü bir imaj fikrinin verilmesini olanak sağlamıştır. Taliban Hareketinin din anlayışında her türlü bireysel ve toplumsal özgürlükler kısıtlanmış, din insanların algısında canavar haline getirilmiş ve din adına binlerce masum ve sivil öldürülmüştür. Taliban Hareketi, din algısını İslam dünyasının kabul edebileceği bir duruma getirmediği ve şiddetten uzak durmadığı sürece İslam anlayışının genel olarak Müslümanlar arasından yer bulması zor görünmektedir. Taliban Hareketi hem 1994-2001 hem de şimdiki icraatlarıyla İslam dinine ciddi zararlar vermiş ve İslam dininin terör ve şiddet eylemleriyle ilişkilendirilmesine neden olmuştur.

## 2.1. TALİBAN VE HİLAFET

İbn-i Haldun'a göre hilafet, "Dinin korunması ve dünyanın ona göre idare edilmesi için şeriat sahibi Hz. Peygamber'e vekalet etmektir." Ona göre hem dünya hem de ahiret hayatındaki menfaati kollayan ve gözeten dini merkeze alan bir siyaset sayesinde mümkündür. Ona göre din siyasetinin kuralları ve çerçevesi Allah tarafından belirlenmiştir.<sup>36</sup> Çünkü ona göre dünyevi kanunları yapanlar sadece dünyevi maslahatları dikkate almışlardır. Halbuki halife ümmetin hem dini hem de dünya işlerini düzenlemektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın ifadesiyle "Onlar dünya hayatının sadece zahirini biliyorlar"<sup>37</sup> ayetinden hareket ederek "Şer'i ahkâmın gereği olarak, dünya ve ahiretteki halleri itibarıyla herkesi şer'i hükümlere göre sevk ve idare etmek zaruridir" sonucuna varılmıştır.<sup>38</sup> Dolayısıyla İbn-i Haldun da hilafetin İslam toplumları için zaruri ve vazgeçilmez görüşünü savunanlar arasında yer almıştır.

Nisan 1996 yılında Molla Ömer Hz. Peygamber'in hırkasını giyerek Kandahar'da bulunan hükümet binasında veya kendi deyimiyle Emaret-i İslami binasında din adamlarının (şura üyeleri) ve kabile reislerinin huzurunda ortaya çıkarak herkes ona Emir-ül Müminin olarak hitap etmiştir.<sup>39</sup> Emaret-i İslami binasında bulunanların hepsi Molla Ömer'e biat etmişlerdir. Molla Ömer Kandahar'daki müzede tutulan Hz. Peygamber'e atfedilen hırkayı giyerek sadece Afganların

<sup>34</sup> Beşir Ahmad Ensari, *Teorisi, Pratiği ve Tarihsel Arka Planıyla Taliban*, Çev: Nasiruddin Mazhari, İstanbul 2015, s. 21-24.

<sup>35</sup> Rezvani Bamyani, *Shakhese-haye Tafakkor-e Dini Taliban*, Hafta Name Faryad-e Ashura, S:95, 1376, s. 7.

<sup>36</sup> İbn-i Haldun, *Mukaddime*, s. 420-422.

<sup>37</sup> Rum 30/7.

<sup>38</sup> İbn-i Haldun, *Mukaddime*, s. 421.

<sup>39</sup> Ahmad Rashid, *Taliban, Zanan, Tejaret-i Mafya Va Proje-yi Azim Naft Dar Asya-yi Markazi*, s. 56-57.



değil, bütün Müslümanların halifesi olduğu izlenimini vermeye çalışmıştır.<sup>40</sup> Seçilen halifeye bu şekilde biat etmek Hz. Peygamberin vefatından sonra halife olan Hz. Ebubekir dönemini hatırlatmaktadır.

Taliban Hareketi, Molla Ömer'i halife seçme ve biat etme yöntemi, Hz. Peygamber'den sonra seçilen halifelere biat etmenin yöntem ve şeklinin veya geçmiş İslam devletlerinde uygulanan halife seçme yönteminin Ehl-i Sünnet'e uygun olduğuna inanmıştır. Emaret-i İslami binasında toplanan din adamlarının hepsi şura adıyla bilinen bir yapının üyeleriydiler. Taliban Hareketine göre şura üyeleri Müslümanların yöneticisini yani halifeyi seçme yetkisine sahiptir. Molla Ömer'e Emir-ül Müminin unvanının verilmesi, onun Peştun kabileleri arasındaki manevi anlamda saygınlığını arttırmıştır. Emir-ül Müminin unvanı Molla Ömer'in Taliban Hareketinin hem iç hem de dış politikasında kararlılık yetkisini arttırmıştır. Molla Ömer'in toplantıların çoğuna katılmaması, halk arasına çıkmaması, sadece önemli konularda görüş beyan etmesi, geleneksel ve kabilecilik anlayışından beslenen Peştunlar arasında onun keramet sahibi ve veli olduğuna dair söylentilerin yayılmasına neden olmuştur. Bu söylentiler sayesinde Molla Ömer karizmatik bir lider haline dönüşmüş ve kararlarına sorgulanmadan uyulmuştur. Aynı zamanda Molla Ömer sayesinde Taliban Hareketinin kurduğu düzen Peştun kabileleri arasında da saygıyla karşılanmıştır. Onun halife olarak ilan edilmesi, sadece Taliban Hareketi adına savaşanları değil, Müslüman ülkelerin çeşitli coğrafyalarında savaşan Arap kökenli cihatçıları da heyecanlandırmıştır. O dönemde El-Kaide çatısı altında bulunan cihatçı Araplar, hilafet meselesinden dolayı Molla Ömer'e biat etmiştir.<sup>41</sup>

Molla Ömer öldükten sonra yerine Molla Akhtar Mansur halife ilan edilmiştir. Molla Akhtar Mansur'un ölümünden sonra şuanaki dini lideri Molla Hebbetullah Ahunzade Emir-ul Müminin ilan edilmiştir.

Taliban Hareketi liderliğinin Pakistan'daki Hakkani medreselerinde din dersleri aldığı göz önünde bulundurduğunda Taliban Hareketinin hilafet anlayışı, Hindistan'daki Deoband okullarının öne sürdüğü hilafet algısıyla örtüşmektedir.<sup>42</sup> Hilafete geri dönme düşüncesi Deoband okullarının, tüm köktendinci grupların dini-siyasi düşüncesinde yatmaktadır. Sind bölgesinde İslami diriliş hareketinin teorisyenlerinden Şah Veliyullah Dehlavi'nin düşüncesinden etkilenen Deoband okullarının düşüncesinde hilafete dönüş meselesi toplumun İslami değerlerle kalabilmesi için önemli bir temel teşkil etmektedir.<sup>43</sup>

Taliban Hareketi, Müslümanların işlerini yönetmek ve yöneticileri olan halifeyi seçmek için bir şura kurmuştur. Onlara göre halifeyi seçmek şuranın yetkisi kapsamındadır. Çünkü şura üyeleri ülkenin seçkin din adamlarından oluşmuş ve toplumun maslahatlarını bilen kişilerdir. Şuranın liderliğini de seçilmiş halife tarafından yürütmektedir. Taliban Hareketinin kurmuş olduğu Emaret İslami Hükümetinin bakanları, bürokratları ve askeri personellerinin her zaman şurayla irtibatlı olacağını açıklamıştır. Emaret İslami Hükümetinin kabine üyeleri ve bürokratlar Kabil'de bulunurken, halife olarak ilan edilen Molla Hebbetullah Ahunzade Taliban Hareketinin kalesi olarak bilinen Kandahar'da ikamet etmektedir. Askeri personel, bürokratlar ve siyasiler bazen dini liderleriyle görüşmek ve ondan tavsiye almak için Kandahar'a gitmektedirler.<sup>44</sup>

## 2.2. TALİBAN VE TEKFİR

Batı'nın İslam ülkelerine her yönüyle tesir etmesi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü İslam toplumlarını derinden etkilemiştir. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün Sünni Müslümanların manevi lideri olan halifeyi bünyesinde barındırmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra hilafet meselesi yaklaşık yüz yıl boyunca Sünni Müslümanların zihnini meşgul etmiştir. Bu bağlamda Müslüman düşünürler tarafından konuyla ilgili kitaplar yazılmış ve

<sup>40</sup> Jafar Mahdavi, *Jame'a Shinasi Siyasi Taliban*, Kabil 1393, s. 120.

<sup>41</sup> Jafar Mahdavi, *Jame'a Shinasi Siyasi Taliban*, s. 120-121.

<sup>42</sup> Ahmad Rashid, *Taliban, Zanan, Tejaret-i Mafya Va Proje-yi Azim Naft Dar Asya-yi Markazi*, s. 188-192.

<sup>43</sup> Şah Veliyullah Hendi, *Hojajullah el- Baleghah*, C:2., Mısır 1294, s. 137-138.

<sup>44</sup> Hasht-e Sobh, *Rahberi Taliban ba Serparast-e Vaziran-e Defa va Dakhel-e Didar Kard*, [www.8am.media](http://www.8am.media), Erişim Tarihi: 15.10.23.

İslam dünyasında çeşitli siyasi gruplar ve partiler kurulmuştur. Müslüman düşünürler, İslam ülkelerinin kurtuluşu için Selefe dönmeleri gerektiğine belirtmişlerdir. Selef-i Salihi'ne dönüş hareketleri ilk olarak Mısır'da Seyit Cemaleddin Afgani, Muhammed Abdu, Abdurrahman Kevakebi ve Reşit Rıza gibi düşünürler tarafından başlatılmıştır. Ancak dönüş hareketleri Vehhabilik tarafından İbn-i Teymiyye'nin görüşleri çerçevesinde kullanılmıştır. Böylece İbn-i Teymiyye'nin görüşleri Selefi görüşleri adı altında yayılmaya çalışılmıştır. İslam dünyasında çeşitli isimler altında ortaya çıkan gruplar veya örgütler, hilafetin yeniden canlandırılması veya İslam şeriatı çerçevesinde bir devletin kurulması tezini savunmaya başlamışlardır. Hatta bunlar cihat fetvası vererek Müslümanların bir kısmını tekfir etmişlerdir.<sup>45</sup>

Şüphesiz ki İslam dünyasında eylemleriyle adından söz ettiren Cihatçı Selefilerin fikir babası İbn-i Teymiyye'dir. Selefi anlayışına göre dini içtihatla akıl ve mantık öğelerine ihtiyaç yoktur. Selefiler, İslam'da ortaya çıkan her türlü akli ve kelami akıma karşı çıkmışlardır.<sup>46</sup> Kur'an ve Hadislerin zahiri manalarının gerçek mana olduğuna inanmışlardır. Selefilere göre sahabe ve tabi'lerden bize ulaşan şekliyle İslam inancı, en doğru inançtır.<sup>47</sup> Onlara göre 4 mezhep imamına bağlılık geçersiz olduğu gibi fetva ve içtihatlarına da gerek yoktur. Dolayısıyla İbn-i Teymiyye'nin yolunu izleyen Osama Bin Ladin ve Zarkavi kendilerini müçtehit ilan ederek muhaliflerini tekfir etmişlerdir. Onların verdiği fetvalar köktenci örgütler için geçerlilik kazanmıştır.<sup>48</sup> Bu bağlamda

Taliban Hareketi verdiği fetvalarla bazı Müslümanları tekfir etmiş ve onlara karşı savaşmayı cihat olarak nitelendirmiştir. Taliban Hareketi 1994-2001 yılları arasında ülkede yaşayan gayrimüslimleri Müslüman olmadığı gerekçesiyle ölüme mahkum etmiştir. Öte yandan çeşitli suçlamalarla muhaliflerini de öldürmüştür. Örneğin 1997-1998'de Mezar-i Şerif, Bamyán, Meymene ve Kunduz şehirlerinde binlerce sivil bir fetvayla katletmiştir.<sup>49</sup>

### 2.3. TALİBAN VE CİHAT

İslam kelimesi barış anlamına gelen selam kelimesiyle aynı kökten türetilmiştir. Bu anlamda İslam barış dini olması gerekmektedir. Ancak "Barış bir hedef olsa bile, ona götüren yollar hakkında değişik görüşler bulunmaktadır." İslam'da "Barış kavramının İslam'daki Tanrı kavramının kabulü koşuluna bağlandığı" algısıyla karşı karşıyayız. Bu anlamda Müslümanlar dışındaki diğer toplumlar için "Bu kabulün bir kutsal savaş (cihat) yoluyla zorlanacağı anlamına gelmekte ve günümüzde de devamlılığı sağlanmaktadır." Bu nedenle Müslümanların inandığı cihat eylemi taassup, zulüm ve hoşgörüsüzlük kavramlarıyla özdeşleştirilmiştir. Halbuki cihat kavramı sadece savaşla ilgili değildir. Arapçada harp, kifah ve mukatala gibi kelimeler savaş anlamındadır. Dolayısıyla Tanrı yolunda olmak ve bu yolda ilerlemek için gösterilen her çaba ve fedakarlık cihat kavramına girmiştir. İlk Müslüman tüccarlar yeni din olan İslam'ı Afrika ve Asya'da silah kullanmadan yaymayı başarmışlardır. İslam dininin kuruluş aşamasını geçtikten sonra diğer din mensuplarına vergilerini ödemek şartıyla dini inançlarını özgürce yaşamalarına izin verilmiştir. Bu bağlamda "Cihat hem dini yaymak hem de bir imparatorluğu oluşturmak için bir yöntem" olarak ortaya çıkmıştır. Cihat kavramına kısaca göz attıktan sonra İslam'a göre cihat, dinin temel taşlarından biri olduğu kadar aynı zamanda ahlaki bir değerdir. Cihat genel olarak olumlu eylemlerin bütünüdür. İslam'a göre büyük (nefisle cihat) ve küçük (kafirlerle cihat) cihat ikiye ayrılmıştır. Bir başka açıdan bakıldığında ise saldırı ve savunma olmak üzere iki cihat anlayışı ortaya çıkmıştır.<sup>50</sup> Genel olarak bütün Müslümanların zihin dünyasında cihat kavramı vardır. Ancak Müslüman ülkelerin işgale uğramasıyla cihadın farz olduğu düşüncesi baskın hale gelmiştir. Bu tür cihada savunma cihadı denilmiştir.<sup>51</sup> Din adamlarının çoğunluğuna göre Hz.

<sup>45</sup> Mahdi Fermaniyan, *Chisti va Charayi Shekl Giri Jerayan-haye Takfiri*, Saqeb Der., Yıl:4, S:20, İran 1393, s. 5-11.

<sup>46</sup> Mohammad Said Ramazan Albaluti, *Selefiyye Bet'ate Mezhebe*, Çev: Huseyin Saberi, Mashhad 1375, s. 175.

<sup>47</sup> Davud Aqayi ve Demiri, Mohammad Reza, *Barrasi Naqshe Bonyadgarayi Islami Dar Asya-ye Markazi*, Faslnameyi Tahqiqat-e siyasi Beynulumelali Der., Yıl:6, S:18, İran 1393, s. 6.

<sup>48</sup> Mahdi Fermaniyan, *Chisti va Charayi Shekl Giri Jerayan-haye Takfiri*, Saqeb Der., Yıl:4, S:20, İran 1393, s. 6-7; Mohammad Abdussalam Faraj, *El- Ferizat-ul Ghaibeh*, Mısır 1981, s. 21.

<sup>49</sup> HRW, *Afghanistan: The Massacre in Mazar-i Sharif*, [www.hrw.org/legacy/reports98/afghan/Afrep00.htm](http://www.hrw.org/legacy/reports98/afghan/Afrep00.htm), Erişim tarihi: 15.10.2023.

<sup>50</sup> Kur'an-ı Kerim, 2/190-192

<sup>51</sup> Ingmar Karlsson, *Din, Terör ve Hoşgörü*, Çev: Turhan Kayaoğlu, İstanbul 2005, s. 164-171.

Peygamber ve 4 halifeden sonra saldırı amaçlı cihat geçerliliğini yitirmiştir. Ancak savunma cihadı günümüzde de geçerliliğini korumaktadır.<sup>52</sup>

Günümüzde cihat kavramı Selefi-Vehhabi çizgisinde İslami köktendinciliğin bir ideolojisi haline gelmiştir. Bu yapılar şiddet eylemlerini meşru gören aynı zamanda Tekfirci Selefiler ya da Cihatçı Selefiyye olarak da nitelendirilmiştir.<sup>53</sup>

20. yüzyılın sonlarına doğru Afganistan'daki İslami gruplar, Çeçenistan ve Keşmir'de faaliyet gösteren ayrılıkçı hareketler, el-Kaide ve Taliban gibi örgütler cihat kelimesini oldukça sık kullanmaya başlamıştır. Bu grupların cihat kavramını eylemlerini meşrulaştırmak ve takipçilerini motive etmek için kullandığını söylemek mümkündür. Taliban Hareketi ve el-Kaide gibi örgütler cihadın tüm Müslümanların görevi olduğunu ileri sürmüştür. Onların anlayışına göre cihat, kafir devletlerle iş birliği yapan Müslüman yöneticilere karşı silahlı bir mücadeledir.<sup>54</sup>

Taliban Hareketinin anlayışına göre gerçek İslam'ı temsil eden kendileridir. Bu nedenle Taliban Hareketine karşı çıkan bir kimse Müslüman olsa bile onunla savaşmak ve onu öldürmek caiz kabul edilmektedir. Dolayısıyla onların anlayışındaki cihat, öldürmekle eşdeğerdir. Bu bağlamda İslam'da cihadın hükmü tüm Müslümanlar için farz olduğu gibi, Taliban Hareketine karşı çıkan ve onunla savaşan gruplara karşı da cihat yapmanın farz olduğu sonucuna varılmıştır. Bu anlayıştan dolayı kendilerine karşı çıkan her grup veya kişi, İslam'a karşı olduğu algısı yaratılmaya çalışılmıştır. Hatta sivillerin öldürülmesi cihat çerçevesinde değerlendirilmiştir. Örneğin 1998 yılında Mezar-i Şerif'te sivillere yönelik fetva verilmiş ve binlerce kişinin ölümüne sebep olmuştur. Aynı yılda binlerce genç kız kaçırılarak birbirlerine hediye edilmiştir. Çünkü esir aldığı genç kızların cariyeye olması, İslam hukukundaki cariyenin hükmü ise savaş ganimeti olmasıdır.<sup>55</sup> Taliban Hareketi adına savaşan grupların elde ettiği ganimetlerin toplanması için birbirleriyle yarışmıştır. Böylece Taliban Hareketinin tüm eylemlerinin İslam adına yapıldığı algısı, savaşçıları ve taraftarları arasında güçlü bir şekilde aktarılmış ve takdirle görmüştür.

Bu bağlamda Taliban Hareketinin eylemlerine bakıldığında bunların cihatla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Kur'an'a ve Hadiselere bakıldığında Müslümanlar, "Savaşa çıkarken şiddetten uzak durmaları emredilmiş, kadınların, yaşlıların, çocukların vb. öldürülmemeleri ultimatoluk olarak verilmiştir."<sup>56</sup> Dolayısıyla İslam hukukunda "Amacın meşru olması kadar, o amaca ulaşmak için takip edilen yolun da meşru olması temel bir kural" olarak kabul edilmiştir. Müslümanların onur ve haysiyetini koruyan savaşlar meşru kabul edilmiştir. Kur'an, Müslümanları bu durumlarda savaşmaya teşvik ettiği ve savaşın nasıl yapılması gerektiğini de açıklamıştır.<sup>57</sup> Ancak Taliban Hareketi Kur'an ve Hadislerin ısrarla vurguladığı değerleri yok saymıştır.

#### 2.4. TALİBAN VE İNTİHAR SALDIRISI

İntihar kişinin planlı olarak kendini öldürmesidir.<sup>58</sup> İntihar saldırısı ise kişinin inandığı şeyler uğruna, düşman olarak algıladığı kişilere zarar vermek için kendini öldürmesidir. Bu İntihar türünde "Gönüllü olarak erkek ya da kadın, başkalarına saldırmak, onları öldürmek ya da sakat bırakmak gayesiyle, bedenini patlayıcı ya da patlayıcı materyaller."<sup>59</sup> taşıyarak intihar eden kişi bir plan çerçevesinde hedef kitleyi ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.<sup>60</sup> İntihar saldırıları kendini öldürmekten farklıdır. Kendini öldürme eylemi, yaşamayı umursamayan umutsuz bir

<sup>52</sup> Yaşar Yiğit, *Din, Anarşi ve Terör*, DİBY, Ankara 2008, s. 36.

<sup>53</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *11 Eylül'le Derinleşen ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihatçı Selefiyye*, Dini Araştırmalar Der., C:7., S:20, Ankara 2004, s. 208.

<sup>54</sup> Mahdi Abbaszade, *Bonyadgarayi İslami ve Khoshonet Ba Negahi Bar Al-Qaede*, Fas name-yi Siyaset Der., S:4, Tahran 1388, s. 19.

<sup>55</sup> Abdullah Mohammadi, *Taliban Hareketinin Zihin Kodları*, s. 73.

<sup>56</sup> Yaşar Yiğit, *Din, Anarşi ve Terör*, DİBY, Ankara 2008, s. 37.

<sup>57</sup> Yaşar Yiğit, *Din, Anarşi ve Terör*, s. 36-37.

<sup>58</sup> Diğdem M. Siyez, *Ergenlik Döneminde İntihar Girişimleri: Bir Gözden Geçirme*, Kastamonu Eğitim Der., Ekim 2006, s. 413.

<sup>59</sup> Halil Aydınalp, *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör*, Birleşik Yay., Ankara 2011, s. 194.

<sup>60</sup> Murat Yahşi, *Terör Örgütlerinde İntihar Bombacısı Kişiliği ve Etkinliği*, Kara Harp Okulu Savunma Bilimleri Enstitüsü Güvenlik Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış yüksek lisans tezi) Ankara 2015, s. 39.

insanın kendi yaşamını sonlandırma eylemidir.<sup>61</sup> Veya kişinin hayatındaki sıkıntılar ve travmatik olaylardan başka bir çıkış yolu bulamayınca, kişinin kendi hayatına son verme eylemidir. Ancak intihar saldırısında kişi bir değer uğruna kendini öldürmektir. “Buradaki ölüme eylemi geleneksel savaşlardan veya bir kısım terör eylemlerinden farklıdır. Görevinin başarıyla tamamlanması için kişinin kendini feda etmesi şarttır. Çünkü intihar saldırısında eylemcinin ana hedefi şehit olmaktır.”<sup>62</sup> Bu anlamda intihar saldırısı veya eylemcisi mutlu şehit kavramıyla tanımlanmıştır.<sup>63</sup>

İslam’da kendini öldürme eylemi affedilmeyen bir günah olarak tanımlanmıştır.<sup>64</sup> Ancak Taliban Hareketinin anlayışına göre intihar eylemi İslami ve meşrudur. Onlara göre bu yolda ölenlerin hepsi şehittir. 2021 yılında gelmesinin ardından mevcut içişleri bakanı Seracuddin Hakkani, Kabil’de intihar saldırılarında ölenlerin aileleriyle bir toplantı düzenlemiş ve intihar edenleri gerçek şehitler olarak tanımlayarak ailelerine teşekkür etmiştir. Taliban Hareketinin askeri teşkilatında da bir intihar birimi bulunmaktadır. Onlara göre örgütün bünyesinde iki binin üzerinde intihar eylemcisi mevcuttur.<sup>65</sup>

## 2.5. TALİBAN VE SAKAL BIRAKMA

Taliban Hareketi erkeklere yönelik şeriat adı altında bazı kurallar uygulamaya çalışmıştır. 1994-2001 yılları arasında kontrol ettiği bölgelerde erkeklerin bir karışa kadar sakal bırakması zorunlu kılınmıştır. Çünkü sakal bırakmak bir Müslümanın dindar olup olmamasıyla ilgilidir. Emr-i bil maruf ve nehyi anil münker bakanlığına bağlı sakal polisleri tarafından kişilerin sakalları ölçülmüş ve sakalları bir karıştan kısa olanlar kırbaçla cezalandırılmıştır. Sakal sorunu Taliban Hareketinin kontrol ettiği bölgeler dışındaki insanların hayatlarını da değiştirmiştir. Pakistan’da mülteci olarak yaşayan Afganlar bile sakal bırakmaya başlamıştır.<sup>66</sup> Ancak 2021 yılında sakalla ilgili tutumu değişmiş sakalın yalnızca devlet dairelerinde çalışanlar için geçerli olduğu kabul edilmiştir. 1994-2001 yılları arasında emr-i bil maruf ve nehyi anil münker bakanlığın bünyesinde kurulan sakal polisi bu dönemde kaldırılmıştır

## 2.6. TALİBAN VE NAMAZ KILMA

1994-2001 yılları arasındaki bir diğer kural da erkeklerin camiye götürüp namaz kıldırılmaya zorlanmasıydı. Mazeretsiz olarak namaza gelmeyen biri, emr-i bil maruf ve nehyi anil münker memurları tarafından cezalandırılmıştır. Memurlar namaz vakitlerinde şehrin sokaklarında dolaşarak dışarıda bulunanları kırbaçlamıştır. Aynı zamanda cami imamlarına namaza gelmeyenleri cezalandırma yetkisi de vermiştir. Mahalle sakinlerini kontrol altına almak için cami imamlarını kullanmıştır.

O dönemde erkeklerin sarık sarması emredilmiştir. Dini lideri Molla Ömer, erkeklerin sakal bırakması ve başlarına sarık sarması gerektiğini belirterek Hz. Peygamber’in sünnetinin Müslüman bir toplum için gerekli olduğunu söylemiştir. Bu nedenle devlet dairelerin çalışan tüm memurların işe uzun sakallı ve sarıklı gelmelerini zorunlu hale getirmiştir. Ayrıca erkeklerin geleneksel kıyafet giymesi mecburi olmuştur. Erkeklerin takım elbise veya pantolon giymesini kâfirlik göstergesi olduğu gerekçesiyle yasaklamıştır.<sup>67</sup> Ancak Taliban Hareketi 2021 yılında yeniden ülke yönetiminde söz sahibi olduğunda bu tür uygulamaları yürürlüğe koymamış sadece tavsiye niteliğinde olmuştur.

<sup>61</sup> Emile Durkheim, *İntihar*, İstanbul 2002, s. 24; İhsan Yeğenoğlu, “*İntiharın Anlamı, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar*”, Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Psikiyatri Anabilim Dalı, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Aydın 2015, s. 1.

<sup>62</sup> Murat Yahşi, *Terör Örgütlerinde İntihar Bombacısı Kişiliği ve Etkinliği*, s. 41.

<sup>63</sup> Halil Aydınalp, *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör*, s. 193.

<sup>64</sup> Nisa/29

<sup>65</sup> BBC, *Didar-e Vazir-e Dakhele-yi Taliban Ba Khanavadaha-yi Mohajemin-e Entehari*, www.bbc.co.uk/persian, Erşim tarihi: 20.10.2023.

<sup>66</sup> Mohammad Haşem İsmetullahi, *Cereyan-e Porşetabe Taliban*, Tahran 1378, s. 52-54.

<sup>67</sup> Mohammad Haşem İsmetullahi, *Cereyan-e Porşetabe Taliban*, s. 157-162.

## SONUÇ

Taliban Hareketinin din algısının kriterleri açık olmamakla birlikte genel olarak Vehhabilik düşüncesi, Deoband okullarının öğretileri ve kabilecilik anlayışından beslendiği ifade edilebilir. Suudi Arabistan'ın resmi ideolojisi olan Vehhabiliğin öğretisi ve düşünceleri cihat döneminde mücahit grupları da etkilemiştir. Ancak Deoband okullarının tasavvuf formundaki İslam öğretisi ve anlayışı çok eskilere dayanmaktadır. Pakistan Devleti ortaya çıkmasından önce Hintli Müslümanların Cemaat-i İslami adı verilen, haklarını savunan bir yapı etrafında birleşip mücadele ettikleri bilinmektedir. Söz konusu hareketin liderleri, faaliyetlerinin merkezini Afganistan'a taşımış ve Peştun kabilelerinin yaşadığı büyük şehirlerde medreseler açarak, kendi ideolojileri doğrultusunda talebe yetiştirmişlerdir. Dini medreselerde okuyan talebelerin 1989 yılında Sovyetler Birliği ordusuna karşı yapılan savaşta aktif oldukları görülmektedir. Deoband İslam anlayışı bu talebeler aracılığıyla Peştun kabileciliği etrafında farklı bir form almış ve günümüzdeki Taliban Hareketinde anlam bulmuştur. Bu bağlamda Taliban Hareketinin din anlayışı, İslam dünyasında zuhur eden çeşitli akımlardan etkilenmiş olsa da Peştun kabilelerinin örf ve adetleri olan Peştunvaliden büyük ölçüde etkilenmiştir. Taliban Hareketi için Peştunvali yasası İslam şeriatından önce gelmektedir. Yani Taliban Hareketi Peştunvali'ye göre İslam şeriatını düzenlemeye çalışmıştır.

Suudi Arabistan ve Körfez Arap ülkeleri Taliban Hareketini hem mali hem de siyasi anlamda destek vermişlerdir. Çünkü bunlar hiçbir zaman İran'ın bölgede güçlenmesini istememiştir. İran'ın güç kazanmasını engellemek amacıyla bölgedeki İran karşıtı örgütlere destek vermiş ve vermeye devam edecek gibi görünmektedir.

Afganistan'da kabilecilik anlayışının hakim olması din adına ortaya çıkan hareketlerin işini kolaylaştırmıştır. Taliban Hareketi Peştun gençlerine cennet, para, güç ve İslam Halifeliği vaat etmiştir. Öte yandan Afganistan'da rüşvet, adaletsizlik ve haksızlık gibi nedenlerle yoksul gençlerin Taliban Hareketine katılımı meşrulaştırılmıştır.

Taliban Hareketi, Peştun kabileciliği etrafında kümelenen, Kur'an ve Hadislerin zahiri ve kuru manaları etrafında şekillenen kendi din anlayışı geliştirmiştir. Taliban Hareketi din motifli bir hareket olduğu kadar Peştun eksenli siyasi bir harekettir.

Her ne kadar Taliban Hareketi bu dönemde insanların özel hayatlarına müdahale etmese de sakal bırakmayı, sarık sarmayı ve kadınların giydiği çarşaf olan burka giymeyi zorunlu kılmaya da kişilerin bu kurallara göre hayatlarını düzenlemeye yönelik baskı yapılmıştır. Çünkü onlara göre bu işaretler Müslümanlığın göstergeleridir.

İslami hareketlerin en önemli ortak özelliklerinden biri sosyo-kültürel alanda Batı medeniyetinin getirdiği öğelere karşı olmalarıdır. Ancak din motifli hareketler arasında İhvan Hareketi (Müslüman Kardeşler Hareketi), Batı medeniyetinin olumsuz yönlerini eleştirmiş ancak olumlu taraflarını kabul etmiştir. Taliban Hareketi köktenci bir grup olarak Batı medeniyetinin sosyo-kültürel, bilim ve teknolojiye başardığı her şeyi reddetmiştir. Bundan dolayı 2021 yılından itibaren dini medreselerin sayısını artırırken, modern eğitim kurumlarını da kapatma yönünde harekete geçmiştir.

Taliban Hareketi ülkenin büyük şehirlerini ele geçirerek 15 Ağustos 2021'de Kabil'in kapılarına dayanmıştır. Dönemin cumhurbaşkanı Eşref Gani'nin ülkeyi terk etmesiyle birlikte Taliban Hareketi savaşçıları şehrin kontrolünü ele almıştır. Taliban Hareketi yetkilileri genel bir af çıkarmasına rağmen halk, geçmişte yaşanan terör eylemleri nedeniyle korku içinde ülkeden kaçmaya çalışmıştır. Çünkü Taliban Hareketinin gerçekleştirdiği terör eylemleri nedeniyle binlerce sivilin katledildiği olaylar Afganların hafızasında canlılığını korumuştur. Ancak Taliban Hareketi ilk dönemdeki sert tavrını yumuşatmış olsa da kadınların çalışması, kızların okula gitmesi ve özgürlüklerin kısıtlanması gibi konular hala çözülmemiştir. Bu kez sivillere ve önceki hükümette çalışanlara dokunulmamış hatta yurt dışına giden siyasetçilerin, üniversite hocalarının ve Afgan bilim adamlarının yurda dönüşünü sağlamak amacıyla bir komisyon kurulmuştur.

Taliban Hareketinin eylemleriyle kendisini örgütsel bir yapıdan devlete dönüştürmeye çalıştığı görülmektedir. Dünya ülkeleri Taliban Hareketinin kurduğu hükümeti henüz tanımamıştır. Ancak Afganistan'a komşu ülkelerindeki Afganistan büyükelçiliklerini Taliban Hükümetine devretmiştir. Afganistan'ın komşu ülkelerle ticari ilişkileri devam etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Taliban Hareketinin kurduğu Emaret-i İslami Hükümeti tüm ülkeler tarafından tanınma yolunda ilerlemektedir.



## KAYNAKÇA

- ABBASZADE Mahdi, *Bonyadgarayi İslami ve Khoshonet Ba Negahi Bar Al-Qaede*, Fas name-yi Siyaset Dergisi, S:4, Tahran 1388.
- AHMAD Aziz, *Tarkh-e Tafakkor-e İslami Dar Hend*, Çev:Naqi Lotfi, Tahran 1367.
- AHMADİ Hamid, “*Taliban, Rishe-ha, Elal-e Zohur va Avamel-e Roshd*”, Etelaat-e Siyasi-İktisadi Der., S:131-132, Yıl: 11, Tahran 1377.
- ALBALUTİ Mohammad Said Ramazan, *Selefiyye Bet’ate Mezheb*, Çev: Huseyin Saberi, Mashhad 1375.
- AQAYİ Davud ve Demiri, Mohammad Reza, *Barrasi Naqshe Bonyadgarayi İslami Dar Asya-ye Markazi*, Fasnameyi Tahqiqat-e siyasi Beynulfelali Dergisi, Yıl:6, S:18, İran 1393.
- AREFİ Mohammad Akram, Mabani Mazhabi va Qavmi Taliban, Ulum-e Siyasi Dergisi, S:4, İran-Qom 1378.
- AYDINALP Halil, *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör*, Birleşik Yay., Ankara 2011.
- BAMYANİ Rezvani, *Shakhese-haye Tafakkor-e Dini Taliban*, Hafta Name Faryad-e Ashura, S:95, 1376.
- BOİSARD Marcel, *İslam ve Jahan-e Emruz*, Çev: Masud Mohammadi, Tahran 1369.
- BÜYÜKKARA Mehmet Ali, *11 Eylül’le Derinleşen ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihatçı Selefiyye*, Dini Araştırmalar Der., C:7., S:20, Ankara 2004.
- BÜYÜKKARA Mehmet Ali, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul 2013.
- DEKMIJIAN Hrair, *Conbeşhaye İslami Dar Cahan-e Arab*, Çev: Hamid Hamidi, Tahran 1366.
- DURKHEİM Emile, *İntihar*, İstanbul 2002.
- ENSARİ Ahmed Beşir, *Teorisi, Pratiği ve Tarihsel Arka Planıyla Taliban*, Çev: Nasiruddin Mazhari, İstanbul 2015.
- FARAJ Mohammad Abdussalam, *El- Ferizat-ul Ghaibeh*, Mısır 1981.
- FERMANİYAN Mahdi, *Chisti va Charayi Shekl Giri Jereyan-haye Takfiri*, Saqeb Dergisi, Yıl:4, S:20, İran 1393.
- HAFTA NAME Payame İstiklal, S:7, Tahran 1376.
- HALEBİ Ali Asghar, *Tarikh-e Nehzat haye Dini-siyasi Maaser*, Tahran 1390.
- HALLİDAY Fred, *Arabistan Bi Salatin*, Çev: Bahram Afrasiyabi, Tahran 1360.
- HAQJO Miragha, “*Naqsh-e Amrika Dar Tadavum-e Bohran-e Afganistan*”, Mahname-yi Amin Der., S:4, İran 1377.
- HENDİ Şah Veliyullah, *Hojajullah el- Baleghah*, C:2., Mısır 1294.
- İBN-i Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, C:1., İstanbul 2007.
- İSMETULLAHİ Mohammad Haşem, *Cereyan-e Porşetabe Taliban*, Tahran 1378.
- KARLSSON Ingmar, *Din, Terör ve Hoşgörü*, Çev: Turhan Kayaoğlu, İstanbul 2005.
- MAHDAVİ Jafar, *Jame’a Shinasi Siyasi Taliban*, Kabil 1393.
- MAJİDİ Abdulmajid, “*Zeminehaye Ejtemai Bonyadgarayi İslami*”, Jerfa Der., Yıl: 2., S: 4., İran 1386.
- MARSDEN Peter, *Taliban, Jang, Mazhab va Nazm-e Novin Dar Afganistan*, Çev: Kazem Firuzmend, Tahran 1379.
- MİLİ, William, *Afganistan Taleban ve Siyasetha-ye Jahani*, Çev: Abdu Gaffar Mohakkek, Tahran 1373.

- MOHAMMADI Abdullah, *Taliban Hareketinin Zihin Kodları*, Erzurum 2016.
- MOJDE Vahid, *Afganistan Va Panç Sal Solteyi Taliban*, Tahran 1381.
- MOVASSAGHI Seyit Ahmed, *Contemporary Islamic Movements*, Tahran 1393.
- PAHLAVAN, Jengiz, *Afghanistan, Asr-e Mojahedin va Barameden-e Taliban*, Tahran 1377.
- RASHİD Ahmad, *Taliban, İslam, Naft va Baziha-ye Bozorg-e Jadid*, Çev: Asadullah Shafayi, Tahran 1379.
- RASHİD Ahmad, *Taliban, Zanan, Tejaret-i Mafya Va Proje-yi Azim Naft Dar Asya-yi Markazi*, Çev: Najle Khandeq, Tahran 1382.
- SİYEZ Diğdem M., *Ergenlik Döneminde İntihar Girişimleri: Bir Gözden Geçirme*, Kastamonu Eğitim Dergisi, Ekim 2006.
- STODDARD Lothrop, *The new world of Islam*, Çev: Seyed Ahmet Mohzeb, Tahran 1320.
- YAHŞİ Murat, *Terör Örgütlerinde İntihar Bombacısı Kişiliği ve Etkinliği*, Kara Harp Okulu Savunma Bilimleri Enstitüsü Güvenlik Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış yüksek lisans tezi) Ankara 2015.
- YEĞENOĞLU İhsan, *İntiharın Anlamı, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar*, Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Psikiyatri Anabilim Dalı, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Aydın 2015.
- YİĞİT Yaşar, *Din, Anarşi ve Terör*, DİBY, Ankara 2008.
- ZAHEDANİ Seyed Said, *Jonbesh Haya Bonyadgarayi İslami*, Qarb Shenasi Bonyadi Dergisi, Yıl: 3, S:2, 1391.

### İnternet

- BBC, *Didar-e Vazir-e Dakhele-yi Taliban Ba Khanavadaha-yi Mohajemin-e Entehari*, Erşim, [www.bbc.co.uk/persian](http://www.bbc.co.uk/persian), tarihi: 20.10.2023.
- BBC, *Mijanjegari-ye Seracuddin Hakkani Mijan Dovlet ve Taliban-Pakistani*, [www.bbc.co.uk/persian](http://www.bbc.co.uk/persian), Erişim Tarihi: 20.10.2023.
- Hasht-e Sobh, *Rahberi Taliban ba Serparast-e Vaziran-e Defa va Dakhel-e Didar Kard*, [www.8am.media](http://www.8am.media), Erişim Tarihi: 15.10.23.
- HRW, *Afghanistan: The Massacre in Mazar-i Sharif*, [www.hrw.org/legacy/reports98/afghan/Afrep0r0.htm](http://www.hrw.org/legacy/reports98/afghan/Afrep0r0.htm), Erişim tarihi: 15.10.2023.

**STRUCTURED ABSTRACT**

*Although the criteria of the Taliban Movement's perception of religion are not clear, it can be stated that it is generally nourished by the thought of Wahhabism, the teachings of Deoband schools and the understanding of tribalism. The teachings and thoughts of Wahhabism, the official ideology of Saudi Arabia, also influenced the Mujahideen groups during the jihad period. However, the teaching and understanding of Islam in the form of Sufism of Deoband schools dates back to old times. It is known that before the emergence of the State of Pakistan, Indian Muslims united and fought around a structure that defended their rights, called Jamaat-i Islami. The leaders of the movement in question moved the center of their activities to Afghanistan and opened madrasahs in the big cities where Pashtun tribes lived and trained students in line with their own ideology. It is seen that students studying in religious madrasahs were active in the war against the Soviet Union army in 1989. The Deoband understanding of Islam took a different form around Pashtun tribalism through these students and found meaning in today's Taliban Movement. In this context, although the Taliban Movement's understanding of religion has been influenced by various movements that emerged in the Islamic world, it has been greatly influenced by Pashtunwali, the customs and traditions of Pashtun tribes. Saudi Arabia and the Gulf Arab countries supported the Taliban Movement both financially and politically. Because they never wanted Iran to become stronger in the region. It seems that it has supported and will continue to support anti-Iran organizations in the region in order to prevent Iran from gaining power. The dominance of tribalism in Afghanistan has made it easier for the movements that emerge in the name of religion. The Taliban Movement promised Pashtun youth heaven, money, power and the Islamic Caliphate. On the other hand, in Afghanistan, the participation of poor young people in the Taliban Movement has been legitimized due to reasons such as bribery, injustice and unfairness. The Taliban Movement captured the major cities of the country and arrived at the gates of Kabul on August 15, 2021. After the then president Ashraf Ghani left the country, Taliban Movement fighters took control of the city. Although the Taliban Movement authorities issued a general amnesty, the people tried to flee the country in fear due to past terrorist acts. Because the events in which thousands of civilians were murdered due to the terrorist acts carried out by the Taliban Movement have remained vitality in the memories of Afghans. It is seen that the Taliban Movement is trying to transform itself from an organizational structure into a state through its actions. Countries around the world have not yet recognized the government established by the Taliban Movement. However, it transferred the Afghan embassies in neighboring countries to the Taliban Government. Afghanistan's commercial relations with neighboring countries continue. It seems that the Emarat-e-Islami Government established by the Taliban Movement is on the way to be recognized by all countries.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 269-285

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1282355

### SEKÜLER TOPLUMDA GENÇ MÜSLÜMAN: ALMANYA'DA MÜSLÜMAN GENÇLERİN YAŞAM DÜNYALARI VE DİNDARLIKLARI

*Young Muslim in Secular Society: Life Worlds and Religiosity of Muslim Youth in Germany*

#### Sakin ÖZİŞİK

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim dalı, Ankara, Türkiye  
Assist. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion, Türkiye  
[sakin.ozisik@asbu.edu.tr](mailto:sakin.ozisik@asbu.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0003-3658-707X>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 13.04.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 02.09.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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

## SEKÜLER TOPLUMDA GENÇ MÜSLÜMAN: ALMANYA'DA MÜSLÜMAN GENÇLERİN YAŞAM DÜNYALARI VE DİNDARLIKLARI

*Young Muslim in Secular Society: Life Worlds and Religiosity of Muslim Youth in Germany*

### Öz

Almanya'da Müslüman gençlerin dindarlığı, bilimsel çalışmaların çok istenen bir nesnesi haline gelmiştir. Bu çalışmalarda gençler sadece göçmen olma ve dini aidiyetle değil, Almanya'nın sosyal bir grubu olarak da anılırlar. Bu makale, Almanya'da Müslüman gençlerin dindarlığı konusuna ilişkin saha çalışmasına dayalı araştırmaları gözden geçirmektedir. Çok sayıda araştırmanın verilerine dayanarak gençlerin yaşam dünyaları ve dindarlıkları konu edilmektedir. Nitel yöntemi benimseyen araştırmaların önemli bir ortak noktası, Müslüman gençleri modernite ve bireyselleşmeyle konumlandırma girişimidir. Araştırmalara toplu bir bakıştan yazarların genel ilgilerinin ülkede yaşayan Müslüman gençlerin ne derece kendilerini Almanya'yla özdeşleştirdikleri ve entegre edilebilir oldukları üzerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Akademik literatürün tarandığı bu makalede ana yaklaşımlara genel bir bakış ve bazı ampirik sonuçlar sunulmakta, bazı sorunlara dikkat çekilmektedir. Dindarlıkla ilgili birçok araştırma kesitsel analizle öne çıkarılan bulguları ideal tipler bağlamında açıklamaya çalışmaktadır. Yazar, bu makalede Müslüman gencin dindarlığını daha ayrıntılı, siyasi ve sosyal niyete indirgmeden, içerden perspektifle anlamak için yaşam hikâyesi ve yaşam dünyasını önceleyen biyografik yaklaşımı önermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Dindarlık, Gençlik, Sosyalizasyon, Göç, Almanya'da İslam.

### Abstract

The religiosity of Muslim youth in Germany has become a highly desirable object of scientific studies. In such studies, young people are not only seen in the context of migration and religious affiliation, but also mentioned as a social group within Germany. This article reviews existing research based on literature which in various ways addresses the religiosity of Muslim youth in Germany. It delves into the life worlds and religious practices of young people, regarding the findings from numerous studies. A significant commonality among the selected studies is their attempt on positioning Muslim youth in relation to modernity and individualization. Thus, it becomes apparent that the general concerns of the authors in such studies are motivated by the question of integration, in which they seek answers to the extent to which young people can be integrated into the German society. This article provides a general overview of the main approaches and presents some empirical findings while highlighting central issues related to the topic. Many studies on religiosity attempt to explain the findings through ideal types within the framework of cross-sectional analysis. The author suggests a biographical approach prioritizing life stories and life worlds to understand the religiosity of Muslim youth in more detail, without reducing it to political and social intentions.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religiosity, Youth, Socialization, Migration, Islam in Germany.



## GİRİŞ

Toplam nüfusun %5,7'sini Müslümanların oluşturduğu Almanya'da İslamiyet, Hıristiyanlıktan sona ikinci büyük dini temsil etmektedir (Pfündel, Sticks, Tanis, 2021). 1960'lı yıllardan itibaren başlayan işçi göçüyle Almanya'da görünür olmaya başlayan İslam, zamanla en çok Türkiye'den giden işçilerle anılagelmiştir. Farklı ülkelerden Son yıllarda Almanya'ya olan iltica göçü ülkedeki Müslümanların nüfusunu 1,2 ile 1,5 milyon arasında artırmıştır. Bertelsman Vakfının (2016) araştırmasına göre 2015 yılında sığınma talebiyle ülkeye müracaat eden 1,1 milyona yakın göçmenin %63,3'ü müslümandır. İslam'ın Almanya'daki mezhepsel ve etnik demografisi bu iltica hareketliliklerinden büyük oranda etkilenmiş ve çeşitlenmiştir. Federal İçişleri Bakanlığına göre 2011 yılında Almanya'daki Müslümanların üçte ikisinden fazlası (%67,5) Türklerden oluşurken, 2015 yılında Almanya'daki Müslüman nüfus içinde Türklerin oranı %50,5'e gerilemiştir (Bundesministerium des Inneren und für Heimat 2022). Arap kökenli (çoğu Suriye), Asya kökenli (Afganistan) ve Afrika kökenli Müslümanların sayısı (Sudan, Somali) ikiye katlanmıştır.

Almanya'daki çocukların yaklaşık üçte birinin göçmen bir aile öyküsüne sahip oldukları ve %15'inin Müslüman olduğu varsayılmaktadır. 1990'ların sonunda Almanya'daki Müslümanların %25'e yakını 15 yaşın altındaki çocuklardan oluşmaktaydı (Haug vd. 2009). Çocukların doğdukları ülkelerden aile birleşimi ile Almanya'ya göçmeleri ve Almanya'da da doğumla nüfus artışı 70'li ve 80'li yıllarda İslami kurumsallaşmaları da (cami derneklerinin kurulmasını) hızlandırmıştır. Uzun yıllar cami dernekleri Müslüman gençlerin dini ve kültürel olarak sosyalleşebilecekleri tek kurum olarak işlev görmüştür. Çünkü göç ortamında Müslüman çocukların kişisel gelişimi ve dini- kültürel kimliğini destekleyecek başka imkanlar kısıtlıdır. Çocuklar ve gençler, camilerde dinî inanç öğrenimi ve ibadet etmenin yanında boş zaman etkinlikleri, spor, sosyal etkinlikler, danışmanlık ve kültürel faaliyetlerden yararlanırlar. Bu yolla atalarının yurtları ve kültürleriyle de bağlarını güçlendirirler. Almanya'da her iki Müslüman çocuktan biri camilerde verilen Kur'an kurslarında din eğitimi alır. Eskiden beri 18-28 yaş aralığındaki Türk gençlerin %19'u bir cami derneğinde aktif görünmektedir (Şen, 2007; von Wensierski ve Lübcke, 2012). Şen 2007 yılında yaptığı nicel araştırmasında, katılımcıların % 37'si üyesi olduğu camiyi haftada en az bir defa ziyaret ettiğini bildirmiştir.

Müslüman gençler akademinin, siyasetin, kamuoyu ve medyanın yakından takip ettiği bir kitledir ve bu gençlerin dini yaşamları güncel tartışılan konulardandır. Hristiyanlığın hızla üye kaybettiği ve Hristiyan gençlerin dine ilgilerinin zayıfladığı Almanya'da Müslüman gençlerin dindarlığının yüksek olduğundan bahsedilmektedir (Boos-Nünning & Karakaşoğlu 2006; Zimmer & Stein 2019). Uslucan'ın (2008) Türk ebeveynler arasında yaptığı bir araştırmada görüşülen Türk ebeveynlerin %48'inin çocuklarının eğitiminde dini görevlerin yerine getirilmesini temel bir eğitim hedefi olarak gördüğü, %46'sının bu hususu oldukça önemsiz bulduğu ortaya çıkmıştır. Bununla beraber Gennerich'in (2016) Hristiyan ve Müslüman gençleri kıyasladığı bir araştırmada vardığı sonuca göre Müslüman ebeveynler, çocuklarını dindar ve aile değerlerine bağlı yetiştirmeye Hristiyanlardan daha meyillidirler.

Genç nüfus tarafından temsil, dini kurumsallaşma ve kamusal alanlarda artan görünürlük yerli toplumun dikkatini daha çok çekmekte, İslam'la ilgili tartışmalar da artmaktadır. Bertelsman Vakfı'nın Din Monitörü Araştırması (2013) Alman yerlilerin ülkeye yerleşen başta Müslümanlar olmak üzere Hristiyanlık dışındaki diğer dinlere inananları tehdit olarak algıladığını tespit etmiştir. Onlara göre aileler ve başta camiler olmak üzere dini dernekler genç Müslümanları katı bir eğitim yoluyla fanatikleştirmektedir. Aynı şekilde kamuoyunda Müslümanlarla ilgili dinî radikalleşme, kadın aleyhine cinsiyet ayrımcılığı bağlamında kadınların özgürlüğünün kısıtlanması ve örtünmenin dayatılması, kız çocuklarının zorla evlendirilmesi ve namus cinayeti gibi negatif algı yaratan konular sıklıkla öne çıkarılmaktadır. Ataerkil aile yapısı içerisinde Müslüman erkeklerin baskıcı oldukları da sıkça gündeme getirilen diğer bir konudur (Toprak 2019; Boos-Nünning, 2015; Reckstadt 2010). Buna ilaveten genç kadın ve erkeklerin aile geleneklerine tepkileri ve özgürleşme istekleri de araştırmacıların üzerinde durdukları konulardır. Cinsiyete bağlı roller ve bu rollerin algılanışı üzerine yapılan bir araştırmada (Boos-

Nünning & Karakaşoğlu, 2005) göç geçmişine sahip genç kadınların çoğunluğunun aile ve iş arasında bir denge oluşturmaya çalıştığı ve ekonomik bağımsızlıklarını elde etme konusunda istekli oldukları vurgulanmıştır. Aynı araştırmada farklı etnisitelerden gelen göçmen kadınlara kıyasla Türk kadınların daha dindar oldukları ve geleneksel değerlere daha bağlı oldukları tespit edilmiştir.

Gençler önceki kuşaklara kıyasla sosyal yaşamın daha çok içindedir. Bu yüzden bütün tartışmaları müşahede ederken dışlanma ve damgalanmanın da birinci elden muhatabı olmaktadır. Almanya'daki Müslüman gençlerin sosyal yaşam koşullarını anlamak, onların toplumsal uyum, kimlik oluşumu, eğitim ve dindarlıklarını anlamada önemli bir perspektif sağlayacaktır. Bu çalışma, Müslüman gençlerin hayat şartlarını, sosyalleşme ortamlarını ve dindarlıklarını inceleyerek, onların sekülerlik ve Hristiyanlıkla anılan Batı ülkesi Almanya'daki deneyimlerini ve ihtiyaçlarını anlamaya katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Ayrıca Müslüman gençlerin yaşam dünyalarının ve dindarlıklarının incelenmesi, Türk din bilimi araştırmacılarının dikkatini konuya çekme açısından da önem arz etmektedir. Zira Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi gibi disiplinler için göç ortamları ve genç dindarlığı oldukça münbit bir araştırma alanını temsil etmektedir.

Almanya'da yapılan araştırmaların bulgularına dayanan bu çalışmada bazı sorulardan yola çıkılmaktadır; Almanya'da yaşayan Müslüman gençlerin aile ortamları ve sosyal yaşamları nasıldır? Almanya'da Müslüman gençlerin yaşam dünyalarında karşılaştıkları zorluklar nelerdir? Almanca literatüre bağlı olarak Müslüman genç dindarlığı ile ilgili yapılan nitel çalışmalarda ne tür tipolojiler ortaya konulmuştur ve bunlar nasıl değerlendirilebilir? Bu sorulardan ilk ikisi gençlerin yaşam bağlamları ve en çok etkili gelişim alanlarını, üçüncüsü ise bu alan içerisinde şekillenen dindarlıklarına yöneliktir. Bu çalışmanın bağlamında literatür taraması, araştırma konusuyla ilgili mevcut literatürü sistematik bir şekilde tarayarak, daha önce yapılmış saha çalışmaları, bulgular, teorik çerçeveler ve yöntemlerini inceleme sürecidir. Konuyla ilgili yapılmış araştırmalar henüz Türkçe literatürde çok yer edinmediği için literatürün bu yolla tanıtılması ve bulguların sunulması Türk din bilimcilerinin dikkatini konuya çekmek açısından da önemlidir. Türk din biliminin bu tartışmalara katılması Almanya'da Müslüman gençlerin dindarlıklarını ve sorunlarını anlama yolunda verimli katkılar sunabilir. Bu çalışmada, dindarlıkla ilgili nitel araştırmaların verileri temel alınacaktır. Bu tip araştırmaların büyük bir kısmı çoğunlukla 2000'li yıllardan sonra Alman Üniversiteleri'nde yapılan doktora çalışmaları ve araştırma projelerinden oluşmaktadır. Bu çalışmaların bulguları ağırlıklı olarak tipolojileştirmeler şeklinde Müslüman gencin Batı ülkesi Almanya'daki çeşitlilik arz eden dindarlığını ele almaya çalışmaktadır.

## 1. GERİLİMLİ HAYAT VE MÜSLÜMAN GENÇLER

Almanya'daki Müslüman gençler yetişme sürecinde gerek kendi isteklerine gerekse dışardan kendilerinden talep edilen birçok duruma cevap vermek zorundadırlar. Onların sosyalleşmeleri ve dinî gelişimleri çok kültürlü ve gerilimli ortamlarda şekillenmektedir. Bir yandan uyum süreçleri, diğer yandan dinî ve kültürel kökene bağlı kalma çabası hem ebeveynler hem de gençler için en temel görev ve zorluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da kimi sosyal ve psikolojik gerilimleri beraberinde getirmektedir (von Wensierski, Lübcke 2012; Uslucan 2011; Sandt 1996). Çocuklar ve gençler Almanya'daki seküler ve Hristiyan toplumdan -farkında veya farkında olmadan- edindikleri değerleri aile ve dinî tasavvurların yanında etnik kökenden aldıkları değerlerle dengelemek gibi zor bir görevle karşı karşıyadırlar.

Çoğunluğun Hristiyan ve seküler olduğu ortamlarda, örneğin okul gibi sosyal yaşam alanlarında birbirine aykırı düşünce yapıları, norm sistemleri ve dünya görüşleriyle sürekli olarak karşı karşıya kalmaları sebebiyle Müslüman gençlerin başarılı sentezler elde etmeleri ve dayanıklı bir kişilik geliştirmeleri gerekir (Uslucan, 2008). Bu durum göç toplumunda ailenin kaygı temelli koruyuculuğu ve bertaraf olma korkusuna karşı koyma refleksini de yükseltmektedir. Ancak bu refleks geniş zaman içerisinde çoğunlukla başarısız sonuçlara yol açmaktadır. Bu da eğitim kaynaklarının ve ona erişimin bariyerli olmasıyla ilgili bir problemdir. Çocuklarda gelişecek olan yansıtıcı benlik, eleştirelilik ve Almanya'daki yaşam dünyasına uyum sağlama, din ve kültürden

uzaklaşma olarak algılandığı için aileler çocuk üzerinde kontrolü kaybetme kaygısına kapılabilmektedir. Bazı araştırmacılar koruyucu ebeveyn refleksinden hareketle Müslüman ailelerde çocuk eğitiminin Alman ailelere nazaran daha katı ve otoriter olduğunu ileri sürmektedir. Bunun aksine bazı araştırmacılar ise daha otoriter olmaya iddiasını genelleştirici buldukları için eleştirirler (Stein, 2015; 2012; El-Mafaalani ve Toprak, 2011; Uslucan 2008).

Almanya'daki eğitim sistemi, Müslüman gençlerin yaşam dünyasında önemli bir rol oynar. Eğitim alanındaki deneyimler ve zorluklar, dil engellerinden kültürel kimlik ve uyum sorunlarına kadar çeşitlilik göstermektedir. Müslüman gençler, ayrımcılık, önyargı gibi özel zorluklarla da karşılaşmaktadırlar. Örneğin, çoğunluk toplumun baskın kültürü (Rommelspacher 1995) ve birebir ilişkilerde, günlük hayatta Müslüman gençlere yöneltilen sorular onlarla ilgili bilgi almadan öte geçip ırkçılığa kadar evrildiği için Müslüman gençlerin kendilerini *öteki* olarak hissetmeleri derinleşmektedir. Bundan dolayı kendilerini kanıtlayıcı bir görevin de yükünü taşımaya mahkûm olmaktadır. Müslüman ebeveynler de çocuk eğitiminde geleneksel, dini ve kültürel değerleri Alman toplumunun değerleriyle uzlaştırma zorluğuyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Gençlerin ait oldukları dini kültürel topluluğun beklentileri ile Alman toplumunun talepleri arasında bir denge bulmaları türlü meydan okumalardan dolayı daha da zorlaşmaktadır. Ayrıca, Almanya'daki birçok Müslüman aile evde Almanca dışında ikinci bir dil konuşmaktadır. Başarılı bir uyum için Almanca öğrenilmesi gerektiği vurgulanırken, kişinin kendi kültürel ve dilsel kimliği ihmale uğramakta ve riske girmektedir. Bazı dilbilimciler (Engin 2004) bir çocuğun anadiline hâkim olmasının diğer dilleri de iyi bir şekilde öğrenebilmesinin yolunu açtığını vurgulamaktadırlar. Almanca öğrenilmesi ise çocuğun kendisini ifade edip kendi gelişimine katkı sağlamaktan ziyade birçok aktör tarafından modernlik, gelişmişlik ve uyum sağlamlığı olarak anlaşılması Mecheril ve Quehl (2006) 'in de vurguladığı gibi bir güç göstergesi olarak kullanılmaktadır. Bu da ayrı bir gerilim noktası anlamına gelir.

Yaşam dünyasının bir fertten diğerine değişebileceği ve etkisinin bireysel olabileceği gibi, onu oluşturan unsurların etki durumları da farklıdır. Almanya'daki Müslüman gençler farklı kültürel arka planlardan gelirler ve çeşitli etnik kökenlere sahiptirler. İslam, Müslüman gençlerin yaşam dünyasında kendini kimliksel anlamda konumlandırma açısından merkezi bir rol oynar. Onların dini kimlikleri, düşüncelerine, değerlerine ve davranışlarına yön verir. Aile, arkadaşlar, çoğunluk toplum ve dini kuruluşlar da dâhil olmak üzere sosyal çevre, Müslüman gençlerin yaşam dünyasını oluşturmaktadır. Aldıkları aile desteği ve eğitim, akranlarıyla ilişkileri ve toplumsal etkinliklere katılımları da yine yaşam dünyalarını şekillendirmede önemli yer tutar. Dil engelleri, kültürel farklılıklar ve eğitim sistemi hakkında bilgi eksikliği çocukların okul performansını ve eğitim fırsatlarını olumsuz etkilemektedir. Bu zorlukların tüm Müslüman aileler için aynı şekilde geçerli olmadığına dikkat çekmek de gerekir. Yaşam dünyaları aynı zamanda kişisel gelişim, kültürel alışveriş ve etkileşimler için fırsatlar da sunmaktadır. Ancak bu profesyonel yönlendirmeyi gerektirir. Bireysel koşullar, kültürel geçmişler ve eğitim seviyeleri farklı deneyimlere yol açabilmektedir. Aktörlerin, kurumların ve bunlarla bağlantılı yetkililerin Müslüman ailelere pozitif yaklaşımı ailelerin kolayca iş birliğine kazanılmasıyla sonuçlanmaktadır.

## 2. AİLE ORTAMI VE DİNİ SOSYALİZASYON

Birçok araştırmada da vurgulandığı gibi çocuklar ve gençlerin dini sosyalizasyonları ve yetişmelerinde göç ortamında yaşayan aileye anayurttakinden daha fazla ve farklı görevler düşer (Just, 2011; von Wensierski & Lübcke, 2012; Boos-Nünning, 2011, Nauck, 1997; 2001). Almanya'daki Müslüman ailelerin çoğunluğu, dinî geleceği sürdürmenin önem taşıdığı ülkeler ve bölgelerden göç etmişlerdir. Yakın aile ve akrabalık ağı içinde çocuklara İslamî değerlerin, ibadetlerin, normların ve geleneklerin aktarılması, Batılı toplum içerisinde dinî kimliğin inşası için önemsenmektedir. Almanya'da Türk ve Müslüman ailelerle ilgili yapılan birçok araştırmada göçmen aile üyeleri arasındaki yakın aile ilişkilerinin dinî inanç, gelenek ve ibadet etme aktarımını olumlu etkilediği, bunun da aile bağlarını güçlendirdiği tespit edilmiştir (Boos-Nünning ve Karakaşoğlu, 2006; Herwartz-Emden, 2000; Titzmann, Schmitt-Rodermund ve Silbereisen, 2005). Boos-Nünning'e (2011) göre, göçmen ailelerdeki temel eğitim hedefleri, güçlü aile odaklı değerleri

kapsar ve Alman ailelere kıyasla göçmen ailelerde otoritelere ve aile büyüklerine saygı gösterme fikri daha etkili bir şekilde öğretilir. El-Mafalaani ve Toprak'a (2011) göre Müslüman Türk aileler, çocuk eğitiminde bazı değerlerin edinimini hedeflemektedirler. Bunlar, aile ilişkilerini pekiştirmek ve sosyal yaşam için yön duygusu geliştirmektir. Yazarlara göre itaat eğitimi, Müslüman ailelerde yüksek bir değere sahipken bağımsızlık fikri daha az ilgi görmekte, ebeveynler çocukların mutlak bağımsızlık fikrini dini sosyal kimliğe yönelik bir tehlike olarak algılamaktadır. Çünkü göç ortamında aileden bağımsız hareket etmek kültürel değerlerden uzaklaşmaya ve yabancılaşmaya neden olabilmektedir. İslami eğitim şekilleri hem ailelerin köken, sosyal sınıf ve eğitim seviyesi gibi özelliklerinden hem de ebeveynlerin dini kimlikle özdeşleşme ve dinî yaşam biçimlerinden etkilenir (Uslucan, 2017; Stein, 2015). Weiss'e göre (2014) dinî inanç ve ilkelerin katı (otoriter) bir şekilde aktarılması, kısıtlı sosyal ağlara sahip yoksul hanelerde daha olası bir durumdur. Hajdar ve arkadaşları (2014; 2012) bunu, azınlık kültürü veya dininin bazen çoğunluk kültürü veya diniyle çatışmasına bağlamaktadır. Bu bağlamda, ayrımcılık ve ötekileştirmeye maruz kalma, ebeveynlerin dinî inanç ve geleneklerini kolayca aktarabilmelerinin önünü de açmaktadır. Bir genç aile fertleri arasındaki ilişkilerin iyi olduğu bir haneden geliyorsa, ailenin sunduğu değerleri daha kolay içselleştirmekte, dolayısıyla dış sosyal gruplardan ve kültürel yapılardan kendisine ulaşan norm ve değerlere karşı ihtiyatlı bir tutum sergileyebilmektedir. Aynı şekilde birçok araştırmaya göre iyi bir aile içi iletişime sahip olan göçmen ailelerde dini değerlerin aktarımı diğerlerine göre daha fazladır. Çünkü aile içi iletişimin şekli dini aktarımı etkileyen önemli değişkenlerdendir (bkz. Uygun-Altunbaş 2017; Özışık 2016; Ateş, 2014; Hajdar ve diğerleri, 2014; 2012; Spenlen, 2014; Boehnke, Hajdar & Baier, 2007; Uslucan, 2008; 2007; 2010 Alamdar-Niemann, 1990).

Almanya'daki Müslüman ailelerde ebeveynlerin yaşları ve sosyalleşme koşullarının yanında gelirleri ve eğitimleri, ait oldukları sosyo-ekonomik sınıf, ikamet ettikleri ortam ve daha birçok demografik faktörlerin çocuk eğitimi üzerinde belirleyici olduğu görülür (Spenlen, 2014; Stein 2012, 2015, 2018). Spenlen'nin genelleştirici bir yaklaşımına göre (2014) Türk aileler çocuklarına karşı ilk üç yaşa kadar daha müsamahakâr ve ziyadesiyle merhametliken, otoriteryen tavırlar genellikle yedi yaşından sonra başlamakta, sıkı kontrol ve gözetleme ise ergenlik dönemiyle birlikte devreye girmektedir. Uslucan (2010) da Türk ebeveynlerin çocuk eğitiminde otoriteryen tarzlarının ağır bastığını ancak çocukların bu tarzı koruyuculuk olarak algıladıklarını vurgulamaktadır. Zimmer ve Stein (2020, 2019) çalışmalarında Uslucan'ın tespitini destekler mahiyette Türk ebeveynlerin çocuklarına aşırı kontrolcü ve katı davranmadıklarını, bu kontrolcülüğün çocuklar tarafından yerinde bir davranış olarak değerlendirildiğini vurgulamaktadır. 90'lı yıllarda Alamdar Nieman'ın Türk gençlerinden kendi ebeveynlerini değerlendirmelerini istediği bir araştırmada, başarı odaklı, empatik veya müsamahakâr-serbest bir ebeveynlik tarzının gençler tarafından öne çıkarıldığı belirlenmiştir (Alamdar-Nieman, 1990). Alamdar-Nieman bu araştırmasında çocuk yetiştirme tarzıyla ilgili olarak, Türk aileler ile Alman aileler arasında farkın olmadığını belirtmiştir. Toprak (2002) ise yetişkin Türkler arasında yaptığı bir araştırmada katılımcıların geriye baktıklarında ebeveynlerini nitelendirmelerinden dört tür ebeveynlik stiline ortaya çıktığını belirtmiştir. Bunlar muhafazakâr, anlayışlı-hoşgörülü, geleneksel ve modern ebeveynlik stilleridir. Yine Uslucan (2010) nicel bir araştırmasında, Alman ve Türk kökenli gençlere ve ebeveynlerine, 2003-2005 yılları arasındaki dönemde yetiştirilme stillerini sormuştur. Örneklem için Berlin'de dört semt (Neukölln, Kreuzberg, Charlottenburg ve Zehendorf) seçilmiştir. Soruların içerikleri, saldırgan katılık, destek, disiplin ve tutarsızlık gibi eğitimsel kategorilerden oluşmaktadır. Sonuçlar, Türk ailelerinde ebeveyn olmanın Alman ailelere göre daha erken yaşlarda başladığını ve Türk ebeveynlerin Alman ebeveynlere göre daha düşük bir okul bitirme derecesine sahip olduklarını göstermektedir. Uslucan'a göre, Türk ebeveynlerin **agresif katılık** kategorisine girme olasılıkları daha yüksektir. Türk ebeveynler çocuklarından daha fazla disiplinli davranış beklemektedir.

İslam, Almanya'da en başından beri Türklerle özdeşleştirildiği için araştırmalara Türkler daha çok konu olmuştur. Türklerin göç ortamındaki ebeveynlik tarzı, çocuklarla hassas-duygusal bağ kurmanın yanında aşırı korumacı ebeveyn tutumlarıyla da özdeşleştirilir (Boos-Nünning ve diğerleri, 2016). Uslucan (2008; 2010) ve Aygün (2013), Müslüman ailelerde eğitimin Hristiyan



Alman ailelerde olduğundan daha katı olduğunu ileri sürmektedirler. Yine birçok çalışma, Türk ebeveynlerin müdahaleci çocuk yetiştirme tarzını çocuklarının seküler- Hristiyan bir toplum içerisinde asimile olma risklerinden korkmasına bağlar. Ebeveynler çocuklarını seküler Batı toplumunda kimlik ve yaşantı itibarıyla dinî hassasiyeti yüksek bireyler olarak yetiştirmek için yerine göre fazlaca denetleyici ve kontrolcü davranışlar sergileyebilmektedir. Esasen onların bu tutumu, dinî inanç ve kimliklerini kaybetme riskine karşı çocuklarını koruma kaygısını yansıtmaktadır. Ancak, bütün bu risklerden korkarak çocuklara yaşatılan sosyal hayat mahrumiyeti, çocuklarda hem özerkleşme problemini hem de ailenin temsil ettiği değerlere ve inançlara duyarsızlaşmayı beraberinde getirebilir.

Almanya’da Müslüman aile ve aile dindarlığıyla ilgili çalışmaların sayısı azdır ve son yıllarda literatürde ailenin dindarlaşmadaki rolü tartışılmaya başlanmıştır. Türk ailelerinde din eğitimi üzerine yaptığı kapsamlı araştırmada Uygun-Altunbaş (2017), ailelerin dinî yönelimlerini ve çocuk yetiştirme ile ilgili fikirlerini sorgulamakta ve ailede dinî eğitim kalıplarının tipolojisini sunmaktadır. Uygun-Altunbaş çalışmasında, ailede dini eğitimle ilgili dört tip tespit etmekte ve bu tipler arasındaki ayrımları analiz etmektedir. Bunlar; ailevi din eğitiminde anlam ve doğru yönelimi hedefleyen **idealist** yetiştirme tipi, dinî emir ve yasaklara bağlılığın önemli olduğu **ritüelci** yetiştirme tipi, kimliği ve kişiliği ön plana çıkaran **kimlikçi** yetiştirme tipi ve ahlakî ilkelere bağlılığı öne çıkaran **ahlakî** yetiştirme tipidir.

Almanya'daki Müslüman aileler için, çocuklarının dini eğitimi büyük önem taşır. Ailelerin çoğu eğitime uzak çevrelerden geldiği için, dini temelleri çocuklarına aktarma konusunda zorlandıkları her zaman gözlemlenmiştir. Bu gerçeğe din eğitimcisi Cemal Tosun bundan 30 yıl önce yaptığı ve “Din ve Kimlik” adı altında yayınladığı çalışmasında dikkat çekmişti (Tosun 1993). Bugün için de kayda değer ilerlemelerin olduğu söylenemez. Müslüman çocukların ve gençlerin dini eğitimi ve sosyalizasyonu için aile ve okul dışı Kuran kursları gibi sosyalizasyon kurumlarının rolü ve işlevi büyük önem taşımaktadır. Şu anda Alman okulları, Almanya'daki Müslüman çocuklar ve gençler için çok az din dersi sunmaktadır. Aileler, özellikle de Türk aileleri ulusal kökenleriyle güçlü bağlarını sürdürmek istemektedirler. Yıllardır içinde yaşadıkları Alman toplumunun değerleri ve eğitim sistemi hakkında bilgi eksiklikleri olan aileler halen sayıca fazladır. Dini ve geleneksel değerlerin aktarım görevinin neredeyse bütününü dini dernekler ve camilere devrettiklerinden dolayı, cami dernekleri Almanya'da sadece çocuk ve gençlerde değil göç toplumundaki bireylerin yaşantısının her merhalesinde dini sosyalizasyonun baş aktörü olma özelliğine sahiptir.

### 3. MÜSLÜMAN GENÇLERİN DINDARLIĞIYLA İLGİLİ ARAŞTIRMALAR VE BULGULARI

Yukarıdaki bölümlerde gençlerin göç ortamındaki çelişkili ve gerilimli dünyaları gösterilmeye çalışıldı. Şimdi bu bağlamı göz önünde bulundurarak gençlerle ilgili dindarlık bulgularına eğilmek gerekmektedir. Nicel yöntemle yapılan araştırmalar Müslümanların Hristiyanlardan daha dindar olduklarını ortaya koymaktadır. Bertelsman Vakfının Din Monitörü (2008) araştırmasına göre Müslümanlar arasında en dindarı Türklerdir (% 91). Türkleri Bosnalılar (% 85), Bosnalıları ise Farisiler (% 84) izlemektedir. Yine bulgulara göre Sünniler, Şiiler ve Alevilerden daha dindardırlar. Heitmeyer ve arkadaşlarının (1997) Türk gençlerinin din temelli şiddete meyyal olduklarını iddia eden ve birçok araştırmacı tarafından eleştirilen yaklaşımı ve Müslüman gençlerin dindarlıklarıyla ilgili 2000’li yıllardan sonra yapılan çalışmalar, genel olarak modernleşme-kuramlarının bakış açısından dinin topluluk oluşturma işlevleri-çoğulcu Müslüman yönelimleri, yaşam tarzı kavramları ve dini ifade biçimlerinin görünümleri gibi konularla ilgilenmektedirler. Burada dindarlığın gençlerin ülkeye uyumlarını ne derece desteklediğini açıklama maksadıyla Müslüman gençlerin dindarlıklarının politik tartışmalar ekseninde anlaşılmaya çalışıldığı gözlemlenir. Bu refleks kendini metodlar ve konu seçiminde de hissettirmektedir.

2000’li yıllardan sonraki Araştırmalarda dini uygulama biçimleri ve gençlerin kendi dindarlıklarını nasıl anladıkları yorumlanmaya çalışılır (Klinkhammer 2000). Göç ortamında gencin benlik kavramı, benlik kavramının yönelim ve sosyal eylem için anlamı (Kelek 2002) ise



diğer merkezi konulardandır. Mesela, Neo Muslima (yeni Müslümanlar) gibi kavramsallaştırmalar yaşam ortamı ve biyografik durumu (Nökel 2002) ortaya koyma ve Müslüman kimliğinin genç kadınlar tarafından nasıl tutkulu bir şekilde temsil edildiğini göstermek için kullanılmaktadır. Bu araştırmalarda Müslüman genç kadınların dindarlıklarına özel bir ilginin gösterildiği de söylenebilir. Dindarlık anlayışlarıyla eğitim perspektifleri arasındaki bağlantıyı araştıran Karakaşoğlu-Aydın'ın çalışması ve kadın dindarlığıyla ilgili Klinkhammer (2000) ve Nökel'in (2002) çalışmaları öne çıkmaktadır. Kimi araştırmacılar Müslüman gençleri camii dernekleri bağlamında incelemişlerdir. Türk camilerinde aktif olan gençlerin dini yönelimleri, eylem kalıpları ve teşkilatçı yapıları (Frese 2002) buna örnektir. Kolektif dini yönelimler (Hummrich 2011) ve Almanya'daki İslam ilahiyatı öğrencilerinin akademik düzeyde din öğrenme deneyimi sonucu dindarlıklarında gelişen yeni tipler Stein ve arkadaşları (2017) tarafından ortaya konulmuştur. Aşağıda bazı araştırmalar ve bulguları sunulacak, içerik, konu ve metod bakımından değerlendirme yapılacaktır.

Karakaşoğlu-Aydın (2000), pedagoji öğrenimi gören Türk kökenli genç kadınlar üzerine yaptığı araştırmada, altı farklı dini tip tespit etmiştir. Bunlar;

1) Doğaüstü olaylara veya Tanrı'ya inanmayan ve kendilerini dünya ile rasyonel olarak ilişkilendirdiklerini belirten **ateistler**.

2) Sosyal alanda inanç dünyası ile içinde yaşadığımız dünyayı birbirinden ayıran, dinin kişiye kimlik buldurmada yardımcı olduğunu kabul etmekle birlikte dine özel bir önem atfetmeyip bireysel ve özerk bir yaşamı benimseyen **Alevi** laikler.

3) Alevi laiklere benzer bir şekilde sosyal dünyada inanç ile içinde yaşadığımız dünyayı birbirinden ayıran, dinin kişiye kimlik buldurmada yardımcı olduğunu kabul etmekle birlikte dine özel bir önem atfetmeyip bireysel ve özerk bir yaşamı benimseyen **Sünni** laikler.

4) Yüce bir güçle bağlantılı olduklarını hisseden, dini inanç ve deneyimin hayatlarında önemli bir rol oynadığını belirten ve dindarlığı yalnızca ahlaki bir rehber olarak algılayan **spiritualistler**.

5) Dini yaşamlarının merkezi bir parçası olarak gördükleri ve ritüelleri uyguladıkları için dini pratiklerin uygulanmasını ve dini tecrübeleri önemseyen **pragmatik ritüelciler**.

6) Dindarlığı bir yaşam biçimi olarak benimseyen ve Tanrı'nın niyetinin her türlü sorgulanmasına karşı çıkan **idealist ritüelciler**.

Karakaşoğlu-Aydın'ın araştırmasında katılımcıların aile kurdukları zaman gerçekleştirmek istedikleri eğitim tasavvurları da araştırılmıştır. Görüşmeye katılan genç kadınlar, dini yönelim konusunda entelektüel bir yaklaşımı savunmaktadırlar. Bu nedenle kendilerini ebeveynlerinin dindarlığını yansıtan geleneksel anlayıştan uzak tutmak istemektedirler (2000, 414.). Karakaşoğlu-Aydın 26 Türk kadın öğrenciye çocukluk döneminde dini eğitimin nasıl olması gerektiği konusundaki fikirlerini de sormuştur. İlk üç gruptakiler (ateistler, spiritualistler ve Alevi-Sünni laikler) eğitici ile eğitilenin arasındaki iletişimin uygun olması ve cinsiyet ayrımının reddedilmesi gerektiğini ön plana çıkarmaktadırlar. Çocuğun dini eğitimi yukardaki tipolojilerden **ritüelciler** kategorisinde bulunanlar için çok önemlidir ve genel çocuk eğitiminin bir parçası olarak görülmektedir. Çünkü din (İslam) bu gruptakiler için eğitimin esaslarını da belirlemektedir. Tüm katılımcılar eğitimde cinsiyet ayrımını reddetmekte ve kültürlerarası yetenekleri geliştirici bir eğitimin olması gerektiğini savunmaktadırlar. Karakaşoğlu-Aydın tespit ettiği yönelimlerden yola çıkarak Almanya'da genç nesiller arasında daha entelektüel odaklı bir İslam anlayışının gelişmekte olduğunu varsaymaktadır.

Karakaşoğlu-Aydın Müslüman Türkler arasında belirli bir üniversite okuyan kitleyi incelemektedir. Buradaki tipolojiler aynı zamanda dünya görüşü ve dini bir yaşam biçimini de yansıtır. Tüm biyografik yönler ve yönelim kalıpları da bu nedenle dindarlık kavramı altında yorumlanmaktadır.

**Klinkhammer** (2000), yirmi nitel biyografi mülakatıyla Almanya'daki ikinci nesil Türk-

Sünni kadınların dindarlıklarını incelemektedir. Bu incelemede üç tür modern İslami yaşam tarzı tespit edilmiştir. Bunlar;

- 1) Dinsel dışlayıcılar
- 2) Dinsel evrenselciler
- 3) Dinsel gelenekselciler

Klinkhammer'e göre her üç tipteki kadınlar, ebeveynlerinin İslami yaşam tarzını ve geleneği yetersiz görmektedirler. Buna dayanarak Klinkhammer dini yorumlama ve uygulamalar bakımından nesiller arasında açık farklılıkların olduğunu öne sürmektedir. Kuşaklar arasında belirgin farklılıklar, genç kadınların dini uygulamaları ve beklentilerine dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Başörtüsü takan kadınları özel olarak inceleyen Klinkhammer, genç kadınların Müslüman çevrenin gelenekleri ve kurumsal gereklilikleriyle de bir yüzleşme ihtiyacı duyduklarını vurgular. O'na göre Federal Almanya'nın seküler toplumu, kadınların geleneksel Müslüman yapılardan bir dereceye kadar özgürleşmesini sağlayabilir.

**Tietze** (2001) Fransa ve Almanya'da yaşayan yirmi beş Müslüman genç erkeğin İslami kimliklerini ele aldığı araştırmasında dört farklı tip tespit etmiştir. Bunlar;

- 1) İnancın pratik yaşama bir rehber olarak benimsendiği şekli ile dinin **etnikleştirilmesi**.

2) Bireyin ortak bir sosyal alanda kapsayıcı bir topluluk veya biz- duygusuna sahip olmasını sağlamak amacıyla dinini **ideolojikleştirilmesi**. Bu tipte *bizden* olarak tanımlanmayan kimseler dışarda bırakılır veya kişi diğer gruplardan kendisini soyutlar. Din, bu tipteki gençler için ortak sosyal ve politik düşünceleri belirleyen ideolojik bir etken olarak işlev görür.

3) Dini düşünme ve tavırların irrasyonel bir şekilde abartıldığı **ütopyalaştırmada** ise gençler dini uygulamalar vasıtası ile hayatlarını düzenlemeye çalışırlar. Burada farklı olma ve "doğru grupta bulunma" inancı, dindarlığın ütopyalaşmasını karakterize eder. Bu tipte dinin pratik bir uygulaması vardır. Bu gruptaki bireyler yaşam tarzlarını edinmiş oldukları teolojik perspektiflerle besledikleri için dini pratikleri önemserler. Onlarda gerçeği bildikleri ve tüm yaşamlarını buna göre yönlendirdikleri iddiası güçlüdür.

4) Dindarlığın **kültürleştirilmesi** grubundaki gençler, kültürel ve geleneksel olarak yeniden şekillendirilen popüler dindarlık ile kültürden kopuk din uygulaması arasında net bir ayırım yapmazlar. Birey, ebeveyn ve dini önderleri taklit yoluyla edindiği alışkanlıklar vasıtasıyla dindarlığını şekillendirir ve yine taklidi bir tarzda içselleştirir. Dindarlığın kültürleşmesi, din ve bireyin bütünleştiği kültüre ait olmayı ifade eder. Birey, dini uygulamayı alışkanlıktan dolayı yapar.

Birçok nitel araştırma batı toplumlarındaki genç Müslümanların yaşam biçimi ve dindarlığının bireyselleştiği ve İslam'ın kolektif karakteri ve geleneğinden uzaklaşma eğilimi gösterdiğini dillendirmektedir. Tietze'nin tezi de bu yöndedir. Fakat onun kurduğu tipolojiler alan verisine dayalı bir teori oluşturmak yerine alandan alınan materyalin din ve dindarlık kavramlarına indirgenmesi neticesinde oluşturulmaktadır. Dolayısıyla sunulan vaka çalışmaları bu sistem altında toplanmaktadır. Bu ise biyografilerin şekillendikleri bağlamların kaçırılmasını beraberinde getirmektedir.

**Aygün** (2012) Türkiye'deki ve Almanya'daki Türk gençleri arasında yaptığı karşılaştırmasında dört temel dindarlık tipi tespit etmektedir;

**1) Geleneksel** tipte, aile ve çevrenin dindarlığı belirleyici faktörler olarak rol oynar. Bu tiptekiler, özellikle İslam'ın beş temel ilkesi ve dürüstlük ve yardımseverlik gibi ahlaki ve toplumsal prensiplerin uygulanmasını önemserler.

**2) İdeolojik** tipteki gençler, dini politik ve ideolojik düşünce ve eylemle ilişkilendirmektedirler. Kendi dini görüşlerini mutlak geçerli ve değiştirilemez kanaatler olarak gördükleri için dini aşırılık yanlısı yaşam tarzlarına meyillidirler. Bu tipteki gençler daha çok otoriteren bir aile yapısı ve eğitim anlayışından gelmektedirler.

**3) Seküler** tip için İslam sadece sosyal davranışlarda evrensel ilkelere uyumu kolaylaştırıcı bir rol oynar, çünkü bu tipe göre dini toplum evrensel ahlaki ilkelere göre hareket etmelidir.

**4) Bireysel** tip gençler, çevreleriyle ilişkilerinde ve diğer tiplerle karşılaştırıldığında daha özgürdürler. Bu kategorideki gençler başarılı bir yaşam tarzı için dinin öneminin az olduğunu düşünmektedirler. Aygün, güçlü dindarlığa sahip olan gençlerin katı bir dini disiplin aldıklarını, katı olmayan din eğitimi alanların da din konusunda isteksiz olduğunu belirtmektedir. Ebeveynler genellikle İslam hakkında yeterli bilgi ve uygun bir pedagojiye sahip olmadıkları için dinin aktarımındaki görev dernek ve cemaatler tarafından yerine getirilmektedir.

**Humrich** (2011), gençlerin kolektif dini yönelimlerini nitel bir yaklaşımla incelemiş ve üç tip dini yönelimden bahsetmiştir. Tip 1'deki gençler ebeveynlerinin dini inanç ve uygulamalarına ve beklentilerine uyumlu cevap verme kaygısı taşırlar. Kuşaklar arası ilişkiler vasıtası ile aktarılan din önemli bir anlam odağını oluşturmaktadır. Bu tiptekiler için Müslüman topluma uyum sağlamak önemlidir. Tip 2'de birey özerklik geliştirmiştir fakat aileyle bağlantıda kalmak için dindarlığın aracı rolüne ihtiyaç duyar. Tip 3 ise ebeveynlerin dini yaşam konusunda serbest bıraktığı tiptir. Bu tipteki gençler ebeveynlerinin sahip olduğu dini tutumlarından farklı olabilirler ve seküler bir yönelim sergileyebilirler.

Almanya'da Müslümanlar için din adamı ve öğretmen ihtiyacını ülke içerisinde karşılamak tartışmaları artık uygulama safhasına geçmiş durumdadır. Bunun için Alman üniversitelerinde İslam ilahiyatı bölümleri kurulmuştur (Antes, Ceylan 2017). Stein, Ceylan ve Zimmer (2017), İslam ilahiyatı bölümlerinde okuyan din dersi öğretmeni adaylarının tutumları, değer yönelimleri ve akademik İslam hakkındaki görüşlerini konu edindikleri çalışmalarında, ilahiyat öğrencilerinin dini olarak kendilerini nasıl tanımladıklarını araştırmışlardır. Bu araştırmada kendini dini anlamda tanımlama ve konumlandırma üç tip ilahiyat öğrencisinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Birinci tip öğrencilerde *dinin yeniden keşfi* söz konusudur. Yazarlara göre başlangıçta onların dindarlıkları ebeveynlerinin geleneksel dindarlığını devralma şeklindedir. Çocukluk ve gençlik döneminde kültürel olarak güçlü bir şekilde yerleşen geleneksel dini tutumlar, yetişkinliğe de taşınmaktadır. Din, özel bir entelektüel ilgi olduğunda başta fikri, ahlaki ve felsefi olmak üzere daha başka boyutlarıyla yeniden keşfedilmektedir ve ebeveynlerin dindarlıklarına eleştirel bir yaklaşım o zaman başlamaktadır. İkinci tip ise yazarlar tarafından *din savunucuları* olarak isimlendirilir. Onların dindar çocuklukları vardır. Çocukluk bitince ve bağımsızlaşma başlayınca bu tipteki gençler ebeveynlerinin dindarlığını eleştirmeye başlarlar. Gençliklerinde dini konularda tartışmaya ve eleştiriye açıktırlar. Dine *yansıtıcı* yaklaşan üçüncü tipteki gençler ise yine dindar bir aile ortamında büyümüş gençlerdir. Ergenlikle beraber çevrelerindeki insanların dindarlığı ile ilgili sorgulamalar yapmakla birlikte onlar savunucularda olduğunun tersine başkalarının dindarlığı yerine kendi dindarlıkları ile ilgilenirler. Dini şüpheleri vardır ve bu şüphelere cevap arayışı içindedirler.

2000'li yılların başında yapılan araştırmalarda nesiller arasında farklılıkların olduğu ileri sürülmüştür. Özışık (2016) bu araştırmaların tek neslin verilerine dayanarak genç Müslümanın dini bireyselleşmesi ve eski nesillerin dindarlığından uzaklaşması iddialarını metodolojik yetersizlikten dolayı eleştirmektedir. Özışık nitel araştırmasını aynı aileden üç kuşakla yaptığı İnanç Gelişimi Mülakatları (Fowler, Streib, Keller 2004) aracılığı sürdürmüştür. Özışık'ın bulgularına göre Allah'ın varlığı ve kurumsal dinde öğretildiği şekliyle sıfatları, araştırmaya katılan Sünni Müslüman hiçbir kuşak- gençler de dâhil- tarafından sorgulanmaz. Her üç kuşak da İslami Sünni paradigmadaki sıfatları tanımlanan Tanrının varlığı üzerinde hemfikirdir. İçerik analizi birinci kuşakta, emir veren tanrı tasavvuru hakimken, ikinci ve üçüncü kuşağın kul ile iletişim kuran güçlü bir yardımcıyı temsil eden merhametli tanrı tasavvuruna sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Birinci nesil için dine yönelim Türk kültürünü korumaya hizmet etmektedir. Çünkü birinci kuşakta İslam ve etnik kültür birbirinin tamamlayıcısı olarak anlaşılmaktadır. Birinci kuşak için Türk kültüründen sapma dinden sapma anlamına da gelir. İkinci kuşakta ise hem birinci kuşağa hem de üçüncü kuşağa benzeyen yönler vardır. Üçüncü kuşak için din, kültür ve etnik kökenden daha fazlasını temsil eder. Din bireyin hem kendi iç dünyasında yolculuğu hem de

kendini sosyal dünyaya açma vasıtasıdır. Genç kuşaklar İslam'ın sosyal ve ahlaki boyutlarına daha fazla vurgu yapmakta, anlam sorunlarına dinde daha çok cevap aramaktadırlar. Onlar önceki kuşaklara kıyasla seküler batı toplumu ile gerek ikincil gerekse birincil ilişkiler yoluyla daha yoğun bir iletişim içerisindeyler. Bu durum onları göç ortamında kendi geleneklerinin anlam potansiyellerine yönelmeye ve oradan yeni anlam kaynakları keşfederek istifadeye zorlamaktadır<sup>1</sup>.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yukarıda Müslüman gençlerin yaşam dünyası ve dindarlıklarıyla ilgili araştırma literatürüne dayanarak bilgiler verilmiştir. Şimdi ise bu makaleyle birlikte aydınlatmayı hedeflediğimiz üç soruyu cevaplamak ve yukarıda bahsedilenler doğrultusunda bazı konulara değinmek gerekmektedir.

Almanya'daki araştırma literatürüne geriye doğru baktığımızda Müslüman göçmenlerle ilgili konuların bazı aşamalarının olduğunu görmekteyiz. 1970'lerin ilk yarısında yapılan çalışmalar, Almanya'daki göçmenlerin yaşam koşulları, eğitim anlayışları, değer yönelimleri, anayurda bağlılıkları ve anayurt kültürlerine daha fazla ilgi göstermişlerdir. 1980'lerdeki çalışmalarda, aile içindeki rollerin dağılımı, ebeveyn-çocuk ilişkisi, eğitim hedefleri, İslami normların ve değerlerin etkileri, etnik kimliğin korunmasında İslam'ın rolü gibi konular ön plana çıkar. 1990'ların başından itibaren Müslümanların, özellikle Türk göçmenlerin aile yapısı, İslam ve Türk kültürünün özellikleri gibi konuları kapsayan bir görüntü oluşur. 2000'lerden sonraki yıllarda ise, yukarıda sunduğumuz ve gençlerin İslam ile ilgili bireysel yönelimleri üzerinde yoğunlaşan çalışmalar göze çarpmaktadır. Bu son kategoridekilerde genel olarak dindarlığın modern dünyada bireysel formları ve farklı genç Müslüman tiplerinin tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu araştırmalar, Almanya'daki gençlerin dini sosyalizasyonu konusunda önemli bilgiler sağlamaktadır. Fakat bazı açılardan eleştirel okunması da gerekir.

Almanca literatüre bağlı olarak Müslüman genç dindarlığı ile ilgili yapılan nitel çalışmalarda değişik tipolojiler ortaya konulmuştur. Yöntem açısından gençlerin dindarlığını konu edinen bu nitel araştırmalar verileri değerlendirirken çoğunlukla tematik kesitsel analizlerle sınırlı kalmaktadır. Bu araştırmaların genelinde Müslüman gençlerin biyografik süreçleri, eğitim süreçleri ve kimlik oluşumunun boylamsal boyutları gözden kaçırılmakta, bundan dolayı da gençlerin değişen toplumsal şartlar ile baş etmelerinin nasıl olduğu ve gelişimleri gölgede kalmaktadır. Oluşturulan ideal tipler mülakat alıntılarının önceden belirlenen tematik ve teorik kategoriler şeklinde tasnifine dayanmakta, bu yolla araştırmacı gençlerin yaşam dünyalarıyla iç içe geçmiş olan dindarlıklarını birbirinden ayırmakta, vaka analizlerinde yaşam hikâyesi ve yaşam dünyasının dindarlığı yapılandırmadaki rolü göz ardı edilmektedir.

Dindarlıkla ilgili araştırmalarda, günlük yaşam, biyografi ve yaşam dünyasının perspektifleri bağlamından koparılmaktadır. Yaşamla ilgili bütün ifadeler ve tecrübeler sürekli olarak dindarlık veya inançların bir parçası gibi yorumlanmaktadır. Bunu Karakaşoğlu-Aydın, Aygün ve Tietze'nin oluşturduğu bazı tiplerde (ateist, seküler, laik v.s.) görmek mümkündür. Karakaşoğlu-Aydın örneğinde bu daraltma, ateist olduğunu iddia eden kişilerin bile özel bir dindarlık türü olarak kabul edilmesine kadar gitmektedir (krş. Karakaşoğlu-Aydın 2000, 183). Halbuki fenomenolojik olarak Genç Müslümanların biyografileri ve yaşam dünyaları, 'dindarlık' kavramının algılandığından daha karmaşık ve çelişkili görünmektedir. Almanya'da genç Müslümanların çeşitliliklerinin sadece dindarlık kavramlarındaki çeşitliliklere değil, aynı

<sup>1</sup> Almanya'da Müslümanların dindarlıklarını ele alan araştırmaların geniş bir değerlendirmesi için bkz. Aygün, A. (2012). *Religiöse Sozialisation und Entwicklung bei islamischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei: Empirische Analysen und religionspädagogische Herausforderungen*. Waxmann Verlag., Özışık, S. (2016). *Intergenerational changes in the religiosity of Turkish Islamic immigrants in contemporary Germany: a qualitative analysis using the faith development interview* (Doctoral dissertation, Bielefeld, Universität Bielefeld, Diss., 2015).

zamanda dini ve seküler yaşam tarzlarına ve gündelik kültürlere de dayandığını gösteren etnografik ve biyografik çalışmaların gerekliliği burada önem kazanmaktadır.

Bu çalışmaların eleştirilebilecek diğer bir ortak noktası, genç Müslüman yaşamı ve dindarlığının gelenekselden daha seküler bir dindarlığa doğru ya da geleneksel unsurlarla yoğun şekilde birleşmiş olan halk dindarlığını yansıtan bir İslami anlayıştan entelektüel temele dayalı "saf" İslam'a doğru değiştiği iddiasıdır. Gençlerin, ebeveynlerinden devraldıkları dini inançlardan ne kadar ayrıldıkları ve kendi İslam inançlarını nasıl oluşturdukları da ele alınmaktadır. Küçük örneklemeler nedeniyle her tipin yüzdelik dağılımı verilmemektedir. Verilse de zaten nitel yöntemin ancak kısıtlı örneklemi inceleyebilmesinden kaynaklanan yetersizliği ortaya çıkmakta ve münferit bulguyu genel için iddia etmek zorlaşmaktadır. Bundan dolayı karma yöntemlerle daha fazla katılımcıyı kapsayacak araştırmalara da ihtiyaç duyulmaktadır.

Yöntemsel ve tematik kısıtlılıklara rağmen araştırmaların ortaya koyduğu gerçeklik Almanya'da genç Müslümanlar arasında, homojen bir dindarlık tutumu yerine farklı yönelimler ve çeşitlilik olduğu yönündedir. Almanya'da yaşayan Müslüman gençler, çevreleriyle etkileşimler ve toplumla olan ilişkileriyle birlikte dindarlık açısından Türkiye veya diğer Müslüman ülkelerde olduğundan daha farklı deneyimler yaşamaktadırlar. Müslüman gençler, hem dini değerlere bağlı kalma isteğiyle hem de çevrelerindeki Batı kültürünün modern ve post modern etkileriyle karşı karşıyadırlar. Bu gerilim, bazen iç çatışmalara ve karmaşık kimlik arayışlarına yol açabilmektedir. Örneğin, gençler kendi inançları ve değerleriyle uyumlu bir şekilde yaşamak istedikleri halde, çevrelerinin beklentileriyle çelişebilmektedirler. Müslüman gençler, aidiyet hislerini ve dindarlıkla ilgili deneyimlerini ifade etmek için mevcut sosyal normlar ve stereotiplerle de mücadele etmek zorundadırlar. Bu gerilimler, her şeyden önce Müslüman gençlerin kimlik bütünlüğünü ve psikolojik refahını etkilemektedir. Çünkü gerilimli yaşam ortamının öz değer duygusu, aidiyet hissi, toplumsal kabul ve benlik algısı gibi faktörler üzerinde etkileri önemli derecededir. Müslüman gençlerin bu gerilimlerle başa çıkmalarına yardımcı olacak destek mekanizmaları ve toplumsal kaynaklara ihtiyaçları vardır. Aileler, okullar, camiler, gençlik dernekleri ve akademisyenler gibi paydaşlar, gençlere rehberlik etmek ve dindarlıkla yaşam dünyasının gerçekliklerini dengelemeleri konusunda yardımcı olmak için destek sağlamalıdır. Bazı eylem önerileri çıkarabilmek için genç Müslümanların aile ve sosyal bağlarına daha yakından bakmak gerekir.

Tıpkı diğer gençler gibi, Almanya'daki Müslüman gençlerin de farklı ailevi ve sosyal geçmişleri vardır. Örneğin, Türk ve göçmen kökenli genç Müslümanlar, *misafir işçilerin torunları* olarak sınıflandırılmaktadır. Çoğunluk toplumu baz aldığımızda genelde düşük sosyo-ekonomik gelire sahip işçi sınıfı hanelerinden gelmektedirler. Kendi kimlikleriyle ilgili hesaplaşma, buna bağlı kişisel sorular ve özgüven, düşük sosyoekonomik statüye sahip olmalarına rağmen onların dindarlığa ilgileri canlı kalmaktadır. Farklı bağlamlardaki tecrübeleri onların dindarlığının farklı görüntüler vermesine yol açabilir. Çeşitlilik ve karmaşıklık burada dikkate alınmalıdır. Biyografik araştırmalardan öğrendiğimize göre, destekleyici, takdir edici ve değer verici bağlamlar- aile ve/veya/ diğer sosyal ağlar- gençlerin tipolojilerden bağımsız olarak kişisel gelişimlerinde daha ileri adımlar atmalarına yardımcı olacaktır. Çünkü insan ait olmak için inanca karşı ya da inanç lehine bir karar vermek zorunda bırakılmamalıdır. Eğer insanlara bağlamlardan kaynaklanan gerilim alanlarını çözmek ve kendilerini kanıtlama zorunda olmamak gibi bir fırsat verilirse, kimlik bulma sürecinde bunları pekiştirmek, denemek ve geliştirme, genişletme ve reddetme şansı olarak kararlar almak gibi bir imkanları olur. Böylece onlara sağlıklı yetişkinlere dönüşme fırsatı da verilmiş olur.

Almanya'da Müslümanların yaşam dünyalarında karşılaştıkları zorluklara gelince, gençlerin sağlıklı yetişkinlere dönüşme olasılığını garanti altına almak için aile ve yakın sosyal çevreden daha fazlasına ihtiyaç vardır. Tüm sosyalleşmelerin ve bağlamların kişisel gelişimde rol oynadığına dikkat edilmelidir, ancak temel eğitimlerinde çocuklarla çalışan sosyal hizmet uzmanları, imamlar, öğretmenler, eğitimciler vb. profesyonel olarak aktif kişiler için de Müslüman gençlerle ilgili çalışmalarında desteğe ve stratejiye ihtiyaçları vardır. Gençler sadece gelişim süreçlerini ve gelişim görevlerinin bilgisini pasif öğrenmeyle almak seviyesinde bırakılmamalı,



aynı zamanda kendilerinin yeniden üretmesi için de teşvik edilmeli bunun için hareket alanları oluşturulmalıdır. Bu, sadece Müslüman gençlerin kendi biyografik süreçlerinde bir değişikliğe izin vermeleri için değil, aynı zamanda profesyonel destekçilerin kendi konularıyla ilgilenmeleri anlamına da gelmektedir. Kapsayıcı çalışma aynı zamanda genç Müslüman insanlara hayatlarını onurlu bir şekilde şekillendirme ve yaşama hakkı verdiğinden, 2023'te artık işe yaramayan şey, gençler tarafından da reddedilen yukardan aşağıya bir yaklaşımdır. Bunu iyi anlamak için de her şeyden önce, dindarlığın yanında gündelik yaşamı, gençlik kültürlerini ve genç Müslümanların yaşam öykülerini betimleyen ve yorumlayan etnografik ve biyografik yönelimli çalışmalara ve bu çalışmaların verileriyle inşa edilecek dini eğitim perspektiflerine ihtiyaç vardır.

### KAYNAKÇA

- Alamdar-Niemann, M. (1990). Die Wahrnehmung elterlicher Erziehungsstile in türkischen Familien. *IZA – Zeitschrift Migration und soziale Arbeit*, 1, S. 75–78.
- Antes, P., & Ceylan, R. (2017). Die Etablierung der Islamischen Theologie: Institutionalisierung einer neuen Disziplin und die Entstehung einer muslimischen scientific community. *Muslimen in Deutschland: Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, 151-162. Albert, M., Hurrelmann, K., & Quenzel, G. (2015). *Jugend 2015: eine pragmatische Generation im Aufbruch* (Vol. 2015). Fischer Taschenbuch.
- Aygün, A. (2012). *Religiöse Sozialisation und Entwicklung bei islamischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei: Empirische Analysen und religionspädagogische Herausforderungen*. Waxmann Verlag.
- Bertelsmann Stiftung (2008). *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken*. Gütersloh: Bertelsmann Gütersloher Verlagshaus.
- Bertelsmann Stiftung (2016). *Factsheet „Einwanderungsland Deutschland.“ Religionsmonitor. Einwanderung und Vielfalt.* <https://www.bertelsmannstiftung.de/de/publikationen/publikation/did/factsheet-einwanderungsland-deutschland> (görülme 11-11-2022)
- Boehnke, K., Hadjar, A., & Baier, D. (2007). Parent-child value similarity: The role of Zeitgeist. *Journal of Marriage and Family*, 69, S. 778–792.
- Boos-Nünning, U. & Karakaşoğlu, Y. (2006). *Viele Welten leben. Lebenslagen von Mädchen und jungen Frauen mit griechischem, italienischem, jugoslawischem, türkischem und Aussiedlerhintergrund*. Münster: Waxmann.
- Boos-Nünning, U. (2011). *Migrationsfamilien als Partner von Erziehung und Bildung. Expertise im Auftrag der Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich- Ebert-Stiftung*. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Boos-Nünning, U. (2015). *Bildungsbrücken bauen: Stärkung der Bildungschancen von Kindern mit Migrationshintergrund. Ein Handbuch für die Elternbildung*. Waxmann Verlag.
- Boos-Nünning, U. (2015). Erziehungsziele und Erziehungsstile in muslimischen Familien. In İ. Dirim, I. Gogolin, D. Knorr, M. Krüger-Potratz, D. Lengyel, H. H. Reich & W. Weiße (Hrsg.), *Impulse für die Migrationsgesellschaft. Bildung, Politik und Religion* (S.170–181). Münster: Waxmann.
- Bundesministerium des Inneren und für Heimat (2022). [BMI - Islam in Deutschland \(bund.de\)](https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/DE/Presse/pm/2022/11/11-islam-in-deutschland.html) (görülme 11.11.2022)
- Ceylan, R. (2017). Islam und Muslime in Deutschland. Ein Überblick über die zweitgrößte Religionsgemeinschaft. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 1(1), S.75–88.

- El-Mafaalani, A. & Toprak, A. (2011). *Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland. Lebenswelten – Denkmuster – Herausforderungen*. Sankt Augustin, Berlin: Konrad Adenauer Stiftung.
- Engin, H. (2004). *Kinder lernen Deutsch als zweite Sprache. Prinzipien, Sequenzen, Planungsraaster. Minimalgrammatik*. Cornelsen: Berlin 2004.
- Fowler, J. W., Streib, H., & Keller, B. (2004). *Manual for faith development research*.
- Gennerich, C. (2016). Religiosität muslimischer Jugendlicher. Empirische Befunde und theologische Perspektiven. In Y. Sarıkaya & A. Aygün (Hrsg.), *Islamische Religionspädagogik* (S. 199–219). Münster: Waxmann.
- Hadjar, A., Boehnke, K., Knafo, A., Daniel, E., Musiol, A.-L., Schiefer, D., & Möllering, A. (2012). Parent-child value similarity and subjective well-being in the context of migration: An exploration. *Family Science*, 3, S. 55–63
- Hajdar, A., Boehnke, K., Knafo, A., Daniel, E., Musiol, A.-L., Schiefer, D. & Möllering, A. (2014). Intergenerationale Werteähnlichkeit, Distanz zu gesellschaftlichen Mainstream-Werten und subjektives Wohlbefinden von MigrantInnen. In H. Weiss, P. Schnell & G. Ateş (Hrsg.), *Zwischen den Generationen. Transmissionsprozesse in Familien mit Migrationshintergrund* (S. 50–69). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Haug, S., Stichs, A. & Müssig, S. (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Forschungsbericht. Nürnberg: Deutsche Islam Konferenz.
- Heitmeyer, W., Müller, J., & Schröder, H. (1997). *Verlockender Fundamentalismus: Türkische Jugendliche in Deutschland*. Suhrkamp.
- Herwartz-Emden, L. (2000). *Einwandererfamilien. Geschlechterverhältnisse, Erziehung und Akkulturation*. Osnabrück: Rasch Verlag.
- Hummrich, M. (2011). Was die jüngere Generation mit der älteren will–Zu enerationenbeziehungen in den kollektiven Orientierungsmustern religiöser MigrantInnen. *Jugend–Migration–Religion. Zur Bedeutung der Religionszugehörigkeit im Einwanderungskontext*, 69-91.
- Just, W. D. (2011). Religionsausübung. *Handbuch Migration und Familie. Grundlagen für die Soziale Arbeit mit Familien*, 189-206.
- Karakaşoğlu-Aydın, Y. (2000). *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*. Berlin: IKO-Verlag.
- Kenar, B., Stein, M., & Zimmer, V. (2020). Religiosität und religiöse Erziehung muslimischer Jugendlichen–ein Literaturüberblick. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 19(1), 345-367.
- Klinkhammer, G. (2000). *Moderne Formen islamischer Lebensführung: Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: Diagonal Verlag.
- Leyendecker, B. (2003). Die frühe Kindheit in MigrantInnenfamilien. In H. Keller (Hrsg.), *Handbuch der Kleinkindforschung* (S. 385–435). Bern: Huber Verlag.
- Nauck, B. (1997). Intergenerative Konflikte und gesundheitliches Wohlbefinden in türkischen Familien. Ein interkultureller und interkontextueller Vergleich. In B. Nauck & U. Schönplflug (Hrsg.), *Familien in verschiedenen Kulturen* (S. 324–352). Stuttgart: Enke Verlag.
- Nauck, B. (2001). Intercultural Contact and Intergenerational Transmission in Immigrant Families. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32(2), S. 159–173.

- Özışık, S. (2016). *Intergenerational changes in the religiosity of Turkish Islamic immigrants in contemporary Germany: a qualitative analysis using the faith development interview*. Bielefeld: Universität Bielefeld.
- Pfündel, K., Sticks, A., & Tanis, K. (2021). *Muslimisches Leben in Deutschland 2020: Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz* (Vol. 38, p. 237). DEU.
- Reckstadt, T. (2010). *Die Frau im Islam: Opfer systematischer Unterdrückung oder Mitträgerin religiös begründeter Traditionen?* GRIN Verlag.
- Rommelspacher, B. (1995). *Dominanzkultur: Texte zu Fremdheit und Macht*. Orlanda-Frauenverl..
- Sandt, F. O. (1996). *Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen*. Münster: Waxmann.
- Şen, F. (2007). Islam in Deutschland. Religion und Religiosität junger Muslime aus türkischen Zuwandererfamilien. In von H.J. Wensierski & C. Lübcke (Hrsg.), *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen* (S. 17–32). Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Spenlen, K. (2014). Im Zwiespalt konkurrierender Identitäten. Erziehungsvorstellungen in Migrantenfamilien aus der Türkei. *Bildung und Erziehung*, 67(2), S. 135–152.
- Stein, M. & Zimmer, V. (2020, im Erscheinen). Erziehungserfahrungen Studierender mit und ohne Migrationshintergrund – Ein Vergleich. In W. Kürschner et al. (Hrsg.), *Heterogenität – Phänomene, Chancen und Probleme*.
- Stein, M. (2012). Erziehungsziele von Eltern in Abhängigkeit soziostruktureller Merkmale und subjektiver Orientierungen – eine längsschnittliche internationale Analyse auf Basis der Daten des World Values Survey. *Bildung und Erziehung*, 4, S. 427–444.
- Stein, M. (2015). Der Einfluss materieller Hintergründe in Sozialisation und Erziehung auf die Werte – ein internationaler Vergleich anhand des World Values Survey WVS. *Bildung und Erziehung*, 68(1), S. 105–127.
- Stein, M., Ceylan, R. & Zimmer, V. (2017). Einstellungen zum Islamischen Religionsunterricht von muslimischen ReligionslehrerInnen und LehramtsanwärterInnen in Deutschland. *Hikma – Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, 8, S. 48–63.
- Stein, M., & Zimmer, V. (2020). Familiäre Erziehungserfahrungen muslimischer und christlicher junger Menschen im Vergleich – Ergebnisse einer qualitativen Interviewstudie. *Hikma*, 11(1), 60–83.
- Tietze, N. (2001). Islamische Identitäten. Formen *muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Edition HIS.
- Toprak, A. (2019). *Muslimisch, männlich, desintegriert: Was bei der Erziehung muslimischer Jungen schief läuft*. Ullstein Buchverlage.
- Tosun, C. (1993). *Din ve Kimlik*. Ankara: Diyanet Yayınları.
- Uslucan, H. H. (2003). Soziale Verunsicherung, Familienklima und Gewaltbelastung türkischer Jugendlicher. *Zeitschrift für Türkeistudien*, 15(1/2), S. 49–73.
- Uslucan, H. H. (2007). *Erziehung und Sozialisation türkischer und islamischer Kinder: Implikationen für die familienpsychologische Praxis*. URL: <http://www.bildungswerk.paritaet.org/fachtagungen/dokumente2007/DokuUslucan.pdf>.
- Uslucan, H. H. (2008). *Religiöse Werteerziehung in islamischen Familien*. Berlin: Bundesministerium für Familien, Senioren, Frauen und Jugend BMFSFJ.
- Uslucan, H. H. (2010). Erziehungsstile und Integrationsorientierungen türkischer Familien. In C. Hunner-Kreisel & S. Andresen (Hrsg.), *Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten*.

- Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive* (S. 195–210). Wiesbaden: VS.11.06.2020].
- Uslucan, H. H. (2013). Erziehungsstile und ihre kulturelle Überformung. In: Andresen, S., Hunner-Kreisel, C. & Fries, S. *Erziehung. Ein interdisziplinäres Buch* (S. 127–136). Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler Verlag.
- Uslucan, H. H. (2017). Islamische Erziehung in Familien mit Zuwanderungsgeschichte. In: P. Antes & R. Ceylan (Hrsg.), *Muslimen in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen* (S. 209–223). Wiesbaden: Springer Verlag.
- Uygun-Altunbaş, A. (2017). *Religiöse Sozialisation und religiöse Erziehung in muslimischen Familien. Eine empirische Untersuchung zur religiösen Erziehung und Sozialisation in muslimischen Familien aus der Perspektive von Eltern*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- von Wensierski, H.-J. von & Lübcke, C. (2012). „Als Muslim fühlt man sich hier auch zu Hause“. *Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland*. Berlin: Opladen Verlag.
- Weiss, H. (2014). Der Wandel religiöser Glaubensgrundsätze in muslimischen Familien – Säkularisierungstendenzen bei der 2. Generation. In H. Weiss, P. Schnell & G. Ateş (Hrsg.), *Zwischen den Generationen. Transmissionsprozesse in Familien mit Migrationshintergrund* (S. 71–93). Wiesbaden: VS.
- Zimmer, V. & Stein, M. (2019). Religiöse Orientierungen christlicher und muslimischer junger Menschen mit und ohne Migrationshintergrund in Abhängigkeit interreligiöser Freundschaften. *Theo-Web*, 18(2), S. 176–198.
- Zimmer, V. & Stein, M. (2020). Erlebte Erziehung und Erziehungszufriedenheit junger Erwachsener mit und ohne Migrationshintergrund – Ergebnisse einer quantitativen Befragung. *Bildung und Erziehung*, 73(1), S. 22–41.
- Zimmer, V., Ceylan, R. & Stein, M. (2019). Lehrkräfte als Mediatoren von Bildungs- und Erziehungsprozessen – die Rolle der politisch-religiösen Einstellungen (angehender) Lehrkräfte für den Islamischen Religionsunterricht. *Bildung und Erziehung*, 72(1), S. 60–78.
- Zimmer, V., Stein, M. & Ceylan, R. (2019). Erziehungserfahrungen in den Herkunftsfamilien und deren Einflüsse auf die Religiosität angehender Lehrkräfte für den Islamischen Religionsunterricht. *ZSE*, 39(1), S. 56–73.

## STRUCTURED ABSTRACT

*Islam represents the second largest religion after Christianity in contemporary Germany. Religiosity, socialization, identities, religious orientations and future expectations of Muslim youth in Germany constitute an area of great importance among social-scientific research on youth in this country. In terms of religion, it is frequently mentioned that Christianity is losing members in western societies and that Christian youth's interest in religion is weakening, meanwhile Muslim youth are usually more religious than their German coevals.*

*This study emphasizes how socialization and religiosity of Muslim youth in Germany are shaped in multicultural environments. Children and young people have to cope with the difficult task of balancing the values they have consciously or unconsciously acquired from the secular and Christian society in Germany with the values they have acquired from their ethnic background as well as from family and religious associations.*

*Studies indicate that Muslim youth's identities and youth cultures are multifaceted. In environments where the majority is secular, it becomes an imperative for young people to try and achieve successful synthesis. Thus, they develop flexible personalities in their constant confrontation with contradictory thought structures and norm systems. Most of the Muslim immigrant families living in Germany come from countries and regions where it is important to maintain the religious tradition. Transferring Islamic values, worships, norms and traditions to children in close family and kinship networks plays an important role in the construction of a religious identity in Western secular and Christian societies. This causes a feeling of constant tension for young Muslims.*

*In contrast to the more generalizing perspective of quantitative research, qualitative research in Germany reveals more comprehensive results regarding the details of Muslims youths diverse religiosity. Depending on existing research, this study argues that most Muslim youth recognize that devotion to God and obedience to religious duties are an essential part of their lives. In modern times, young immigrants turn to textual Islam, which they consider as "true Islam", in order to acquire an independent religiosity, as values are often traditionally transmitted by parents.*

*Furthermore, young people try to create new spaces for themselves in order to adapt better to the German environment. On the one hand, they want to preserve the traditional past and values, while on the other hand they may want to adapt to conditions and keep their adherence to Islamic rules alive. For Muslim youth, religion often plays a central role, and for families it functions as a supportive element in maintaining respect, family bonds and traditional values. Studies indicate that Muslim youth's identities and youth cultures are many-sided, and the biographies and life worlds of Muslim youth in Germany that shape their religiosity are highly complex and diverse. This article concludes, based on the importance and necessity for qualitative data, that there is a need to include muslim youths voices through life story analysis, as it may generate more contextual information. In turn, that will contribute to the revealing of the complexity and the extent to which the religiosity of Muslim youth is affected in a secular and religious community setting.*



# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / January 2023 • 286-345

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1377796

### İBNÜ'L-ARABÎ VE SADREDDİN KONEVÎ KÜTÜPHANESİNİN İZİNDE: YUSUF AĞA YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ 4690 NUMARADA KAYITLI MECMUA ODAĞINDA İLERLEYEN BİR ARAŞTIRMA

*On the Trail of the Library of Ibn al-‘Arabî and Şadr al-Dîn al-Qûnawî: A Research Focusing on the Miscellany Registered in the Yusuf Agha Manuscript Library, No. 4690*

#### Tuna TUNAGÖZ

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri  
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Cukurova University, Faculty of Divinity, Department of  
Philosophy and Religious Sciences, Adana, Türkiye

[tunagoz@cu.edu.tr](mailto:tunagoz@cu.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0001-7268-9810>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 18.10.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 04.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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

## İBNÜ'L-ARABÎ VE SADREDDİN KONEVÎ KÜTÜPHANESİNİN İZİNDE: YUSUF AĞA YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ 4690 NUMARADA KAYITLI MECMUA ODAĞINDA İLERLEYEN BİR ARAŞTIRMA

*On the Trail of the Library of Ibn al-‘Arabî and Şadr al-Dîn al-Qûnawî: A Research Focusing on the Miscellany Registered in the Yusuf Agha Manuscript Library, No. 4690*

### Öz

Bu çalışma İslam ilahiyat ve felsefe ilimlerinin önemli eserlerini barındıran kıymetli bir mecmuayı (Yusuf Ağa YEK, nr. 4690) merkeze alan bir araştırmadır. Mecmuada farklı zamanlarda istinsah edilen tasavvuf, fıkıh, hadis, teorik fizik, tıp, zooloji, psikoloji ve metafizik muhtevasına sahip altı ayrı metin bulunmaktadır. Tamamı eksik bu nüshaların çoğunun hangi eser ve müellifinin kim olduğu özel incelemeyle anlaşılabilir durumdadır. Ayrıca, geç tarihli ciltlemede varaklar yanlış yerleştirilmiş, metinlerin iç sırası bozulmuştur. Mecmuada üçüncü sırada yer alan metin, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'ye ait *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs*'tir. Bu nüshanın zahriye sayfasında Sadreddin Konevî'nin mülkiyetinde ve vakfedilmiş kitapları arasında olduğuna yönelik kayıtlar mevcuttur. Bu bilgiyi merkeze alarak ilerleyen çalışma, mecmuadaki eserlerin Konevî'nin kendi zaviyesine vakfettiği kitaplar arasında yer aldığı, zamanla bu eserlerin cilt bütünlüklerinin bozulduğu ve mevcut kısımların çok sonraları oluşturulan bu mecmua içine derç edildikleri sonucuna ulaşmıştır. *Ma'rife*'nin diğer yarısının, aynı kütüphanenin 5439 numaralı mecmuası içinde yer aldığı tespit edilmiştir. Çalışma, mecmuadaki ilk metnin İbnü'l-Arabî'ye ait *Ukletü'l-müstevfiz* olduğu, 598/1202 öncesinde telif edilmiş olan bu eserin 627-638/1229-1240 arasında müellif tarafından düzenlenerek ikinci kez telif edildiği ve elimizdeki nüshanın ikinci versiyonun müellif metni olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bir diğer önemli metin, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye ait *el-Kitâbü'l-mu'teber* nüshasıdır. İlk sayfasında Konevî'nin bizzat yazdığı içerik tasvirini barındıran nüsha, büyük ihtimalle filozofun öğrencisinin öğrencisi Şemseddin İbn Hebel'in, I. Keykâvûs döneminde Konya'ya gelmesi vesilesiyle Konevî kütüphanesine intikal etmiştir. Mecmuadaki durumu tam bir muamma olan ikinci metin, Alâeddin el-Üsmendî'nin *Muhtelefü'r-rivâye*'sidir. Mecmua, müteahhir dönem âlimlerinin dinî ve felsefî ilimlere yönelik kapsamlı ilgilerinin açık bir örneğidir. Makale ekinde, kıymetine binaen *Ukletü'l-müstevfiz* metni neşredilmiştir. Ayrıca, bilgi ve karşılaştırma imkânı sağlamak için, mecmuadaki eserlerin ilk-son sayfalarının ve İbnü'l-Arabî ile Konevî'nin el yazılarının görsellerine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İbnü'l-Arabî, Sadreddin el-Konevî, Ukletü'l-müstevfiz, Yusuf Ağa 4690, Mecmua.

### Abstract

This study is a research centred on a valuable miscellany (Yusuf Agha YEK, no. 4690) that contains important works of Islamic divinity and philosophy. The miscellany contains six different texts of tasawwuf, fiqh, hadîth, zoology, medicine, theoretical physics, psychology, and metaphysics. Most of these copies, which are incomplete, can be identified by special examination. Furthermore, during the late binding process, the folios were misplaced and the texts were misrepresented. The third text in the miscellany is Ibn al-Şalâh al-Shahrazûrî's *Ma'rifat anwâ'i 'ilm al-hadîth*. The first page of this copy indicates that it was in the possession of al-Qûnawî, and one of his endowed books. Based on the given information, the study concludes that all of the works in this miscellany were once among the books that al-Qûnawî endowed to his own zâwiya, but over time the integrity of the binding of these works was disrupted and the existing parts were compiled into this miscellany, which was created much later. The remaining part of *Ma'rifat* is included in another miscellany (Yusuf Agha MS Library, no. 5439). The study concludes that the initial text in the miscellany is Ibn al-‘Arabî's *Uqlat al-mustawfiz*. This work was written prior to 598/1202 and reedited by the author between 627-638/1229-1240. The current copy is the autograph of the second version. Another significant text is the copy of Abû al-Barakât al-Bağhdâdî's *al-Kitâb al-mu'tabar*. The manuscript, which includes a description of its content handwritten by al-Qûnawî himself on the first page, is likely to have arrived at the library of al-Qûnawî through the visit of Shams al-Dîn ibn Habal, a student of al-Bağhdâdî's student, to Konya during Keyqâwûs I's reign. The second text, which has an unclear status in the miscellany, is 'Alâ' al-Dîn al-Usmendî's *Mukhtalaf al-riwâya*. The miscellany is a clear example of the comprehensive interest of later Muslim scholars in religious and philosophical sciences. In the appendix of the article, the text of *Uqlat al-mustawfiz* has been edited for its worth. In addition, images of the first and last pages of the works in the miscellany and the handwritings of Ibn al-‘Arabî and al-Qunawî have been included to provide more information and comparison.

**Keywords:** Ibn al-‘Arabî, Şadr al-Dîn al-Qûnawî, 'Uqlat al-mustawfiz, Yusuf Agha 4690, Miscellany.

## GİRİŞ

İslam düşünce ve ilahiyat tarihi açısından en önemli gelişmelerden biri, İbn Sînâ (ö. 428/1037) sonrasında, felsefi birikimin ve tartışmaların ilahiyat metinlerinin ayrılmaz parçasına dönüşmesidir. 5./11. yüzyılda Cüveynî (ö. 478/1085) ile başladığı söylenebilecek bu tavır, Gazzâlî (ö. 505/1111) ile hızlı biçimde yetkinleşmiş, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile müstesna bir seviyeye yükselmiştir. Bu durumun en önemli sonuçlarından biri, kayda değer sayıda âlimin felsefi ilimlerle yakın temas kurmaya ve her iki sahada yetişmeye başlamasıdır. Dönüştürücü role sahip bir diğer düşünür, miras aldığı ilahiyat ve felsefe birikimini vahdet metafiziği çerçevesinde sistemleştiren Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir (ö. 638/1240). Onun metinlerinin Müslüman entelektüellerin ana gündem maddelerinden biri olmasının ardından önceki ilgiye felsefi tasavvuf da eklenmiş; 7./13. yüzyılla birlikte, ister tahsil ister telif sürecinde olsun, ilgi alanları arasında tefsir, hadis, fıkıh, mantık, fizik, tıp, astronomi, metafizik, felsefi tasavvuf gibi sahaların yer aldığı öğrenci/âlim/düşünür profilleri ortaya çıkmıştır.

Bahsedilen çok yönlü ilginin somutlaştığı ilim merkezlerinden biri Selçuklu Konya'sı olduğu gibi, sürecin ikinci aşamasının doğrudan etkilediği ilk düşünür de Sadreddin Konevî'dir (ö. 673/1274). İbnü'l-Arabî tarafından yetiştirilen Konevî, vahdet-i vücûd nazariyesini kendi eserlerinde daha sistemli hale getirmiş, öğrencileri üzerinden Ekberî düşüncenin İslam dünyasının geneline yayılmasına vesile olmuştur. Onun çalışmada öne çıkacak bir diğer yönü ise, İbnü'l-Arabî kütüphanesinin varisi olmasıdır.<sup>1</sup> Hocası ve üvey babası İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ten getirdiği, sonradan temin ettiği ve kendi yazdığı eserler; ayrıca öz babası Mecdüddin İshak'ın (ö. 618/1221 [?]) mülkiyetinde yer alan kitaplar ona miras kalmıştır. O da, satın aldığı ve yazdığı kitaplarla bu kıymetli kütüphaneyi zenginleştirmiş, vefat etmeden kendi zaviyesine vakfederek eserlerin korunmasında ve sonraki nesillere ulaştırılmasında kritik bir rol üstlenmiştir.

Kütüphanedeki eserlerin en eski ve en önemli listesi, Konevî'nin bizzat kaleme aldığı Rebûlâhir 665/Ocak 1267 tarihli *Fihristü'l-kütüb* içerisinde mevcuttur.<sup>2</sup> Kitaplar arasında mushaflar, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, kelam, tarih, tıp, felsefe eserleri, divanlar, dil çalışmaları ve okült ilimlere dair metinler mevcuttur. Konevî, listesinde eserleri 113 başlık içerisinde zikretmiştir. Başlıkların bir kısmında kitapların ismini kaydetmiş, bir kısmında sadece eserin konusuna işaret etmiş, bir kısmında da mecmuadaki eserlerin birkaçının ismini anmakla yetinmiştir. Bu sebeple metinden onun sahip olduğu kitap ve risalelerin tamamını görebilmek mümkün değildir. Kütüphanenin, 665/1267'de -Konevî'nin cilt sayısına değinmediği başlıklarda büyük ihtimalle tek cildi kastettiği çıkarımıyla- 178 ciltten oluştuğunu söylemek mümkündür. Konevî'nin vasiyeti,<sup>3</sup> Konevî Camii'nin kitabesi<sup>4</sup> ve elimizdeki bazı nüshaların ilk sayfasındaki

<sup>1</sup> İbn Rüşd'e ait *Nihâyetü'l-müctehid ve kifâyetü'l-muktesid*'in bugün elimizde olmayan ilk cildinin zahriyesinde (Yusuf Ağa YEK, nr. 5422, vr. 1a), İbnü'l-Arabî mülkiyetinde bulunan nüshanın onun tarafından okunup rivayet edildiği, bu nüshayı oğlu Sa'deddin Muhammed'e (ö. 665/1258) verdiği, onun da başka kitaplarla birlikte 641/1243-4 tarihinde Konevî'ye teslim ettiği kayıtlıdır. Bkz. Ahmed Ateş, "Konya Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Mühim Yazmalar", *Belleten*, 16:61 (1952), s. 67-68, 128.

<sup>2</sup> Konevî, *Fihristü'l-kütüb*, Kitâbhâne ve Mûze-i Millî-i Melik, nr. 4263/10, vr. 174a-175b.

<sup>3</sup> Konevî, *Vasiyyetü's-Şeyhi'l-Kâmil Sadreddîn el-Konevî*, İnebey YEK, Hüseyin Çelebi 451/1, vr. 1a. Konevî'nin vasiyeti, kısa olmakla birlikte, onun din tasavvuruna, tasavvufî meşrebine, hatta Mehdî beklentisine atıfta bulunan; çevresindekilere tavsiyeler içeren; cenaze merasiminin nasıl olması gerektiğinden, malından kimlere, ne kadar sadaka verilmesi ve kitaplarının vakfedilmesi gerektiğine kadar onun isteklerini sıralayan özel bir metindir. Kütüphanelerimizde on nüshasını tespit ettiğim vasiyetin, ayrıca Farsça tercümesi ve Osmanlı dönemi genişletilmiş bir Türkçe çevirisi bulunmaktadır. Bazı nüshalarda istinsahın Akşemseddin'in (ö. 863/1459) bir kitabının sonundan (büyük ihtimalle *er-Risâletü'n-nûriyye*'nin elimizde olmayan müellif metninin ardındaki ekten) yapıldığına yönelik ibareler, onun Konevî kütüphanesi ile ilişkisini ortaya çıkardığı gibi, metnin yaygınlaşmasındaki özel rolüne de işaret etmektedir. Nüshalar arasındaki çelişkiler, vasiyetin uygulanma düzeyi, Akşemseddin'in vasiyet bağlamındaki ilmî rolü, Osmanlı dönemi tercüme metin ayrıntılı araştırmayı beklemektedir. Vasiyet nüshaları için bkz. Yusuf Ağa YEK, nr. 4883/4, vr. 11a-12a; Hacı Selim Ağa YEK, Nurbanu Sultan 105M/4, vr. 149b-150a; İnebey YEK, Haraççioğlu, nr. 133/1, vr. 1a; Hüseyin Çelebi, nr. 451/1, vr. 1a; Ulucami, nr. 1750/6, vr. 164b-166a; Beyazıt YEK, nr. 3844/2, vr. 38b-39b; Süleymaniye YEK, Halet Efendi, nr. 806/6, vr. 83b-84a; Yazma Bağışlar, nr. 6208/2, vr. 7b-8a; Selimiye YEK, nr. 6130/2, vr. 29a. Farsça tercüme için bkz. İnebey YEK, Hüseyin Çelebi, nr. 1183/10, vr. 74a-76a. Osmanlı dönemi tercümenin nüshaları için bkz. Süleymaniye YEK, H. Hayri Abdullah Efendi, nr. 140/1, vr. 1a-26a; H. Mahmud Efendi, nr. 2974/2, vr. 59b-81b; Tırnovalı, nr. 1854/2, vr. 91b-110b; Ş. Ali Paşa, nr. 2810/6, vr. 309b-316b.

<sup>4</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964), s. 487.

kayıtlar,<sup>5</sup> kitapların vakfedilmiş olduğunu açıkça gösteriyor olsa da, elimizde vakfedilmiş kitapların listesi yoktur. Dolayısıyla onun vefatı esnasında kütüphanedeki eserlerin isimleri ve yekûnu bilinmemektedir.

Kitaplar, bu risalenin dışında, vakıfların gelir ve demirbaşlarının kayıt altına alındığı beş Osmanlı vakıf tahrir defterinde ve bir Şer'iyye sicilinde kitap künyelerine işaret eden başlıklar halinde listelenmiş; Maârif ve Vilayet salnamelerinde ise toplam sayılarına yer verilmiştir. Son tahrir defteri hariç titizlikleri şüpheli bu resmi belgelere göre, kütüphanede 881/1476'da "262";<sup>6</sup> 888/1483-4'te "210";<sup>7</sup> 906/1500-1'de "218";<sup>8</sup> I. Selim döneminde (918-926/1512-1520) "223";<sup>9</sup> 992/1584-5'te en az "232"<sup>10</sup> cilt kitap bulunmaktadır. 1314 R./1898 tarihli Şer'iyye sicilinde cilt sayısı "299";<sup>11</sup> aynı tarihli (1316/1898-9) salnamede ise "256"dır.<sup>12</sup> 1317/1899-1900 ve 1319/1901-2'de yayımlanan salnamelerde sayı yine "256" iken,<sup>13</sup> 1322/1904-5 tarihli olanında "267"ye çıkmıştır.<sup>14</sup> Kitaplar 1926 yılında Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde nakledilmiş ve günümüze 167 cilt ulaşmıştır.<sup>15</sup>

Konevî kütüphanesi farklı bağlamlarda birkaç kez incelenmiştir: Afşar, "Fihrist-i Kitâbhâne-i Sadreddîn-i Konevî" adlı makalesinde Konevî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermiş ve nüshadaki kitapları listelemiştir.<sup>16</sup> Bayram, "Sadru'd-din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları" adlı makalesinde Konevî'nin kitaplığı ve vasiyeti hakkında tespitler ve değerlendirmeler yapmıştır.<sup>17</sup> Terbetî, "Sadreddîn-i Konevî ve Fihrist-i Kitâbhâ-i Kitâbhâne-i Ū" adlı kitap bölümünde, Konevî'nin ilmî kişiliğini tasvir etmiş, kütüphanedeki eserleri listelemiş ve dipnotta

<sup>5</sup> Örnek olarak bkz. Yusuf Ağa YEK, nr. 4865, vr. 1a; nr. 7838-7852, vr. 1a.

<sup>6</sup> *II. Mehmed Dönemi 881/1476 Tarihli Karaman Vilayeti Vakıf Tahrir Defteri*, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, nr. TKG. KK.TTd.403, vr. 4b-6a. (Sonraki atıflarda: TTD 564).

<sup>7</sup> *II. Bayezid Dönemi 888/1483-4 Tarihli Karaman Vilayeti Vakıf Tahrir Defteri*, İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O.116/1, vr. 5b-7b; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, nr. TTD.1085, vr. 5b-7b. (Sonraki atıflarda: TTD 1085). Yedi yıl önce hazırlanan listeye göre cilt sayısında bariz azalma söz konusudur. İbnü'l-Arabî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ının *Tearrüçü'l-gayb*; *el-Mehaccetü'l-Beyzâ*'sının *Behce-i Beyzâ* olarak kaydedilmesi, kaydın niteliğine dair işaretler sunmaktadır. Sonraki iki defter büyük çoğunlukla buradaki metni ve hataları tekrar etmiştir.

<sup>8</sup> *II. Bayezid Dönemi 906/1500-1 Tarihli Karaman Vilayeti Vakıf Tahrir Defteri*, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, nr. TKG. KK.TTd.404, vr. 6b-8b. (Sonraki atıflarda: TTD 565).

<sup>9</sup> *I. Selim Dönemi Karaman Vilayeti Vakıf Tahrir Defteri, XVI. Yüzyıl Başlarında Karaman Vilayeti Vakıfları: Tıpkıbasım* içinde, haz. Seyit Ali Kahraman (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009), s. 10-12. (Sonraki atıflarda: TTD [CM 713]).

<sup>10</sup> *III. Murad Dönemi 992/1584-5 Tarihli Karaman Vilayeti Vakıf Tahrir Defteri*, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, nr. TKG. KK.TTd.405, vr. 8a-9a. (Sonraki atıflarda: TTD 584). Bu defter, en ayrıntılı ve titiz kayıt olmakla birlikte en sorunlu nüshaya sahiptir. Sayfalardaki bozulmalardan dolayı metnin bazı yerleri okunamaz hale gelmiştir.

<sup>11</sup> *II. Abdülhamid Dönemi 1314 R./1898 Tarihli Konya Şer'iyye Sicili, Konya Kadı Sicilleri (1903-1907&1898): Konya Kadı Sicili Defter 151 (tıpkıbasım)* içinde, haz. H. Ahmet Arslantürk & M. Sait Türkhan (Konya: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), s. 5-6. (Sonraki atıflarda: KSS 151). Bu defter bir öncekinden yaklaşık üç yüz yıl sonra hazırlanmıştır. Aradaki yıllara dair bir bilgi yoktur. Defterdeki "esâmîsi nâ-ma'lûm kütüb ve resâil-i müteferrika, 44 [cild]." başlığı metnin faydasını azaltmaktadır.

<sup>12</sup> *Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye*: Birinci Def'a Olarak Tertîb Edilmiştir: 1316 Sene-i Hicriyyesine Mahsûsdur, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1316, s. 1160-1161.

<sup>13</sup> *Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye*: İkinci Sene: 1317 Sene-i Hicriyyesine Mahsûsdur (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317), s. 1360-1361; *Konya Vilâyeti Sâlnâmesi*: Yirmi Sekizinci Def'a: Sene-i Hicriyye-i 1317 (Konya: Vilâyet Matbaası, 1317), s. 70; *Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye*: Dördüncü Sene: 1319 Sene-i Hicriyyesine Mahsûsdur (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1319), s. 868-869.

<sup>14</sup> *Konya Vilâyeti Sâlnâmesi*: Vilâyetin Ahvâl-i Umûmiyyesine Dâir İzâhâtı ve 1322 Sene-i Mâliyyesine Mahsûs Muâmelâtı Müstemildir: Vilâyetin 29ncü Sâlnâmesidir [Konya: Vilâyet Matbaası, 1322], s. 68. Ayrıca bkz. İzzet Sak, "Osmanlı Dönemi Konya Vakıfları", *Konya Vakıfları*, ed. Caner Arabacı v.dğr. (Konya: Konya Ticaret Odası, 2021), c. 2, s. 163.

<sup>15</sup> Bekir Şahin, "Sadreddin Konevî'nin Yusuf Ağa Kütüphanesinde Bulunan Bir Günlüğü", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam Yayınları, 2010), s. 200. Kitap sayısındaki azalmanın nedenlerinden biri, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin el yazısını barındıran metinler başta olmak üzere, çok sayıda eserin 2000 yılında çalınmış olmasıdır.

<sup>16</sup> İrec Afşar, "Fihrist-i Kitâbhâne-i Sadreddîn-i Konevî", *Tahkîkât-ı İslâmî*, 10:1-2 (1374hş./1996), s. 477-502.

<sup>17</sup> Mikail Bayram, "Sadru'd-din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları", *Marife*, 1:2 (2001), s. 179-185.

eserler hakkında bilgiler vermiştir.<sup>18</sup> Altuğ, “Sadreddin Konevî Kütüphanesindeki Kitaplar” adlı makalesinde tahrir defterleri üzerine yoğunlaşmış ve çalışma sonuna 881/1476 ve 888/1483-4 tarihli defterlerdeki kayıtları eklemiştir.<sup>19</sup> Şahin, *Konya'nın Kırk Kütüphanesi* adlı eserinde kitaplığı tanıtmıştır.<sup>20</sup> Hirtenstein ve Cook, “Malik MS 4263: A Manuscript Case Study, Part 2: The library list of Şadr al-Dîn al-Qûnawî” adlı harikulade makalelerinde, Konevî'nin kitaplarını listelediği metni incelemiş, nüshadaki eserlerin ne ve kime ait olduğunu, günümüze ulaşanların hangi kütüphanede yer aldığını belirlemeye çalışmışlardır.<sup>21</sup>

Bahsedilen tahrir defterlerinden dördü araştırma konusu yapılmıştır: II. Mehmed dönemine ait defterdeki kitaplar Uzluk ve Konyalı'nın çalışmalarında listelenmiştir.<sup>22</sup> II. Bayezid döneminden kalan iki defterden ilki Coşkun ve Erdoğan; ikincisi Haber tarafından incelenmiş ve yayımlanmıştır.<sup>23</sup> I. Selim Dönemi'ne ait olduğu anlaşılan defter Kahraman tarafından;<sup>24</sup> II. Abdülhamid dönemine ait Şer'iyye Sicili ise Arslantürk ve Türkhan tarafından çevriyazım ve tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır.<sup>25</sup> Sicildeki kitaplar ayrıca Sak tarafından listelenmiştir.<sup>26</sup>

Araştırma konusu olmamış bir mecmuaya odaklanan makale, Konevî kitaplığının tamamına yönelik bir inceleme hedeflemediğinden, ilgili araştırmaların sonuçlarına bütüncül bir katkı sunamayacaktır. Makale, öncelikle mecmua içindeki eserlerin Konevî kitaplığıyla irtibatını araştıracaktır. Bağlamı gereğince, mecmuadaki her bir eserlerin mahiyetini, aidiyetini, tarihî ve teknik ayrıntılarını, kıymetlerini ortaya koymaya ve mecmuadaki sorunları, belirsizlikleri çözmeye çalışacak; ilgili müellifler hakkındaki birincil ve ikincil literatüre katkıda bulunmaya gayret gösterecektir. Mecmuadaki en kıymetli nüsha olarak sivrilen *Ukletü'l-müstevfiz*'le ayrıntılı olarak ilgilenilecek; eserin tarihçesini, İbnü'l-Arabî'nin diğer eserleriyle olan bağlantısını ve nüshanın müellifin kalemile olan ilişkisini aydınlatmayı hedefleyecektir.

## 1. MECMUADAKİ ESERLER VE KONEVÎ KİTAPLIĞIYLA İLİŞKİSİ

Yusuf Ağa 4690 şu bölümlerden oluşmaktadır:

- 1) İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), *Ukletü'l-müstevfiz*, s. 1-24.
- 2) Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157 [?]), *Muhtefü'r-rivâye*, s. 25-140.

<sup>18</sup> Hâdî Mekârim Terbetî, “Sadreddîn-i Konevî ve Fihrist-i Kitabhâ-i Kitâbhâne-i Ü”, *Ceşnâme-i Üstâd Ali Horasânî*, ed. Mehdî Mehrîzî & Muhammed H. Dirâyetî (Kum: İntişârât-ı Sehl, 1395hş./2016), s. 1029-1081.

<sup>19</sup> Uğur Altuğ, “Sadreddin Konevî Kütüphanesindeki Kitaplar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9:43 (2016), s. 565-573.

<sup>20</sup> Bekir Şahin, *Konya'nın Kırk Kütüphanesi* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), s. 54-61.

<sup>21</sup> Stephen Hirtenstein & Julian Cook, “Malik MS 4263: A Manuscript Case Study Part 2: The Library List of Şadr al-Dîn al-Qûnawî”, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 67 (2020), s. 59-111. Hirtenstein'in bir diğer özel çalışması İbnü'l-Arabî'nin el yazısının tarihçesini görebilmek adına oldukça faydalıdır ve makaleye katkı sağlamıştır: Stephen Hirtenstein, “In the Master's Hand: Ibn 'Arabi's Holographs and Autographs”, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 60 (2016), s. 65-106.

<sup>22</sup> Feridun Nafiz Uzluk, *Fatih Devrinde Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi* (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1958), s. 11-13; Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, s. 501-503.

<sup>23</sup> İlgili bölümler için bkz. Fahri Coşkun, *888/1483 tarihli Karaman Eyaleti Vakıf Tahrir Defteri (Tanıtım, Tahlil ve Metin)*, Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), s. 11-15; M. Akif Erdoğan, “Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar I”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 18 (2003), s. 139-142; Seher Haber, *Konya Vakıfları (1476-1501)*, Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 133-136. İlk iki defterdeki kitaplar, Altuğ'un yukarıda bahsedilen makalesinde de listelenmiştir (“Sadreddin Konevî Kütüphanesindeki Kitaplar”, s. 569-572).

<sup>24</sup> İlgili bölüm için bkz. Seyit Ali Kahraman, *XVI. Yüzyıl Başlarında Karaman Vilâyeti Vakıfları* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları), 2009, 28-31 (tıpkıbasım: s. 10-12). Maalesef vaktiyle hurda kâğıt olarak Bulgaristan'a satılan, fakat çeşitli girişimlerle son anda dönüşüme uğramaktan kurtulan evrak ve nüshalar arasında yer alan defter, bugün St. Cyril and Methodius Millî Kütüphanesi'nin arşivindedir (nr. 713): Kahraman, *XVI. Yüzyıl Başlarında Karaman Vilâyeti Vakıfları*, s. ix. III. Murad Dönemi'ne ait 992/1584-5 tarihli tahrir defteri (TKG. KK.TTd.405) henüz çalışılmamıştır.

<sup>25</sup> İlgili bölüm için bkz. H. Ahmet Arslantürk & M. Sait Türkhan (haz.), *Konya Kadı Sicilleri (1903-1907&1898): Defter 150-151* (Konya: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), s. 180-182 (tıpkıbasım: s. 5-6).

<sup>26</sup> Sak, “Osmanlı Dönemi Konya Vakıfları”, s. 164-165.



- 3) Arapça notlar: s. 141-143.
- 4) Boş sayfa: s. 144.
- 5) İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs*, s. 145-282.
- 6) Boş sayfalar: s. 283-284.
- 7) İbn Sînâ (ö. 428/1037), "el-Hayevân", *eş-Şifâ'*, s. 285-346.
- 8) İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, s. 347-379.
- 9) Boş sayfa: s. 380.
- 10) Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), *el-Kitâbü'l-mu'teber fi'l-hikme*, s. 381-523.
- 11) Farsça beyit: s. 524.

Listeden "diğer" durumundaki notları ve boş sayfaları çıkardığımızda geride altı eserin eksik nüshaları kalmaktadır. Bu nüshaların Konevî kütüphanesiyle ilişkisini ortaya koyacak iki temel kanıt mevcuttur. İlki, İbnü's-Salâh'a ait *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs* nüshasının zahriyesinde yer alan mülkiyet ve vakıf kayıtlarıdır:<sup>27</sup>

<b>Mülkiyet Kaydı</b>	[Bu kitap] satın alınarak 660 [1261-2] senesinde Allah'a muhtaç kul Muhammed b. Muhammed b. İshak'ın kullanımına geçmiştir. Allah, kendisine ulaştıran ve kendi nezdinde faydalı olan her ilimden onu faydalandırsın, âmin. Allah'a hamdolsun.	انتقل بحكم الشراء إلى نوبة الفقير إلى الله تعالى محمد بن إسحاق بن محمد، نفعه الله بكل علم مقرب إليه ونافع لديه، آمين، والحمد لله، في سنة ستين وستائة.
<b>Vakıf Kaydı</b>	Bu kitabı; Şeyh, İmam, Muhakkik Âlim Sadreddin Ebü'l-Meâlî Muhammed b. İshak b. Muhammed, Müslümanların faydalanması için kabri yakınında inşa edilen kütüphanesine vakfetmiş -Allah ondan kabul buyursun- ve kitabın bir şey rehin bırakılmadan kütüphaneden çıkarılmamasını şart koşturmuştur. İşittikten sonra her kim bu şartı değiştirirse günahı onu değiştirenlerdir. Şüphesiz Allah, İşiten ve Gören'dir.	وقف هذا الكتاب الشيخ الإمام العالم الراسخ صدر الدين أبي المعالي محمد بن إسحاق بن محمد، تقبل الله منه، على دار الكتب المنشأة على قبره لينتفع به سائر المسلمين، وشرط أن لا يخرج عنها إلا برهن، فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه، إن الله سميع عليم.

**Tablo 1. Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs Zahriyesindeki Mülkiyet ve Vakıf Kayıtları**

Dolayısıyla bu eserin kütüphaneye ait olduğu kesindir. Vakıf tahrir defterleri de bu durumu teyit etmektedir.<sup>28</sup> Diğer eserleri kitaplıkla ilişkilendirmemize imkân sağlayan ana kaynak ise, Konevî'nin "Kitap Listesi"dir. Bahsedildiği üzere, Konevî bazı ayrıntıları önemsemediği ve kitaplığın son durumunu yansıtmadığı için<sup>29</sup> liste sorunsuz olmasa da, *Fihristü'l-kütüb*'ün metni ve nüshaların kendisi bu sorunları çözmeye yardım etmektedir.

<sup>27</sup> Yusuf Ağa YEK, nr. 4690, s. 125.

<sup>28</sup> Tahrir defterlerindeki kayıtlar şöyledir: "Hadîs-i Ma'rifet-i Envâ-i İlm-i Hadîs, mücellled.", TTD 564, vr. 5a; "Kitâb-ı Ma'rifet-i İlm-i Hadîs, 1 cild.", TTD 1085, vr. 6a; TTD 565, vr. 7a; TTD [CM 713], vr. 9a; "Kitâb fi Ma'rifeti ilmi hadîs, mücellled 1.", TTD 584, vr. 8b.

<sup>29</sup> Kitaplığın sonraki sekiz yılda geliştiğini ortaya koyan kanıtlardan biri, dostu Sirâceddin el-Urmevî'nin ona hediye ettiği 19 Cemâziyelâhir 671/11 Ocak 1273 tarihli *el-Mebâhic fi şerhi'l-Menâhic*'in ve telif tarihini bilmediğimiz *el-Vesâil ilâ tahkiki'd-delâil*'in listede yer almamasıdır. *Mebâhic* nüshası ferağına düşülen Arapça ve Türkçe kayıtlar şöyle demektedir: "Bu kitabı Şeyh Sadreddin el-Konevî'nin Konya'daki kütüphanesine vakfedilen, Allame Kadı el-Urmevî'nin kendi yazısıyla olan nüshadan tamamladım. Allah her ikisine de gani gani rahmet eylesin." "Allâme Kâdî Urmevî'niñ kendi haţţ-ı şerifiyle Şeyh Sadreddin-i Konevî'niñ Dârülkütübünde iki nüşha vardır. Biri bu nüşhadır. Biri dağî *Mesâilü'l-vesâil*'dir (...). Harrarahû el-fakîr Muhammed eş-şehîr bi-Sirâczâde (Sirâczâde olarak bilinen Muhammed kaleme aldı.)" Urmevî, *el-Mebâhic fi şerhi'l-Menâhic*, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, nr. 7153, vr. 127a. Dolayısıyla, *Vesâil*'in de 665 sonrasında kaleme alındığı söylenebilir. Tahrir defterleri bu kayıtları teyit

Nüşhalarla başlayalım ve tek tek ilerleyelim: İlk sıradaki metin, başı ve sonu eksik olduğu için, müellifi ve ismi nüshanın kendisinden anlaşılmayan Mağribî hatlı bir tasavvuf metnidir. Metnin eldeki kısımları üzerinde yapılacak bir karşılaştırma bu eserin İbnü'l-Arabî'nin *Ukletü'l-müstevfiz*'i olduğunu açığa çıkarmaktadır.<sup>30</sup> İbnü'l-Arabî külliyyatı üzerine takdire şayan bir çalışmaya imza atan Osman Yahya, çeşitli gerekçelerle bu metnin Mağrip'te ve 580-598/1184-1202 yılları arasında yazıldığı sonucuna ulaşmıştır.<sup>31</sup> Dolayısıyla müellif metni en geç 598'de ve doğal olarak Mağribî hatla yazılmış olmalıdır. Mecmuadaki nüshamız da Mağribî hatlıdır, üstelik fiziksel özellikleri oldukça eski bir metin olduğunu göstermektedir. Fakat kesin hükme ulaşmadan önce incelemenin derinleştirilmesi ve birkaç sorunun çözülmesi gerekmektedir:

İbnü'l-Arabî, Safer 627'de (Aralık 1229-Ocak 1230) öğrencisi Sadreddin Konevî'ye yazdırarak telif ettiği, birinci kitap listesi *Kitâbü'l-Fihrist*'in ilk satırlarında,<sup>32</sup> Endülüs'te telif ettiği anlaşılan, aralarında *Ukletü'l-müstevfiz*'in de bulunduğu yirmi sekiz ayrı eseri hakkında şunları söylemektedir:

Yüce Allah'ın izniyle burada zikredeceğim kitapların az sayıdaki bir kısmını, ortaya çıkan bir durum nedeniyle bir şahsa emanet etmişim. O şahıs şimdiye kadar onları bana geri vermedi. Bugün insanların ellerindeki kitaplarım, o şahsa emanet etmediklerimdir. (...) *Fihrist*'e, emanet ettiğim, bugün elimde olmayan ve zannımca başkalarının da elinde olmayan kitapları zikrederek başlayacağım. O vakitten bugüne kadar o kitaplar hakkında herhangi bir haber alabilmiş değilim.<sup>33</sup>

İbnü'l-Arabî'nin açıklamaları, tartışmasız biçimde, 627/1229-30 tarihinde elinde *Ukle* nüshası bulunmadığını ve kitabın başına ne geldiğini bilmediğini gösterir. Bu kitabın kaybolma riski taşıdığı açıktır. Görünen o ki, tam da bu sebeple bulunmak istenmiş ve başarı sağlanmıştır. Eserin kütüphanelerdeki çok sayıda nüshası kaybolmadığını ispat etmektedir. Ayrıca, İbnü'l-Arabî, bu tarihten beş yıl sonra, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin ikinci versiyonunun 632/1234 tarihli birinci cildinin birkaç yerinde bu esere atıf yapmıştır. Bunların bir kısmı *Ukle*'nin içeriğine dair genel atıftır.<sup>34</sup> Bu kısımlarda eserin içeriği paylaşılmadığı için onun elinde bir nüsha olduğu kesin olarak söylenemez. Fakat başka bir yerde "biz âlemin yaratılışını *Ukletü'l-müstevfiz* adını verdiğimiz kitabımızda açıklamıştık. Şimdi onun temel meselelerine bu bapta yer veriyoruz (ne'hu'zû minhu fi hâzâ'l-bâb ru'ûse'l-eshyâ')." demiş ve eserin birkaç babının muhtevasını yaklaşık iki sayfada özetlemiştir.<sup>35</sup> İlgili bölümün hafızadan aktarıldığı düşünülebilir. Fakat *Fihrist*'teki "bunlar emanet edilmiş olan kitaplardır. İçlerinden unutulmaları var mı, yok mu bilmiyorum. Çünkü çok zaman geçti. Zihnim, bugünü kaçırmamak için, geçmişte olanlara ilgili değil."<sup>36</sup> ifadesi, bu zayıf ihtimali ortadan kaldırmaktadır.

etmektedir: "Te'lîf-i İmâm Sirâceddin, mücellid.", TTD 564, vr. 5b; "Kitâb fi'l-mantık li's-Sirâc el-Urmevî, 1 cild.", TTD 1085, vr. 6b; TTD 565, vr. 7b; TTD [CM 713], vr. 9b; "Kitâbü'l-Mebâhic fi'l-mantık, mücellid.", TTD 584, vr. 9a; "Kitâbü'l-Vesâil fi ilmi'l-hilâf li'l-Kâdi el-Urmevî, bi-hattı yedihi, mücellid.", TTD 584, vr. 8b. Urmevî kitaplığının vakfiye kayıtlarına göre notu yazan, Urmevî'nin oğlunun torunudur: "İmâdüddin Muhammed b. Ali b. Ömer b. Sirâceddin el-Urmevî". Urmevî, *et-Tahrîr ve't-takrîr fi şerhi'l-Vecîz*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4813, vr. 1a.

<sup>30</sup> Metnin ilk sayfasının sol üstüne kaydedilen ve ardına eklenen imzaya (م. مینوی) binaen Müctebâ Minovî'ye ait olduğu anlaşılan bir notta, eserin *Ukletü'l-müstevfiz* olduğu ve müellif hatlı olabileceği (*leallehâ*) belirtilmiştir. Ayrıca, birkaç sayfa üzerindeki beyaz küçük kâğıtlarda başka notlar da mevcuttur. Çoğunluğu oluşturan ve önemli kısmının hatalı olduğu anlaşılan Arapça notlar bir araştırmacı (NS-2) tarafından yazılmış görünmektedir. Katalog bilgileri paylaşan Arap alfabesiyle kaydedilen Türkçe notlar da bir kütüphane görevlisine (NS-3) ait olmalıdır.

<sup>31</sup> Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî: étude critique* (Şam: Institut Français de Damas, 1964), s. 40, 100-101.

<sup>32</sup> İbnü'l-Arabî'nin ikinci kitap listesi, Eyyûbilerin Cezîre kolunun hükümdarı el-Melikü'l-Muzaffer Şihâbeddin Gazî'ye verdiği, Muharrem 632/Eylül 1234 tarihli icazet metni içerisindedir. Bu metinde ayrıca üstatlarının isimlerine de yer vermiştir. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İcâze li's-Şeyh Muhyiddîn ve Fihristü kütübih*, Süleymaniye YEK, Bağdatlı Vehbi, nr. 2068/7, vr. 103b-106a.

<sup>33</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Fihrist*, Yusuf Ağa YEK, nr. 7838-7852, vr. 188b.

<sup>34</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Abdülaziz Sultan el-Mansûb (Yemen: Âsîmetü'l-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1431/2010), c. 1, s. 372, 406, 407.

<sup>35</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 424-426.

<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Fihrist*, nr. 7838-7852, vr. 189b.

Temin edildiği anlaşılan nüshanın müellif metni ya da ona istinat eden bir kopya olması mümkündür. Eğer temin edilen müellif nüshası ise, onun için doğal aday mecmuadaki nüsha olacaktır. Bir sonuca ulaşmak için ihtiyaç duyduğumuz desteği, İbnü'l-Arabî hattıyla yazıldığını bildiğimiz en eski metin olan 597/1201 tarihli *Ankâu muğrib* nüshası sağlamaktadır.<sup>37</sup> Ne var ki, kıyaslamadan çıkan netice olumlu değildir. Çünkü *Ankâ'*, klasik Endülüs tarzı diyebileceğimiz yazı stiline sahipken *Ukle*'deki yazı başkalaşmıştır ve kâğıdı çok daha yeni görünmektedir. Yani nüshalar farklı zamanların ürünüdür.<sup>38</sup> Bu nedenle mecmuadaki *Ukle* nüshasını 598/1202 öncesine irca etmek hemen hemen imkânsızdır. Fakat nüshamızla, yine İbnü'l-Arabî hattıyla yazılan 615/1218 tarihli *Kitâbü'l-Celâle*'nin ve geliştirilmiş metni 632-636/1234-1238 yılları arasında tamamlanan *Fütûhât*'in nüshaları benzeşmektedir.<sup>39</sup> Yazılar arasında tam bir mutabakat yoktur. *Ukle* ve *Celâle*, stil itibarıyla daha yakındır. *Fütûhât* ve *Ukle* ise, on yedi satırlı sayfalardan oluşmaktadır. Fakat her üç metinde de aynı elden çıktığını gösteren çok sayıda ortak nokta mevcuttur: Karakteristik biçimde sondaki “nûn” ve “lâm”ların ucu takip eden kelimenin altına doğru uzatılmıştır. Kelime başındaki “sâd” ve “dâd”ların yuvarlağı göz gibi oval ve iridir. Ayrık yazılan “dâl” ve “zâl”ler yarım ay biçimlidir. Başlıklardaki bap kelimesinin “bâ”sının ikinci kıvrımı düz bırakılmıştır.<sup>40</sup> Ayrıca, kelime sonundaki “ayn”ların kuyruğu önceki birkaç harfin altına doğru uzatılmıştır. Kelime ortasındaki ve sonundaki “kef”ler, çoğunlukla, Fârisî kef olarak adlandırılan tarzda yazılmıştır. “Lâ” ve illâ”daki “lâm-elif”, altında küçük bir göz bulunan “V” biçimine sahiptir. “Fî” edatındaki “yâ” harfi daima önceki harfin altına ve gerisine doğru uzatılmaktadır. Bununla birlikte, ilerleyen ciltlerinde daha hızlı yazıldığı görülen *Fütûhât*'ta harekesiz olan yazı sol alta az bir eğim göstermiş ve “mîm” harfinin uç çizgisi sağ alta doğru çekilmiştir. *Ukle* metninde yazı daha düzdür ve kelimenin sonundaki “mîm” harfinin uç çizgisi sol alta doğru çekilmiştir. *Celâle*'de ise “mîm”, her iki metnin de aynı elden çıktığını ispatlar şekilde, iki tarzda yazılmıştır.

Bu kadar benzerliğin üreteceği sonuç, elimizdeki nüshanın İbnü'l-Arabî'nin elinden çıkmış olduğudur. Ne var ki bu tespit büyük bir çelişkiyle ilgilenmeyi gerektirecektir: 598/1202'den önce telif edilen bir kitabın müellif metni, nasıl olur da 598/1202'den sonra kaleme alınabilir? Eserin telif tarihine yönelik tespitte bir sorun görünmez; zira İbnü'l-Arabî, bahsedildiği üzere *Fihrist*'inde, kendisine geri verilmeyen eserlerinin uzun zaman önce yazıldığını, hatta bu eserlerden bazılarının ismini unutmış olabileceğini söylemektedir.<sup>41</sup> Bu ayrımı, Yahya tarafından da yorumlandığı üzere,<sup>42</sup> Mağrip yıllarına işaret eder. Dolayısıyla elimizde tek seçenek kalmaktadır: *et-Tenezzülâtü'l-Mevsilîyye*, *el-İstîlâhâtü's-Sûfiyye* ve *Fütûhât*'ta olduğu gibi,<sup>43</sup> *Ukletü'l-müstevfiz* gözden geçirilerek bir kez daha telif edilmiş olabilir mi?

Elimizdeki *Ukle* nüshası ve temin edebildiğim diğer nüshalar arasında yaptığım karşılaştırmalar, durumun böyle olduğunu ortaya koymaktadır. Metinler ikiye ayrılmıştır: İbnü'l-Arabî, ikinci metinde, birincideki bazı cümleleri değiştirmiş, özellikle kişilere yönelik detayları çıkarmış, kısmî sadeleştirmeye gitmiştir. Buradaki farklılaşmanın müstensih ihmalinden kaynaklanmış olma ihtimali akla gelebilir; fakat ayrışan nüshaların istikrarlı biçimde aynı içeriği takip etmiş olması, bunun müellif tasarrufu olduğunu göstermektedir.

<sup>37</sup> İbnü'l-Arabî, *Ankâu muğrib*, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 3266; Hirtenstein, “In the Master's Hand”, s. 77.

<sup>38</sup> İbnü'l-Arabî'nin Mağribî yazılarının zamanla değişim gösterdiği, ayrıca doğuda nesih yazısını da kullandığı bilinmektedir. Ayrıntılar için bkz. Hirtenstein, “In the Master's Hand”, s. 72-78, 98; Gerald Elmore, “Şadr al-Dîn al-Qūnawî's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabî”, *Journal of Near Eastern Studies*, 56/3 (1997), s. 168-174; ayrıca bkz. Yusuf Ağa YEK, nr. 7838-7852, vr. 188a, 345a, 346b.

<sup>39</sup> Karşılaştırma için mecmuadaki *Ukle* nüshası ile *Kitâbü'l-Celâle* (Yusuf Ağa, nr. 4868/8, s. 77-90) ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (TİEM, nr. 1845-1852, 1854-1881) nüshalarına bakılabilir. Ek-3'teki görsellerde İbnü'l-Arabî'nin el yazısı örneklenmiştir.

<sup>40</sup> Hirtenstein'a göre, İbnü'l-Arabî'nin Mağribî hatlı yazılarının tamamında bu özellikler ortaktır. Bkz. Hirtenstein, “In the Master's Hand”, s. 87-88.

<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Fihrist*, nr. 7838-7852, vr. 189b.

<sup>42</sup> Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, s. 40, 100-101.

<sup>43</sup> *Tenezzülât* ve *İstîlâhât*'in üç, *Fütûhât*'in iki versiyonu vardır (Hirtenstein, “In the Master's Hand”, s. 92-93).

*Ukle*'nin yeni metninin mecmuadaki nüshası ile eski metninin nüshalarının aynı yerlerdeki değişimleri şu şekilde tablolastırılabilir: <sup>44</sup>

BİRİNCİ VERSİYON	İKİNCİ VERSİYON
1	
باب في نظم ما يحتوي عليه هذا الكتاب من ذكر العالم العلوي والسفلي وترتيبه	باب في نظم ما يحتوي عليه هذا الكتاب
وما كل إنسان خليفة؛ فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا، وليس المخصوص بها الذكورية فقط، لكن الأغلب أن تكون في الذكورية. يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كل من الرجال كثير، وما كل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون». فكلانا إنما هو في الكامل من الرجال أو النساء؛ فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى، والذكورية والأنوثة إنما هو عرضان في الإنسان، ليستا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كله في ذلك من حيث النتاج، فذلك أمر آخر قد ذكرناه في كتاب النكاح. وحدثني شيخني محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم بمدينة فاس، فيما يغلب على ظني، أو غيره، والله أعلم: إن بعض الأولياء سئل عن عدد الأبدال: كم يكون؟ فقال المسؤول: أربعون نفسا. فقال له السائل: لم لا تقول أربعون رجلا؟ فقال: قد يكون فيهم النساء، وليس غرضنا إلا الكمال، ظهر فيهم ظهر. وللرجال عليهن درجة، وتلك، والله أعلم، الدرجة الأصلية.	[وما كل إنسان خليفة، وليس المخصوص بها أيضا الذكورية فقط؛ فكلانا إذن في صورة الكامل من الرجال والنساء؛ فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى، والذكورة والأنوثة فيها عرضان، ليستا من حقائق الإنسانية، وإن كان يستدعيها حقائق أخرى، ثم] من حيث النتاج، فذاك أمر آخر قد ذكرناه في كتاب النكاح. وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكمال للنساء كما شهد به للرجال، فقال في الصحيح: «كمل من الرجال كثير، وكل من النساء مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون». وسئل بعض الأولياء عن الأبدال: كم يكونون؟ فقال رضي الله عنه: أربعون نفسا. فقال له السائل: لم لا تقول أربعون رجلا؟ فقال: قد يكون فيهم النساء، وغرضنا إنما هو الكمال، ظهر فيهم ظهر، وللرجال عليهن درجة، وتلك الدرجة الأصلية.
2	
واعلم أن الله تعالى كان ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان. وقد سبق في علمه أن يكمل الوجود العرفاني بظهور آثار الأسماء الإلهية والنسب والإضافات، لا أن يكمل هو بذلك،	واعلم أن الله تعالى كان ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان. وقد سبق في علمه أن يكمل الوجود العرفاني بظهور آثار الأسماء الإلهية والنسب والإضافات، لا أن يكمل هو بذلك،
3	
واعلم أن الله تعالى كان ولا شيء معه، هذا نص الخبر النبوي، زاد علماء الشريعة فيه: وهو الآن على ما عليه كان، فهذه الزيادة مدرجة في كلام رسول الله صلى الله عليه	واعلم أن الله تعالى كان ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان. وقد سبق في علمه أن يكمل الوجود العرفاني بظهور آثار الأسماء الإلهية والنسب والإضافات، لا أن يكمل هو بذلك،

<sup>44</sup> Karşılaştırma sadece ortak kısımlara ilişkindir ve değişikliklerin tamamı listeye eklenmemiştir. Versiyonların tamamında farklılıklar daha da fazladır.

Birinci versiyon nüshaları: Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 1644/6, vr. 136a-153a; Ayasofya, nr. 1961/1, vr. 1b-41b; Ayasofya, nr. 1962/1, vr. 1b-58b; Carullah, nr. 2111/12, vr. 70a-87a; Esad Efendi, nr. 1693/13, vr. 152b-172b; Fatih, nr. 2630/3, vr. 86a-116a; Fatih, nr. 5376/1, vr. 1b-27b; H. Mahmud Efendi, nr. 2718/11, vr. 55a-78a; H. Mahmud Efendi, nr. 2608, s. 2-104; H. Mahmud Efendi, nr. 2604, vr. 1b-26a; Halet Efendi, nr. 362/3, vr. 55b-78b; Halet Efendi, nr. 762/6, vr. 91b-109b; Halet Efendi, nr. 766/8, vr. 233a-257b; Halet Efendi, nr. 818/9, vr. 134b-152b; Halet Efendi, nr. 826/2, vr. 6b-18a; Halet Efendi, nr. 826/8, vr. 84b-108b; Hamidiye, nr. 1458/2, 32b-47b; K. Edip Kürkçüoğlu, nr. 56/3, vr. 68a-100b; Kılıç Ali Paşa, nr. 1024/31, vr. 248a-265b; Reşid Efendi, nr. 443/6, vr. 43b-59a; Süheyl Ünver, nr. 1029/1, s. 1-51; İnebey YEK, Haraççioğlu, nr. 811/1, vr. 1b-32b (eksik); Beyazıt YEK, Beyazıt, nr. 3750/28, 389a-415a; Veliyyüddin Efendi, nr. 1817/10, vr. 125b-137b; Veliyyüddin Efendi, nr. 1834/6, vr. 116b-159b; Yusuf Ağa YEK, 4867/3, s. 328-373; İstanbul Üniversitesi, nr. 1571/21, vr. 37b-46b (eksik); İstanbul Üniversitesi, nr. 3318/2, vr. 9b-31a; İstanbul Üniversitesi, nr. 3978/1, vr. 2b-19b; İstanbul Üniversitesi, nr. 4271/1, vr. 1b-35a; İBB, Osman Ergin, nr. 575/6, vr. 171a-192a; Bibliothèque nationale de France, Arabe 1386/1, vr. 1b-25; Staatsbibliothek zu Berlin, Landberg 633, vr. 1b-20b; The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 665/2, vr. 9b-29a.

İkinci versiyon nüshaları: Yusuf Ağa YEK, 4690/1, s. 1-24 (eksik); Beyazıt YEK, Veliyyüddin Efendi, nr. 802/8, vr. 100a-112a (eksik); Süleymaniye YEK, Şehid Ali Paşa, nr. 1341/13, vr. 151b-165a; Şehid Ali Paşa, nr. 1375/14, vr. 89b-100b (eksik); Lala İsmail, nr. 698/7, s. 44-51 (eksik); Milli Kütüphane, nr. A 489/20, vr. 170b-174b (eksik); İstanbul Üniversitesi, nr. 1493/7, vr. 171a-175a (eksik).

<p>وسلم، ولا يشعر بها كل أحد. وقد سبق في علم الله أن يكمل الوجود العرفاني بظهور آثار الأسماء الإلهية والنسب والإضافات، لا أن يكمل هو سبحانه بذلك، تعالى الله علوا كبيرا؛ بل له الكمال مطلق، ومعنى قولنا: ليكمل الوجود، فنعطيك لذلك مثالا واحدا به تستدل على ما قلنا، وذلك أن العقل يقسم الوجود إلى ما له أول، وإلى ما لا أول له، وهذه قسمة حقيقية دائرة بين النفي والإثبات فهي قسمة منحصرة ما هي منتشرة تدل على كمال الوجود، فإذا كان ما لا أول له موجودا [1]، وهو الله تعالى، والذي لم يكن ثم كان ويقبل الأولية الحادثة ليس بموجود، فما كمل الوجود ما لم يكن هذا موجودا. وكذلك قوله تعالى لبعض أنبيائه عليهم السلام، وقد سأله ذلك النبي عليه السلام: يا رب لم خلقت الخلق؟ فقال له عز وجل: «كنت كذا لم أعرف، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق وتعرفت إليهم، فعرفوني».</p>	<p>تعالى الله علوا كبيرا، فهو الكامل على الإطلاق، ومعنى قولي: ليكمل الوجود، فنعطيك لذلك مثالا واحدا وبه تستدل على ما بقي، وذلك أن العقل والحقيقة تقسيم الوجود إلى ما له أول، وإلى ما لا أول له، وهو كمال الوجود، فإذا كان ما لا أول له موجودا [1]، وهو الله تعالى، والذي لم يكن ثم كان ويقبل الأولية الحادثة ليس بموجود، فما كمل الوجود ما لم يكن هذا موجودا. وكذلك قوله تعالى لبعض أنبيائه وقد سأله: لم خلقت الخلق؟ فقال: «كنت كذا لم أعرف، فأحببت أن أعرف».</p>
<p>4 فلنقل: إن الله كان، ولا شيء معه، وهو يعلم ويريد بقاء المعدوم في العدم، أي موصوفا بالعدم، ويكلم نفسه بنفسه، ويسمع كلامه من كونه سميعا، ويرى ذاته من كونه بصيرا، وهو الحي لذاته عز وجل؛ فهذه الأسماء، وهو الحي العالم السميع البصير المتكلم المرید، والنسب التي لم يزل حكمها أزلا.</p>	<p>فإن الله كان، ولا شيء معه، وهو يعلم ويريد بقاء المعدوم في العدم، ويكلم نفسه بنفسه، ويسمع كلامه، ويرى ذاته، وهو الحي بذاته سبحانه؛ فهذه الأسماء والنسب هي التي لم يزل حكمها أزلا.</p>
<p>5 ثم نقول: إنا ما أوردنا شيئا مما ذكرناه أو نذكره من جزئيات العالم إلا واستنادنا فيه إلى خبر نبوي بصحة الكشف، ولو كان ذلك الخبر مما تكلم في طريقه، فنحن لا نعتمد فيه إلا على ما يخبر به رجال الغيب، رضي الله عنهم، ثم نرجع ونقول: إن هذا العنصر الأعظم...</p>	<p>ثم نقول: إن هذا العنصر الأعظم...</p>
<p>6 رأيت من سعد هذا الجبل ومن عابن هذه الحية وكلمها، وكان من الأبدال من له خطوة، وكان محمولا، فسأله إنسان... السدراتي، وكان محمولا، فسأله يوسف بن يخلف...</p>	<p>رأيت من سعد هذا الجبل ومن عابن هذه الحية وكلمها، وكان من الأبدال من له خطوة، وكان محمولا، فسأله إنسان...</p>
<p>7 وفي هذا الهواء أسكن مالكا خازن النار وعزرائل، وفيه هو ملك الموت، وفيه سدرة المنتهى، التي أغصانها في الجنان وأصولها في أسفل السافلين، فهي الزقوم لأهل النار والنعيم لأهل الجنان.</p>	<p>وفي هذا الهواء أسكن مالكا خازن النار وعزرائل، وفيه سدرة المنتهى، التي أغصانها في الجنان.</p>

Tablo 2. *Ukletü'l-müstevfiz* Versiyonlarındaki Farklılıklar

Sonuç olarak, *Ukletü'l-müstevfiz*'in 627-638/1229-1240 yılları arasında<sup>45</sup> Dimaşk'ta bir kez daha telif edildiği ve mecmuadaki metnin bu ikinci versiyonun müellif nüshası olduğu

<sup>45</sup> İkinci versiyonun telif tarihini 627/1229 ile başlatmamın nedeni, İbnü'l-Arabî'nin bu tarihte kitabın herhangi bir nüshasına sahip olmadığına yönelik ifadeleridir. Telifin nihai tarihinin, *Fütühât*'ın 632/1234 tarihli ilk cildindeki özete binaen, en geç 632/1234'de olma ihtimali yüksektir. Fakat bu özette, içeriğin hangi versiyona dayandığını



anlaşılmaktadır. Nüsha, İbnü'l-Arabî'den Konevî'ye intikal etmiş olmalıdır. Nüshanın kayıp zahriyesi<sup>46</sup> ve ferağında bu tespitlere yönelik işaretlerin bulunması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin versiyonlarına yönelik resim netleşmiş olmakla birlikte, ilgilenilmesi gereken iki önemli husus daha vardır: İbnü'l-Arabî'nin *İnşâü'l-cüsûmi'l-insâniyye* ve *el-İnsânü'l-küllî ilâ ma'rifeti'l-âlemi'l-ülvî ve's-süflî* adlı eserleri *Ukletü'l-müstevfiz*'le yakın bağlam ve içeriğe sahiptir. Bu eserlerin birbiriyle ilişkisinin aydınlatılması, mecmuadaki nüshaya dair şimdiye dek yapılan tahlillerin doğruluğunu test edebilmek ve eserlerin gelişim sürecini görebilmek açısından önemlidir.

İbnü'l-Arabî, eserlerini listelediği her iki risalede *İnşâ*'ya yer vermemiş olmakla birlikte, Zilhicce 621/Aralık 1224 tarihli müellif nüshasına sahip olduğumuz *Nüşatü'l-Hakk*'ta bu esere atıf yapmıştır.<sup>47</sup> Ayrıca, *Fütuhât*'ın ikinci sifrinin "fi ma'rifeti bed'i'l-cüsûmi'l-insâniyye" başlıklı yedinci babı doğrudan bu eserin ismini çağrıştırmaktadır ve içerikler birbiriyle uyumludur.<sup>48</sup> *İnşâ*'nın tespit edebildiğim iki nüshası da eseri bu isimle anmıştır;<sup>49</sup> fakat plan ve muhteva *Ukle* ile neredeyse aynıdır.<sup>50</sup> Her iki eser de başlangıç kısmı [*hutbetü'l-kitab*] ve on dört baptan oluşur. Dikkat çeken ilk farklılık, *Ukle* versiyonlarındaki "Bâb fi Halki'l-Akli'l-Evvel ve Hüve'l-Kalemü'l-A'lâ" (*İlk Akılın, Yani En Yüce Kalemın Yarattılması Babı*) başlığının, *İnşâ*'da "Bâb fi Halki'l-Akli'l-Evvel ve Hüve'l-Kalemü'l-İlâhî"ye (*İlk Akılın, Yani Tanrısal Kalemın Yarattılması Babı*) dönüşmesidir.<sup>51</sup> *İnşâ*'nın bir önceki tabloyla kesişen pasajlarını gösteren aşağıdaki tablo, metinler arasındaki yakınlıkları ve uzaklıkları resmetmeye yardımcı olacaktır:

### İNŞÂÜ'L-CÜSÛMİ'L-İNSANİYYE

1	باب في نظم ما يحتوي عليه هذا الكتاب من ذكر العالم العلوي والسفلي وترتيبه وقصده
2	وما كل إنسان خليفة، وليس المخصوص هنا أيضا الذكورية فقط؛ فكلما إذن في صورة الكامل من الرجال والنساء؛ فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى، والذكورية والأنثوية عرضان، ليسا من حقائق الإنسانية، وإن كانت يستدعيها حقائق من حقائق النتائج، فذلك أمر آخر قد ذكرناه في كتاب النكاح. وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكمال للنساء كما شهد به للرجال، فقال في الصحيح: «كمل من الرجال كثير، وكل من النساء مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون». وسئل بعض الأولياء عن الأبدال، فقال رضي الله عنه: أربعون نفسا. فقال له السائل: لم لا تقول أربعون رجلا؟ فقال: قد يكون فيهم النساء، وغرضنا إنما هو الكمال، ظهر ممن ظهر، وللرجال عليهن درجة، وتلك، والله أعلم، الدرجة الأصلية.
3	واعلم أن الله تعالى كان ولا شيء معه، هنا نص الخبر النبوي، وزاد علماء الشريعة فيه: وهو الآن على ما عليه كان، فهذه الزيادة مندرجة في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يشعر بها كل أحد. وقد سبق في علمه أن يكمل الوجود العرفاني بظهور الأسماء الإلهية والنسب الإضافيات، لا أن يكمل هو بذلك، تعالى الله علوا كبيرا؛ فهو الكامل على الإطلاق، ومعنى قولي: ليكمل الوجود، فنعطيك لذلك مثلا واحدا وبه تستدل على ما بقي، وذلك أن العقل والحقيقة يقسم الوجود

kesinleştirecek bir işaret yoktur. Temkinli bir yaklaşımla, telif için son tarihi müellifin vefat yılına dek uzatmak makul görünmektedir.

<sup>46</sup> Nüsha ile basılı kitap arasındaki karşılaştırma, başta eksik olan kısmın zahriye ve sonrasındaki sayfa (1a-1b) olduğunu göstermektedir. İlgili sayfaların yokluğunun nedeni, nüshanın İbnü'l-Arabî ve de Konevî'yle bağlantısını ortaya koyması olabilir.

<sup>47</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü Nüşatü'l-Hakk*, Süleymaniye YEK, Şehid Ali Paşa, nr. 2813/1, vr. 3b; Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, s. 313.

<sup>48</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 368-378.

<sup>49</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü İnşâü'l-cüsûmi'l-insâniyye*, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, nr. 530/3, vr. 189a; Hill Museum & Manuscript Library, Âl Budeiry, MS Comp 60/5, vr. 69b.

<sup>50</sup> Yahya, muhtemelen bu sebeple her iki eseri aynı kabul etmiştir (*Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, s. 516).

<sup>51</sup> Karşılaştırma için bkz. İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfiz*, Şehid Ali Paşa, nr. 1341/13, vr. 153b; Ayasofya, nr. 1644/6, vr. 158a; a.mlf., *İnşâü'l-cüsûmi'l-insâniyye*, Escorial, nr. 530/3, vr. 193b. Eserlerin diğer nüshalarındaki durum alıntılanarlardan farklı değildir.

	إلى ما له أول، وإلى ما لا أول له، وهو كمال الوجود، فإذا كان ما لا أول له موجودا، وهو الله تعالى، والذي لم يكن ثم كان ويقبل الأولية الحادثة ليس بوجود، فما كمل الوجود ما لم يكن هو موجودا. وذلك قوله تعالى لبعض أنبيائه وقد سأله: لم خلقت الخلق؟ فقال: «كنت كثرًا لم أعرف، فأحببت أن أعرف».
4	فإن الله تعالى كان، ولا شيء معه، وهو يعلم ويريد بقاء المعدوم في العدم، أي موصوفا بالعدم، ويكلم نفسه بنفسه، ويسمع كلامه، ويرى ذاته، وهو الحق بذاته؛ فهذه هي الأسماء والنسب، وهو الحي السميع البصير المرید بالصلاحية والقوي، هي التي لم يزل حكمها أزلا.
5	ثم نقول: إنا ما أوردنا شيئًا مما ذكرناه أو نذكره من جزئيات العالم إلا واستنادنا فيه إلى خبر نبوي بصحة الكشف، ولو كان ذلك الخبر مما لم يتكلم في طريقه، فنحن لا نعلم فيه إلا على ما يخبر به رجال الغيب، رضي الله عنهم، ثم نرجع ونقول: إن هذا العنصر الأعظم...
6	رأيت من سعد هذا الجبل ومن عابن هذه الحية وكلمها، وكان من الأبدال من أصحاب خطوة لنا يقال له موسى السدراني، رحمه الله، وكان محمولا، فسأله إنسان اسمه يوسف بن يخلف...
7	وفي هذا الهواء أسكن مالكا خازن النار وعزرائيل، وفيه سدرة المنتهى، التي أعصانها في الجنان.

**Tablo 3. *İnşâ'* Metninin *Ukle* Versiyonlarıyla Farklılaştığı Yerler**

Yukarıdaki iki tabloda yer alan veriler, üç metnin de birbirinden ayrı olduğunu gösterir. *İnşâ'*, bazı yerlerde birinci, bazı yerlerde ikinci versiyona yaklaşan bir metne sahiptir; fakat bütün olarak her ikisinden de ayrılmaktadır. Bizzat müellifi bu eserleri ayrı bir çalışmalar olarak gösterdiğine göre, *İnşâ'* ve *Ukle* arasındaki farklılıklar versiyon değişiklikleri olarak değerlendirilemez.

*el-İnsânü'l-küllî*'nin durumunu tespit etmek nispeten daha kolaydır. Yine onun kitap listelerinde yer almayan bu eser, *İnşâ'* ve *Ukle* ile ortak bap başlıklarına ve metinlere sahiptir. Tespit edebildiğim dört nüshası da aynı içeriğe sahip olan ve metnin sonundaki ibarelerden tam olduğu anlaşılan *el-İnsânü'l-küllî*, giriş ve sekiz bapтан müteşekkildir.<sup>52</sup> *el-İnsânü'l-küllî*'de *İnşâ'* ve *Ukle*'nin birinci ve son dört babı bulunmazken, onların ikinci babının muhtevasına kendi girişinin sonunda yer vermiştir. Görünen o ki, *İnşâ'* ve *Ukle*, *el-İnsânü'l-küllî* üzerine inşa edilmiş; bu eserler onun isim, bağlam ve kapsamı değiştirilerek oluşturulmuştur. Ortak pasajlar *el-İnsânü'l-küllî*'nin daha çok *İnşâ'* metniyle benzeştiğini ortaya çıkarmaktadır.<sup>53</sup>

### ***EI-İNSÂNÜ'L-KÜLLÎ***

2	وما كل إنسان خليفة، فمن وجه قوله عليه الصلاة والسلام: كلّم راع، وكل راع مسؤول عن رعيته، وليس المخصوص بهذا أيضا الذكورية فقط؛ فكلما أيضا في صورة الكامل من الرجال والنساء؛ فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى، والذكورية والأنثوية عرضان، ليستا من حقائق الإنسانية، وإن كانت تنشأ عنها حقائق أخرى من حقائق النتائج، فذلك أمر آخر قد ذكرناه في كتاب النكاح. وقد شهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالكمال للنساء كما شهد به للرجال، فقال في الصحيح: «كمل من الرجال عشرة، وكمل من النساء مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون». وسئل بعض الأولياء عن الأبدال: كم يكونون؟ فقال رضي الله تعالى عنه: أربعون نفسا. فقال له السائل: لم لا تقول أربعون رجلا؟ فقال: قد يكون فيهم النساء، وغرضنا إنما هو الكمال، ظهر فيمن ظهر، وللرجال عليهن درجة، وتلك الدرجة الإلهية.
---	---

<sup>52</sup> Süleymaniye YEK, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 506/1, vr. 1a-12b; Nafiz Paşa, nr. 685/25, s. 388-414; H. Mahmud Efendi, nr. 2279/1, vr. 1a-19a; Mektebetü'l-Esed el-Vataniyye, nr. 4865/1, 1a-10b.

<sup>53</sup> Karşılaştırma için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-İnsânü'l-küllî*, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 506/1, vr. 1a-12b; a.mlf., *İnşâü'l-cüsümü'l-insâniyye*, Escorial, nr. 530/3, vr. 189a-217a; a.mlf., *Ukletü'l-müstevfiz*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4690, s. 1-24; Ayasofya, nr. 1644/6, vr. 136a-153a. Eserlerin diğer nüshalarındaki durum alıntılanarlardan farklı değildir.

واعلم أن الله تعالى كان ولا شيء معه، هذا نص الخبر النبوي، وزاد علم الشريعة فيه: وهو الآن على ما عليه كان، فهذه الرؤيا مندرجة في كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، ولا يشعر بها كل أحد. وقد سبق في علمه أن يكمل الوجود الإنساني بظهور آثار الأسماء الإلهية والنسب الإضافية، لا أن يكمل هو بذلك، تعالى الله علوا كبيرا؛ فهو الكامل على الإطلاق، ومعنى قولي: يكمل الوجود، فتعطيك لذلك مثلا واحدا وبه تستدل على ما بقي منه، وذلك أن العقل والحقيقة 3 يقسم الوجود إلى ما له أول، وإلى ما لا أول له، وهو كمال الوجود، فإذا كان ما لا أول له موجودا، فهو الله تعالى، والذي لم يكن ثم كان ويقبل الأولية الحادثة ليس بموجود، فما كمل الوجود ما لم يكن هو موجودا. وذلك قوله تعالى لبعض أنبيائه وقد سأله: لم خلقت الخلق؟ فقال: «كنت كذا لم أعرف، فأحببت أن أعرف».

فإن الله تعالى كان، ولا شيء معه، وهو يعلم ويريد بقاء المعدوم في العدم، أي موصوفا بالعدم، ويكلم نفسه بنفسه، ويسمع كلامه، ويرى ذاته، وهو الحق بذاته؛ فهذه هي الأسماء والنسب، وهو الحي السميع البصير المرید في الصلاحية والقوى، هي التي لم يزل حكمها أزلا.

ثم نقول: إنا ما أوردنا شيئا مما ذكرناه أو نذكره من جزئيات العالم إلا واستنادنا فيه إلى خبر نبوي بصحة الكشف، وإذا كان ذلك الخبر ما لم نتكلم في طريقه، فنحن لا نستند فيه إلا على ما يخبر به رجال الغيب، رضي الله تعالى عنهم، ثم نرجع ونقول: 5 إن هذا العنصر الأعظم...

#### Tablo 4. *el-İnsânü'l-küllî* Metninin Diğer Üç Çalışmayla Farklılaştığı Yerler

O halde, bütün bu verilere binaen, makul bir çıkarım olarak, İbnü'l-Arabî'nin 580-598/1184-1202 yılları arasında ve Mağrip'te, ilk önce *el-İnsânü'l-küllî*'yi, sonrasında bu metnin temelleri üzere *İnşâ'yı*, daha sonra metnin içinde bazı düzeltmeler ve isim değişikliği yaparak *Ukletü'l-müstevfiz*'in birinci versiyonunu telif ettiğini, ikinci versiyonunu ise 627-638/1229-1240 arasında Dimaşk'ta oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bir başka deyişle, *el-İnsânü'l-küllî* merkezli metinlerin son halkası, mecmuada müellif nüshası yer alan ikinci versiyon *Ukletü'l-müstevfiz*'dir.

Zikredilen dört metnin birbiriyle ilişkisine dair bir sonuca ulaştığımızı göre, tekrar mecmuamızın içeriğine dönelim: *Ukletü'l-müstevfiz*, Konevî'nin *Fihristü'l-kütüb*'de ismen andığı eserlerden biri değildir. Fakat bu durum eserin kütüphaneye nispeti açısından bir sorun teşkil etmez. Zira *Fihrist* ve işaret ettiği eserlerin nüshaları, kütüphanenin çekirdeğinde İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının bulunduğu gösterdiği gibi,<sup>54</sup> Konevî'nin mecmua türü kayıtlarda içindeki eserlerin tamamını zikretmediğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Ayrıntılardan kaçınma üstadının eserlerine atıf yaptığı altı ayrı kayıt için de geçerlidir.<sup>55</sup> Dolayısıyla küçük hacimli *Ukletü'l-müstevfiz*, Konevî'nin iktisatlı yazım tarzında “diğer eserler” içinde yer almış olmalıdır.<sup>56</sup> İbnü'l-

<sup>54</sup> “Mehdevî'nin *Tahsîl* adlı Kur'an tefsirinin Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- ilham edilmiş kaleminden çıkan ihtisarı, 3 cilt.”; “Hadisle ilgili bir cilt: *el-Mehaccetü'l-beyzâ*, Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- eseri.”; “*el-Fütühât*, 37 cilt, eserin müellifi Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- hattıyla.”; “Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- *Münâsahatü'n-nefs* kitabı, Babamın -Allah rahmet eylesin- hattıyla.”; “İmam İbn Rüşd'ün -Allah rahmet eylesin- dört mezhep hakkındaki *Nihâyetü'l-müctehid*'i, 3 cilt.”; “Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- *Fusûsü'l-hikem*'i, bir cilt, benim hattımla.”; “Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- *et-Tenezzü'lâtü'l-Mevsiliyye*'si.”; “Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- *Mevâkiu'n-nücûm* kitabı.” “Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- *Muhtasaru Divân*'ı, iki cilt.”; “Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- *Muhâdaratü'l-ibrâr*'ı, 3 cilt.”; “*Havâssu'l-a'dâd ve'l-evfâk*, Babamın hattıyla, Allah rahmet eylesin.” Konevî, *Fihrist*, vr. 174a-175b.

<sup>55</sup> “Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- yazılarından bir mecmua; içinde *Şevâhid*, *Tâcü't-terâcim*, *İstulâhu's-Sûfiyye* ve başka eserler vardır.”; “Yine Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- yazılarından bir başka mecmua; birkaç kitabı ihtiva eder, *İşârâtü'l-Kur'ân fî âlemi'l-insân*, *Şerhu müşkili Kitâbi Hal'ın-na'leyn* ve diğerleri bunlar arasındadır.”; “Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- kitaplarının bir kısmını ve Reis İbn Sînâ'nın -Allah ona rahmet eylesin- *Kitâbü't-Ta'likât*'ını ihtiva eden mecmua.”; “Şeyh'in ve Nifferî'nin -Allah onlardan razı olsun- yazılarından bir kısmını barındıran mecmua.”; “İçinde Şeyhimizin -Allah ondan razı olsun- *Kitâbü İnşâi'l-cedâvil*'inin ve başka eserlerin bulunduğu mecmua.”; “*Tercümânü'l-esvâk*'ın ve başka eserlerin bulunduğu mecmua.” Konevî, *Fihrist*, vr. 174a-175a.

<sup>56</sup> Yukarıdaki ilk iki mecmua, büyük ihtimalle Yusuf Ağa 4868 ve 7838-7852'ye işaret etmektedir (Hirtenstein & Cook, “Malik MS 4263”, s. 79, 80). Bu nüshalarda *Ukle* metni olmadığından, aday mecmualarımızın son dördü olduğunu söyleyebiliriz. Eser, tahrir defterleri ve Şer'iyye sicilinde de ismen zikredilmemiştir. Şu başlıkların eserin bulunduğu mecmuaya işaret etmesi mümkündür: “*Tercümânü'l-esvâk*, mücellid.”, “Mecmûa-i Şeyh, mücellid.”, “*Resâil*, mücellid.”, TTD 564, vr. 5b, 6a; “*Kitâb fihri*-Resâil, 1 cilt.”, TTD 565, vr. 8a; “*Kitâbü Tercümâni'l-esvâk* li's-Şeyh el-

Arabî'nin öğrencisi, üvey oğlu ve halefi olan Konevî'nin bu kıymetli nüshanın sahibi olması doğal bir durumdur.

Mecmuadaki ikinci metin, ilkinde olduğu gibi, aslı metninin ikinci varğından başlayan, müellifi ve ismi zikredilmeyen bir eserin parçasıdır. İçeriğinden fikhî ihtilaflara yönelik bir çalışma olduğu anlaşılan nüsha,<sup>57</sup> Hanefî fakihi ve Mâtürîdî kalamcısı Alâeddin el-Üsmendî'ye ait *Muhtelefû'r-rivâye*'nin bir parçasıdır. *Fihristü'l-kütüb*'de müellifine ve cilt sayısına yer verilmeden "*Muhtelefû'r-rivâye fî Mezhebi Ebî Hanîfe rahimehullâh.*" başlığında zikredilen eser,<sup>58</sup> bu nüshanın kütüphanedeki tam haline işaretir.<sup>59</sup>

Üçüncü metin, İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs*'inin 636/1239 tarihli eksik bir nüshasıdır.<sup>60</sup> Bahsedildiği üzere, zahriyesinde Konevî mülkiyetinde bulunduğu ve vakfına kaydedildiğine dair kayıtlar barındırmaktadır. Eser *Fihristü'l-kütüb*'de "İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs* kitabı, tek cilt." ibaresiyle kaydedilmiştir.<sup>61</sup> Tahrir defterlerince de onaylanan kayıttaki "tek cilt"<sup>62</sup> ifadesi Yusuf Ağa 4690'ın sonradan derlendiğinin açık kanıtıdır.

Dördüncü metin, müellifi ve ismi belli olmayan yaklaşık otuz varaklık bir nüshadır. İçeriğinden İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının "el-Hayevân" bölümü olduğu anlaşılmaktadır.<sup>63</sup> Nüsha özellikleri yedinci yüzyılda kaleme alındığını söylemeye imkân tanır. Zooloji/canlıbilim (el-hayevân), felsefî bilimler tasnifine göre, tabîyyât (fizik bilimlerinin) altında yer alan bir bilim dalıdır. Bu sebeple *Fihrist*'te "*Şifâ*'nın fizik ve metafizik bilimleri, bir cilt."<sup>64</sup> başlığında kendisine yer bulmuş gözükmektedir.

Beşinci metin, nüsha içindeki bir başlığın ve son sayfasının açığa çıkardığı üzere,<sup>65</sup> İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fî't-tıbb*'inin yaklaşık on altı varaktan oluşan çok küçük bir parçasıdır.<sup>66</sup> Nüsha özellikleri altıncı yüzyılın ikinci yarısında kaleme alındığını söylemeye imkân tanır. *Fihrist*'teki "*el-Kânûn fî't-tıbb*, tam, 3 cilt."<sup>67</sup> kaydı, görünen o ki bu nüshanın bütününe işaret etmektedir. Tahrir

Arabî, mücellled."; TTD 584, vr. 9a; "Kitâbü't-tasavvuf", "Esâmîsi nâ-ma'lûm kütüb ve resâil-i müteferrika, 44 [cild].", KŞS 151, s. 5, 6.

<sup>57</sup> NS-2, mecmuanın ardına ilştirdiği kâğıda "Hilâfa dair bir kitabın cüzleri (el-mesâliü'l-fikhiyye el-muhtelef fihâ [ihtilaf edilen fikhî meseleler]), başı ve sonu eksik, başlığı ve müellifi bilinmiyor, nüsha altıncı yüzyılda yazılmıştır." kaydını düşmüştür. Öncelikle, nüsha altıncı yüzyıla ait değildir. Parantez içindeki Arapça başlık kitap ismi gibi görünse de, ibarelerin devamından eserin konusuna yönelik bir tasvir olduğu anlaşılmaktadır. Fakat katalog kayıtlarına buradaki Arapça isim geçmiştir.

<sup>58</sup> Konevî, *Fihrist*, vr. 175a.

<sup>59</sup> Vakıf tahrir defterlerindeki şu kayıtların bu eserin tam haline işaret ettiğini düşünüyorum: "*Şerh-i Muhtelef*, mücellled.", TTD 564, vr. 5b; "*Kitâb-ı Şerh-i Muhtelef*, 1 cild.", TTD 1085, vr. 6a; TTD 565, 7b; TTD [CM 713], vr. 9b. 992/1584-5 tarihli defter ise baştan ve sondan eksik olduğunu söylemektedir: "*Şerhu'l-Muhtelef fî'l-fikh*, nâkıs fî'l-evvel ve'l-âhir.", TTD 584, vr. 8b. Ayrıca, "Esâmîsi nâ-ma'lûm kütüb ve resâil-i müteferrika, 44 [cild].", KŞS 151, s. 5.

<sup>60</sup> NS-2, mecmuanın ardına ilştirdiği kâğıda "*Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs* kitabı, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin telifi; 36'dan 104'e kadar varaklar düşmüştür, nüsha Dimaşk'ta 631 senesinde yazılmıştır, Şeyh Sadreddin el-Konevî'nin vakıflarındandır. Kitabın kayıp varakları için 5439'a bakınız." yazmıştır. Buradaki, kayıp varakların yerine işaret eden bilgi oldukça kıymetlidir, istinsah tarihi hariç diğer bilgiler de doğrudur. Zira kitap 634 yılında telif edilmiştir. Nüshanın ferağ kaydında "Zilkâde'nin ilk gününde [6]36'da Dimaşk'ta çoğaltılmıştır." ibaresi mevcuttur.

<sup>61</sup> Konevî, *Fihrist*, vr. 175b.

<sup>62</sup> "Hadîs-i *Ma'rifet-i Envâ-i İlm-i Hadîs*, mücellled.", TTD 564, vr. 5a; "*Kitâb-ı Ma'rifet-i İlm-i Hadîs*, 1 cild.", TTD 1085, 6a; TTD 565, vr. 7a; TTD [CM 713], vr. 9a; "Kitâb fî *Ma'rifeti ilmi'l-hadîs*, mücellled 1.", TTD 584, vr. 8b.

<sup>63</sup> NS-2, nüshanın ilk sayfasına ilştirdiği kâğıda "Ebû Ali İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fî't-tıbb* kitabından varaklar; Külliyyât'ın birinci kitabının birinci cüzü, altıncı yüzyıl nüshalarından." yazmıştır. Nüsha el-Hayevân'ın bir kısmı olduğundan, aidiyete yönelik kayıt hatalıdır. Katalog kayıtlarında bu not esas alınmış, Hirtenstein & Cook da bu kaydın etkisinde kalmıştır ("Malik MS 4263", s. 84).

<sup>64</sup> Konevî, *Fihrist*, 175b. Bu eserin daha sonra bahsedilecek vasiyet doğrultusunda kütüphaneden çıkması mümkündür. İhtimal zayıf olsa da, iki kayıtta ona işaret edilmiş olabilir: "Kitâb-ı mantık ve'l-hikme, el-evvel lehu, 1 cild.", TTD 1085, vr. 6a; TTD 565, vr. 7a.

<sup>65</sup> Yusuf Ağa, nr. 4690, s. 360, 379.

<sup>66</sup> NS-2, nüshanın ilk sayfasına ilştirdiği kâğıda "Ebû Ali İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fî't-tıbb* kitabından varaklar, bunlar Külliyyât'ın ikinci kitabının birinci cüzündendir, altıncı yüzyıl nüshalarından, Mağribî hat." yazmıştır. Nüshanın altıncı yüzyıla ait olması mümkünse de, hat Mağribî değildir ve Külliyyât bölümüyle ilişkisi yoktur, bir sonraki bölümden pasajlar içermektedir.

<sup>67</sup> Konevî, *Fihrist*, 175a.



defterlerindeki ve Şer'iyye sicilindeki kayıtlar da eserin hacminin zamanla azaldığını göstermektedir.<sup>68</sup>

Altıncı ve sonuncu metin, nüshanın ilk sayfasının üstüne kaydedildiği üzere,<sup>69</sup> Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *el-Kitâbü'l-mu'teber*'inin eksik bir kopyasıdır.<sup>70</sup> Bahsedilen kayıt, Konevî'nin el yazısıyla kaleme alınmış ibare ve metinlerin hat özellikleriyle uyusmaktadır.<sup>71</sup> Bu kayıttaki ifadeden Konevî'nin elindeki nüshanın tam olmadığı, en azından mantık bölümünü içermediği sonucuna ulaşmak mümkündür. *Mu'teber*'in bu nüshasının Konya'ya ulaşması, tabip Şemseddin İbn Hebel'in (d. 548/1153) Konya'ya gelmesiyle bağlantılı olabilir. İbn Ebî Usaybia'nın verdiği bilgiye göre, Bağdâdî'nin en önemli öğrencilerinden tabip Mühezzebüddin İbn Hebel'in (515-610/1122-1213) oğlu ve öğrencisi Şemseddin İbn Hebel, I. Keykâvûs b. Keyhüsrev iktidarında (608-618/1211-1220) Konya'ya gelmiş ve burada vefat etmiştir.<sup>72</sup> Tercümedeki, Konya'dayken Sultan'ın özel ilgisine mazhar olduğuna yönelik kayıt, bu gelişin bir davet üzere olduğunu ve sarayda hekimlik yaptığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Davet sahibi olarak en uygun aday da, görev bölgesinde âlimleri istihdam ettiğini bildiğimiz,<sup>73</sup> I. Keykâvûs'un veziri ve hocası, Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'tır. İbn Hebel'in elindeki nüshanın ya da bundan yapılan istinsahın babasından Konevî'ye miras kalması kuvvetle muhtemeldir.

*Mu'teber*, diğer eserlerin çoğunda olduğu gibi, *Fihristü'l-kütüb*'de ismen karşılık bulmamıştır. "Felsefe ve astronomi mecmuası."; "Felsefe mecmuası, Behmenyâr'ın *Mebâhis*'ini, *el-İşârât* kitabını ve başka eserleri içerir."; "Sühreverdi'nin -Allah rahmet eylesin- *Hikmetü'l-işrâk*'ının ve başka eserlerin bulunduğu mecmua."; "*Şifâ*'nın tabîyyâtının özeti, bir cilt."<sup>74</sup> başlıklarından biri *Mu'teber* nüshasıyla ilişkili olmalıdır.<sup>75</sup>

Özetle, zikredilen altı metnin vaktiyle Konevî kitaplığında bulunduğu görülmektedir. "el-Hayevân" ve *Mu'teber*'in kütüphanede olmama nedeni, Konevî'nin vasiyetinde, felsefe kitaplarının satılıp fakirlere sadaka olarak verilmesini istemesiyle alakalı görünmektedir.<sup>76</sup> Fakat *Ukletü'l-müstevfiz*, *Muhtelefü'r-rivâye*, *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs* ve *el-Kânûn fi't-tıbb*'in, en azından parçalarının, vasiyet ve vakfiyeye aykırı biçimde kütüphaneden çıkmış olması, kütüphanenin ihmallere ve ihlallere maruz kaldığını göstermektedir.

<sup>68</sup> "Kitâb fi't-tıbb (tıp sahasında bir kitap), 3 cild." TTD 1085, vr. 5b; TTD 565, vr. 7a; TTD [CM 713]; vr. 9a; "el-Cildü'l-evvel min *Kitâbi'l-Külliyât fi't-tıbb* ve Atvel es-sânî mine'l-kitâbi'l-mezkûr, mücellid 2 (*Tıbbın Temel İlkeleri* kitabının birinci cildi ve zikredilen kitabın daha uzun ikinci cildi, 2 cilt).", TTD 584, vr. 9a; "Kânûn-ı Şifâ (*Şifâ'nın Kânûn'u*)", KŞS 151, s. 6. Kasıt anlaşılma ile birlikte, *Şifâ* ile *Kânûn* farklı kitaplar olduğu için son kayıt hatalıdır.

<sup>69</sup> "Bu kürrâseler [varak grupları] *Kitâbü'l-mu'teber*'den, Evhadüzzaman'ın fizik bilimlerindenidir." Yusuf Ağa, nr. 4690, 381. Bu atfı eldeki nüshanın tamamını değil, kitabın ilgili kısmını resmeden bir kayıt olarak değerlendiriyorum. Çünkü nüshanın devamında metafizik fasılları da bulunmaktadır.

<sup>70</sup> NS-2, nüshanın ilk sayfasına ilâştirdiği kâğıda "Ebü'l-Berekât Hibetullah b. Melkâ el-Bağdâdî'nin *el-Mu'teber* kitabının mantık ve fiziğinden (felsefe) kürrâseler, hicrî altıncı yüzyıl nüshalarından." yazmıştır. Nüshada mantıkla ilgili bir pasaj yoktur. Fizik ve ilahiyat bölümlerinden oluşmaktadır. Ayrıca, nüshanın altıncı yüzyıldan kalma olduğu kesin biçimde iddia edilemez, istinsah tarihi yedinci yüzyıla ulaşabilir.

<sup>71</sup> Konevî, daha okunaklı yazma ihtiyacı hissettiği kitap istinsahı haricinde, karakteristik olarak genellikle elini kâğıttan kaldırmadan iri harflerle yazmaktadır. Kitap başlığı verildiği için burada daha okunaklı bir hat tercih edilmiş olmakla birlikte, yazıların aynı elden çıktığı anlaşılmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Ragıp Paşa, nr. 792, vr. 1a; Melik, nr. 4263/10, vr. 174a-175b; Yusuf Ağa, nr. 4690, s. 145; nr. 5001, vr. 1a, nr. 4861; nr. 5544. Ek-4'te Konevî'nin yazısından örnekler mevcuttur.

<sup>72</sup> İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, nşr. Nizâr Rıza (Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, ty), s. 410. Müellif, Şemseddin İbn Hebel'in vefat tarihini zikretmemiştir. Fakat aynı sayfadaki, cenazesinin Musul'a (yani babasının defnedildiği şehre) götürüldüğüne yönelik ifade, en erken 610/1213'te vefat ettiği şeklinde yorumlanabilir.

<sup>73</sup> Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mecdüddin İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), c. Ek-2, s. 210.

<sup>74</sup> Hirtenstein & Cook bu başlığı *Mu'teber*'e işaret olarak değerlendirmiştir ("Malik MS 4263", s. 91). Konevî'nin İbn Sînâ eleştirisi yapan *Mu'teber*'i *Şifâ* özeti olarak tasvir etme ihtimalini zayıf addediyorum. Eğer durum gerçekten böyleyse, Konevî'nin *Mu'teber*'in muhtevasına vakıf olmadığı söylenebilir.

<sup>75</sup> Konevî, *Fihrist*, vr. 174b-175a. Bu eserin Konevî'nin vasiyeti doğrultusunda satılması ve kütüphaneden çıkması mümkündür. Fakat tahrir defterlerindeki şu kayıtların esere işaret etme ihtimali mevcuttur: "Kitâb-ı mantık ve'l-hikme, el-evvel lehu, 1 cild", TTD 1085, vr. 6a; TTD 565, vr. 7a; "Kitâbü'l-mantık ve'l-ilâhiyyât, 1 cild", KŞS 151, s. 5.

<sup>76</sup> Konevî, *Vasiyye*, Hüseyin Çelebi, nr. 451/1, vr. 1a.



## 2. MECMUADAKİ NÜSHALARIN TAHLİLİ

### 2.1. İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfiz*

Genellikle yukarıdaki kısa adıyla anılan eserin uzun ismi *Ukletü'l-müstevfiz fi ihkâmi's-san'ati'l-insâniyye ve tahsîni's-sıbgati'l-îmâniyye*'dir.<sup>77</sup> Eser ilk kez 580-598/1184-1202 yılları arasında Mağrip'te, gözden geçirilerek ikinci kez 627-638/1229-1240 yılları arasında Dımaşk'ta telif edilmiştir. *Ukle*, vahdet-i vücûd kozmolojisi olarak tasvir edebileceğimiz içeriğe sahiptir. İnsan yetkinliği ile başlayan kitap, aşktan divane (*müheyyem*) ruhların, ilk aklın, arşların, feleklerin yaratılması ile devam etmekte ve ilk insanın ortaya çıkışıyla sona ermektedir. Kitap birkaç kez basılmış<sup>78</sup> ve Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir.<sup>79</sup>

Mecmuadaki nüsha müellif metnidir. Sonraki en yakın tarihli nüsha yaklaşık yüz yıl sonrasının ürünüdür.<sup>80</sup> On yedi satırlı yirmi dört sayfadan oluşan, Mağribî hatlı, okunaklı, noktalandırılmış ve çoğunluğu harekelendirilmiş bu kıymetli metin maalesef eksiktir. Nüsha, başlangıç bölümüyle [*hutbetü'l-kitâb*] on dört baptan oluşan kitap içeriğinin yaklaşık yarısına tekabül etmektedir. Sadece bir babın (12. Dönüşümler) metni tamdır. Başlangıcın ve dört babın (3. Aşktan Divane Ruhların ve En Büyük Unsurun Yaratılması; 5. Arşların Zikredilmesi; 6. En Yüce Arş; 11. Dünyanın Yaratılması) içeriğinin çoğu, üç babın (1. Kitabın İçeriğinin Nazmı; 2. İnsan Yetkinliği; 13. Birleşme ve Doğuş) ise azı mevcuttur. Altı babın içeriği ise (4. İlk Aklın Yaratılması; 7. Rahmânî Arş; 8. Kerîm Arş; 9. Burçlar Feleği; 10. Sabit Yıldızlar Feleği; 14. İlk İnsanın Ortaya Çıkışı) nüshada yoktur. Ayrıca, ciltlemede sıralama sorunları oluşmuştur. Nüsha sayfalarının doğru sıralaması şöyle olmalıdır: 1-2, 5-8, 3-4, 9-24. Nüshanın sayfaları, sıralaması ve baskıdaki karşılıkları şu şekilde tablolştırılabilir:

<sup>77</sup> Eserin nüshalarında ve İbnü'l-Arabî'nin 632/1234 tarihli ikinci kitap listesinde (Bağdatlı Vehbi, nr. 2068/7, vr. 105a), eser kısa biçimde *Ukletü'l-müstevfiz* olarak kayıtlıdır. 627/1229-30 tarihli birinci kitap listesinde ise çok daha uzun bir isme sahiptir (Yusuf Ağa, nr. 7838-7852, vr. 190a). Fakat bu uzun ismin zaptında bir karmaşa mevcuttur, zira müellif metnindeki kayıta çoğunlukla nokta kullanılmaması (كتاب عقله المستوفى في احكام الصنعة الاساننه ) (وحسن الصبغة الامانه), özellikle "الصبغة" kelimesinin nasıl okunması gerektiğine dair sonraki müstensihleri farklı tercihlere (الصيغة/الصنعة/الصبغة) yöneltmiştir. Bu eseri geç tarihli bir nüshaya dayanarak neşreden Avvâd'ın kaydı *Ukletü'l-müstevfiz fi ahkâmi's-san'ati'l-insâniyye ve tahsîni's-san'ati'l-îmâniyye*'dir ("Fihristü Müellefâtî Muhyiddîn İbn Arabî (1)", s. 358). Görünen o ki, en azından ilk müstensihler kararsız kalmış ve tahminde bulunmuştur: Biri, kelimeyi üç okumayı da mümkün kılacak şekilde noktalamıştır (Haraççioğlu, nr. 801/2, vr. 86b). İzahlarından müellif metnine istinat ettikleri anlaşılan iki nüshadan biri "es-sığa" (Feyzullah Efendi, nr. 2119/3, vr. 13b), diğeri "es-san'a" (H. Mahmud Efendi, nr. 6355/1, vr. 2b) yazımını tercih etmiştir. Kelimeyi, diğer altı nüsha "es-san'a" (Ş. Ali Paşa, nr. 1344/10, vr. 153b; İstanbul Ün., nr. 1458, vr. 188a; H. Mahmud Efendi, nr. 4224/10, vr. 147b; Esad Efendi, nr. 1420/1, vr. 3b; Ali Emiri, nr. 4462/22, s. 584; nr. 4361/8, vr. 61b), iki nüsha "es-sığa" (Carullah, nr. 2095/26, vr. 214a; Karaçelebizade, nr. 345/5, vr. 93b) olarak kaydetmiş, biri de noktalamamıştır (Ş. Ali Paşa, nr. 2717/12, vr. 45a). "احكام" kelimesi sadece iki nüshada harekelendirilmiştir. Birindeki kayıt "ihkâm" (Karaçelebizade, nr. 345/5, vr. 93b), diğindeki "ahkâm"dır (İstanbul Ün., nr. 4271, vr. 139a). Anlam olarak "sığa" ve "ihkâm" kelimelerinin daha uygun düştüğü açıksa da, asıl kanıtı *Ukletü'l-müstevfiz*'in başındaki hamd cümleleri içerisinden temin etmek mümkündür: "Allah, iki eliyle insanı en sağlam biçimde yaratmış ve inayetiyle onun boyasını güzelleştirmiştir (ahkeme bi-yedeyhi san'atahu ve hassene bi-inâyetihi sıbgatehu)." (Ş. Ali Paşa, nr. 1341/13, vr. 151b; Yusuf Ağa, nr. 4867, s. 328; Ayasofya, nr. 1644/6, vr. 136a; Ayasofya, nr. 1962/1, vr. 2a; Ayasofya, nr. 1961, vr. 20a; Fatih, 2630/3, vr. 86a). Dolayısıyla eserin uzun isminin *Ukletü'l-müstevfiz fi ihkâmi's-san'ati'l-insâniyye ve tahsîni's-sıbgati'l-îmâniyye* (İnsan Yaratılışının Sağlamlığını ve İman Boyasının Güzelliğini Meraklıları İçin Kesinleştiren Kitap) olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>78</sup> İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfiz*, nşr. Henrik S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî* içinde (Leiden: E.J. Brill, 1919), s. 41-99; a.mlf., *Ukletü'l-müstevfiz*, nşr. Saîd Abdülfettâh, *Resâilü İbn Arabî* içinde, Beyrut: Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, 2002, c. 2, s. 69-130; a.mlf., *Ukletü'l-müstevfiz*, nşr. Âsım İbrahim Derkâvî, *Ankâu muğrib fi hatmi'l-evliyâ' ve yelîhi Kitâbü'l-hucüb ve yelîhi İnşâü'd-devâir ve yelîhi Ukletü'l-müstevfiz: Küllühâ Te'lîfû Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Arabî el-Hâtimî* içinde (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, s. 61-94); a.mlf., *Ukletü'l-müstevfiz*, nşr. Abdülaziz Sultan el-Mansûb, *Resâilü İbni'l-Arabî* içinde (Kahire: Şeriketü'l-Kuds li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2017), c. 3, s. 189-249. Sonuncu hariç, neşirlerde ilk versiyon nüshaları kullanılmıştır. Mansûb neşri de her iki versiyonu mezceden bir metin üretmiştir. Eldeki veriler eserin yeniden neşredilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

<sup>79</sup> İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfiz*, çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, haz. Maruf Toprak v.dğr. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s. 15-83.

<sup>80</sup> Bkz. Süleymaniye YEK, Şehid Ali Paşa, nr. 1341/13, vr. 151b-165a. Yurtdışındaki nüshalar için bkz. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, s. 516-517; Avvâd, "Fihristü Müellefâtî Muhyiddîn İbn Arabî (1)", s. 358 (dn. 4).

## UKLETÜ'L-MÜSTEVFİZ

Nüshada Bulunduğu Sayfa	Sayfadaki Metnin İlk ve Son Kısımları	Nüshada Bulunması Gereken Sayfa	Kahire Baskısındaki Yeri
1	فكانت مضاهاته للأسماء الإلهية (...) بالحركة المنكوسة والأقفية	1	III, 189.12-190.10
2	ثم أنطق الفهوانية في الروحانيات (...) لعوالم الأفلاك والأركان	2	III, 190.11-192.8
3	فعرش الحياة هو عرش المشيئة (...) أوجد له في المرتبة الثانية	7	III, 203.4-204.15
4	هذه النفس التي هي اللوح (...) بمنزلة حواء لآدم عليه السلام	8	III, 204.15-205.11
5	من حيث النتائج فذاك أمر (...) عزته وعلوه لمخلوق دابة تسمى	3	III, 194.5-197.6
6	الصل إذا وقع بصر الإنسان عليها (...) ويرى ذاته وهو الحي	4	III, 197.7-198.12
7	بذاته سبحانه فهذه الأسماء (...) الأرض مثال وله حظ فيهم	5	III, 198.12-199.14
8	وله في الأرواح الأول مثال آخر (...) الجمع والوجود والنسخة	6	III, 199.14-200.14
9	الملعونة وبشجرة الغرقد فقسم (...) اليعقوم فدار ذلك الريح	9	III, 224.3-225.1
10	بالمركز الذي هو الصخرة (...) من الحديد فقال نعم النار فقالوا	10	III, 225.1-15
11	ربنا فهل خلقت شيئاً أشد من (...) وعليهم مقدم يسمى الزاخر	11	III, 225.15-226.13
12	وخلق العالم الملكي الذي هو (...) بالملائكة الفاتقات وعليهم ملك	12	III, 226.13-227.11
13	يسمى الجميل وفيه خلق الله (...) لقبول الأرواح والحياة وأسرار	13	III, 227.11-228.11
14	هذا الاستعداد كله في حركات (...) في قوتها مما جبلها الله عليه	14	III, 228.11-229.10
15	في هذا العالم وحصل المنع (...) الظاهرة في بعض السيارة لسرعة	15	III, 229.10-230.4
16	تكون في فلكه في ذلك الوقت (...) في ردهم عن ذلك وللحق	16	III, 230.4-231.2
17	وجوه كثيرة فخذ منها ما (...) وتوجه العقل والنفس الذي هو	17	III, 231.2-232.5
18	القلم واللوح وتوجه العنصر (...) وآخر الدوائر الساوية وهي	18	III, 232.5-17
19	السما السابعة على طبيعة واحدة (...) في الهواء حدها كانت	19	III, 232.17-234.1
20	بيوسة فاستحال الهواء فإذا (...) في الجنة فما فوقها حالة فسمي	20	III, 234.1-16
21	الخازن بها بشرى لهم وتنبيه (...) الحور والولبان وبالذات هنا	21	III, 234.16-235.15
22	معناه هم مع الله بحقائقهم (...) ومن أهل السعة بنفوسنا آمين	22	III, 235.15-236.14
23	باب في النكاح والتوالد (...) الملاء الأعلى الفلكي وكان الحكم من	23	III, 237.1-16
24	آدم إلى محمد عليه السلام على (...) ورئيسهم عرشا على البحر	24	III, 237.16-239.1

Tablo 5. Ukletü'l-müstevfiz Nüshası

2.2. Alâeddin el-Üsmendî, *Muhtelefü'r-rivâye*

Elyazmalarına yönelik inceleme, nüshanın Hanefî fakihi ve Mâtürîdî kelamcısı Alâeddin Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî es-Semerkindî'nin *Muhtelefü'r-rivâye* adıyla bilinen eserinin bir kısmı olduğunu göstermektedir. Nüshalarda çok farklı isimlerle anılan eser, görünen

o ki, mukaddimesinde geçen bir ibare doğrultusunda *Muhtelefü'r-rivâye* ismiyle meşhur olmuştur. Müellifinin verdiği isim bilinmemektedir. Konevî de eseri aynı isimle anmıştır.<sup>81</sup> “Fıkhî meselelerdeki farklı görüşler” olarak tasvir edebileceğimiz bu kavram çerçevesinde Hanefî külliyyatında çok sayıda eser mevcuttur.

Kitabın istinat ettiği eser, Hâkim eş-Şehîd el-Belhî'nin (ö. 334/945) mezhebin kurucu görüşlerini (zâhirü'r-rivâye) özetlediği *el-Kâfî*'sidir.<sup>82</sup> Necmeddin Ömer en-Neseî (ö. 537/1142), Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) *Muhtelefü'r-rivâyesi*'ni de etkilediği anlaşılan<sup>83</sup> bu eseri temel alarak Safer 504/Eylül 1110'da *Nazmü'l-hilâfiyyât* adını verdiği manzum bir eser oluşturmuş<sup>84</sup> ve çevresindekilerin talebi üzerine ona *Hasrû'l-mesâil ve kasrû'd-delâil* adını verdiği bir şerh yazmıştır.<sup>85</sup> Alâeddin el-Üsmendî de, *Hasrû'l-mesâil* içeriğini merkeze alarak *Nazmü'l-hilâfiyyât*'ın bir başka şerhi olan *Muhtelefü'r-rivâyesi*'ni oluşturmuştur.<sup>86</sup> Dolayısıyla içerik, Üsmendî'nin mukaddimedede de zikrettiği üzere ilgili Hanefî külliyyatının izlerini taşımaktadır.<sup>87</sup> Eserin telif tarihi belli değildir. Fakat mukaddimedede, önceki eserlerin müelliflerini merhum olarak andığından, 537/1142 sonrasında yazılmış olduğu söylenebilir.

Fürûa dair, namazla başlayıp kerâhiye ile biten elli bir kitaptan oluşan eser, sırasıyla İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) kendi aralarındaki ihtilaflarını; sonra İmam Züfer'in (ö. 158/775) onlarla olan ihtilaflarını, ardından İmam Şâfî (ö. 204/820) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) aynı meselede Hanefî imamlarla olan ihtilaflarını ortaya koymaktadır. Eserin dört ciltlik bir neşri mevcuttur.<sup>88</sup>

<sup>81</sup> Konevî, *Fihrist*, vr. 175a.

<sup>82</sup> Müellif ve eser için bkz. Beşir Gözübenli, “Hâkim eş-Şehîd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), c. 15, s. 346-347.

<sup>83</sup> Karşılaştırma için bkz. Hâkim eş-Şehîd el-Belhî, *el-Kâfî*, Millet YEK, Feyzullah Efendi, nr. 923; Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Muhtelefü'r-rivâye*, Beyazıt YEK, nr. 2167 (istinsah: 12 Cemâziyelevvel 457/21 Nisan 1065).

<sup>84</sup> Elyazmalarında ve ikincil literatürde farklı adlar nispet edilen eser, müellif tarafından *Nazm*'in sonunda ve *Hasr*'ın başında yukarıdaki isimle anılmıştır. Neseî, *Nazmü'l-hilâfiyyât*, Süleymaniye YEK, Esad Efendi, nr. 1006, vr. 139b; Neseî, *Hasrû'l-mesâil*, Millet YEK, Feyzullah Efendi, nr. 721, vr. 1a.

<sup>85</sup> “Allah bana incelikli izahlar içermeyen *Nazmü'l-Hilâfiyyât* dâhil, eserlerin her bir tarafa yayıldığına, yakında uzakta görüldüğüne, büyüklere ve kıymetlilere ulaştığına tanik olmayı nasip edip, devrin büyükleri ve beldenin uluları benden bu kitaba deliller ihtiva eden, onun faydasını tamamlayan, muhtevasını zenginleştiren şerh yazmamı arzu edince, onların ilgilerine karşılık verip ricalarını geri çevirmedim; yol göstericilerin ve yardımcıların en yücesi olan Allah'tan yardım ve hayır dileyerek bu işe koyuldum ve bu kitabı *Hasrû'l-mesâil ve kasrû'd-delâil* olarak isimlendirdim. Kitabın başı ve bapların fihristi şöyledir: Birinci Bap: Ebû Hanîfe'nin İki Öğrencisinin Görüşlerine Muhalif Görüşleri. (...) Her bir bap içindeki kitaplar *Muhtasarü'l-Kâfî*'deki gibi sıralanmıştır.” Neseî, *Hasrû'l-mesâil*, Feyzullah Efendi, nr. 721, vr. 1a.

<sup>86</sup> Bazı nüshalar eseri, isimleri benzeşen ve aynı dönemde aynı bölgede yaşayan bir diğer Hanefî fakihî Alâeddin Muhammed es-Semerkindî'ye (Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed es-Semerkindî, ö. 539/1144) nispet etmiştir. Ayrıca, eserin bazı nüshalarda *Hasrû'l-mesâil* ve ikincil literatürde *Avnü'd-dirâye* olarak anıldığı da vakidir. Kayıtlar farklı olabilmekle birlikte, Üsmendî'ye ait *Muhtelefü'r-rivâye*'nin Türkiye kütüphanelerindeki tespit edebildiğim nüshaları şunlardır: Süleymaniye YEK, Mahmud Paşa, nr. 196, H. 593; Yazma Bağışlar, nr. 684, H. 620; nr. 2288, H. 624; Fatih, nr. 2139-2140, H. 621; Fatih, nr. 2146, H. 650; Fatih, nr. 2141; Fatih, nr. 2142; Fatih, nr. 2143; Fatih, nr. 2144; Fatih, nr. 2145; Yeni Cami, nr. 471, H. 630; Carullah 875-M, H. 651, Carullah, nr. 874; Aşir Efendi, nr. 117, H. 653; Ş. Ali Paşa, nr. 968, H. 654; Molla Çelebi, nr. 71, H. 655; nr. 69, 70; Ş. Ali Paşa, nr. 96, H. 681; nr. 850; D. İbrahim Paşa, nr. 573; Esad Efendi 965; Süleymaniye, nr. 604, Şehzade Mehmed, nr. 44; Turhan V. Sultan, nr. 132; Kastamonu YEK, nr. 2216, H. 624, nr. 48; Çorum Hasan Paşa YEK, nr. 4254, H. 638; Millet YEK, Feyzullah Efendi, nr. 953, H. 661; Feyzullah Efendi, nr. 832; Feyzullah Efendi, nr. 835; Beyazıt YEK, nr. 2304, H. 694; İnebey YEK, Haraççioğlu, nr. 448; Milli Kütüphane, nr. A FB 60; Kütahya Vahid Paşa YEK, nr. 1770; Topkapı, III. Ahmed, nr. 1197.

<sup>87</sup> “Ben [fıkhî] meselelerdeki farklı görüşleri (*mesâile muhtelefi'r-rivâye*) zikretmeye ve bazı üstatlarımızın -Allah onlara rahmet eylesin- tertip ettikleri baplar üzere İmamların her birinin ihtilaflarını resmetmeye yöneldim. Ne var ki, üstatlarımız her bir kitabı bir bap altına yerleştirmişken, ben her bir babı kitap başlıkları altına yerleştireceğim ve her bir meselede incelikli açıklamalara yer vereceğim. Yüce Allah'tan lütfu ve nimetiyle başarıya ulaştırmasını niyaz ediyorum. O, işiten ve karşılık verendir.” Üsmendî, *Muhtelefü'r-rivâye*, Mahmud Paşa, nr. 196, vr. 1a. Hâkim eş-Şehîd ile Ebü'l-Leys'in çalışmalarında üst başlık kitap, Neseî'ninkilerde baptır. Farklı tertip diye atıfta bulunduğu eserler Neseî'ye ait olanlar olmalıdır.

<sup>88</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Muhtelefü'r-rivâye*, Abdurrahman Mübarek el-Ferec, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422. Muhakkik, eserin esasen Ebü'l-Leys'e ait olduğunu, Üsmendî'nin rolünün rivayet ve tertipte değişiklik olduğu değerlendirmesiyle, kitabı “*Muhtelefü'r-rivâye* li-Ebü'l-Leys es-Semerkindî bi-rivâyeti ve tertibi'l-Alâ' el-Âlim es-

Yirmi bir satırlı yüz on altı sayfadan oluşan nesih hatlı nüsha, orijinalindeki ilk varacağının ardından, birinci sıradaki namaz kitabının birinci babının (Ebû Hanîfe'nin İki Öğrencisine Muhalif Görüşleri) ilk sayfalarında başlamakta, arada sadece bir varaklık düşmeyle, ikinci kitap olan zekâtın altıncı babının (Züfer'in Üç Âlimimizin Görüşlerine Muhalif Görüşleri) ortalarına kadar devam etmektedir. Geride kalan kırk dokuz kitabın varakları kayıptır. Nüshaların sayfa sıralamasında bir sorun yoktur. İçerik şu şekilde tablolaştırılabilir:

### MUHTEFÜ'R-RİVÂYE

Nüshada Bulunduğu Sayfa	Sayfadaki Metnin İlk ve Son Kısımları	Nüshada Bulunması Gereken Sayfa	Riyad Baskısındaki Yeri
25	صلى الله عليه وسلم كان إذا (... ) في الصلاة بالفارسية جاز	25	I, 74.4-81.1
26	وقالا لا يجوز إذا كان (... ) الآدي وقوله تعم البلوى ليس	26	I, 81.2-85.4
27	كذلك لأنها مع كثرتها (... ) لأنه لا يمكن قطع المسافة به	27	I, 85.4-91.5
28	قال الخروج عن الصلاة (... ) لها أن المبيح للتميم خشية	28	I, 92.1-97.2
29	فوات الصلاة وقد أمن (... ) والهيئة قال يكره الكلام	29	I, 97.2-103.5
30	عند أذان الخطبة والإقامة وقال (... ) عليها فتثبت الزيادة به	30	I, 103.5-111.2
31	والزيادة على النص بنص آخر (... ) لو اقتنوا بقارئ منهم	31	I, 111.2-116.5
32	لكانت قراءة الإمام قراءة (... ) العبادة عن البطلان وصيانة	32	I, 116.5-121.2
33	هذه العبادة ووجودها (... ) يتوقف ظهر الصحاح المقيم يوم	33	I, 121.2-125.5
34	الجمعة لاحتمال إدراك الجمعة (... ) على ما عرف قال النفساء	34	I, 125.5-129.5
35	إذا طهرت في الأربعين (... ) والجماعة إنما توجد بالمشاركة	35	I, 129.5-134.3
36	غير أن المقتدي بالشروع (... ) لأن السنة في الدعاء الإخفاء	36	I, 134.3-139.1
37	على ما ورد به النصوص (... ) أثر الشهادة في منع وجوب	37	I, 139.1-145.2
38	الغسل لا في إسقاط ما (... ) وأنه للوصول ولا ذكر تعقبه	38	I, 145.3-151.2
39	الصلاة بلا فصل إلا ذكر (... ) هاهنا سوى الكراهة لأنه نفي	39	I, 151.3-156.1
40	النجاسة بقوله عليه السلام (... ) وقيل اختلافهم في المرتقى	40	I, 156.2-162.4 <sup>89</sup>
41	فسدت صلاته كما إذا (... ) الأفعال قد فسدت بترك القراءة	41	I, 171.4-176.6
42	التي هي فرض كما تفسد (... ) السلام للأعرابي حين خفف	42	I, 176.6-180.2
43	الركوع والسجود ثم فصل (... ) الرأس والحلق في باب الإحرام	43	I, 180.2-184.6
44	وغيره في مقام الكمال (... ) على الراحة كما في خارج المصر	44	I, 184.6-187.10
45	لها أن الشرع ورد بجوازه (... ) سوى البياض الخالص حيضا	45	I, 187.11-192.7
46	بقولها لا حتى ترين القصة (... ) لاتباع الناس إياه إلا إذا قام	46	I, 192.7-198.1

Semerkandî" başlığıyla neşretmiştir. Nüsha karşılaştırmalarına göre, Ebü'l-Leys'in metni Üsmendî'nin metninden başkadır. Yukarıda ve dipnotta verilen bilgiler bu çıkarımın hatalı olduğu göstermektedir.

<sup>89</sup> Sonraki bir varaklık metin kayıptır.

47	الدليل بخلافه دل عليه (...) المستعمل طاهر غير طهور	47	I, 198.1-204.3
48	وقالا هو نجس غير أن (...) في ثبوته وزواله مورد الشرع	48	I, 204.4-210.8
49	قال إذا باشر الرجل امرأته (...) العارض ينافي صفة الفرضية	49	I, 211.1-215.6
50	لا أصل الصلاة وليس (...) أبو قتادة أن النبي عليه السلام	50	I, 215.6-221.3
51	كان يطيل الركعة الأولى (...) شاء صلى عاريا بالإيماء له	51	I, 221.3-226.2
52	أن فيما قتلته ترك فرض (...) فسمعها الإمام والقوم أجمعوا	52	I, 226.2-230.1
53	على أنهم لا يسجدونها (...) في موضعها إن شاء الله تعالى	53	I, 230.1-234.8
54	قال مصلي الجمعة إذا تذكر (...) عنده وقال لا ينزع له أن	54	I, 234.9-238.9
55	الغسل لم يتم فصار (...) صلاة الكسوف وقال أبو يوسف	55	I, 238.9-242.3
56	يجهر فيها بالقراءة وقول (...) التكرار فيكفي به قال ليس في	56	I, 242.3-246.10
57	الاستسقاء صلاة وقال محمد (...) طاهرا والمياه الثلاثة نجسة	57	I, 246.10-251.3
58	وما رواه في غسل النجاسة (...) إذا غلي بالماء النجس كذا	58	I, 251.3-255.1
59	قال إذا صلى على مصلى (...) لم يلتزم شيئا لأن الصلاة	59	I, 255.2-258.5
60	بغير طهارة غير مشروع (...) لأن الواجب تقديم الأربع على	60	I, 258.5-261.9
61	والظهر والركعتين جميعا (...) باتحادهما لأنا لو فعلنا ذلك	61	I, 261.9-265.2
62	لأخيلنا إحدى الركعتين (...) قول محمد ما ذكرنا في باب	62	I, 265.2-268.5
63	محمد ولأبي يوسف أن نجاسته (...) عنده شرط لصيرورة	63	I, 268.5-271.5
64	الماء مستعملا ولم يوجد (...) عليه مثل قول أبي يوسف	64	I, 271.5-275.4
65	وروى الحسن بن زياد عن أبي (...) وبين الفاتحة والسورة	65	I, 275.4-278.6
66	وإذا جهر ترك لمحمد (...) نجس نجاسة غليظة عنده وعندنا	66	I, 278.7-283.9
67	لا فرق بين مأكول اللحم (...) فصار كالصالح لنا أن المسح	67	I, 283.9-287.10
68	شرع مانعا ثبوت الحدث (...) فالتيمم بعده أو قبله وقع ضائعا	68	I, 287.10-291.4
69	وإن لم يكن طهورا فالتيمم (...) أحدث متممدا في هذه الحالة	69	I, 291.5-294.6
70	قال إمامة المعذور لغير المعذور (...) قال إذا شرع في صلاة	70	I, 294.7-297.10
71	النفل عند الطلوع أو الزوال (...) سائر الفرائض عند العجز	71	I, 298.7-301.2
72	لنا أن الصلاة عبادة تتعلق (...) وإن قصره على شهر له	72	I, 301.3-304.7
73	أن ما دون الشهر قليل (...) صار مقيا يتم صلاته أربعا	73	I, 304.8-308.5
74	وعندنا يتيمم صلاة السفر (...) بها فيحل عند الاغتسال	74	I, 308.6-313.1
75	وعندنا الاقتران أو نقول (...) أعادها وعندنا يجوز ظهره	75	I, 313.1-316.6
76	له إن الجمعة هو الأصل (...) إذا زاد على معتقد المقتدي	76	I, 316.7-320.5
77	لنا أن هذا خطأ بيقين (...) لهما حكم الظاهر من وجه	77	I, 320.6-327.1
78	وحكم الباطن من وجه (...) بقدر ما يدفع به الضرورة	78	I, 327.1-331.6
79	وهو الأذن قبلت أصابع اليد (...) منه قال لا هل هو إلا	79	I, 331.6-337.3



80	بضعة منك ولأن الحدث (...) الوضوء يجب بسبب القيام	80	I, 337.3-343.7
81	إلى الصلاة عند إرادة الصلاة (...). يحدث لأنه ليس بخارج	81	I, 343.7-348.5
82	نجس إلا أنه يكون سببا (...). ذلك على النجاسة لأن إيجاب	82	I, 348.6-353.5
83	الطهارة بل يعقل إلا في محل (...). مرة ولأن لعابة لا يكون	83	I, 353.5-358.2
84	أنجس من بوله وذلك (...). فأشبهه خرؤ غير مأكول اللحم	84	I, 358.2-362.2
85	لنا إجماع الناس على إمساك (...). لا يجوز بيع جلد الميتة	85	I, 362.3-368.4
86	بعد دباغها وعندنا يجوز (...). الأرض إذا تنجست ثم جفت	86	I, 368.4-373.3
87	لا تطهر عنده وعند زفر وعندنا (...). فأتبعنا النص فيها جميعا	87	I, 373.3-378.4
88	قال المبتدأة إذا رأت دما (...). لا قاضيا فإذا اعترض الحيض	88	I, 379.1-382.7
89	في وقت الوجوب يمنع كما (...). له أن حرمة الصلاة مانعة	89	I, 382.7-388.8
90	من التوضئ فصار عادما للماء (...). قدر على استعمال الطهور	90	I, 388.8-393.8
91	في البعض فيجب إزالة (...). عليه السلام لمغيرة بن شعبة	91	I, 393.8-396.8
92	إذا لبث الحفين والقدمان (...). واحدة وهذه مسحات متعددة	92	I, 396.8-401.4
93	قال في الأذان ترجيع وهو (...). فكانت تلحقه الوحشة بذلك	93	I, 401.5-406.4
94	قال أداء الصلاة في أول (...). أن جبريل صلاوات الله عليه	94	I, 406.5-411.6
95	أقام بالنبي صلى الله عليه (...). إمامة الصبي للبالغين تجوز	95	I, 411.6-416.2
96	كيفما كان وعندنا لا يجوز (...). فإن ذلك وقتها لنا حديث	96	I, 416.2-423.3
97	عقبة بن عامر الجهني (...). حديث ابن عمر رضي الله عنه	97	I, 423.3-429.2
98	عن النبي عليه السلام أنه (...). لها سائر شرائط الصلاة	98	I, 429.2-433.5
99	قلنا ليس كذلك بل يشترط (...). على الاتفاق دون القصد	99	I, 433.5-439.2
100	قال يضع يديه في القيام (...). الضعف عند الكبر قال السنة	100	I, 439.2-444.5
101	في القعدة الأولى أن يفترش (...). قال الصلاة على النبي	101	I, 444.5-449.5
102	على النبي صلى الله عليه (...). استعمال النجاسة في الصلاة	102	I, 449.5-455.3
103	فصار كما لو حملها أو وضع (...). جائز عنده وعندنا لا يجوز	103	I, 455.3-458.10
104	ومنها أن الإمام إذا مات (...). في حق فساد الصلاة سواء	104	I, 459.1-462.5
105	قال أقل مدة السفر يوم (...). وأنها للإجابة دون الإيجاب	105	I, 462.6-467.7
106	وروي عن عائشة رضي الله عنها (...). لنا قوله عليه السلام	106	I, 467.7-473.2
107	السجدة على من سمعها (...). يسار الكعبة فما قلناه أولى	107	I, 473.2-479.2
108	والحديث ومعنى الجنب (...). شرط وأقلهم أربعون أحرار	108	I, 479.2-484.5
109	مقيمون وعندنا أقل الجمع (...). في قميصه لنا أن الغسل	109	I, 484.5-490.5
110	على الوجه المسنون لا (...). والمتوارث المشهور ما قلنا	110	I, 490.5-496.2
111	وما رواه غريب قال (...). صلاة الجنائز وأنه غير مشروع	111	I, 496.2-503.1
112	عندنا على ما مر قال لا (...). وأيسر على الحاملين وأما	112	I, 503.1-507.7

113	جنازة سعد حملت كذلك (...) وتخصيصها أي تخصيصها	113	I, 507.7-513.5
114	وعن عبد الرحمن بن رافع (...) النبي عليه السلام فعل كما	114	I, 513.5-519.1
115	قلنا والأخذ بهذا أولى (...) لا ذكر بين التكبيرات الزوائد	115	I, 519.1-523.2
116	له أنه روي عن ابن عباس (...) إذا صلى إلى الكعبة وحده	116	I, 523.2-529.5
117	لنا قوله عليه السلام (...) أنس بن مالك رحمة الله عليه	117	I, 529.6-533.1
118	قال مسح كل الرأس فرض في (...) أنه كان يرفع يديه	118	II, 533.2-537.1
119	عند تكبيره الافتتاح ثم يرسل (...) أنواع كرامة قال القعدة	119	II, 537.2-542.2
120	الأخيرة ليست بفرض وعندنا (...) المجاسة غالبية والماء مغلوبا	120	II, 542.2-545.7
121	والعبرة للغالب في الشرع (...) الثوب فلا يزول إلا بالدلك	121	II, 545.7-550.8
122	والعصر وقوله بأن الواجب (...) آخر له أنه روى في بعض	122	II, 550.8-553.10
123	الأخبار كذلك والجواب أن هذا (...) دون الظاهر لا يجوز	123	II, 553.10-557.5
124	وما روى من الحديث (...) الصلوات على الولاء والترتيب	124	II, 557.5-561.2
125	كل صلاة منها بأذان وإقامة (...) كان لنقصان بعد السلام	125	II, 561.2-564.2
126	لما مر في باب الشافعي (...) الشافعي اختلاف من وجه آخر	126	II, 564.2-568.8
127	وقد مر له أن وقت الظهر (...) يؤدي إلى الشاء لاتحاد المال	127	II, 568.8-572.8
128	والحول معنى لأن الثمن بدل (...) أنها تملك التصرف فيها	128	II, 572.8-575.11
129	فصارت كالموروثة له (...) درهم وثلاثة وثلاثين جزءا	129	II, 575.12-578.11
130	من أربعين جزءا من درهم (...) إلا أنه ليست في يده	130	II, 578.11-580.14
131	فإذا صار شيء منه في (...) والفرق بين العشر والزكاة	131	II, 580.14-583.14
132	ما مر من اشتراط المالك (...) يوم الأداء بناء على أصل	132	II, 583.14-587.5
133	وهو أن الواجب من الابتداء (...) والغنم لا يتناول الصغار	133	II, 587.5-591.5
134	وحدها خلاف ما إذا كانت (...) للأرض وما فيها بالاستيلاء	134	II, 591.5-595.2
135	إذ الاستيلاء فعل حقيقي (...) إلى من هو فقير حقيقة	135	II, 595.2-598.5
136	لأن الإنسان لا يعرف فقر (...) فلا يجب على الكافر	136	II, 598.5-601.12
137	ابتداء بالشك ولا يبطل (...) يقوم فيعتبر بأدنى ما يدخل	137	II, 601.12-604.1
138	تحت الوسق فإن بلغت (...) إنما لا يتعقد سببا للزكاة	138	II, 604.1-606.7
139	لكونه متعينا لدفع المطالبة (...) لأبي حنيفة رحمة الله عليه	139	II, 606.7-610.2
140	أنه أنفع للفقراء والله أعلم (...) قال إذا كان مائتا درهم	140	II, 610.2-610.4

Tablo 6. Muhtelefü'r-rivâye Nüshası

### 2.3. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs

En meşhur hadis usulü eserlerinden biri olan *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs*, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Fihrist*'te olduğu gibi<sup>90</sup> *Ulümül-hadîs* adıyla da bilinir. İbnü's-Salâh, daha önceki usul eserlerine dayanarak meydana getirdiği eseri, Dımaşk Eşrefiyye Medresesi'nde göreve başladığı 630/1233'te kaleme almaya başlamış, imla yoluyla 634/1237'de tamamlamıştır. Altmış

<sup>90</sup> Konevî, *Fihrist*, vr. 175b.

beş bölümden (nev') oluşan ve hadis usulünün gelişiminde önemli rol üstlenen bu eser; şerh, haşiye, telhis türünden başka çalışmalara konu olmuş ve birkaç kez basılmıştır.<sup>91</sup>

Elimizdeki nüshanın ferağında Zilkâde 636'da (Haziran 1239) Dımaşk'ta istinsah edildiği ve müellif metnine arz edildiği kayıtlıdır. Dolayısıyla kıymetli bir nüshadır.<sup>92</sup> Nesih hattıyla yazılan on beş satırlı yüz kırk sayfadan oluşur. Harekeli ve başlıkları kırmızıdır. Mürekkep izlerinin arka sayfaya geçmesi bazı sayfaların kullanışlılığını azaltmaktadır. Kitabın ilk ve son çeyreğini içeren nüshada, 23. Nev'in (Rivayeti Kabul Edilenlerin ve Rivayeti Reddedilenlerin Özelliklerinin Bilgisi) sonlarından 44. Nev'in (Babaların Oğullarından Rivayetinin Bilgisi) başlarına kadar altmış dokuz varaklık (36-104) kısım bulunmamaktadır. Bu kısım da Yusuf Ağa 5439'da yer alır.<sup>93</sup> Nüshanın sayfa sıralamasında bir sorun yoktur. İçerik şu şekilde tablolaştırılabilir:

### MA'RİFETÜ ENVÂ'İ İLMİ'L-HADİS

Nüshada Bulunduğu Sayfa	Sayfadaki Metnin İlk ve Son Kısımları	Nüshada Bulunması Gereken Sayfa	Dımaşk Baskısındaki Yeri
145	كتاب معرفة أنواع علم الحديث (...) الله الجنة إنه إليه وييده	145	3
146	بسم الله الرحمن الرحيم (...) بأهله أهلة فلم يزلوا في انقراض	146	5.1-6.1
147	ولم يزل في اندراس (...) منها معرفة الصحيح من الحديث	147	6.1-7.5
148	الثاني معرفة الحسن منه (...) وتحمله وفيه بيان أنواع الإجازة	148	7.5-8.13
149	وأحكامها وسائر وجوه الأخذ (...) أجمعين الحادي والأربعون	149	8.13-9.15
150	معرفة الأكابر الرواة عن (...) بالتقديم والتأخير في الابن والأب	150	9.15-10.14
151	السابع والتمسون معرفة المنسويين (...) عن العدل الضابط	151	10.15-12.1
152	إلى منتهاه ولا يكون شاذًا (...) الصفات المذكورة التي تنبني	152	12.1-15.1
153	الصحة عليها وتنقسم باعتبار (...) ابن عمر واحتج بإجماع	153	15.1-16.10
154	أصحاب الحديث على أنه (...) البخاري واستفاد منه يشاركه	154	16.11-18.2
155	في أكثر شيوخه وكتابها (...) ما أدخلت في كتاب الجامع	155	18.2-19.12
156	إلا ما صح وتركت (...) المشهورة لأئمة الحديث كأبي داود	156	19.13-21.3
157	السجستاني وأبي عيسى الترمذي (...) فيه لغيره من الأئمة	157	21.4-22.8
158	إن لم يكن من قبيل الصحيح (...) أن الجمع بين الصحيحين	158	22.9-23.15
159	للحميدي الأندلسي منها يشتمل (...) ورواه فلن يستجيز	159	23.16-25.4

<sup>91</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), c. 31, s. 121-124.

<sup>92</sup> Eserin çok sayıda nüshasında en kıymetlileri için bkz. Süleymaniye YEK, Şehid Ali Paşa, nr. 351, H. 641 (müellife arz; kıraat, sema ve rivayet içazeti kaydı); Ayasofya, nr. 448, H. 640 (müellife arz ve kıraat); Murad Molla, nr. 322, H. 641 (asilla mukabele); Çorlulu Ali Paşa, nr. 79, H. 642 (müellife arz edilen nüshadan istinsah); Köprülü YEK, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 218, H. 641 (asilla mukabele edilmiş nüshayla mukabele).

<sup>93</sup> İki yüz altı varak olduğu belirtilen Yusuf Ağa 5439'un (<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/118554>) dijital kaydında yüz otuz dokuz varaklık metin vardır. İsmi kaydedilmemiş, başı ve sonu eksik bu metin, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ının Mağrip hatlı eski bir kopyasıdır. (Tahrir defterlerindeki *Muvatta'* büyük ihtimalle bu nüshadır: "Kitâb-ı Mâlik b. Enes, 1 cild.", TTD 1085, vr. 7a; TTD 595, vr. 8b; "*Kitâbü'l-Muvatta'* li'l-İmâm Enes [b.] Mâlik, mücellid 1.", TTD 584, vr. 8b). Durumu ilettiğim kütüphane sorumluları, *Ma'rife'*nin Yusuf Ağa 4690'da bulunmayan varaklarının Yusuf Ağa 5439'da yer aldığını teyit etmiş ve ilgili kısmın çekiminin yapıldığını söylemişlerdir. Kendilerine teşekkürü borç addediyorum.

160	إطلاق ذلك إلا إذا صح عنده (...) الله قاله لا شك فيه	160	25.4-26.9
161	أنه لا يحنث والمرأة مجالها (...) البخاري لم يخرج السادس	161	26.9-27.12
162	صحيح على شرط مسلم (...) أجرف يسيرة تكلم عليها بعض	162	27.13-29.4
163	أهل النقد من الحفاظ كالدارقطني (...) وقال بعض المتأخرين	163	29.5-30.7
164	الحديث الذي فيه ضعف قريب (...) في ذلك وكان الترمذي	164	30.7-32.5
165	ذكر أحد نوعي الحسن (...) كثيرة من وجوه عديدة مثل	165	32.5-33.9
166	حديث الأذنان من الرأس (...) عن أبي هريرة أن رسول الله	166	33.10-35.5
167	صلى الله عليه وسلم قال (...) فيه وهن شديد فقد بينته	167	35.5-36.12
168	وما لم أذكر فيه شيئاً فهو (...) والركون إلى ما يورد فيها مطلقاً	168	36.12-38.1
169	كمسند أبي داود الطيالسي (...) حسن والآخر إسناد صحيح	169	38.2-39.5
170	استقام أن يقال فيه إنه (...) فيه صفات الحديث الصحيح	170	39.5-41.4
171	ولا صفات الحديث الحسن (...) من الأنواع عموم أنواع	171	41.4-42.10
172	علوم الحديث لا خصوص (...) من رواته قد سمعه ممن فوّه	172	42.10-44.6
173	حتى ينتهي إلى متناه (...) يتصل الإسناد فيه إلى الصحابي	173	44.6-46.5
174	فيكون من الموقوف الموصول (...) صلى الله عليه وسلم فالذي	174	46.5-48.2
175	قطع به أبو عبد الله بن البيع (...) عددنا هذا فيما أخذناه	175	48.2-49.7
176	عليه ثم تأولناه له على أنه (...) نساؤكم حرث لكم الآية فأما	176	49.7-50.12
177	سائر تفاسير الصحابة التي (...) انقطع الإسناد قبل الوصول	177	50.12-52.2
178	إلى التابعي فكان فيه رواية (...) مرسلًا والمشهور التسوية بين	178	52.2-53.5
179	التابعين في اسم الإرسال كما (...) المرسل في أصل قولنا وقول	179	53.5-55.3
180	أهل العلم بالأخبار ليس (...) زيد بن يثيع عن حذيفة قال قال	180	55.3-57.7
181	رسول الله صلى الله عليه (...) التابعي عن النبي صلى الله عليه	181	57.7-58.13
182	وأكثر ما يوصف بالانقطاع (...) مالك بلغني عن أبي هريرة	182	58.13-60.3
183	أن رسول الله صلى الله (...) فيه فلان عن فلان عده بعض	183	60.3-61.6
184	الناس من قبيل المرسل والمنقطع (...) بالحروف والألفاظ وإنما	184	61.6-62.12
185	هو باللقاء والمجالسة والسماع (...) نافع عن ابن عمر أن عمر	185	62.12-64.3
186	قال يا رسول الله الحديث (...) لو قال عنه ذكر أو فعل	186	64.3-65.12
187	أو حدث أو كان يقول كذا (...) الذي يذكره أبو عبد الله	187	65.13-67.4
188	الحميدي صاحب الجمع بين (...) أوردته منه أصلاً ومقصوداً	188	67.4-69.2
189	لا فيما أوردته في معرض (...) جعفر بن حمدان النيسابوري	189	69.2-70.4
190	فقد روينا عنه أنه قال (...) أسنده إذا كان عدلاً ضابطاً فيقبل	190	70.4-71.14
191	خبره وإن خالفه غيره (...) وما أشبهها وإنما يقول قال فلان	191	71.14-73.8
192	أو عن فلان ونحو ذلك (...) لم يبين فيه السماع والاتصال	192	73.8-75.7

193	حكمه حكم المرسل وأنواعه (...) الخليلي القزويني نحو هذا	193	75.7-76.15
194	عن الشافعي وجماعة من أهل الحجاز (...) ليس لها إلا إسناد	194	76.15-78.5
195	واحد تفرد به ثقة وفي غرائب (...) أن الشاذ المرود قسمان	195	78.5-79.13
196	أحدهما الحديث الفرد المخالف (...) وعمر جميعا ولد عثمان	196	79.13-81.8
197	غير أن هذا الحديث (...) أصلا يرجع إليه وإلا فلا قلت	197	81.8-83.8
198	فمثال المتابعة أن يروي ذلك (...) يصلح لذلك ولهذا يقول	198	83.8-84.10
199	الدارقطني وغيره في الضعفاء (...) الزيادة من الثقة مقبولة إذا	199	84.10-85.11
200	تفرد بها سواء كان ذلك من (...) وروى عبید الله بن عمر	200	85.11-87.1
201	وأيوب وغيرهما هذا الحديث (...) ولما بقي منه فنقول الأفراد	201	87.1-88.11
202	منقسمة إلى ما هو فرد مطلقا (...) في قولهم في باب القياس	202	88.11-89.15
203	العلة والمعلول مردول عند (...) ويعتبر بمكانهم من الحفظ	203	89.15-91.1
204	ومنزلتهم في الإتيان والضبط (...) غير تعرض لذكر البسملة	204	91.2-92.5
205	وهو الذي اتفق البخاري (...) معرفة المضطرب من الحديث	205	92.5-93.11
206	المضطرب من الحديث هو (...) وقال عبد الرزاق عن ابن	206	93.12-95.6
207	جريح سمع إسماعيل عن حريث (...) بن ثابت بن ثوبان رواه	207	95.6-96.11
208	عن رواية الحسن بن الحر (...) أبي مریم من متن حديث آخر	208	96.11-97.13
209	رواه مالك عن أبي الزناد (...) المروي فقد وضعت أحاديث	209	97.13-99.6
210	طويلة يشهد بوضعها ركاة (...) النبي صلى الله عليه وسلم	210	99.7-100.14
211	في فضل القرآن سورة (...) رسول الله صلى الله عليه وسلم	211	100.14-102.8
212	قال إذا أقيمت الصلاة فلا (...) إذا أردت رواية الحديث	212	102.8-103.14
213	الضعيف بغير إسناد فلا تقل (...) فيه بذلك عن بيته شاهدة	213	103.14-105.7
214	بعدالته تنصيحا وهذا هو (...) كذا فعل كذا وكذا فيعدد	214	105.7-106.10
215	جميع ما يفسق بفعله أو بتركه (...) ورد حديثهم على الكتب	215	106.10-108.5
216	التي صنفها أئمة الحديث (...) خفي على المعدل فإن كان	216	108.5-109.15
217	عدد المعدلين أكثر فقد (...) في صحته ولا في راويه والله أعلم	217	109.15-111.11
218	الثامنة في رواية المجهول (...) من جهة راو واحد مثل عمرو	218	111.11-113.1
219	ذي مر وجبار الطائي وسعيد (...) لم يكن وعزا بعضهم هذا	219	113.1-114.9
220	إلى الشافعي لقوله أقبل (...) كل من أسقطنا خبره من أهل	220	114.9-116.7
221	التقل بكذب وجدناه عليه (...) لقيت الزهري فسألته عن هذا	221	116.8-117.14
222	الحديث فلم يعرفه وكذا (...) من حيث العرف خرما للمروءة	222	117.14-119.4 <sup>94</sup>
223	عن ابن عيينة عن وائل (...) عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن	223	313.6-314.12
224	بن أبي بكر الصديق وهؤلاء (...) محمد الشيباني في كتابه إلينا	224	314.12-316.6

<sup>94</sup> Bu sayfadan sonra kitabın yaklaşık yarısına karşılık gelen altmış dokuz varaklık kısım eksiktir.



225	قال أخبرنا الحافظ أبو بكر (...) عطار بن برز بتسكين الرء	225	316.6-317.8
226	وقيل بتحركها أيضا وقيل (...) وهو في كتابي الحاكم وأبي نعيم	226	317.8-319.5
227	الأصبهاني في معرفة علوم (...) والذي أدع أحب إلي ولم يرو	227	319.5-320.13
228	عن عمرو غير الحسن وكذلك (...) وسمى الحاكم منهم في بعض	228	320.13-322.10
229	المواضع فيمن تفرد عنهم عمرو (...) مالك بن أوس بن الحدثان	229	322.10-324.5
230	النصري وهو سالم مولى شداد (...) أسماء الصحابة والعلماء	230	324.5-325.15
231	ورواة الحديث ومن ذلك (...) صنّاح بن الأعسر الصحابي	231	325.15-327.6
232	ومن قال فيه صنّاجي (...) عبيد الله بن عبد الله المدني	232	327.6-328.13
233	أبو مراية العجلي عرفناه (...) هؤلاء إلى قسمين أحدهما	233	328.13-330.6
234	من له كنية أخرى سوى (...) أبو الحرب بن أبي الأسود	234	330.6-331.14
235	الديلي أبو حريز الموقفي (...) فتركها وأكنى أبا عبد الرحمن	235	331.14-332.18
236	وكان لشيخنا منصور بن (...) إسحاق أن اسمه عبد الرحمن	236	332.18-334.6
237	بن صخر قال وعلى هذا (...) بن صبيح بضم الصاد المهملة	237	334.6-335.15
238	أبو حازم الأعرج الزاهد الراوي (...) عثمان بن حنيف حارثة	238	335.15-337.11
239	بن النعمان وهؤلاء السبعة (...) محمد سمع أبا معاوية الضرير	239	337.11-339.9
240	وغيره كتب عنه أبو حاتم (...) لقب الحسين بن داود المصبي	240	339.9-341.4
241	صاحب التفسير روى عنها (...) أن يحيى بن معين هو لقبهم	241	341.4-343.4
242	وهم من كبار أصحابه وحفاظ (...) والد عبد الله بن سلام	242	343.4-345.2
243	الإسرائيلي الصحابي وسلام والد (...) والعنسيون شاميون	243	345.2-346.10
244	قلت وقد قاله قبله الحاكم (...) عبد الملك اليربوعي روى عنه	244	346.11-348.3
245	معن بن عيسى ذكره البخاري (...) والموطأ مما هو على صورة	245	348.3-349.10
246	بشر فهو بالشيخ المنقوطة (...) فإنها بتشديد الرء والبراء	246	349.11-350.13
247	الذي يبري العود والله أعلم (...) فهو حيان بالياء المثناة	247	350.13-352.3
248	من تحت والله أعلم الذي (...) كل واحد منها اسمه سلمان	248	352.3-353.14
249	بغير ياء لكن ذكرا بالكنية (...) الأنساب ذكر القاضي الحافظ	249	353.14-355.8
250	عياض أنه ليس في هذه الكتب (...) بفتح السين نسبة إلى	250	355.8-357.2
251	ابن سلمة منهم ومنهم (...) الخطيب منهم الأربعة الأخيرة فأولهم	251	357.2-358.11
252	النحوي البصري صاحب (...) ومن أمثله أحمد بن جعفر	252	358.11-360.3
253	بن حمدان أربعة كلهم (...) صاحب كتاب غريب الحديث	253	360.3-361.5
254	واسمه حسين بن عياض (...) أن يكون أحدهما ثم وجدت	254	361.5-362.11
255	عن محمد بن يحيى الذهلي (...) ومن أمثله الآملي والآملي	255	362.11-363.14
256	فالأول إلى آمل طبرستان (...) فقال هذا الثوري فقال له	256	363.14-365.1
257	أبو طالب بل هو ابن عيينة (...) كذلك وأهل العراق كانوا	257	365.1-366.6

258	يقولونه بالضم وكان بعض (...) يعرف بالحدثي وهو الذي	258	366.6-367.9
259	يروى عنه البغوي المنيعي (...) فسقوا للوقت حتى كادوا	259	367.9-368.15
260	لا يبلغون منازلهم والثاني (...) رباح سهيل وأخواه سهل	260	368.15-370.8
261	وصفوان بنو بيضاء هي (...) على بنيه وبنو أخيه عبد الله	261	370.8-372.5
262	بن أبي سلمة قلت والنختار (...) بدرا فنسب إليها سليمان	262	372.5-373.12
263	بن طرخان التيمي نزل في تيم (...) والله أعلم النوع التاسع	263	373.12-375.3
264	والخمسون معرفة المبهات (...) وكان يقال لها خطيبة النساء	264	375.3-377.2
265	وفي رواية لمسلم تسميتها (...) الأنصاري زياد بن علاقة	265	377.2-378.11
266	عن عمه هو قطبة بن مالك (...) بن معدان فأتيته فقلت	266	378.11-380.11
267	أي سنة كتبت عن خالد (...) خلت من شهر ربيع الأول	267	380.11-382.8
268	سنة إحدى عشرة من الهجرة (...) العرب مثل ذلك لغيرهم	268	382.8-384.3
269	وقد قيل إن حسان مات (...) أحمد بن شعيب النسوي مات	269	384.3-386.1
270	سنة ثلاث وثلاثمائة (...) رواة الحديث هذا من أجل نوع	270	386.1-387.11
271	وأفحمه فإنه المرقاة إلى معرفة (...) أن يتقي الله تبارك وتعالى	271	387.11-389.14
272	ويتثبت ويتوقى التساهل (...) النفيسة المهمة وقد مضى الكلام	272	389.14-391.5
273	في أحكام الجرح والتعديل (...) بواسط وهو يريد الكوفة	273	391.5-393.10
274	وأثبت الناس سماعا منه (...) يحيى بن معين أنه قال اختلط	274	393.10-395.4
275	بأخرة سفيان بن عيينة (...) ابن خزيمة ذكر الحافظ أبو علي	275	395.4-397.7
276	البرذعي ثم السمرقندي في معجمه (...) ولا يكون عند هذا	276	397.7-399.10
277	أنس وغيره من أصاغر (...) وطلحة يختلف بالتجارة فقيل	277	399.10-401.3
278	مولى التميميين لكونه مع طلحة (...) قال وبم سادهم قلت بما	278	401.3-402.12
279	سادهم به عطاء قال إنه (...) الذين منهم ابن المسيب عرب	279	402.12-404.9
280	إلا سليمان بن يسار (...) قال أنبأنا أبو محمد عبد الله بن	280	404.9-405.14
281	إبراهيم بن أيوب بن ماسي (...) نجيد إلى شيخنا نيسابوريون	281	405.14-407.6
282	أخبرني الشيخ الزكي أبو الفتح منصور بن عبد المنعم بن أبي (...) كان الفراغ في مستهل ذي القعدة ستا وثلاثين بدمشق.	282	407.6-408.7

Tablo 7. Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs Nüşhası

#### 2.4. İbn Sînâ, "el-Hayevân", eş-Şifâ'

İslam düşünce tarihinin en önemli klasiklerinden biri olan eş-Şifâ; mantık, fizik, matematik ve metafizik bilimlerinin yirmi iki alt branşı hakkında bölümlerin yer aldığı, on sekiz cilt olarak 411-418/1020-1027 arasında telif edilen bir felsefe ansiklopedisidir.<sup>95</sup> Hayevân, Şifâ'nın son bölümlerinden olduğuna ve İbn Sînâ bu esnada kırkına ulaştığına göre,<sup>96</sup> 418/1027'de tamamlanmış olduğunu söyleyebiliriz. On dokuz makaleden oluşan kitap, organizma sahibi

<sup>95</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "eş-Şifâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), c. 39, s. 131-134.

<sup>96</sup> Yahya Mehdevî, *Fihrist-i Nüşahâ-yı Musannefât-ı İbn Sînâ* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tihârân, 1333hş.), s. 129.

canlıların sınıfları, organları, anatomileri, hastalıkları, huyları, güçleri gibi, bilim dalının ilgili meselelerini ele almaktadır.<sup>97</sup>

Elimizdeki nüsha nesih hattıyla yazılmış on sekiz satırlı altmış iki sayfadan oluşur. Harflerin çoğu noktalanmamıştır. Kitabın yaklaşık onda birine karşılık gelen nüsha, sekizinci makalenin dördüncü faslının (Farklı Yırtıcı Hayvanların, Su Hayvanlarının ve Kuşların Huylarından Benzerleri) sonlarından başlayıp, dokuzuncu makalenin altıncı faslının (Çocuk ve Annenin Durumları) ortalarına ulaşmakta, buradan on altıncı makalesinin ilk faslının (Hayvanların Meni ve Yumurtadan Olmalarının Nasıllığı ve Hayvanların Bu Husustaki Farklılıkları) baş taraflarına geçip on sekizinci makalenin tek faslının (Erkek, Kız ve Benzer Olmanın Sebepleri, Büyümedeki Farklılıkların ve Ömür Süresindeki Farklılıkların Nedenleri) sonlarında bitmektedir. İstinsahını en geç 7./13. yüzyılın ortalarına tarihlemek mümkünse de, çok eksik olması istifadesini ve istimalini zorlaştırmaktadır. Nüshanın cilt içindeki yerinde sıralama sorunları bulunmaktadır: Sayfaların doğru sıralaması şöyledir: 285–286, 299–300, 287–298, 301–324, 327–346, 325–326. Nüshanın sayfaları, sıralaması ve baskıdaki karşılıkları şu şekilde tablolastırılabilir:

“EL-HAYEVÂN”, *EŞ-ŞİFÂ*'

Nüshada Bulunduğu Sayfa	Sayfadaki Metnin İlk ve Son Kısımları	Nüshada Bulunması Gereken Sayfa	Kahire Baskısındaki Yeri
285	ألوانها في الفصول وأصواتها (... ) آلات صوته فمال صوته	285	140.7–141.12
286	إلى مشكلة أصوات الرجال (... ) فإنه إن كانت الفضول كثيرة	286	141.12–142.11
287	حمتته كما إذا لاءها الشيء مالت (... ) فهو دم من أنه دم متغير	289	144.7–145.5
288	تغيرا ما وإن اسم المنى ليس (... ) القول فيما بعد وأيضا فإنه	290	145.5–20
289	يظن بالمعلم الأول أنه يرى (... ) خزانة المنى يشنأه بالطبع	291	145.20–147.6
290	ليضعه أو ليمسكه واستشهد (... ) قد وجدنا وعاء المنى في	292	147.6–148.7
291	الإناث مملوءا رطوبة منوية (... ) السبب في التشبيه الهيمولي	293	148.7–149.5
292	والدم لكان لا يترجع بشبهه (... ) بعد شمه شطرا من كل شيء	294	149.5–150.2
293	ودعواه جودة التصديق في (... ) المجاوزة للحد فإنه إن كان	295	150.2–16
294	المنى في القوة المصورة ومكونة (... ) فقط للملاءمتها بالصلابة	296	150.16–151.14
295	فاللين واللزوجة والغلظ وغير (... ) أحسن ما يجب أن يتعلق	297	151.14–152.11
296	به لكن تعلقه ليس على (... ) يجعل سببه لا أفراد الأسباب	298	152.11–153.6
297	بل إجماعها وهذا شيء يجب (... ) تلك الهيئة كما أن قبول	299	153.6–154.2
298	الحجارة الكبيرة لرمي الرامي (... ) هو قوة الذكر إذا استولى	300	154.2–17
299	أدى الطمث والاحتلام إلى (... ) بعضها لا يطمث وبعضها	287	142.11–143.9
300	يطمث أقل من طمث (... ) بعدت عنه طبعها إلى خلاف	288	143.9–144.7
301	على المادة فأعد بنا لنحو (... ) يتسوق بالتحليل وخصوصا	301	154.17–155.12

<sup>97</sup> İbn Sînâ, “et-Tabîyyât: (8) el-Hayevân”, *eş-Şifâ*’, nşr. Abdülhalîm Muntasır v.dğr., Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’t-Te’lif ve’n-Neşr, t.y.

302	إذا أخذ ينقل من صورة (...) يشبه والديه كلها فهو إما	302	155.12-156.15
303	بسبب الطمث أو بسبب (...) وضع مقدمها بعينه لا على	303	156.15-157.8
304	أنه بعد ذكر المتصل (...) لنعد الآن إلى حد التعليم الأول	304	157.8-158.6
305	فإننا أحببنا أن يكون هذا الفصل (...) الإذكار ولذلك ما كان	305	158.6-159.5
306	البطن الأيمن أولى أن يكون (...) لم يكثر الجماع وذلك الريح	306	159.5-160.2
307	فضل من جوهر الروح ولو (...) أربعة صفراء وما ينسب	307	160.2-16
308	ودم وما ينسب إليه فيعلم (...) فهو لأنها ليست قوة البتة	308	160.16-161.13
309	فإذن يجب أن يكون هذا (...) بالفعل بكأس يكسو فواضح	309	161.13-162.8
310	من هذا أن نطفة المرأة ليست (...) أن الغذاء يصير دما أولا	310	162.8-163.4
311	ومادة مشتركة ثم تكتسب (...) أن تكون البيضة بمخاصيتها	311	163.4-164.2
312	تجذب من الأعضاء كلها هذا (...) فيكون له غذاء ولا يبعد	312	164.2-15
313	أن يكون الأقوى منها يضر (...) ربما عرضت في أول اشتغال	313	164.15-165.15
314	وربما تأخرت عشرة أيام وقوف (...) هو وعاء الروح ويكون	314	165.15-166.13
315	في أول الخلقة غير محسوس (...) فوق أوفق لكانت حركته	315	166.13-167.10
316	تكون إلى حمة أخرى (...) يصير إليه اللطيف حارا جدا	316	167.10-168.8
317	واللطيف يغذو الشيء المميز (...) بعضها من بعض ولا تحركها	317	168.8-169.4
318	إلى أحياء وليس لها تميزا لا (...) فيه العضو الذي لا صواب	318	169.4-170.1
319	في إصعاده إلى فوق ولا إلى (...) فقط فإنه ينصب فيه	319	170.1-15
320	فيه روح من الدماغ ومن الكبد (...) مانع وأما المنفذ الأول	320	170.15-171.14
321	فالتقب الذي نفذ فيه الروح (...) عليه امتحانه وليس يمتنع	321	171.14-172.10
322	أن يكون الذي امتحنه الآخر (...) بالتهور والمجازفة وأول ما	322	172.10-173.11
323	يجد المنى متنفسا يتنفس وأول (...) على نفسه وعلى الرحم	323	173.11-174.7
324	وفي تبعيد ما بشرته (...) في هذه الأبواب ونبي الكلام	324	174.7-175.4
325	هو إن هذا الحيوان يقذف (...) أو بحسب الشخص دليل	345	425.4-426.2
326	الشبق فإن ذلك لكثرة الفضلة (...) طبيعي والقبح غير طبيعي	346	426.2-427.3
327	الهوائية فإذا انفصلت زال (...) عاملة بعد بل تكون كما في	325	402.6-403.6
328	في السكران والمصرع وإنما (...) المنى ما دام صحيحا مضبوطا	326	403.6-404.3
329	في الرحم بل يحتاج المنى إلى (...) بقوته وكيفيته فيما أذهبت	327	404.3-405.3
330	ربما لم يستعمل كلها ولم ينجذب (...) يسمى أربوناما لا يوجد	328	405.1-406.1
331	ذكر البتة وفي بعض الإناث (...) في الرحم في زمان وتتميز	329	406.1-407.1
332	فيه الأمور التي ذكرناها (...) رطبا مائيا ويحتاج أن يعمل	330	407.1-408.11
333	فيه حركته حتى يقومه (...) ولم يرتسب رسوب النضيج	331	408.11-409.8
334	ومن النساء مذكرة لا تميل (...) غير ذلك وزعم أن السبب	332	409.8-410.12

335	فيه شدة لين المنيين وإنما (...) ذلك للتكون وإذا تكونت	333	410.12-411.13
336	منه عظمت جثته لمصادفة (...) من البرودة فإن الميل	334	411.13-412.15
337	أردأ من الميل إلى الحر (...) صارت الجوارح من الطير	335	412.15-414.1
338	قليلة البيض جدا وصارت (...) إلى أدرياس وكلما هو أشد	336	414.2-414.17
339	أشد غضبا فهو أقل بيضا (...) من الحيوان قال والأول	337	414.17-415.17
340	الذي فيه مبدأ الحركة (...) يكون الجنين من الصفرة	338	415.17-416.14
341	في البياض ولذلك موجد (...) إذ المبتلع يفسد في المعدة	339	416.14-417.16
342	وعن تقبيل الغربان بعضها (...) فيه فلا قابلا للنفس ولأنه	340	417.16-419.1 <sup>98</sup>
343	ولأنه لا يكون في أول الخلق (...) المنى البارد يولد الأثني	341	419.1-420.8
344	حقا يجب أن يكون المنى (...) يقبل التخطيط والتمديد	342	420.8-421.8
345	الذي يشبهه به الأب وربما (...) غيرها ولد لأن منيه يكون	343	421.8-422.8
346	إلى جانب من الإفراط (...) الحكاية صحيحة والمعلم الأول	344	422.9-423.9

Tablo 8. "el-Hayevân" Nüshası

### 2.5. İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*

İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*'ı 403/1012 yılında Cürcân'da yazmaya başlamış ve Büveyhî saraylarında hekimlik yaptığı dönemde on yılı aşkın bir zaman diliminde en geç 415/1024'de tamamlamıştır. Kitap, tıbbın genel ilkeleri, tekil ilaçlar, organlara özgü hastalıklar, organlara özgü olmayan hastalıklar ve birleşik ilaçlar olmak üzere beş ana bölümden (kitâb) oluşmaktadır. İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği tıbbî birikimi kendi gözlem, tecrübe ve araştırmalarıyla zenginleştirerek kaleme aldığı *el-Kânûn*, doğu ve batı dünyasında referans kaynağı olmuş, hakkında çok sayıda şerh, haşiye, telhis türünden çalışma yapılmıştır.<sup>99</sup>

On yedi satırlı otuz üç sayfadan oluşan nüshamız eserin çok küçük bir kısmına karşılık gelmektedir. İkinci kitabın birinci cümlesinin altıncı makalesinin (İlaçları Edinme ve Biriktirme) sonlarından başlayıp ikinci cümlesinin (Levhalar, Tekil İlaçların Açıklanmasının Kurallarının Açıklanması) başlarında bitmekte, sonra tekrar ikinci cümlelerin on ikinci faslının (Lâm Harfiyle Başlayan Tekil İlaçlar) ortalarından başlayarak aynı faslın sonlarında tamamlanmaktadır. Nüshanın istinsahını altıncı/on ikinci yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmek muhtemelse de, İbn Sînâ'nın diğer eserinde olduğu gibi, istifade ve istimalle elverişli olmadığı açıktır. Ayrıca cilt içinde bazı sayfalar yanlış yere yerleştirilmiştir. Sayfaların doğru sıralaması şöyle olmalıdır: 349-364, 347-348, 367-378, 365-366, 379. Nüshanın sayfaları, sıralaması ve baskıdaki karşılıkları şu şekilde tablolastırılabilir:

### EL-KÂNÛN Fİ'T-TİBB

Nüshada Bulunduğu Sayfa	Sayfadaki Metnin İlk ve Son Kısımları	Nüshada Bulunması Gereken Sayfa	Kahire Baskısındaki Yeri
-------------------------	---------------------------------------	---------------------------------	--------------------------

<sup>98</sup> Nüshanın bu bölümünde bir varak eksiktir.

<sup>99</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Esin Kahya, "el-Kânûn fi't-Tıbb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c. 24, s. 331-332. Ayrıca bkz. William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation* (New York: State University of New York Press, 1974), s. 154.



347	لوح الجراح والقروح (...) وينفع من الصرع يحرك الصرع	363	I, 337.25-338.10
348	ينفع من السكتة (...) الانتشار الضيق الماء العرب الظفرة	364	I, 338.10-23
349	لم يتحلل بسرعة بل استحال (...) قروح فيصيرها أكثر وينفع	347	I, 331.1-16
350	التجفيف والإدمال والمزلق هو (...) يجفف ويكتف الرطوبة	348	I, 331.16-332.4
351	الواقعة بين سطحي الجراحة (...) فيه الإسهال مع القبض	349	I, 332.4-21
352	كما في السورنجات فإنه نافع في (...) الباري عز وجل باب	350	I, 332.21-32
353	الفصل الخامس في أحكام (...) لقوتها والصمغ أكثرها بهذه	351	I, 333.1-16
354	الصفة وتحليلها في الرطوبة (...) وقولهم في المركبات أقرب	352	I, 333.16-27
355	أن لا يشتد استكثاره (...) فإن الإحراق يفيدها قوة حادة	353	I, 333.27-334.10
356	مثل النورة فإنها كانت حجرا (...) حتى تفارقها القوة المعينة	354	I, 334.10-23
357	وأما الجمود فإن كل (...) الأفتيمون يبطن الإسهال فإنه إذا	355	I, 334.24-335.2
358	قارنه الفلفل والأدوية اللطيفة (...) وأما الثالث فمثاله الصبر	356	I, 335.2-15
359	والكثيراء والمقل فإن الصبر (...) تريد أن تسقط الأوراق	357	I, 335.12-26
360	وأما الزهر فيجب أن يجتنى (...) فيجب أن يجتنى بعد	358	I, 335.27-336.8
361	الانقعاد قبل الجفاف المعد (...) بأصباغها بمشينة الله تعالى	359	I, 336.8-18
362	بسم الله الرحمن الرحيم المقالة الثانية (...) مخدر مشدد	360	I, 336.19-29
363	للرخو والمتخلخل منفع غسال (...) يحفظ الثدي والخصية	361	I, 336.30-337.12
364	يحسن اللون يطيب (...) الأورام الصلبة يولد السرطان	362	I, 337.12-24
365	ضادا على أوجاع المفاصل (...) ولحوم الأيائل مع علفها	377	I, 551.31-552.14
366	سريعة الانحدار ولحم (...) الحيات والعقارب والجرارات	378	I, 552.14-29
367	أضعف بكثير من المر (...) عسر الهضم جيد الخلط قبل	365	I, 544.12-545.2
368	الغذاء إذا أكل بالسكر انخدر (...) يذيب اللحم وهو دواء	366	I, 545.2-24
369	جيد للجراح العسرة الاندمال (...) من الدود قتلها أخرجها	367	I, 545.24-546.20
370	من ساعته السموم لعاب الصائم (...) في الدماغ خصوصا	368	I, 546.20-547.9
371	لبن النساء واللبن قريب الهضم (...) وكل لبن يورث السدد	369	I, 547.9-27
372	وخصوصا في الكبد إلا لبن اللقاح (...) فقد قيل إنه شديد	370	I, 547.27-548.7
373	البطء في المعدة وأعلي الجوف (...) وبما ينقي وبما يغري	371	I, 548.7-21
374	وإذا لم يكن في المزاج (...) اللبن من أدوية قروح الرثة	372	I, 548.21-549.4
375	والسل وينفع المضمضة والغرغرة (...) واللبن يحدث الحصاة	373	I, 549.5-18
376	والمطبوخ حتى تذهب مائته (...) إذا أجيد نزع سمه وكان	374	I, 549.18-33
377	بحيث يستمرى وأما الحليب (...) مثل أصل لحم اللسان	375	I, 549.33-550.14
378	وغذاؤه إذا انهدم جيد وفي (...) وهو قوي الغذاء وكثيره	376	I, 550.14-30
379	ومع الشراب للكلب الكلب (...) والحمد لله حق حمده	379	I, 552.29-30

Tablo 9. el-Kânûn fi't-tıbb Nüşası

## 2.6. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-mu'teber fi'l-hikme*

*Mu'teber*, Bağdâdî'nin mantık, fizik ve metafizik bilimlerinin on beş alt dalını incelediği sistematik bir felsefe eseridir. İbn Sînâ fizik ve metafiziğinin eleştirisini yapan çalışma, yer yer Gazzâlî metafiziğinin etkisini yansıtmaktadır. 530/1135 civarında Bağdat'ta imlâ yoluyla telif edilmiştir.

Baş tarafında Konevî'nin kaydını barındıran ve en geç yedinci yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilebilecek nüshamızda mantık bölümüyle ilgili bir kısım yoktur. Eksikliğine rağmen, eserin elimizdeki en önemli nüshalarından biridir.<sup>100</sup> Varakları yanlış sıralanan, yirmi yedi satırlı yüz kırk dört sayfadan oluşan nüshada, önce fizik bilimlerinin nefis bahsi, sonra teorik fizik (*es-Semâ'u't-Tabî'î*), en sonda metafizik gelmektedir. Kitabın kendi tertibine göre, nüsha yirmi sekiz fasıllık "*es-Semâ'u't-Tabî'î*"nin birinci faslının (İlimlerin Öğretilmesi ve Öğrenilmesi Hakkında Küllî Söz) ikinci sayfasından başlayıp yedinci faslın (İlk Heyûlânın Eklentileri: Birlik, Çokluk, Bitişme ve Ayrışma) ortalarına ulaşmaktadır. Nefs kısmı, birinci faslın (Cisimler ve Cisimlerin Sınıflarında Sürekli Etkin Güçler) sonlarından başlayıp yirmi üçüncü faslın (Bilkuvve Akıl, Bilfiil Akıl ve Faal Akıl Hakkında Söylenenler) baş taraflarında son bulmaktadır. Metafizik ise, birinci makalenin altıncı faslının (Varlık, Mevcut ve İkisinin Zorunlu ve Mümküne Bölünmesi) sonlarında başlayıp on sekizinci faslın (Eski Filozofların Allah'ın Cüz'ileri Bildiğine Karşı Çıkan Görüşleri ve Bunlara Cevap) sonlarında hitama ermektedir. Ayrıca, metafizik kısmında basılı metinde bulunan;<sup>101</sup> fakat nüshaların bazılarında olup bazılarında olmayan on ikinci ve on üçüncü fasıllar arasındaki "İlhâk (Ek)" ve "Ta'lik (Yorum)" fasılları bulunmamaktadır.<sup>102</sup> Dolayısıyla, nüsha kitabın yaklaşık üçte birine karşılık gelmektedir.

Nüshanın teorik fizik, nefis ve metafizik tertibiyle doğru sıralaması şu şekilde olmalıdır: 77-92; 5-6, 1-2, 7-16, 3-4, 17-56, 131-132; 93-117, 118-130, 133-136, 139-140, 137-138, 141-143. Nüsha muhtevasını ve baskıdaki karşılıklarını şu şekilde tablolaştırabiliriz:

### EL-KİTÂBÜ'L-MU'TEBER

Nüshada Bulunduğu Sayfa	Sayfadaki Metnin İlk ve Son Kısımları	Nüshada Bulunması Gereken Sayfa	Haydarabad Baskısındaki Yeri
381	الثواني عن ثواني مراتب المعرفة (...) الجسم لا يكون فاعلا	399	II, 302.18-304.2
382	على ما سبق بيانه فالقوة (...) سعة المعرفة بمعرفة المعرفة	400	II, 304.3-305.12
383	من ذاته بكثرة البتة وإن لم (...) من أمر بجرائه حالة تدل	411	II, 319.15-320.19
384	على فعل قاوم المرض (...) النظام المحكم والغايات المقصودة	412	II, 320.20-322.3
385	فيه كون ثان وتابع يكون (...) ولا يتوهم الأسماء في ترادفها	397	II, 300.18-301.4
386	[باشترا]كها في اختلاف (...) يصدر عنه وبحسبه الأفعال	398	II, 301.4-302.18

<sup>100</sup> Diğer önemli nüshalar için bkz. Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, Hikmet ve Felsefe, nr. 445, H. 564; Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 10612, H. 599; Süleymaniye YEK, Laleli, nr. 2553, H. 564; Fatih, nr. 3224, H. 599; Fatih, nr. 3225, H. 7. yüzyıl; Fatih, nr. 3226, H. 7. yüzyıl; Esad Efendi, nr. 1931, H. 742-4; Köprülü YEK, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 919, H. 7. yüzyıl; Topkapı, III. Ahmed, nr. 3222, H. 7. yüzyıl.

<sup>101</sup> Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-mu'teber fi'l-hikme*, nşr. Zeynelâbidin el-Mûsevî v.dğr. (Haydarâbâd: İdâretü Cem'iyeti Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1358/1939), c. 3, s. 62-66.

<sup>102</sup> Bu bölümün nüshaların tamamında olmaması, eserin ilk telifinin ardından küçük çaplı bir düzenlemeye tabi tutulduğunu gösterebilir ve müstakil bir araştırmayı hak etmektedir. Zikredilen bölümler *Mu'teber*'in metafizik bölümlerini ihtiva eden diğer on nüshanın üçünde yoktur (Fatih, nr. 3224, H. 595; Fatih, nr. 3226, H. 7. yüzyıl; Dânişgâh-ı Tihriân, nr. 1993, H. 11. yüzyıl). Yusuf Ağa 4690/6'nın bu nüshalarla aynı soy ağacına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

387	والروية حتى بفصل النطق (...) علمي ودليل الفصل الثالث	401	II, 305.12-306.19
388	في تعديد الأفعال النفسانية (...) ولا تتأله العين ونسمةها	402	II, 306.20-308.4
389	لا بألة السمع أشخاصها (...) هذه الأفعال تسمى أفعالا	403	II, 308.4-309.15
390	ولنا أن نكثر هذه الأفعال (...) والعجب كيف لم يجعل	404	II, 309.15-310.22
391	الذوق أيضا عدة قوى (...) لأن الإنسان عند بطلان	405	II, 310.23-312.9
392	وزيادة الغذاء واحتجوا (...) لا يحفظ فلا يتصرف في	406	II, 312.9-313.19
393	المحفوظ كما قيل ولا (...) نذكر بعد الحفظ فنحكم به عند	407	II, 313.19-315.9
394	إدراك لا يكون كذلك (...) يشعر به فكيف في المتجدد	408	II, 315.9-316.18
395	المنقضي الذي لا يدرك (...) ما قيل في رد هذا القول [ول]	409	II, 316.19-318.6
396	بعضا بأننا نشعر من أنفسنا (...) بذاته أنها واحدة ولا يشعر	410	II, 318.6-319.15
397	بالأفعال المحدودة وكيف فعله (...) في نظرنا هذا نستقصي	413	II, 322.3-323.13
398	البحث في التخليص (...) إلى بعض وقالوا في الإدراكات [	414	II, 323.13-324.22
399	الذهنية والتشيلات الخيالية (...) وأما القول بأن الإدراك	415	II, 324.22-326.9
400	بالبصر يكون بتأدي شبح (...) لكل ناظر كيفية تخصه	416	II, 326.9-327.19
401	لا تعينه فيها كيفية الآخر (...) الإنسان الباصر إن كان يدرك	417	II, 327.19-329.6
402	المرئي عند طرف هذا (...) كذلك لأنه لو كان لقد كنا	418	II, 329.6-330.14
403	إذا سمعنا الصوتين المتساوي (...) أضعف ونرى عيون	419	II, 330.14-332.1
404	الحيوانات التي تبصر ليلا (...) ولو توجه إليه جزء فأدرك	420	II, 332.1-333.11
405	لقد كان يكون غير الجزء (...) أكثر يكون أظهر ويدركه	421	II, 333.11-334.19
406	الحاد البصر من مسافة أبعد (...) إلا بقدر ما بقي فلا	422	II, 334.20-336.4
407	نفرق بين الرعد الواصل (...) إلى هذه القوى لكننا نعلم	423	II, 336.4-337.14
408	أن ذلك يكون بالبدن (...) لا وساطة فيه أعني المدرك	424	II, 337.14-338.20
409	وإدراكه فليس المدرك (...) العاشر في الإدراكات الذهنية	425	II, 338.21-340.7
410	أما الذي نسبوه منها (...) ويرد كالتلج في أقصر زمان	426	II, 340.8-341.14
411	وكذلك تكون فيه حلاوة (...) والروح ولا القوة المدركة	427	II, 341.14-343.5
412	لها موجودة في الدماغ والروح (...) عليها المشيئة وصرفتها	428	II, 343.5-344.12
413	في الانفصال عن البدن (...) من أشكال أخرى وبراهين	429	II, 344.12-345.21
414	الأخرى وتجمع لهم القرائن (...) إليه وإدراك لونه بالذات	430	II, 345.21-347.6
415	وشكله ومقداره وموضعه (...) تقدم شرحه بآلاته ومداخل	431	II, 347.7-348.13
416	مواده ومخارج فضلاته على (...) فبين يربي بغير أب ولا أم	432	II, 348.13-349.21
417	مما تربيته أنت وتقطعه وهو (...) لأحوال البدن والنفس	433	II, 349.22-351.6
418	فيه في الصحة والمرض وما (...) معرفة فتصرف عن المعرفة	434	II, 351.6-352.14
419	وتضعف المعرفة بعدم المعرفة (...) حيث كان غائبا محفوظا	435	II, 352.14-353.23

420	فيكون الشيء قبل حفظه (...) فالذي نريد أن نوضحه الآن	436	II, 353.23-355.10
421	من حال النفس بعد ما أوضحنا (...) ما لا يسعه موضوعه	437	II, 355.10-356.21
422	ولا يطابق مقدارا يزيد (...) من الأجزاء في حال الصحة	438	II, 356.21-358.6
423	يتبع فيما يحصل به من (...) أن القوة العقلية كذلك أيضا	439	II, 358.6-359.14
424	تستضر أفعالها بأمراض البدن (...) في الصور الحالة لا في	440	II, 359.14-360.22
425	المحل فإن هذه الصور غير (...) أحدهما في حال فهذه حجة	441	II, 360.22-362.6
426	واهية ضعيفة جدا وكذلك (...) منه الانقسام بالفعل الواقع	442	II, 362.6-363.14
427	بالتمييز والفصل والمباينة بالبعد (...) في شيء فهو فيما فيه	443	II, 363.14-364.24
428	ذلك الشيء على ما قلنا (...) فعله بذاته أو بعرض فيه هو	444	II, 364.24-366.13
429	نسميه نفسا لأنه هو (...) فهي دليل على جوهرية النفس	445	II, 366.13-368.2
430	وقوامها بنفسها دون البدن (...) وأكمل كالاتها فلا تعود	446	II, 368.2-369.11
431	حينئذ إلى التعلق بالأبدان (...) وجوده ولا تبقى موجودة	447	II, 369.11-370.21
432	بعد مفارقتها له ومن الذين (...) ذاته موضوعة للوجودين	448	II, 370.21-372.7
433	الزائل والعائد فإن الوجود (...) في معارضة احتجاجة أن	449	II, 372.7-373.17
434	إمكان الوجود الموجود قبل (...) فإذا صدق المقدم صدق	450	II, 373.17-374.24
435	التالي وإن بطل التالي بطل (...) بالتناسخ لا يقول بحدوث	451	II, 374.24-376.9
436	النفوس واحد أقسام القدم (...) حالها على ما نجدها عليه	452	II, 376.9-377.17
437	ونجد هذا في غاية الاستحالة (...) يشترك كلها ولا بعضها	455	II, 380.15-381.21
438	في حقيقة واحدة بل لكل (...) من أمثالها كالشمس التي	456	II, 381.21-383.6
439	ليس منها في الوجود إلا (...) في طبائعها وخواصها فحرارة	457	II, 383.6-384.14
440	مزاج الأسد مقصودة لموافقة (...) هيآت البدن بهيئة موافقة	458	II, 384.14-385.22
441	موافقة لصدوره فلزمت (...) الصالح لقبول هذه النفس	459	II, 385.22-387.10
442	لا يتفق إلا نادرا وفي حين (...) وإما متعالية عنها في الوجود	460	II, 387.10-388.18
443	وصدور الأفعال وقد (...) أشرف وأبهى الباقية ذواتها	461	II, 388.18-390.3
444	والقار من صفاتها مع تبدل (...) في رد قوله الآن ما ثبت	462	II, 390.3-391.11
445	من اختلاف الطبائع باختلاف (...) إلى جور وضلال وإنما	463	II, 391.11-392.19
446	هو مما لا سبيل إليه (...) علل النفوس المتعلقة بالأجسام	464	II, 392.19-394.2
447	الأرضية العنصرية هي النفوس (...) معرفة فيقول أعرف	465	II, 394.2-395.9
448	هذا الرجل الذي هو فلان (...) ولا عين جاره الحاضر معه	466	II, 395.9-396.15
449	وفي هذا هو النظر في هذا (...) عقليا وأريد به الكلي الذي	467	II, 396.15-397.23
450	لا يختص بقدر معين ولا بمكان (...) عندنا حتى نطلع عليها	468	II, 397.23-399.6
451	وعلى ما فيها وإنما محفوظة (...) كقابلة المرأة للمرأة مثلا	469	II, 399.6-400.14
452	ولست أفرق في هذا الإدراك (...) البرهان وشهد له صادق	470	II, 400.14-402.2

453	الحجة والبيان فنطلب الحجج (...) الذي بالفرض ولا يمتنع	471	II, 402.2-403.9
454	فيما لا ينقسم بالفعل إذ (...) أن يقول في هذه المجادلة أنه	472	II, 403.9-404.17
455	للحرارة بالذات وللجسم المشار (...) كذلك حال الأجسام	473	II, 404.17-406.5
456	وغير الأجسام في النسبة (...) كل ذهني بل إدراك الصور	474	II, 406.5-407.13
457	التامة ولا عجب أن يكون (...) وغير ذلك من تصرفاته	381	II, 3.22-5.12
458	الصادرة عنه بغير تعليم ولا (...) فتارة يكون علة لمعلول	382	II, 5.12-6.22
459	وتارة يكون معلولا لعدة (...) وقد يكون بالإرادة والإيثار	383	II, 6.22-8.11
460	كالآكل واللاعب وقد يكون (...) جوهر وجزء الجوهر	384	II, 8.11-9.21
461	كنفس الإنسان في الإنسان (...) الإنسان ويستبدل به	385	II, 9.21-11.5
462	به البياض وإذا نظرت (...) للانقسام الفرضي الوجودي	386	II, 11.5-12.16
463	وقيل إنها شيء يتصور (...) قيل في الفصل السالف إلى	387	II, 12.16-14.3
464	قبول الأصول في العلوم (...) والنفس للإنسان والحرارة للنار	388	II, 14.3-15.12
465	والماء الحار سواء كانت طارئة (...) للثبوت والمناظرة وليس	389	II, 15.12-16.22
466	موضعه هذا العظم فإنه يتقلد (...) للنار الحادثة وغاية للنار	390	II, 16.22-18.7
467	الفاعلة أعني المحرقة في إحراقها (...) وإذا لم يقارنه لم يفعل	391	II, 18.7-19.21
468	وأما الأقلية فهي ما بالعرض (...) الكلام النظر المستقصى	392	II, 19.21-21.4
469	أنا إذا اعتبرنا الهيولى (...) والاتصال باطل فليس جسم	393	II, 21.8-22.18
470	الكل واحدا بالذات بالاتصال (...) لا تتجزئ بهذا المعنى	394	II, 22.18-24.3
471	فردوده كثيرة وطلان قوله (...) يتصور لا واحدا ولا كثيرا	395	II, 24.3-25.12
472	الواحد في المفاوضات يقال (...) انفصل أو كثيرا منفصلا	396	II, 25.16-27.5
473	ولا يتم النظر ولا يخلص (...) سبق مدة أي مدة كانت	475	III, 27.18-29.8
474	يتقدم فيها العدم ثم يتبعه (...) ومنعتموها ولا يرتفعان إلا	476	III, 29.8-30.22
475	بشيء مما قيل من عدم (...) المخلوقات معه أي لا توجد	477	III, 30.22-32.6
476	مدة ولا مخلوق معه فلا (...) في موضوع موجود ولا	478	III, 32.6-33.19
477	موجود غيره فهو محل (...) الزمان والموجد مع موجد	479	III, 33.19-35.1
478	لا يمكن غير هذا ولا (...) فإذا انتقلوا إلى معرفته العقلية	480	III, 35.1-36.8
479	بطلب العقل لمعرفة المعرفة (...) في شئ منها وهو المدة	481	III, 36.8-37.16
480	والزمان بحسب المعرفة الأولى (...) متحرك آخر بسرعة	482	III, 37.16-38.22
481	مثل سرعة هذا الأسرع (...) لا يتصور ارتفاع الزمان	483	III, 38.22-40.7
482	وإذا قال في دعائه لشخص (...) أن كل مخلوق محدث	484	III, 40.8-41.15
483	وما ليس بمحدث فليس (...) وأضعاف الأضعاف إنما	485	III, 41.15-42.23
484	كانت تتمتع أن تتصور (...) نظائر من جهة حركة الفلك	486	III, 42.23-44.6
485	قالوا لم كان يقال فيها (...) فاللاحق من إرادته وجب عن	487	III, 44.6-45.17



486	سابق إرادته بتوسط مراداته (...) الحركة وتنقضي وبحسبه	488	III, 45.17-46.23
487	ما يصادها في حركتها (...) المرید يميز بها الشيء عن نظيره	489	III, 46.23-48.8
488	وعنده انتهى كلامه وقد (...) المتكلمون في المعلم والذين	490	III, 48.8-49.16
489	صنفوا الكتب من الحكماء (...) بها كذلك وما المقصود	491	III, 49.16-50.23
490	المنافضة بالجدال والوجود (...) في زمان من جهة المعلول	492	III, 50.23-52.5
491	وموضوعه لا من جهة العلة (...) التي يشتمل عليها تأثيرات	493	III, 52.6-53.16
492	الحركات والمحركات فهي التي (...) الوجود من لوازم ذاته	494	III, 53.16-55.2
493	والا لما فارقه إلى العدم (...) القابلين بكثرة العلل الأوائل	495	III, 55.2-56.11
494	من قال بأنها متضادة (...) وكله مثل الساء وما فيها من	496	III, 56.11-57.18
495	والكواكب ومثل كليات (...) من نوعه كالشمس مثلا فإنه	497	III, 57.18-59.3
496	ليس معها في الوجود (...) ولا بالعرضيات فهو واحد	498	III, 59.3-60.14
497	بالشخص لا مثل له (...) التي عرفناها بل من الموجود	499	III, 60.14-61.22
498	الذي نشعر من نفوسنا (...) وحدته وعقلنا توحيدته. العله الفاعلة قد تفعل (...) الله تعالى يفعل وما يفعله	500	III, 61.22-62.1, <sup>103</sup> III, 66.15-67.16
499	لغاية والغاية لا تخلو (...) بمعرفة وعلم واختيار لغاية	501	III, 67.16-68.24
500	هي جوده فجوده مقصوده (...) العقل في نفسه ناقصا	502	III, 68.24-70.14
501	ويكمل بمعقولاته وإذا (...) عند ما ليس بجسم فإنه لا	503	III, 70.14-71.21
502	نسبة له إلى قوة مفردة (...) كان ولهذا لا يجوز أن يقال	504	III, 71.21-73.4
503	إن فرض الفارض جعله (...) ومبدأ أول لها كما أنه بما لا	505	III, 73.4-74.14
504	يعقل لا يكون عاقل (...) كإله بمعقولاته وشرفه بها فإن	506	III, 74.14-75.23
505	كوننا بحيث نعقل ما يعقله (...) يبطل الحجة ولم يمنع برهان	507	III, 75.23-77.6
506	ونقيه من طريق التنزيه (...) سخونة وبييض بعد سواد	508	III, 77.6-78.17
507	ويسود بعد بياض لسبب (...) الساء وبسيط البساط	509	III, 78.17-80.1
508	الوحداني الذات فأما قوله (...) فيعقل الدائمات دائما ويعقل	510	III, 80.1-81.10
509	المتجددات عقلا قديما دائما (...) وأما في إضافاته ومناسباته	511	III, 81.10-82.22
510	فلا إذ بطل بما قيل فإما (...) من تأمله يتصرف به الوهم	512	III, 82.22-84.6
511	في انتهائه بل ولا في وسطه (...) تعلقها بهذا البدن إدراك	453	II, 377.17-379.1
512	لشيء ولا حفظ فلم يكن (...) في هذه الأفعال والأحوال	454	II, 379.1-380.15
513	إلى وجوه فمنها أن يحسن الظن (...) مفردة من جهة الحضور	513	III, 84.6-85.9
514	والغيبية فإن الشيء الذي (...) وقد تحققت من علم النفس	514	III, 85.9-87.2
515	ومما قيل هاهنا معادا (...) تلحظ بالأذهان وأن الوجودية	515	III, 87.2-88.12
516	كالمبصرات إذا أدركناها (...) مع الاعتراف بأنها محفوظة	516	III, 88.12-89.19

<sup>103</sup> Nüshanın bu kısmında "İlhâk" ve "Ta'lik" fasılları yoktur.

517	وليس من أنواع ما (...) ونحن نقول أولا في الإجلال	519	III, 92.12-94.20
518	والتنزيه الذي يكون باختيار (...) المتأمل بأنه إذا حقق	520	III, 94.20-95.3
519	عند النفس لا يمكن أن (...) لها حالة في تصرفها تشبه	517	III, 89.19-91.3
520	حركة المتحرك من الأجسام (...) النسب إن هذا هو هذا	518	III, 91.3-92.12
521	أصلا وتيقن معلوما حصله (...) لبدن الحيوان والنبات	521	III, 95.3-96.11
522	والمياه للأنهار والبحار (...) الكاذب وكيف يقول القائل	522	II, 96.11-97.19
523	ما لا يتصوره اللهم إلا على (...) الذي فيه والذي هو فيه	523	III, 97.19-99.1

Tablo 10. *el-Kitâbü'l-mu'teber* Nüshası

## SONUÇ

Yusuf Ağa 4690'da yer alan altı eserin vaktiyle Konevî'nin kütüphanesinde yer aldığı tespit edilmiştir. Bugün bu altı eser de eksiktir. Felsefî eserlerin kitaplıktan çıkma sebebi, Konevî'nin onların satılmasını vasiyet etmesi olmalıdır. Fakat dinî eserlerin maruz kaldığı durum, tarihsel süreçte vasiyetin ihmal ve ihlal edilebildiğini göstermektedir. Bütünlükleri bozulan bu eserler, geç bir tarihli bu mecmua içinde derlenmiştir.

Araştırmanın ulaştığı en önemli sonuç *Ukletü'l-müstevfiz*'le ilgilidir: Kitabın iki versiyonu vardır ve mecmuadaki nüsha eserin ikinci versiyonunun müellif metnidir. Her iki versiyon da, İbnü'l-Arabî'nin daha önceki iki kitabının geliştirilmiş halidir. Birbiriyle ilişkili bu dört eserin tarihsel sıralamasının şu şekilde olduğu kanaatindeyim: *el-İnsânü'l-küllî ilâ ma'rifeti'l-âlemi'l-ulvî ve's-süflî* → *İnşâü'l-cüsûmi'l-insâniyye* → *Ukletü'l-müstevfiz* (Birinci Versiyon) → *Ukletü'l-müstevfiz* (İkinci Versiyon). İlk üç eser 580-598/1184-1202 yılları arasında Mağrip'te kaleme alınmış görünmektedir. Sonuncunun 627-638/1229-1240 yılları arasında ve Dımaşk'ta yazıldığı hemen hemen kesindir.

Mecmuadaki ikinci metin, Alâeddin el-Üsmendî'nin *Muhtelefü'r-rivâyesi*'dir. Üsmendî'nin bu eseri, Ömer en-Neseffî'nin, kendi eseri *Nazmü'l-hilâfiyyât*'a yazdığı şerh olan *Hasrû'l-mesâil ve kasrû'd-delâil* üzerine bir şerhtir. Nüsha eksiktir, kitabın yaklaşık beşte üçüne karşılık gelmektedir. Üçüncü metin Şehrezûrî'nin *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs*'idir. Nüshanın zahriyesinde Konevî'nin kendi yazdığı mülkiyet ve sonradan yazılan vakfiye kaydı mevcuttur. Nüsha, kitabın telif tarihinden iki yıl sonra ve müellif metnine arz edilerek çoğaltılmıştır. Bu sebeple, *Ukle'* den sonra mecmuadaki en özel metindir. Diğer yarısı Yusuf Ağa 5439'dadır. Dördüncü ve beşinci sıradaki nüshalar İbn Sînâ'nın el-Hayevân'ının ve *el-Kânun fi't-Tıbb*'ının çok küçük parçalarıdır. *Kânûn* metni daha eski ve nitelikli görünse de, her iki metin de çok kullanışsız durumdadır. Son eser ise Bağdâdî'nin *el-Kitâbü'l-mu'teber*'idir. Nüshanın başında Konevî'nin nüshayı tanıtan bir ibaresi mevcuttur; onun elindeyken de tam olmadığı söylenebilir. Nüsha mevcut yazmalar içinde en eskilerden biridir.

Makale birkaç araştırma konusu önermektedir: *el-İnsânü'l-küllî*, *İnşâü'l-cüsûmi'l-insâniyye* ve *Ukletü'l-müstevfiz*'in ikinci versiyonu henüz neşredilmemiştir. Aynı ayrı çalışma konusu olabilir. Bahsedilen dört metnin kapsamlı bir araştırma içinde tahkik edilmesi, çevrilmesi ve incelenmesi İbnü'l-Arabî külliyyatına ciddi katkı sağlayacaktır. III. Murad dönemine ait tahrir defteri neşredilmemiştir. Konevî kitaplığıyla ilgili tarihî vesikaların birlikte yayımlanması, mukayese edilmesi ve kitaplığın tarihî sürecinin tahlil edilmesi faydalı olacaktır. Konevî'nin nüshaları çelişen vasiyet metni henüz tahkik edilmemiş ve ayrıntılı olarak incelenmemiştir. Vasiyetin, Osmanlı dönemi genişletilmiş Türkçe çevirisi üzerine de bir çalışma yoktur.

## KAYNAKÇA

- I. Selim Dönemi Karaman Vilayeti Vakıf Tahrir Defteri (TTD [CM 713]), XVI. Yüzyıl Başlarında Karaman Vilâyeti Vakıfları: Tıpkıbasım içinde, haz. Seyit Ali Kahraman, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009, s. 10-12.
- II. Abdülhamid Dönemi 1314/1898 Tarihli Konya Şer'iyye Sicili (KŞS 151), Konya Kadı Sicilleri (1903-1907&1898): Konya Kadı Sicili Defter 151 (tıpkıbasım) içinde, haz. H. Ahmet Arslantürk & M. Sait Türkhan, Konya: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2012, s. 5-6.
- II. Bayezid Dönemi 888/1483-4 Tarihli Karaman Vilayeti Vakıf Tahrir Defteri (TTD 1085), İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O.116/1, vr. 5b-7b; Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, nr. TTd.1085, vr. 5b-7b.
- II. Bayezid Dönemi 906/1500-1 Tarihli Karaman Vilayeti Vakıf Tahrir Defteri (TTD 565), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, nr. TKG. KK.TTd.404, vr. 6b-8b.
- II. Mehmed Dönemi 881/1476 Tarihli Karaman Vilayeti Vakıf Tahrir Defteri (TTD 564), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, nr. TKG. KK.TTd.403, vr. 4b-6a.
- III. Murad Dönemi 992/1584-5 Tarihli Karaman Vilayeti Vakıf Tahrir Defteri (TTD 584), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, nr. TKG. KK.TTd.405, vr. 8a-9a.
- Altuğ, Uğur, "Sadreddin Konevî Kütüphanesindeki Kitaplar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9:43 (2016), s. 565-573.
- Arslantürk, H. Ahmet & Türkhan, M. Sait (haz.), *Konya Kadı Sicilleri (1903-1907&1898): Defter 150-151*, Konya: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsinetî'n-nâs*, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Ateş, Ahmed, "Konya Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Mühim Yazmalar", *Bellekten*, 16:61 (1952), s. 49-130.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-mu'teber fi'l-hikme*. nşr. Zeynelâbidin el-Müsevî v.dğr., Haydarâbâd: İdâretü Cem'iyeti Dâireti'l-Maârif'l-Osmâniyye, 1357-58/1938-39.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-mu'teber fi'l-hikme*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4690/6, s. 381-523.
- Bayram, Mikail, "Sadru'd-din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları", *Marife* 1:2 (2001), s. 179-185.
- Belhî, Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî*, Millet YEK, Feyzullah Efendi, nr. 923.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Mustafa D. el-Buğâ, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr & Dâru'l-Yemâme, 1414/1993.
- Coşkun, Fahri, *888/1483 tarihli Karaman Eyaleti Vakıf Tahrir Defteri (Tanıtım, Tahlil ve Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Elmore, Gerald, "Şadr al-Dîn al-Qūnawî's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabî", *Journal of Near Eastern Studies*, 56:3 (1997), s. 161-181.
- Erdoğan, M. Akif, "Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar I", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 18 (2003), s. 119-160.
- Gohlman, William E., *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, New York: State University of New York Press, 1974.
- Gözübenli, Beşir, "Hâkim eş-Şehîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, c. Ek-2, s. 210-211.
- Haber, Seher, *Konya Vakıfları (1476-1501)*, Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

- Hacıgökmen, Mehmet Ali, "Mecdüddin İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2019, c. Ek-2, s. 210-211.
- Hirtenstein, Stephen, "In the Master's Hand: Ibn 'Arabî's Holographs and Autographs", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 60 (2016), s. 65-106.
- Hirtenstein, Stephen & Cook, Julian, "Malik MS 4263: A Manuscript Case Study Part 2: The Library List of Şadr al-Dîn al-Qûnawî", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 67 (2020), s. 59-111.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, nşr. Riyad: Dâru Künûzi İşbîliyâ li'n-Neşr ve't-Tevezî', 1436/2015.
- İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, nşr. Nizâr Rıza, Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, ty.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *el-Kânûn fi't-tıbb*, nşr. Muhammed Emin ed-Danâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1990.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. "el-Hayevân", *eş-Şifâ'*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4690/4, s. 285-346.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. "et-Tabîyyât: (8) el-Hayevân", *eş-Şifâ'*, nşr. Abdülhalîm Muntasır vdğr., Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'n-Neşr, t.y.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *el-Kânûn fi't-tıbb*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4690/5, s. 347-379.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Ankâu muğrib*, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 3266.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fihrist*, Yusuf Ağa YEK, nr. 7838-7852, vr. 188b-193b; Süleymaniye YEK, Hacı Mahmud Efendi, nr. 6355/1, vr. 1b-6b; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224/10, vr. 147a-149b; Carullah, nr. 2095/26, vr. 213b-216b; Karaçelebizade, nr. 345/5, vr. 92b-97a; Hamidiye, nr. 188, vr. 148b-153a; Esad Efendi, nr. 1420/1, vr. 1b-10b; Şehid Ali Paşa, nr. 1344/10, vr. 153a-156a; Şehid Ali Paşa, nr. 2717/12, vr. 44b-47b; Millet YEK, Feyzullah Efendi, nr. 2119/3, vr. 13a-17a; Ali Emiri, nr. 4361/8, vr. 57b-70b; Ali Emiri, nr. 4462/22, s. 581-590; İnebey YEK, Haraççoğlu, nr. 801/2, vr. 86b-87b; İstanbul Üniversitesi, nr. 1458, vr. 187b-190b; İstanbul Üniversitesi, nr. 4271, 137b-147b.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1845.
- İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Abdülaziz Sultan el-Mansûb, Yemen: Âsîmetü'l-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- İbnü'l-Arabî, *Kitâbü İnşâi'l-cüsûmi'l-insâniyye*, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, nr. 530/3, vr. 189a-217a; Hill Museum & Manuscript Library, Âl Budeiry, MS Comp 60/5, vr. 69b-97b.
- İbnü'l-Arabî, *Kitâbü Nüşati'l-Hakk*, Süleymaniye YEK, Şehid Ali Paşa, nr. 2813/1, vr. 1a-6b.
- İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İnsâni'l-küllî ilâ ma'rifeti'l-âlemi'l-ulvî ve's-süflî*, Süleymaniye YEK, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 506/1, vr. 1a-12b; Nafiz Paşa, nr. 685/25, s. 388-414; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2279/1, vr. 1a-19a; Mektebetü'l-Esed el-Vataniyye, nr. 4865/1, 1a-10b.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Kitâbü'l-Celâle*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4868/8, s. 177-190.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Kitâbü'l-İcâze li's-Şeyh Muhyiddîn ve Fihristü kütübih*, Süleymaniye YEK, Bağdatlı Vehbi, nr. 2068/7, vr. 103b-106a.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Ukletü'l-müstevfiz*, nşr. Henrik S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî* içinde, Leiden: E.J. Brill, 1919, s. 41-99.
- İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfiz*, nşr. Henrik S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî* içinde, Leiden: E.J. Brill, 1919, s. 41-99.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Ukletü'l-müstevfiz*, nşr. Saîd Abdülfettâh, *Resâilü İbn Arabî* içinde, Beyrut: Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, 2002, c. 2, s. 69-130.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Ukletü'l-müstevfiz*, nşr. Âsım İbrahim Derkâvî, *Ankâu muğrib fî hatmi'l-evliyâ' ve yelîhi Kitâbü'l-hucüb ve yelîhi İnşâü'd-devâir ve yelîhi Ukletü'l-müstevfiz: Küllühâ Te'lîfü Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Arabî el-Hâtimî* içinde, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, s. 61-94.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Ukletü'l-müstevfiz*, nşr. Abdülaziz Sultan el-Mansûb, *Resâilü İbni'l-Arabî* içinde, Kahire: Şeriketü'l-Kuds li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2017, c. 3, s. 189-249.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Ukletü'l-müstevfiz*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4690/1, s. 1-24; Yusuf Ağa YEK, nr. 4867/3, s. 328-373; Beyazıt YEK, Beyazıt, nr. 3750/28, vr. 389a-415a; Beyazıt YEK, Veliyyüddin Efendi, nr. 1817/10, vr. 125b-137b; Veliyyüddin Efendi, nr. 1834/6, vr. 116b-159b; Veliyyüddin Efendi, nr. 802/8, vr. 100a-112a; İnebey YEK, Haraççioğlu, nr. 811/1, vr. 1b-32b; İstanbul Üniversitesi, nr. 1493/7, vr. 171a-175a; İstanbul Üniversitesi, nr. 1571/21, vr. 37b-46b; İstanbul Üniversitesi, nr. 3318/2, vr. 9b-31a; İstanbul Üniversitesi, nr. 3978/1, vr. 2b-19b; İstanbul Üniversitesi, nr. 4271/1, vr. 1b-35a; İstanbul Üniversitesi, nr. 4922/4, vr. 91b-109a; İstanbul Üniversitesi, nr. 5542/2, vr. 109b-137a; Milli Kütüphane, nr. A 489/20, vr. 170b-174b; Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 1644/6, vr. 136a-153a; Ayasofya, nr. 1961/1, vr. 1b-41b; Ayasofya, nr. 1962/1, vr. 1b-58b; Carullah, nr. 2111/12, vr. 70a-87a; Esad Efendi, nr. 1693/13, vr. 152b-172b; Esad Efendi, nr. 3559/5, vr. 69a-99a; Fatih, nr. 2630/3, vr. 86a-116a; Fatih, nr. 5376/1, vr. 1b-27b, H. 972; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2604, vr. 1b-26a; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2608, s. 2-104; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2718/11, vr. 55a-78a; Halet Efendi, nr. 362/3, vr. 55b-78b; Halet Efendi, nr. 762/6, vr. 91b-109b; Halet Efendi, nr. 766/8, vr. 233a-257b; Halet Efendi, nr. 818/9, vr. 134b-152b; Halet Efendi, nr. 826/2, vr. 6b-18a; Halet Efendi, nr. 826/8, vr. 84b-108b; Hamidiye, nr. 1458/2, vr. 32b-47b; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 763/13, vr. 86a-89a; Kemal Edip Kürkçüoğlu, nr. 56/3, vr. 68a-100b; Kılıç Ali Paşa, nr. 1024/31, vr. 248a-265b; Lala İsmail, nr. 698/7, s. 44-51; Reşid Efendi, nr. 443/6, vr. 43b-59a; Süheyl Ünver, nr. 1029/1, s. 1-51; Şehid Ali Paşa, nr. 1341/13, vr. 151b-165a; Şehid Ali Paşa, nr. 1375/14, vr. 89b-100b; Bibliothèque nationale de France, Arabe 1386/1, vr. 1b-25a; Staatsbibliothek zu Berlin, Landberg 633, vr. 1b-20b; The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 665/2, vr. 9b-29a.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Ukletü'l-müstevfiz*, çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, haz. Maruf Toprak vdğr., İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, s. 15-83.
- Kahraman, Seyit Ali, *XVI. Yüzyıl Başlarında Karaman Vilâyeti Vakıfları*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009.
- Kahya, Esin, "el-Kânûn fi't-Tıb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, c. 24, s. 331-332.
- Kandemir, M. Yaşar, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2020, c. 31, s. 121-124.
- Konevî, Sadreddin, *Fihristü'l-kütüb*, Kitâbhâne ve Mûze-i Millî-i Melik, nr. 4263/10, vr. 174a-175b.
- Konevî, Sadreddin, *Vasiyyetü's-Şeyhi'l-Kâmil Sadriddîn el-Konevî*, İnebey YEK, Hüseyin Çelebi 451/1, vr. 1a.
- Konya Vilâyeti Sâlnâmesi*: Vilâyetin Ahvâl-i Umûmiyyesine Dâir İzâhâtı ve 1322 Sene-i Mâliyyesine Mahsûs Muâmelâtı Müştemildir: Vilâyetin 29ncu Sâlnâmesidir, [Konya: Vilâyet Matbaası, 1322].
- Konya Vilâyeti Sâlnâmesi*: Yirmi Sekizinci Def'a: Sene-i Hicriyye-i 1317, Konya: Vilâyet Matbaası, 1317.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964.



- Kutluer, İlhan, “eş-Şifâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, c. 39, s. 131-134.
- Mehdevî, Yahya, *Fihrist-i Nüshahâ-yı Musannefât-ı İbn Sînâ*, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tihârân, 1333hş.
- Mısrî, Kutbüddin, *Şerhu'l-Muhassal*, Süleymaniye YEK, Ragıp Paşa, nr. 792.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed F. Abdülbâkî, Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- Nesefî, Ömer, *Hasrû'l-mesâil ve kasrû'd-delâil*, Millet YEK, Feyzullah Efendi, nr. 721.
- Nesefî, Ömer, *Nazmü'l-hilâfiyyât*, Süleymaniye YEK, Esad Efendi, nr. 1006.
- Sak, İzzet, “Osmanlı Dönemi Konya Vakıfları”, *Konya Vakıfları*, ed. Caner Arabacı v.dğr., Konya: Konya Ticaret Odası, 2021.
- Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye*: Birinci Def'a Olarak Tertîb Edilmiştir: 1316 Sene-i Hicriyyesine Mahsûsdur, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1316.
- Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye*: Dördüncü Sene: 1319 Sene-i Hicriyyesine Mahsûsdur, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1319.
- Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye*: İkinci Sene: 1317 Sene-i Hicriyyesine Mahsûsdur, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys, *Muhtelefü'r-rivâye*, Beyazıt YEK, nr. 2167.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys, *Muhtelefü'r-rivâye*, nşr. Abdurrahman Mübarek el-Ferec, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422.
- Şahin, Bekir, *Konya'nın Kırk Kütüphanesi*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Şahin, Bekir, “Sadreddin Konevî'nin Yusufâğa Kütüphanesinde Bulunan Bir Günlüğü”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam Yayınları, 2010, s. 199-202.
- Şehrezûrî, İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4690/3, s. 155-282.
- Şehrezûrî, İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, nşr. Nureddin İtr, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.
- Terbetî, Hadi Mekârim, “Sadreddîn-i Konevî ve Fihrist-i Kitabhâi-i Kitâbhâne-i Ū”, *Ceşn-nâme-i Ūstâd Ali Horasânî*, ed. Mehdî Mehrîzî & Muhammed H. Dirâyetî. Kum: İntişârât-ı Sehl, 1395hş., s. 1029-1081.
- Urmevî, Sirâceddin, *el-Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic*, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, nr. 7153.
- Urmevî, Sirâceddin, *et-Tahrîr ve't-takrîr fî şerhi'l-Vecîz*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4813.
- Uzluk, Feridun Nafiz, *Fatih Devrinde Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi*, Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1958.
- Üsmendî, Alâeddin, *Muhtelefü'r-rivâye*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4690/2, s. 25-140.
- Üsmendî, Alâeddin, *Muhtelefü'r-rivâye*, Süleymaniye YEK, Mahmud Paşa, nr. 196.

## STRUCTURED ABSTRACT

Yusuf Agha 4690 consists of the following sections: (1) Ibn al-‘Arabī, ‘Uqlat al-mustawfiz, pp. 1-24; (2) Alā’ al-Dīn al-Usmandī, Mukhtalaf al-riwāya, pp. 25-140; (3) Arabic notes: pp. 141-143; (4) Blank page: p. 144; (5) Ibn al-Şalāh al-Shahrazūrī, Ma‘rifat anwā’i ‘ilm al-ḥadīth, pp. 145-282; (6) Blank pages: pp. 283-284; (7) Ibn Sīnā, “al-Ḥayawān” book of al-Shifā’, pp. 285-346; (8) Ibn Sīnā, al-Qānūn fī al-ṭibb, pp. 347-379; (9) Blank page: p. 380; (10) Abū al-Barakāt al-Baghdādī (d. 547/1152), al-Kitāb al-mu‘tabar fī al-ḥikma, pp. 381-523; (11) Persian couplet: p. 524.

It has been determined that six of the works in the miscellany were once in al-Qūnawī’s personal library. Today, these six works are incomplete. In his testimony, al-Qūnawī bequeathed that the philosophical works in his library be sold and the incomes distributed to the poor as alms. This may have been the reason for the philosophical works to leave the library. However, the situation of religious works shows that the testimony can be neglected and violated in the historical process. These works, the integrity of which had deteriorated, were compiled in this miscellany of a later date. It is not known who did this and when.

The most important result of the research is related to ‘Uqlat al-mustawfiz: There are two versions of the book. The copy in the miscellany is the authograph of the second version. In this text, Ibn al-‘Arabī changed some of the sentences, removed details especially about individuals, and simplified in places. Both versions are developments of Ibn al-‘Arabī’s two earlier books. I think that these four works are in the following historical order: al-Insān al-kullī ilā ma‘rifat al-‘ālam al-‘ulwī wa al-sufli → Inshā’ al-jusūm al-insāniyya → ‘Uqlat al-mustawfiz (The First Version) → ‘Uqlat al-mustawfiz (The Second Version). The initial three works seem to have been written in the Maghreb during the period of 580-598/1184-1202. The final work can be confidently dated to the period of 627-638/1229-1240 and was written in Damascus. Unfortunately, ‘Uqlat’s copy in the miscellany is incomplete and corresponds to about half of the book’s content. The manuscript’s pages are arranged incorrectly in the volume. The correct order should be as follows: 1-2, 5-8, 3-4, 9-24.

The second text is a part of the Hanafite jurist and Māturīdī theologian al-Usmandī’s Mukhtalaf al-riwāya. There are many works with similar titles and contents in the Hanafī corpus. The common aspect of these works is that they summarise the jurisprudential disputes of the three founding scholars of the sect (Abū Ḥanīfa, Muḥammad and Abū Yūsuf) among themselves and with Zufar and Mālik. This work of al-Usmandī is a commentary on ‘Umar al-Nasafī’s Ḥaşr al-masā’il wa qaşr al-dalā’il. The manuscript is incomplete; it corresponds to about three-fifths of the book.

The third text is al-Shahrazūrī’s Ma‘rifat anwā’i ‘ilm al-ḥadīth. It was copied in Dhūl-Qa‘dah 636 (June 1239) in Damascus and compared with the author’s original text. On the first page there are records indicating that it was owned by al-Qūnawī and belonged to his foundation. The other half of the copy is in the same library’s collection numbered 5439.

The fourth and fifth texts are rather incomplete sections of Ibn Sīnā’s “al-Ḥayawān” and al-Qānūn fī al-ṭibb. They are arranged incorrectly in the volume. The correct order should be as follows: al-Ḥayawān: 285-286, 299-300, 287-298, 301-324, 327-346, 325-326; al-Qānūn: 349-364, 347-348, 367-378, 365-366, 379.

The last work is al-Baghdādī’s al-Kitāb al-mu‘tabar. At the beginning of the manuscript there is a statement by al-Qūnawī introducing the copy; it can be said that it was not complete in his hands. The copy is one of the oldest of the extant manuscripts. Unfortunately, it corresponds to about one-third of the book. The pages of this text are also arranged incorrectly. The correct order should be as follows: 77-92; 5-6, 1-2, 7-16, 3-4, 17-56, 131-132; 93-117, 118-130, 133-136, 139-140, 137-138, 141-143.

The article puts forward new research topics: al-Insān al-kullī, Inshā’, and the second version of ‘Uqlat have not yet been edited. These subjects can be edited and studied separately. The edition, translation, and analysis of the aforementioned four texts would make a substantial contribution to the corpus of Ibn al-‘Arabī. The taḥrīr book of Murad III’s reign has not been published. The publication, comparison and analysis of the historical documents related to al-Qūnawī’s library will fill an important gap in the literature. The text of al-Qūnawī’s testimony, whose copies are contradictory, has not yet been edited, analysed and examined. There is also no study on the extended Turkish translation of the testimony in the Ottoman period.

## EK-1. MECMUADAKİ UKLETÜ'L-MÜSTEVFİZ METNİ

عقلة المستوفز في إحكام الصنعة الإنسانية وتحسين الصبغة الإيمانية لمحبي الدين بن العربي  
من نص ثان منقح صدر عن يد المؤلف في مجموع يوسف آغا 4690

[بسم الله الرحمن الرحيم]

## [خطبة الكتاب]

(...) فكانت مضاهاته للأسماء الإلهية بخلقه، ومضاهاته للأكوان العلوية والسفلية بخلقه، فتميز عن جميع الخلائق بالخلقة المستقيمة والخلائق، عين سبحانه سره مثالا في حضرة الأسرار، وميز نوره من بين سائر الأنوار، ونصب له كرسي العناية بين حضرته وأصرف نظر الولاية والنبابة وإليه، فلما أقامه تعالى بهذا المقام الأكل ورداه بالرداء المعلم الأجل فنظرت إليه الروحانيات العلى بعين التعظيم، وذلك قبل وجود مركبه بهم، فلم يزل عالي الكلمة بعلم الأسماء متميزا لتفاصيل الأشياء إلى أن أخذت مقاماتها الأملاك، ودارت بأشواقها الأفلاك، وانفعلت الأكوان لذلك الدور، وانعطاف الكور عليها بعد الكور، وظهرت المولدات الجسائيات، والجسميات ذوات الكميات والكميات كالمعدن والنبات والحيوان، وليس للإنسان وجود في الأعيان حتى إذا بلغت الدورة المخصوصة من الحضرة العلية المأنوسة لإيجاد هذه الكلمة الهوية المحروسة، قبض الحق سبحانه من الأرض قبضة من حيث لا يعلمون، وتمر طينته بيديه من غير تكييف ولا تشبيه وهم لا يشعرون، وسواه متجاوز الأضداد، وميزه بالحركة المستقيمة من بين سائر الأولاد، وأعطته قوى هذه البنية التصرف بالحركة المنكوسة والأفقية، ثم أنطق الفهواتية في الروحانيات بخلافته قطعنت من فورها في نيابته، ولو عاينوا تشريف اليبدين ما حجبهم مجاورة الضدين، فلما نفخ فيه الروح الأنزه والسرر الحاكم المتأله عرفت الملائكة حينئذ قدر هذا البيت الأعلى والمحل الأشرف الأسنى، فأوقفهم الحق بين يديه طالبين وأمرهم، فوقعوا له ساجدين.

والصلاة على الخصوص بهذه المكانة الشريفة والمرتبة المقدسة المنيفة الظاهر بها من غير طعن ولا إنكار محمد، صلى الله عليه وعلى آله، ما اندرجت الأنوار في الأنوار واتحدت الأسرار بالأسرار، وسلم تسليما كثيرا كثيرا.

## باب في نظم ما يحتوي عليه هذا الكتاب

ظهر الوجود وعالم الهيمان	الحمد لله الذي بوجوده
ظهرت ذوات عوالم الإمكان	والعنصر الأعلى الذي بوجوده
فيه ولا متأخر بالآن	من غير ترتيب فلا متقدم
ما كان معلوما من الأكوان	حتى إذا شاء المهيم أن يرى
بوجود روح ثم روح ثان	فتح القدير عوالم الديوان
لعوالم الأفلاك والأركان   (...)	ثم الهباء وتم جسم قابل

## [باب الكمال الإنساني]

(...) من حيث النتائج، فذاك أمر آخر قد ذكرناه في كتاب النكاح، وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكمال للنساء كما شهد به للرجال، فقال في الصحيح: «كمل من الرجال كثير، وكل من النساء مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون» [بخاري: 3558]. وسئل بعض الأولياء عن الأبدال: كم يكونون؟ فقال رضي الله عنه: أربعون نفساً. فقال له السائل: لم لا تقول أربعون رجلاً؟ فقال: قد يكون فيهم النساء. ورضنا إننا هو الكمال، ظهر فيمن ظهر، وللرجال عليهن درجة، وتلك الدرجة الأصلية؛ فإن حواء وجدت من آدم، فله عليها درجة في الإيجاد، وكذلك العقل مع النفس، والقلم مع اللوح، فلما كانت المرأة منفصلة عن الرجل بالأصالة لذلك كانت الدرجة.

## باب في خلق الأرواح المهيمة والعنصر الأعظم

اعلم أن الله سبعين حجاباً من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره، فلهدنا نرى الحق من غير الوجه الذي يرانا، وإنما يقع الاحتراق إذا وقعت الرؤية من وجه واحد، وهو وقوع البصر منك على البصر. وقد أوجد الله تعالى في هذه الدار مثلاً لهذا المقام على عزته وعلوه، فخلق دابة تسمى | الصل. إذا وقع بصر الإنسان عليها ووقع بصرها عليه على خطأ واحد فاجتمعت النظرتان، مات الإنسان من ساعته.

واعلم أن الله تعالى كان ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان. وقد سبق في علمه أن يكمل الوجود العرفاني بظهور آثار الأسماء الإلهية والنسب والإضافات، لا أن يكمل هو بذلك، تعالى الله علواً كبيراً، فهو الكامل على الإطلاق، ومعنى قولي: ليكمل الوجود، فنعتيك لذلك مثلاً واحداً وبه تستدل على ما بقي، وذلك أن العقل والحقيقة تقسم الوجود إلى ما له أول، وإلى ما لا أول له، وهو كمال الوجود، فإذا كان ما لا أول له موجود، وهو الله تعالى، والذي لم يكن ثم كان ويقبل الأولية الحادثة ليس بوجود، فما كمل الوجود ما لم يكن هذا موجوداً. وكذلك قوله تعالى لبعض أنبيائه وقد سأله: لم خلقت الخلق؟ فقال: «كنت كنزاً لم أعرف، فأحببت أن أعرف» [كشف الحفاء، 2:132]. وذلك أن العلم بالله ينقسم إلى قديم وإلى محدث، فعلم الله نفسه وألوهيته بالعلم القديم، ونقص من مراتب الوجود العلمي العلم المحدث، فخلق الخلق، فتعترف إليهم، فعرفوه، فوجد العلم المحدث، فكملة مراتب العلم بالله في الوجود، لا أن الله تعالى يكمل بعلم العباد وبعد أن تقر هذا وثبت؛ فإن الله كان ولا شيء معه، وهو يعلم ويريد بقاء المعدوم في العدم، ويكلم نفسه بنفسه، ويسمع كلامه، ويرى ذاته، وهو الحي | بذاته سبحانه، فهذه الأسماء والنسب هي التي لم يزل حكمها أزلاً.

وأما كونه قادراً ورازقاً وخالقاً ومبدعاً فصلاحيته الإيجاد، وما بين الوجودين امتداد، ولكن الارتباط بين الوجودين ارتباط المحدث والقديم على الوجه الذي يليق بالجلال، فتجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه بأنوار السبحات من كونه عالماً ومريداً، فظهرت الأرواح المهيمة من الجلال والجمال، وخلق في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه مخلوق العنصر الأعظم، وكان هذا الخلق دفعة واحدة من غير ترتيب سببي، أو على لا سبيل إلى ذلك. وما منهم روح يعرف أن ثم سواه، لفنائه في الحق بالحق، واستيلاء سلطان الجلال عليه. ثم إن سببانه وتعالى أوجد دون هؤلاء الأرواح بتجل آخر من غير تلك المرتبة، فخلق أرواحاً متحيزة في أرض بيضاء، خلقهم عليها، هيتمهم فيها بالتسبيح والتفديس، لا يعرفون أن الله خلق سواهم ولاشترأهم مع الأول في نعت الهيمان، لذلك لم نقصّل وقلنا: الأرواح المهيمة على الإطلاق. وكلّ منهم على مقام من العلم بالله والحال، وهذه الأرض خارجة عن عالم الطبيعة، وسميت أرضاً نسبة مكاتبة لهذه الأرواح المتحيزة، لا يجوز عليها الانحلال ولا التبديل، فلا تزال كذلك أبد الأباد كما سبق في العلم. وللإنسان في هذه الأرض مثال، وله حظّ فيهم، | وله في الأرواح الأول مثال آخر، وهو في كلّ عالم على مثال ذلك العالم.

ثم نقول: إن هذا العنصر الأعظم المخزون في غيب الغيب، له التفاتة مخصوصة إلى عالم التدوين والتسطير، ولا وجود لذلك العالم في العين. وهذا العنصر أكمل موجود في العالم، ولولا عهد الستر الذي أخذ علينا في حقيقته، لبسطنا الكلام فيه وبيّنا كيفية تعلق كلّ ما سوى الله به، فأوجد الله سبحانه عند تلك الالتفاتة العقل الأول. وقيل فيه: أول؛ لأنه أول عالم التدوين والتسطير والالتفاتة، إن كانت للحقيقة الإنسانية من هذا العالم، فكان المقصود، فخلق العقل وغيره إلى أسفل عالم المركز أسباباً مقدّمة لترتيب نشأته، كما سبق في العلم ترتيبه، ومملكة مهّدة قائمة القواعد؛ فإنه عند ظهوره يظهر بصورة الخلافة والنبابة عن الله، فلا بدّ من تقدّم وجود العالم عليه وأن يكون

هو آخر موجود بالفعل، وإن كان أول موجود بالقصد كمن طلب الاستئصال والاستكنا؛ فوَقعت فكرته على السقف، ثم انحدر إلى الأساس، فكان الأساس آخر مقصود بالعلم، وأول موجود بالفعل. وكان السقف أول موجود بالقصد، وآخر موجود بالفعل؛ فعين الإنسان هي المقصودة، وإليه توجهت العناية الكليّة، فهو عين الجمع والوجود والنسخة. | (...)

### [باب في ذكر العرش]

(...) فعرش الحياة هو عرش المشيئة، وهو مستوى الذات، وهو عرش الهوية. قال تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود:7]، فأضافه إلى الهوية وجعله على الماء، فلماذا قلنا: هو عرش الحياة. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء:30]. وقال فيه: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ﴾ [هود:7]، أي أظهر الحياة فيكم ليلبؤكم، ولذلك قال في موضع آخر: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ﴾ [المالك:2]، فجعل ليلبؤكم إلى جانب الحياة؛ فإن الميت لا يختبر، وهو قوله: ﴿عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ﴾ [هود:7]، وهو قوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء:30]، من حيث هو حيّ، لا من حيث هو جوهر. والعرش المجيد هو العقل الذي ذكرناه. والعرش العظيم النفس، وهو اللوح المحفوظ الذي نذكره بعد هذا إن شاء الله. ويتلوه العرش الذي هو عرش الرحمانية، وهو أول الأفلاك. ويتلوه العرش الكريم، وهو الكرسي. وسنذكر هذه كلها في أماكنها إن شاء الله.

### باب العرش العظيم، وهو اللوح المحفوظ، وهو النفس الناطقة الكليّة الثانية

ولما أوجد الله سبحانه القلم الأعلى أوجد له في المرتبة الثانية | هذه النفس التي هي اللوح المحفوظ، وهي من الملائكة الكرام، وهو المشار إليه بكل شيء. قال تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف:145]، وهو اللوح المحفوظ، ﴿مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف:145]، وهو اللوح المحفوظ، وقال تعالى: ﴿ثُلُوهُ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [البروج:22]، فهو موضع تنزيل الكتب، وهو أول كتاب سطره الكون، فأمر القلم أن يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه بما كان من إيجاده ما فوق اللوح إلى أول موجود وإيجاد الأرواح المهيّمة في جلال الله تعالى وجماله، الذين لا يعرفون العقل ولا غيره، ولا يعرفون سوى من هاءوا في جلاله، وطاشوا بمشاهدته، شهودهم دائم، ليس لهم لحظة إلى ذواتهم ولا رجعة إليهم، أفنهم الأبد، عبدوا الله بحقه لا من حيث أمره، وعلى قلوب هؤلاء الأرواح، هم الأفراد متا الخارجون عن دائرة القطب، ومما يكون إلى أن يقال: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ [الشورى:7]، «ويذبح الموت ويقوم منادي الحق على قدم الصدق: يا أهل الجنة خلود، فلا خروج في النعيم الدائم الجديد، أي أهل النار خلود، فلا خروج في العذاب المقيم الجديد» [البخاري:4453]، إلى هنا حدّ الرقم بما بينها وما بعد هذا، فله حكم آخر إن تمكّن لنا أن نذكره في أثناء كلامنا، وإن لم يجر متا عليه لسان ذكرٍ، فلا حاجة لنا به، فهذا اللوح محلّ إلقاء العقل، هو للعقل بمنزلة حواء لآدم عليه السلام. | (...)

### [باب خلق الدنيا]

(...) الملعونة وبشجرة الغرقد، فقسّم هذه الأرض وفصلها بين الجنة والنار، فللنار منها جزء وللجنة منها جزء. وآخر «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة» [ابن أبي شيبة:33819]، إلا أنها لا تتبدّل بالصفات، وقد ذكرنا في كتاب الجنة ما يشفي في ذلك، وفي كتاب النار ما يشفي في ذلك، فالأصل الأرض، فخلقها بما فيها في أربعة أيام، وهي أربعة آلاف سنة، كلّ يوم من الأيام ألف سنة عنده، فعين فيها أماكن الخير وأماكن الشرّ مقدّرة.

ثم إن الله تعالى وتقدّس خلق الأفلاك الثابتة دائرة بالتوجه نحو الكمال والكائنات يوجد الحق عند دورانها كما يوجد الشيع عند الأكل، وليس ذلك مقصودا للأفلاك، حلل في جوف كرة الأرض منها ما حلل وسخّف ولطف، فكان ماء تننا، وهو البحر العظيم



الذي يعدّ به أهل الشقاء، وهو ماء أسود، وكثير ما يظهر آثاره في الأماكن المحسوفة يفتح له منفس، فيظهر منه على وجه الأرض ما يظهر، ومنه منبع المياه الرديئة كلّها التي لا تلائم مزاج الإنسان والحيوانات، فدار هذا الماء بالصخرة وصارت الأرض.

ثمّ حلّ سبحانه منه ما حلّه ولطفه بما يلي المركز، فكان الهواء المظلم، وهو اليموم، فدار ذلك الريح | بالمركز الذي هو الصخرة، واشتدّت حركة هذا الهواء، فامتسك هذا الماء عليه، والأرض فوق هذا الماء، وتموج الماء لهذه الريح المظلمة السمومية، فمادت الأرض، فرأت الملائكة ميد الأرض، وقد حصل لهم التعريف من الله بأنها محلّ لخلق يخلقون منها على نشأة مخصوصة لا يمكن معها التصرف إلا على ساكن، فقالت: يا ربنا كيف استقرار عبادك على هذه الأرض، فأبدى لهم تجلياً أصعقهم به وخلق من الأجرة الغليظة الكثيفة الصاعدة من الأرض الجبال، فقال بها عليها، فسكن ميد الأرض، وذهبت تلك الحركة التي لا يكون معها استقرار، وطوق هذه الأرض بجبل محيط بها، وهو من صخرة خضراء، وطوق به حية عظيمة اجتمع رأسها بذنبا، رأيت من صعد هذا الجبل ومن عين هذه الحية وكلّهما، وكان من الأبدال تمّ له خطوة، وكان محمولاً، فسأله إنسان عن طول هذا الجبل في الهواء، فقال: صلّيت الضحى في أسفله والعصر في أعلاه، وإذا بهذه المثابة، يعني من اتساع الخطوة. ثمّ أفاق الملائكة الأعلى من صعقتهم، فرأوا من قدرة الله تعالى ما هالهم، فقالوا: ربنا هل خلقت شيئاً أشدّ من هذه الجبال؟ فقال: نعم، الحديد. فقالوا: ربنا فهل خلقت شيئاً أشدّ من الحديد؟ فقال: نعم، النار. فقالوا: | ربنا فهل خلقت شيئاً أشدّ من النار؟ قال: نعم، الماء. قالوا: ربنا فهل خلقت شيئاً أشدّ من الماء؟ قال: نعم، الريح. قالوا: ربنا فهل خلقت شيئاً أشدّ من الريح؟ قال: نعم، الإنسان، يتصدّق بالصدقة فلا تعرف شاله ما تنفق يمينه، وهذا هو ملك الهوى، فمن ملك هواه فهو أشدّ من الهوى، وهو الذي ينبغي أن يقال له إنسان، ومن لم يُحكّم هذا المقام فهو حيوان، صورته صورة الإنسان لا غير، فقالت: سبحانك ما عبدناك حقّ عبادتك، أي ما عرفناك حقّ معرفتك، إذ تكلمنا بما لا ينبغي لنا أن نتكلّم به، فإتاك أنت العليم القدير.

ولما كان وجود هذه الأرض وقد دارت الأفلاك الثابتة، تخيل القدماء الفلاسفة أنّ الأفلاك السابوتية مخلوقة قبل الأرض، وأتته ينزل الخلق إلى أن انتهى إلى الأرض فأخطئوا في ذلك غاية الخطأ؛ لأنّ ذلك صنعة حكيم وتقدير عزيز علم، يفتقر العلم بذلك إلى إخباره باللسان الصادق أو العلم الضروري أو إقامة المثل بكيفية الأمر، وليس للقدماء في هذه الطريقة كلّها مدخل، فأحاولوا الفكر على علم لا يتحصّل بالفكر، فأخطئوا من كلّ وجه.

ثمّ إنّ الله تعالى أدار بالأرض من جملة سطحها كرة الماء بتسخيف من الأرض وتحليل، وعمر هذه الكرة بملائكة يقال لهم الساريات، وعليهم مقدّم يستى الزاخر، | وخلق العالم الملكي الذي هو عالم الذكر بين الماء والأرض، فلهم شركة في الماء والأرض، ثمّ أدار بالماء الهواء وجعل عمّاره من الملائكة الزاجرات، وعليهم ملك يستى الرعد، وجعل بين الماء والهواء من الملائكة عالم الحياة، ثمّ أدار بالهواء كرة الأثير، وهو النار وجعل عمّاره من الملائكة السابقات، وعليهم ملك كرم هو مقدّمهم، لا أعرف له اسماً، فإتّى ما عرفت بذلك، وجعل عالم الشوق ممزوجاً من الهواء والأثير، ومن سطح الأرض إلى سطح هذه الكرة اثنان وسبعون سنة، ثمّ أدار بكرة الأثير السماء الدنيا، وجعل عمّاره من الملائكة السابجات، وعليهم ملك يستى المجنبي، وفيه خلق القمر، وهو الإنسان المفرد، وفيه أسكن روحانية آدم عليه السلام بعد موته، وجعل بينه وبين كرة الأثير علم الخوف من الملائكة، ثمّ أدار بالسماء الدنيا هواء نورانياً جعل عمّاره من الملائكة ملائكة المزج، ثمّ أدار بذلك الهواء السماء الثانية، وعمرها بالملائكة الناشطات، وعليهم ملك يستى الروح، وفيه خلق الله كوكبا يقال له عطارد، ثمّ أدار بالسماء الثانية هواء عجيباً جعل عمّاره صنفاً من الملائكة يقال لهم عالم الحفظ والحافظات، ثمّ أدار بالهواء السماء الثالثة، وعمره بالملائكة الفاتقات، وعليهم ملك | يستى الجميل، وفيه خلق الله كوكبا يستى الزهرة، وأدار به هواء أسكنه عالم الإنس، ثمّ أدار بذلك الهواء السماء الرابعة، وعمره من الملائكة بالصافات، وعليهم ملك يستى الرفيع، وفيه خلق الشمس، ثمّ أدار بهذه السماء هواء عمره بعالم البسط، ثمّ أدار بهذا الهواء السماء الخامسة وعمره من الملائكة بالفارقات، وعليهم ملك يستى الخاشع، وفيه خلق الله كوكبا يقال له الأحمر، ثمّ أدار بهذه السماء هواء عمره بعالم الهيبة، ثمّ أدار بهذا الهواء السماء السادسة، وعمره من الملائكة بالملقيات، وعليهم ملك يستى المقرب، وخلق الله فيها كوكبا يقال له المشتري، ثمّ أدار بهذه السماء هواء عمره بعالم الجمال، ثمّ أدار بهذا الهواء السماء السابعة وعمره من الملائكة بالنازعات، وعليهم الملك الكريم، وفيه خلق الله كوكبا يستى كيون، ثمّ أدار به هواء إلى مقعر فلك الكواكب الثابتة عمره بعالم الجلال، وفي هذا الهواء أسكن مالكا خازن النار وعزز يائل، وفيه السدرة المنتهى التي أعصاها في الجنان، ومعنى قولنا: خلق في هذه الأكر كلّها عالم كذا وعمرها بكذا، إنّما أريد أنّ الله هيأ فيها مراتب خلقها وكون فيها أجسامها النورية وأعدّها لقبول الأرواح والحياة وأسرار | هذا الاستعداد كلّ في حركات الأفلاك الأربعة الثابتة، فخلق السماء الأولى سماء القمر باردة رطبة، فجعل بينها وبين النار منافرة طبيعية حتى لا تستحيل نارا،

فكان يبطل ما يراد بها من التحريك والأدوار التي يهب الله تعالى المولّدات والصور عند دورانها في عالم الأركان، ورتّب مسالك خلقها فيها ومقاماتهم، ودار هذا الفلك دورة قسريّة، فصل مكانه بها من الجسم الكلّ، وظهر الهواء الذي بينه وبين الفلك الذي يوجد فوقه، وهكذا فعل في كلّ سماء من السبعة، فالسماء الأولى والثالثة على طبيعة واحدة وهي البرودة والرطوبة، والرابعة والخامسة على طبيعة واحدة وهي الحرارة واليبوسة، والسماء الثانية ممتزجة، والسماء السادسة حارّة رطبة، والسماء السابعة باردة يابسة، ثمّ توجّه الحقّ سبحانه وتعالى على هذه السماوات والأرض وما بينهما بخلق الأرواح في صورها المعبر عنه بالنفخ، فقبلت الأرواح على قدر استعدادها، فظهرت أعيان العوالم الذين ذكرواها من الملائكة وحييت الأفلاك والأركان واتصل العمران وشهدت وأحبّت البقاء والكمال، فدارت دوران الشوق إلى ذلك، ولا تشعر هذه الأفلاك ما أودع الله من الأسرار في دورانها، فإذا وقت الطبيعة ما في قوتها بما جعلها الله عليه | في هذا العالم وحصل المنع في الأركان عن القبول عادت آثار حركات الأفلاك عليها.

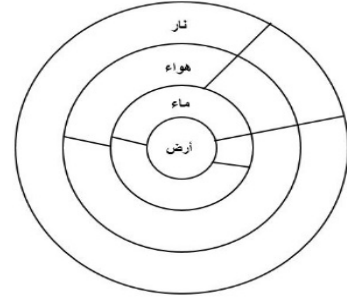
لما لم تجد فيها ما تنفذ فتصادمت تصادم الأشخاص هنا، فانفطرت ورجعت إلى أصل المبدأ، وحدث الليل والنهار بحدوث الشمس في السماء الرابعة، وتميّز اليوم بها عندنا. وجعل الله تعالى حركات هذه الأفلاك كلّها على طريقة واحدة من الشرق إلى الغرب كحركات الأفلاك الثابتة بخلاف ما يقول أصحاب علم الهيئة، وذلك لأنهم يرون السيارة تقطع في فلك الكواكب الثابتة من النطح إلى البطين، ومن الحمل إلى الثور فيرون حركتها بالعكس من حركة فلك الكواكب الثابتة، فيجعلون حركتها من الغرب إلى الشرق، وليس الأمر كذلك، ولكن حركة فلك الكواكب على مقدار يعطيه تركيبه وطبعه من السرعة، وأفلاك السيارة معه في ذلك الدور غير أنّه يمشي عنها على قدر قوته بالوزن المعلوم الذي قدره خالقه، فيظهر تأخر القمر وغيره من السيارة عن منزلة النطح إلى منزلة البطين، وعن برج الحوت إلى برج الثور، وهو تأخر صحيح، ولكن ليس بتأخر حركة ضديّة تقابله. وكلّ من قال: إنّ حركات الأفلاك مع حركات الفلك المحيط على التقابل فما عنده علم، ومن شبهة ما ذكرناه والقهقرة الظاهرة في بعض السيارة لسرعة | تكون في فلكه في ذلك الوقت، أعطاه تركيب ذلك الفلك وطبعه الذي خلقه الله عليه، وكان هذا الإنشاء العجيب من حضرة الهو المغيب، وهو غيب الغيب، ولم يقع منه لله تعالى إنشاء، إلا وقد جعل سبحانه وتوجّهات للملك الكريم المعبر عنه بالنفس واللوح إلى هذا الإنشاء، وتوجّهات للملك الكريم الذي هو القلم والعقل بالوهب الذي له كما جعل الأدوار للأفلاك، وسكتنا عن إيضاح تحقيق الأسباب لتألا يتخيل الناظر فيها متأثراً بمن يجعل الفعل لغير الله أو بمن يجعل الفعل لله بمشاركة السبب. ولسنا من أهل هذين المذهبين، وأنّ مذهبنا أن يقدم الله ما شاء من خلقه ويؤخر ما شاء، ويخلق الشيء من كونه سبباً إن شاء، ولا يجعله سبباً إن شاء، لكن قد شاء، وسبق في علمه أن لا يخلقها إلا هكذا كما ذكرناه، فمحال أن تكون إلا هكذا؛ لأنّ خلاف المعلوم محال، فلماذا سكتنا عن ذكر سببية القلم واللوح ولاسيما، وقد قال بذلك من يعتقد فيه القائلون بالشرع أهل الحقّ أنهم كفّار، وهم القائلون بالعلّة والمعلول، فالعاقل من نظر لنفسه وعامل الوقت بما يليق به وتجنّب مواطن التهم عند أصحاب وقته التي يؤدّي سلوكها عندهم إلى الخروج عن الدين فيما يزعمون، وإن لم يكن الأمر كذلك، وجملوا ولا قدرة لك في ردّه عن ذلك، وللحقّ | وجوه كثيرة، فخذ منها ما يوافق الوقت ويؤدّي إلى سلامة الدين والدنيا، والمعتمد الدين، فإن كان الوقت لا يقتضي في تمشية سلامة الدين، فأختر لنفسك أن تظهر الحقّ والدين حتى تموت مجاهداً، وإن شئت سترت نفسك ودينك وتظهر لهم فيما هم بسبيله بظاهرك إذا جبروك على ذلك واضطرت إليه، واعتزل عنهم ما استطعت في بيتك لإقامة دينك من حيث لا يعلمون، فقد كان بدأ الإسلام على هذه الصورة من التكمّم، وقد جاء: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل:106]، كما قال أيضاً في المجاهدين: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران:20]، فانظر لنفسك من حيث دينك؛ فإنّ إليه مردّك، وهو الذي يبقى لك، والدنيا عرض زائل وعرض مائل، وما لا يبقى عليك لا تبقى عليه، واصرمه قبل أن يصرمك، وكن من حزب الله، ولا تياس من روح الله.

### باب في الاستحالات

فلما كملت هذه الأركان والأفلاك على حسب ما ذكرناها، ودارت الأحد عشر فلكا، وهي آباؤنا العلويّات، وتحرّكت الأركان لدورانها، وهي القوابل الحوامل أمهاتنا السفليّات، وأعطت الحركات في الأركان الحرارة فسخت العالم، وتوجّه العقل والنفس الذي هو | القلم واللوح، وتوجّه العنصر الأعظم الشريف الذي هو لكرة العالم كالنقطة والقلم لها كالحيط واللوح ما بينهما، وكما أنّ النقطة تقابل المحيط

بذاتها، كذلك هذا العنصر يقابل بذاته جمع وجوه العقل، وهي الرقائق التي ذكرناها قبل، فهي في العنصر واحدة، وهي في العقل تتعدد وتتكرر لتعدد قبوله منه؛ فللعنصر التفاتة واحدة وللعقل وجوه كثيرة في القبول، فلهذا كان العنصر أشدّ تحقّقاً بتوحيد خالقه من العقل؛ لأنّه أتمّ نسبة وأقوى، وإلى العنصر والعقل الإشارة الإلهية عندنا بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [المائدة:66]، وهي بقية الكتب والصحف والتنزلات، ﴿لَاكُلُّوا مِنْ قُوقِهِمْ﴾ [المائدة:66]، يشير إلى المحيط من الأسرار والمواهب التي بيد الملك القلم، ﴿وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [المائدة:66]، يشير إلى النقطة من الغيوب واللطائف من العنصر، والكلّ منه، وهو من الله تعالى يستمدّ بذاته.

ولمّا تسخّن العالم ابتدأت الاستحالات في الأركان التي بها يقع التوالد والتناسل، وجعل استحالة هذه الأركان بعضها لبعض على حسب ما نظّمها العزيز العليم. وانظر ما أعجب هذا من أن جعل أول الأكر، وهي الأرض، وآخر الدوائر السماوية وهي | السماء السابعة، على طبيعة واحدة، وهي البرودة واليبوسة، وجعل بين هذه الأركان منافرة، فمنها ما يقتضي منافرة من كلّ وجه، كالنار والماء وكلهواء والتراب، فلم يتجاورا، وجعل الحقّ بينهما وسائط، فجعل الماء بين الهواء والتراب، وجعل الهواء بين الماء والنار، وإن كان بينهما منافرة من وجه فبينها مناسبة من وجه، فالواسطة الذي هو الماء ينافر النار بذاته ويناسب الأرض بما فيه من البرودة، ويناسب الهواء بما فيه من الرطوبة، والواسطة الذي هو الهواء ينافر التراب بذاته ويناسب النار بما هو حارّ ويناسب الماء بما هو رطب، فيستحيل الأرض ماء والماء هواء، والهواء نارا والنار ترابا بغير واسطة، فإذا أراد الأرض يستحيل هواء والهواء يستحيل ترابا فلا بدّ أن يستحيل كلّ واحد منها ماء، وحينئذ يستحيل الأرض والهواء أرضا ويستحيلان نارا، وحينئذ يلحق الهواء بالأرض والأرض بالهواء، وكذلك الماء إذا أراد أن يستحيل نارا والنار ماء فلا بدّ أن يستحالا هواء أو ترابا، وحينئذ يستحيل هذا نارا والنار ماء. وهذه الاستحالات إنما تقع بالإفراط، فإذا جاز المستحيل حده انتقل إلى ضده من الوجه الذي هو ضده، فإذا جاوزت اليبوسة حدّها في النار كانت رطوبة، فصارت هواء، وإذا جاوزت الرطوبة في الهواء حدّها كانت يبوسة فاستحال الهواء نارا فإذا جاوزت الحرارة والرطوبة حدّها في الهواء استحال ترابا، وكذلك النار تستحيل ماء والماء نارا والتراب هواء، ولكنّ هذه الاستحالات نادرة الوقوع، وما رأيت أحدا تبه عليها لشذوذ وقوعها، والذي بأيدي علماء هذا الشأن أن يستحيل الشيء إلى الشيء، إذا كان بينهما مناسبة من وجه ومنافرة من وجه، وصورة ترتيبها في النشء كما تراه في الحاشية.



وبهذه الاستحالات التي قبلتها الأركان حدثت دائرة الزمهرير، والجمد الذي يكون في الهواء، وجبال البرد، والبحر المسجور، والماء الذي في جوف كرة الأرض، والهواء الدائر بالصخرة المظلم. والهواء الذي يلي النار فوق دائرة الزمهرير، فصورتها اليوم صخرة في المركز، دار بها هواء على الهواء، ماء على الماء، أرض على الأرض، ماء على الماء، هواء على الهواء، جمد على الجمد، بحر على البحر، هواء على الهواء، نار على النار، السماء الدنيا. وهذه الاستحالات أعطاهما ما أودعه الله في الأدوار كلّها وبأدوار الأفلاك الثابتة خاصّة كانت الجئات وعوالمها المخلوقون فيها، التي هي أرواح محمولة في أنوار وأجسام شقافة شريفة معدّية تناسب فلكها، وعنها انتشأت الخزنة، وكان الخازن الأكبر رضوانا، إذ كانت حالة الرضا هي الحالة الكبرى في الجنة، فما فوقها حالة، فسّمى | الخازن بها: بشرى لهم.

وتنبه: وقد ورد في بعض الأخبار النبوية أنّ الناس في الجنة إذا أخذوا منازلهم فيها ناداهم الحقّ جلّ جلاله بالكلام الذي ينبغي أن ينسب إليه من غير تكليف ولا تشبيه: «يا عبادي هل بقي لكم شيء؟ فيقولون: يا ربنا ما بقي لنا شيء، نجيتنا من النار وأدخلتنا الجنة وكسوتنا وأطعمتنا وسقيتنا وعلت وصنعت. فيقول جلّ جلاله: وبقي لكم؛ فيقولون: يا ربنا وما بقي لنا؟ فيقول: أن أعلمكم برضائي عنكم، فلا أسخط عليكم أبدا، هل رضيتم؟ فيقولون: رضينا عنك» [أنظر مسلم:298]. فما يسرّ أهل الجنة بشيء أعظم من سرورهم بهذا الخطاب: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [البينة:8]، هؤلاء المخاطبون بهذا الخطاب، هم أهل الجنة، الذين هم أهلها، العاملون لها، والمتعشقون بها الذين ما طلبوا من الحقّ سواها. وأمّا العارفون، أهل الله وخاصته، فلبس لهم في هذا الخطاب مدخل، إذ قد نالوه في الدنيا حال سلوكهم، فكانوا هم الذين: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [يونس:64]، وهؤلاء في الآخرة. فالعارفون في الجنة يحكم العرض لا بحكم الذات، وهم مع الله بالذات، فقبل فيهم: أهل الله وخاصته، ولم ينسبوا إلى الجنة، لكنّ الجنة تنسب إليهم. وأمّا أهل الجنة الذين هم أهلها، فهم مع الجنة بالذات، ومع الله بالعرض؛ فرويهم الله تعالى في أوقات مخصوصة، وكلّيتهم في الجنان مع الحور والولدان؛

وبالذات، هنا، | معناه: هم مع الله بحقائقهم، لا يلتفتون إلى سواه إلا بحكم أمره وتمشية عدله في عالم النفوس، وكما انتشأ عالم الرضوان كذلك أيضاً لما سرى النور ظهر مالك وخزنة النار، ومالك هو الخازن الأكبر، وسمي مالكاً للفهر الظاهر في عالم الشقاء، فيزيد عذابهم وحرهم لهذا الفهر؛ فإن الأرواح من عالم السعة والانساح بالأصل، فإذا انحصرت في هذا الضيق بما اكتسبته كان الضيق عليها أشدّ عذاباً: ﴿وَإِذَا أُلْفُوا مِنْهَا مَكَانًا صَيِّمًا مُّقْرَّبِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا﴾ [الفرقان:13]، لا يتناهى؛ فإنّ عذابكم لا يتناهى، ولهم خطاب من الجبار تعالى: ﴿أَحْسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُون﴾ [المؤمنون:108]، سخطي عليكم سخط، لا رضا بعده، فلا شيء أشدّ عليهم عذاباً من هذا الخطاب. وجماع هذا الشكل من المركز إلى المحيط شكل القرن أسفله ضيق وأعلاه واسع، وهو الصور أي جامع الصور، ولذلك كان بالصاد، فأهل الجتة في أعلاه، فهم في سعة المحيط، وهم عليّون. وأهل النار في أسفله في الضيق، وهو سجين، فعلى قدر ما في السعة من النعيم والفرح والسرور والابتهاج على قدر ما في الضيق من العذاب والأحزان والهموم والغموم، فنسأل الله أن يجعلنا من أهل الله بعقولنا، ومن أهل السعة بنفوسنا، آمين. |

### باب في النكاح والتوالد

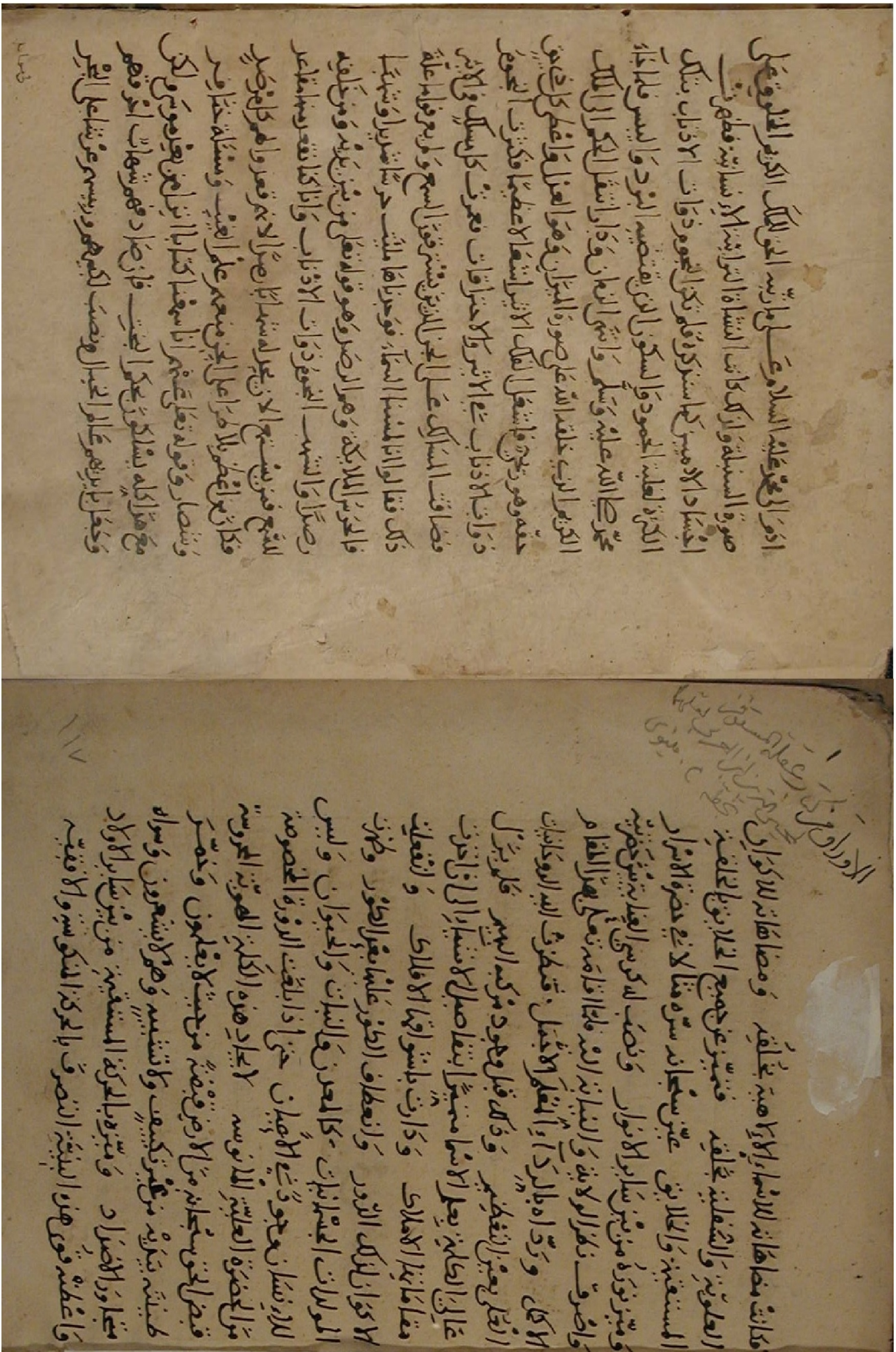
فأول ما دارت الأفلاك وأعطت الاستحالات في الأركان وسخّن العالم فأول ركن قبل الأثر ركن النار، وهو الأثير، فظهرت الكواكب ذوات الأذنان، وهي احتراقات وتكوينات سريعة الاستحالة، كما تراها في العين، وهي نجوم سريعة التكوين والفساد، وكانت رجوما عند مبعث محمد، صلى الله عليه وسلم، فما يلي منها العلوّ طفئته برد السماء، وما يلي منها السفلى طفئته الزمهرير، وهو البحر المسجور.

وانتشر في هذا الركن عالم الجنّ بين سعيد وشقيّ، وقد ذكرنا نشأتهم في كتاب أفردناه لهم، والمقصود هنا نشأة الإنسان، فمن غلب نور روحانيته على نار طبيعته كان سعيداً، ومن غلب نار طبيعته على نور روحانيته كان شيطاناً، وبما فيه من الرطوبة والبرودة؛ لأنه ممتزج بالأصالة يقبل العذاب بالنار، وإثماً نسب إلى العنصر الغالب عليه، وهو النار، فإنّ فيها تكون، وهي الظاهرة فيه على جميع الأركان، كما كان الغالب علينا عنصر التراب، وإن كُتبا على جميع الطبائع كلّها، فقبل فينا: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ﴾ [طه:55]، وقيل في إبليس والجان: ﴿خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾ [الرحمن:15]. وكان لهذا الجنّ قبل مبعث محمد، صلى الله عليه وسلم، مسالك في كرتهم نحو السماء يسلكون فيها ليستمعوا حديث الملائكة الأعلى الفلكيّة. وكان الحكم من آدم إلى محمد، عليهم السلام، على ما رتبته الحقّ للملك الكريم المخلوق على صورة السنبلة، ولذلك كانت النشأة الترابيّة الإنسانيّة، فظهرت أجساد آدميّة كما سنذكره، فلم تكن النجوم ذوات الأذنان بتلك الكثرة لغلبة الجمود والسكون الذي يقتضيه البرد واليبس. فلما جاء محمد، صلى الله عليه وسلم، وانتهى الزمان ودار، انتقل الحكم إلى الملك الكريم الذي خلقه الله على صورة الميزان، وهو العدل، وأعطى كلّ ذي حقّ حقه، وهو رجيّ، فأشعل الفلك الأثير إشعاعاً عظيماً، فكثرت النجوم ذوات الأذنان في الأثير والاحتراقات، فعمرت كلّ مسلك في الأثير، فضاقت المسالك على الجنّ الذين يسترقون السمع، ولم يعرفوا ما علة ذلك، فقالوا: ﴿أَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مَلِيئَةً حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا﴾ [الجن:8]، فالحرص الملائكة، وهم الرصد، وهو قوله تعالى: ﴿مَنْ يَبْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رِصْدًا﴾ [الجن:27]، والشهب النجوم ذوات الأذنان، ﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَحْدُ لَهُ شِهَابًا رِصْدًا﴾ [الجن:9]؛ لأنهم قعدوا لهم كلّ مرصد، فكان من أعظم بلاء طراً على الجنّ منعهم علم الغيب.

ومسألة خنافر وخصار، وقوله تعالى عنهم: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف:30]، ولكن مع هذا كلّه يسلكون بحكم البخت، فإن صادفهم شهاب أحرقهم، وجعل بأيديهم عالم الخيال ونصب لكبيرهم ورئيسهم عرشاً على البحر. | (...)



EK-2. MECMUADA YER ALAN ESERLERİN İLK VE SON SAYFALARI



Ibnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfîz*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4690/1, s. 24.

Ibnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfîz*, Yusuf Ağa YEK, nr. 4690/1, s. 1.











لك حاجت من الخمر طم اعفد لم يعفدنا المالى واللا يويه والماء والاختاره  
 عدل انى والصور والاسكال عجب خارج عن التناول والى والرد  
 بالعم ان الماساه به عبره لنا بما اوالا اعلى على الازن والسفه  
 موع فى الاب وصى الام على الام اوساوا بها لانساهما صلبها  
 وهما لسفه فى الم اى بسما بالكرك والرك سسها الا اى  
 وهما سسناهه الولد بعض الاحداد من اهل الطوبى والى  
 سناك واعلم ان المساهمه بمصداق التناك فان الولد ايجاد  
 سى بسفه بالاوله لكر المساهمه عامه وخاصه بالجاهه ان المور  
 مساهمه فى الامساره اوالركسفه اوالخمسفه والمصصه  
 فانت سرت فان المور لودر لخاصمه وهما خاصمه من اوى بسها  
 فان الماى السسه من كركه لعل بسلسه والا ما بهر الما اهل  
 بالماى الماى سسفه الام فان المور لى كركه لعل بسلسه هو موع  
 طلب على الام صا وكركه المساهمه من كركه موع بسى بسى  
 مطلقا فام مع مساهمه على المور لى كركه فان المور لى بسا  
 فى كركه موع موع لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 من الماساه موع موع لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 نور لان الموع موع موع لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 الى بسى موع موع لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا

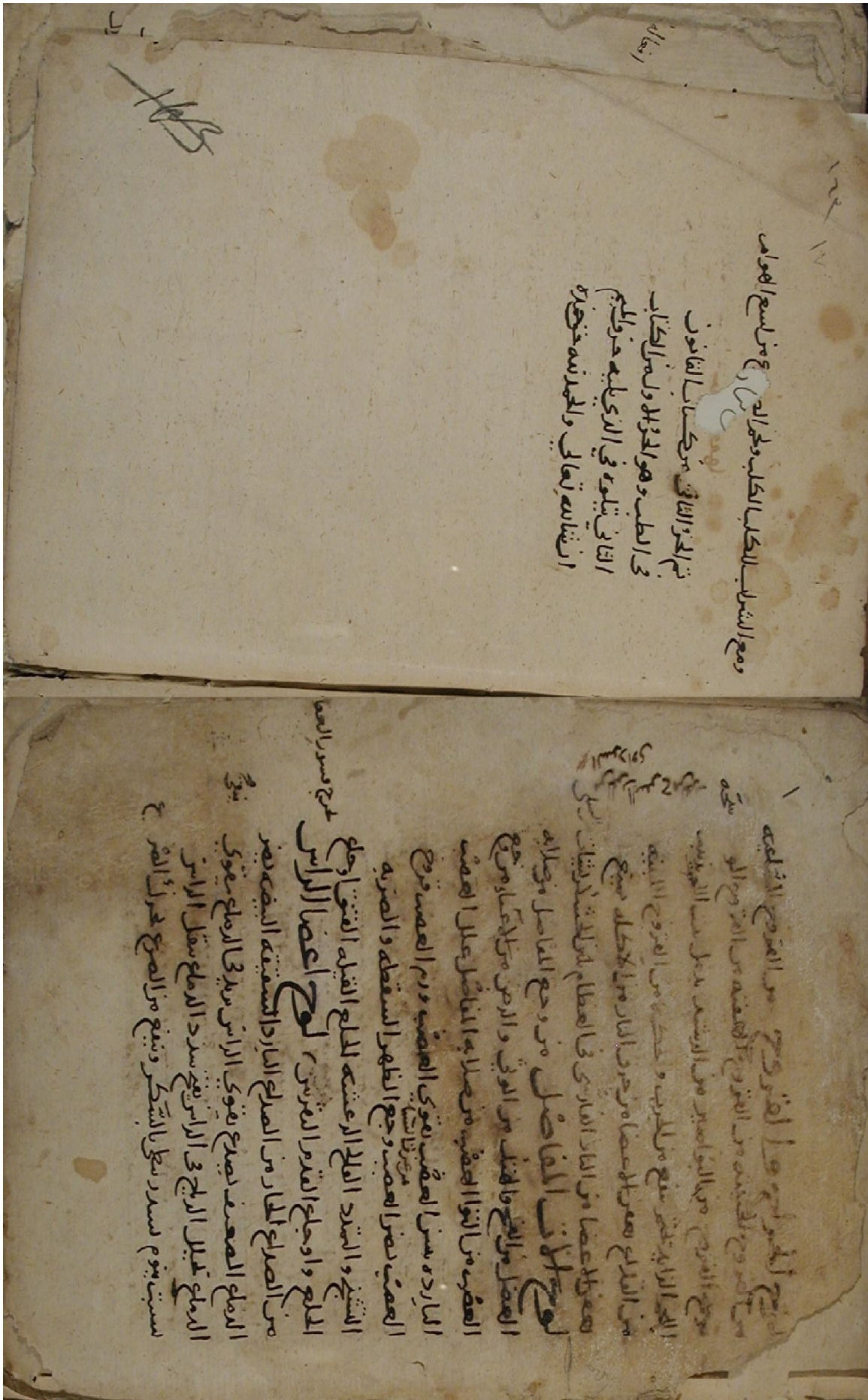
Ibn Sînâ, "el-Hayevân", es-Sifâ', Yusuf Ağa YEK, nr. 4690/4, s. 346.

اننى سسناهه الولد بعض الاحداد من اهل الطوبى والى  
 سناك واعلم ان المساهمه بمصداق التناك فان الولد ايجاد  
 سى بسفه بالاوله لكر المساهمه عامه وخاصه بالجاهه ان المور  
 مساهمه فى الامساره اوالركسفه اوالخمسفه والمصصه  
 فانت سرت فان المور لودر لخاصمه وهما خاصمه من اوى بسها  
 فان الماى السسه من كركه لعل بسلسه والا ما بهر الما اهل  
 بالماى الماى سسفه الام فان المور لى كركه لعل بسلسه هو موع  
 طلب على الام صا وكركه المساهمه من كركه موع بسى بسى  
 مطلقا فام مع مساهمه على المور لى كركه فان المور لى بسا  
 فى كركه موع موع لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 من الماساه موع موع لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 نور لان الموع موع موع لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 الى بسى موع موع لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا

وقد  
 فى خبر كركه لعل بسلسه فان المور لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 فى ذلك بسلسه لعل بسلسه فان المور لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 الامات كركه لعل بسلسه فان المور لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 فاسخا لعل بسلسه فان المور لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 لى كركه لعل بسلسه فان المور لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 لساهه موع موع لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 موع موع لى كركه لعل بسلسه فان المور لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 لما اول بسى بالادى كركه لعل بسلسه فان المور لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا  
 فالرطوبه موع موع لى كركه لعل بسلسه فان المور لى كركه لعل بسلسه فان المور لى بسا

Ibn Sînâ, "el-Hayevân", es-Sifâ', Yusuf Ağa YEK, nr. 4690/4, s. 285.





Ibn Sina, *el-Kanun fi-t-tbb*, Yusuf Aga YEK, nr. 4690/5, s. 379.

Ibn Sina, *el-Kanun fi-t-tbb*, Yusuf Aga YEK, nr. 4690/5, s. 347.







EK-3. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN EL YAZISINDAN ÖRNEKLER

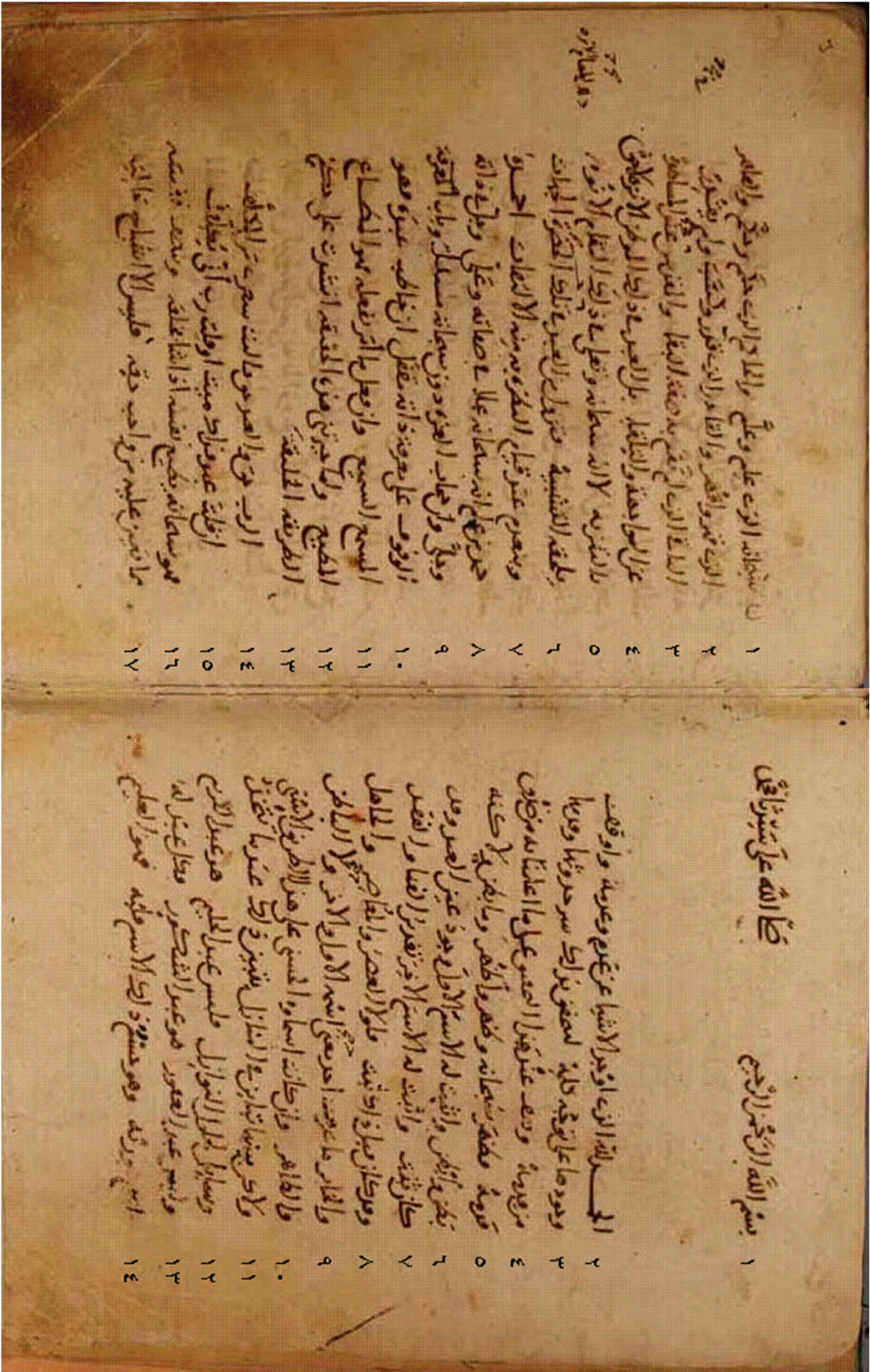
181  
 اوازعو الرضخ انا ما مؤثوقا فانه الامانة العسقى بلا يخفى من ك ما يؤخر على انا عا نبل  
 قطاوت المراتب شير الامين و لمر ان قال المكلفون و ما الرضخ حتى قيل لسمع  
 اصحو و الدخى لم يعقولوا و ان الله حين قيل لهم اعتبروا الله و ملاكنا ان الرض  
 سورا و اضا رطبا عجا الرضا عينة و ملاكنا لا نسوي الا و لا هو على القلب من باب  
 و سمع صارت الامو هبة عينية في الامس ان فيها ذمة انسان و عيسى الا و لسوان  
 الا رهية العينة في هذه الا تصصل اعنى انى الا رهية بالامع الاوله  
 قفا ان عوز و اعلمت لسمع من الراضين و لم يخفى ان قالوا من الشيشى اعنى ان  
 من كل من قال ان يقولنا الله و لا قال له و ما فانه باله بالخطبة غيرى قد مطر  
 و صرح بالرهية لكونها لا تقوى فحق الا رهية ففقال ان الرضخ الا على خلاف من  
 و انا عا نبل لخاله غير من الا رهية و قال عوز انى الله فمع الا رهية  
 انى انا الله الا انا ما عوز و قال عوز انى الله فمع الا رهية  
 فيه موضع و ما عوز و ما عوز انى الله فمع الا رهية على  
 سائر الامرات الامانية كفاية و ما عوز انى الله فمع الا رهية  
**فصل** الله كونه شريك في القام العلوى و ارتفع بها النجان  
 و من عا نبل ما لا يملك فلا يخفى له و لو ظهر في الخطب كما اتفق الشريك  
 يتو لا عرك له فلا عين له في العكر و اللطخ به و ما عوز انى الله  
 الا الاطراف و هو الاول و الاخر فا ضرب احواله في الا رهية كفاية  
 و يستعان به هو الله و ان اوله ان تعلق الاطراف لا تتعقد الا فيه فانه يوجد  
 و

İbnü'l-Arabî, Kitâbü'l-Celâle, Yusuf Ağa YEK, nr. 4866/8, s. 181.

180  
 و الفناء و البقاء و الامو هبة احسن و اشرف من الرطاب و الفناء  
 مع ان الفع فانه الله ابتداء علم و عا بها عيش و عمن القبول اشرف من علم القبول  
 و العلم للعلم و العلم للبعث فالعلم اشرف من العلم فان العلم لله يسع  
 و من اخل العلم ينظر فصار علم السادة غيب انقب و هو ارضية الازنية  
 من اخل الازنية فانه يعكف احواله على و لا فاضل خال السادة و لا وهو  
 مقبوع و ما يجب له من الا فلام و لا يصح الضرا لانية حبه و لا تسع الذي  
 الانية و زب بخلافه اذا انما حقيقة و انطق من هذا التفسير كعلم ساربه  
 و نظير جهر الية من الموهوب و طبع الصوب و ما تشبه ذلك و طار ان القيس و ملا  
 و هو على العلم فانه ياخذ من الجيس من الهية لا يربط العلم به و طار علم السادة  
 اللطخ عينية القريب و لا يسهى العلم بخبر و هو و تشبه الازنية و كذا  
**فصل** لكل شئ طرفة الله ابرر  
 عوز انى الله ليس كل طار منى و العرش على الا رهية  
 طار غير عوز لا كنه عنت الا ترى الاجسام و ان  
 انخل الجسوس ان الخاطف بها الا فوار كان لها فيها  
 و النور طرفة فيه و الطرفة ضارها فيها و لا استوى الله على قلب عبده  
 فقال ما و سعى رضى لا سلك و سمع قلب عشت جيل شتى الا من الرخص  
 على العرش العرو في الظاهر فالعز انما ظهر ظان الرضى و العرش انما سار طار الله  
 و تشب العرش شتى في الازنية ما شير الا لله و الرضى فان كان قرا و قال عوز الله  
 و

İbnü'l-Arabî, Kitâbü'l-Celâle, Yusuf Ağa YEK, nr. 4866/8, s. 180.





١ سبحانه الربت علم وعلی والملازم الربت حکم ورمق واهلهم  
 الربت فمروا فمروا والقادر الربت فمروا وصیفة ولم یفترق  
 الاله الربت ان تقع به صفة البعنا والفتن من غیر المسامحة  
 عن السوا حقة والبیانة بل العبرة ذریة العلم الا شوره  
 بالفتن به الاله سمانه وتعلی ذریة العلم الا شوره  
 بلغة النفسیة فتزول عن العبره نلت الکفر الیهات  
 ونعبر عن تجمیع المکروه منه الالهات احصوا  
 حذر علی الاله سمانه عملا وصانته وعلی وعلی ذاته  
 وعلی ولحجاب العزود ونسجانه مسملک وبار العزوبه  
 الزوف علی معرفه ذاته عقل ان غلطه عبوه وهو  
 المسیح السیمیع وان یعمل بالترفعه هو المسیح  
 اللطیح ولا یجوز فی هذه المقدمه ان شرت علی حصن  
 الطرفه الملقه  
 الرب فوج بالعبره ما لست سعرت بر الحکم  
 انقله جهورا کذ میت اوله رب انی یطائف  
 لموسمانه یطیح نفسه اذا نشا غلغه ونسج ذنوبه  
 ما تدر علیه من واجب حقه فلیس الا الشیخ عالمه  
 ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧

١ بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله الذي اوتينا الانبياء عن نعيم وعصمه واوقفنا  
 وجودها على نوحه كلمة لسعق نزلت سر حروها وروها  
 من عظمة ودمه عند هذا الصعق على ما اعلمنا به من نوح  
 قومه مكنه سبحانه وكفه ما طهر وما يهزى كنهه  
 بغيره ان يفرس وان ثبت له الاسمع الا على وجود عين العسر ومن  
 كان ثبتت وان ثبت له الاسمع الا نزلت الرضا والنفس  
 وورثان ميزان ان ثبتت علوا العصر وما يفتاحي والمامل  
 والممار ما عرفت احد يعنى اسمه الامواج الا من ولا الرطس  
 والطاهر وان كانت اسما والفسى على هذا الطريق الا شتى  
 ولا كمينها تهايز مع التنال بغيره ان عند ما تنقل  
 وسمايل الملل والنوازل طمس عبد اللطيم هو عبد الاربع  
 ولهم عبد العصور هو عبد الشكر مطايع عبد له  
 اسع برية وهو مسع ذى الاسم طيه هو العلم  
 ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤

İbnü'l-Arabî, el-Fitühâtü'l-Mekküye, TIEM, nr. 1845, vr. 2a.

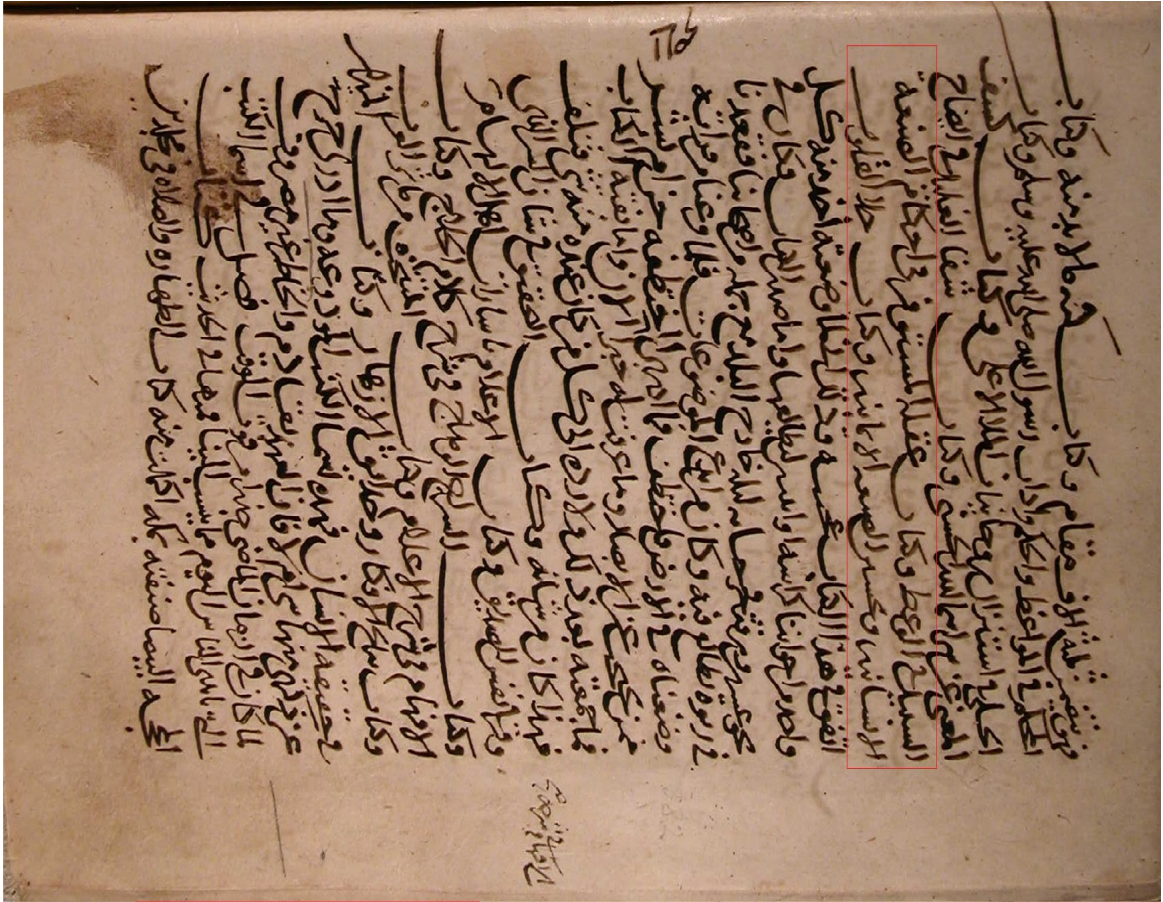
İbnü'l-Arabî, el-Fitühâtü'l-Mekküye, TIEM, nr. 1845, vr. 1b.



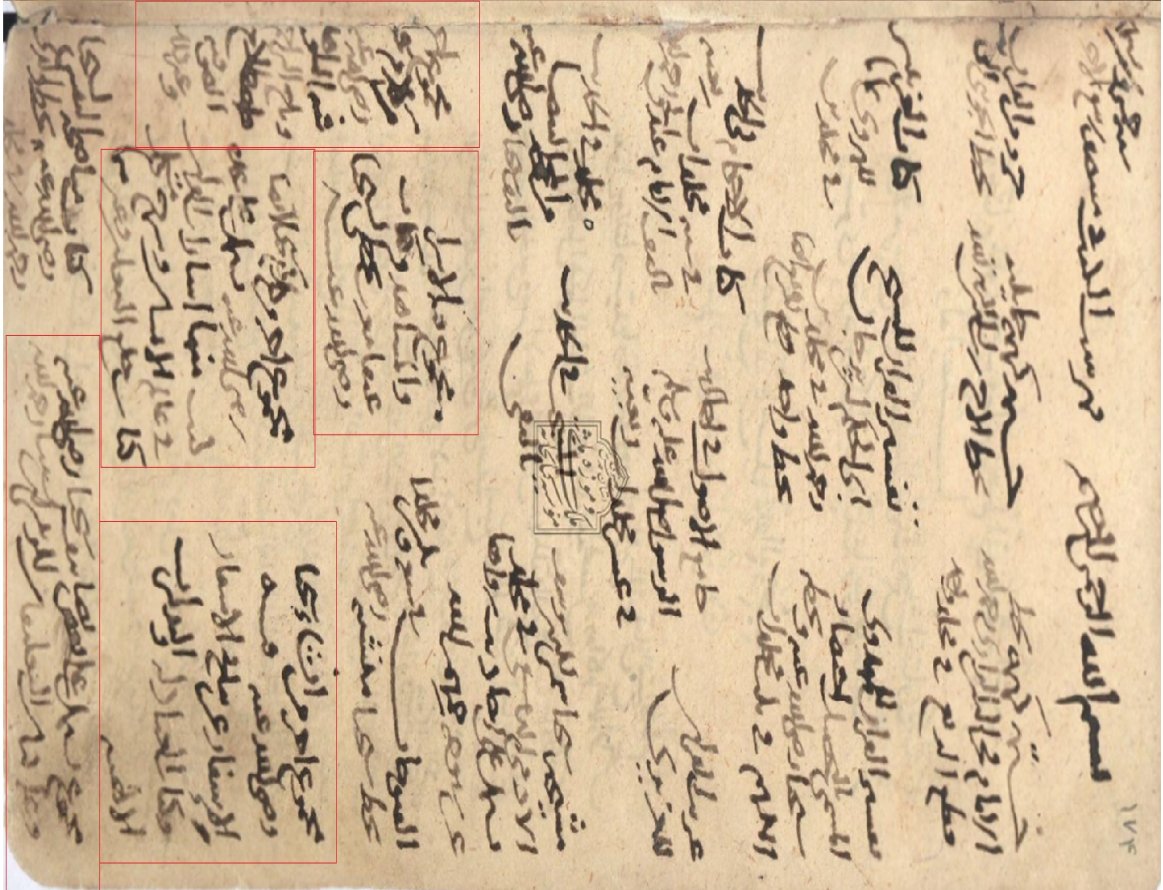




EK-4. KONEVÎ'NİN EL YAZISINDAN ÖRNEKLER



Ibnü'l-Arabî, el-Fihrist, Yusuf Ağa YEK, nr. 7838-7852, vr. 189b. (Konevi Hatı)



Konevî, Fihristü'l-kütüb, Melik, nr. 4263/10, vr. 174a.



Handwritten text in a rectangular box at the top of the page, likely a title or header.

A

Main handwritten text block in the upper section of the manuscript, containing several lines of script.

B

Handwritten text in the lower right section of the manuscript, continuing the script.

C

Main handwritten text block in the lower section of the manuscript, including a large section enclosed in a rectangular border.

D

Handwritten text at the bottom left of the page, possibly a signature or date.

E

A: Ragıp Paşa YEK, nr. 792, vr. 1a.  
B: Yusuf Ağa YEK, nr. 7838-7852, vr. 347a.

C: Yusuf Ağa YEK, nr. 7838-7852, vr. 346b; D: Yusuf Ağa YEK, nr. 7838-7852, vr. 347b.  
E: Yusuf Ağa YEK, nr. 4690/6, s. 399.



# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 346-363

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1349579

### ERKEN ÇOCUKLUK DÖNEMİ DEĞERLER EĞİTİMİ VEREN KURUMLARDA AİLE KATILIMININ İNCELENMESİ

*Investigation into Parental Involvement in the Institutions that Provide Values Education in the Early Childhood*

#### İsmet Ayşegül YILDIRIM

Kur'an Kursu Öğreticisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul, Türkiye  
Quran Course Instructor, Presidency of Religious Affairs, İstanbul, Türkiye  
[aysegul.yildirim@hotmail.com.tr](mailto:aysegul.yildirim@hotmail.com.tr) <https://orcid.org/0000-0002-8745-8852>

#### Oğuz KELEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, İstanbul, Türkiye  
Assistant Professor, 29 May University, Faculty of Education, Department of Elementary Education, İstanbul, Turkey  
[okeles@29mayis.edu.tr](mailto:okeles@29mayis.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0003-0698-7734>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 24.08.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 06.11.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2021

Bu çalışma, "Erken Çocukluk Dönemi Değerler Eğitimi Veren Kurumlarda Aile Katılımının İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

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

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

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

## ERKEN ÇOCUKLUK DÖNEMİ DEĞERLER EĞİTİMİ VEREN KURUMLARDA AİLE KATILIMININ İNCELENMESİ

*Investigation into Parental Involvement in the Institutions that Provide Values Education in the Early Childhood*

### Öz

Bu çalışmanın amacı erken çocukluk dönemi değerler eğitimi veren kurumlarda aile katılımının incelenmesidir. Durum çalışması deseninde yürütülen araştırmada, İstanbul ili Ümraniye ilçesinde 2021-2022 eğitim-öğretim yılında farklı iki 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapan 5 öğretici ve 5 veli ile yüz yüze görüşme yapılmış; Türkiye'nin çeşitli illerindeki 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapan 205 öğreticiye de "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Uyguladıkları Aile Katılım Stratejilerini Belirleme Ölçeği (AKSBÖ)" uygulanmıştır. Veri analizinde nitel veriler üzerinde içerik analizi yapılmış; nicel veriler bilgisayar ortamında değerlendirilerek betimsel istatistiklere yer verilmiştir. Ölçek sonucuna göre öğretmenlerin en çok tercih ettikleri aile katılımı stratejilerinin öğretmen-aile iletişim temelli stratejiler ve ev temelli stratejiler olduğu belirlenmiştir. Ayrıca öğretmenlerin öğretmen temelli stratejilere nadiren, okul-aile temelli stratejilere ara sıra yer verdikleri belirlenmiştir. Benzer şekilde öğretmenlerle ve velilerle yapılan görüşmeler sonucunda öğretmenlerin ve velilerin aile katılımı ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları, 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında aile katılımının yeterli düzeyde olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Erken Çocukluk Dönemi, Değerler Eğitimi, 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Aile Katılımı.

### Abstract

This study aims to investigate parental involvement in institutions providing values education in the early childhood period. In the case study design, face-to-face interviews are conducted with 5 educators and 5 parents working in two different 4-6 age group Quran courses in the Ümraniye district of Istanbul during the 2021-2022 academic year. Additionally, the "Preschool Teachers' Family Involvement Strategies Identification Scale (PFISIS)" is administered to 205 educators working in Quran courses for the 4-6 age group in various cities of Turkey. Content analysis is conducted on qualitative data for data analysis, and quantitative data are evaluated using descriptive statistics. According to the scale results, it is determined that the most preferred parental involvement strategies by educators are teacher-parent communication-based strategies and home-based strategies. Moreover, educators are found to rarely employ teacher-based strategies and occasionally to use school-parent based strategies. Similarly, through interviews conducted with educators and parents, it is concluded that both educators and parents lack sufficient knowledge about parental involvement and that parental involvement in Quran courses for the 4-6 age group reach an insufficient level.

**Keywords:** Early Childhood Period, Values Education, 4-6 Age Quran Courses, Parental Involvement.

## GİRİŞ

Aile, çocuğun doğduğu andan itibaren hayata dair ilk bilgilerini edindiği, davranış, tutum ve inançlarının şekillendiği, ilk iletişiminin gerçekleştiği toplumun en küçük ve en temel yapısıdır. Aynı zamanda aile, yaşamın ilk yıllarını oluşturan erken çocuklukta, çocuğun bakımı ve eğitiminden sorumlu ilk kurumdur. Bu nedenle çocuğun yetişmesinde en önemli rol ve sorumluluk anne babalara aittir. Bu rol çocuğun erken çocukluk eğitim kurumuna başlamasına kadar devam eder. Her ne kadar kurumların katkıları, ailenin çocuğun yetişmesindeki sorumluluğunu yerine getirmesine yardımcı olsa da onun önemini ve sorumluluğunu azaltmaz (Aslan & Bozan, 2020; Güven vd., 2017; Oktay, 1999).

Çocuğu akranlarıyla sağlıklı ve güvenli bir ortamda bir araya getiren erken çocukluk eğitim kurumları ise, onun gelişim alanlarını destekleyecek çeşitli çevre zenginliği sunarak çocuğun var olan potansiyelini, ilgi ve yeteneklerini ortaya çıkarmasını ve geliştirmesini sağlamaktadır (Günay Bilaloğlu, 2020). Aynı zamanda ahlaki, bireysel ve toplumsal değerlere sahip, sağlam bir kişilik gelişimini desteklemektedir. Bu eğitim kurumlarının amaçlarına ulaşabilmesi, çocukların bu eğitimde başarılı olabilmesi ve gereken şekilde yararlanabilmesi öncelikle iyi ve kaliteli hazırlanmış bir erken çocukluk eğitim programına bağlıdır (Çağdaş & Seçer, 2015). Ancak bir erken çocukluk eğitim programı ne kadar iyi ve kaliteli hazırlanmış olursa olsun, aile çocuğun eğitimine katılmadığı ve aile ile öğretmen iş birliği içinde olmadığı sürece gereken başarı ve etki elde edilememektedir. Bu nedenle çocuğun eğitiminin başarıya ulaşması, eğitimde istenen verimin yakalanması, kalıcı davranış değişikliklerinin oluşabilmesi amacıyla hem ailenin hem de öğretmenin iş birliği içinde olması gerekmektedir. Bu gereklilik ise aile katılımı kavramını ortaya koymaktadır.

Aile katılımı, genel anlamda ailelerin çocuk gelişimi ve eğitimi noktasında eğitilmesi, okul ve aile arasındaki iletişimin sürekli hale gelmesi, kısaca çocuğun eğitimine destek sunma yollarıdır. Diğer bir ifadeyle aile katılımı, anne babaların kendilerine ve çocuklarına yarar sağlamak amacıyla yeteneklerini erken çocukluk eğitim programında ortaya koyma sürecidir (Tezel Şahin & Ünver, 2005). Bu süreç öğretmenlerle ailelerin, çocuğun gelişimi ve eğitiminde birbirlerine destek olarak karşılıklı sürdürdükleri iletişim ve etkileşimi içermektedir. Bu etkileşim sırasında öğretmenler, ailede çocuğun gelişimi ve eğitimi hakkında yapılanlardan haberdar olurken, ailelerde okulda yapılanlar hakkında öğretmenler tarafından bilgilendirilerek hem birbirlerini tanıma fırsatı bulurlar hem de çocuğa yarar sağlarlar. Aile katılımı sadece çocuğa yarar sağlamakla kalmayıp ailelere ve öğretmenlere de katkı sunmaktadır. Ailelerin eğitim sürecine aktif katılımlarının sağlanması, ailelerin hem öğretmenle hem de okulla etkili bir iletişim ve kaliteli iş birliği kurması açısından önemlidir. Bu nedenle öğretmenlerle ailelerin birlikte hareket etmeleri, ailelerin çocuğun eğitimine katılmaları gerekmektedir. Ailelerin çocuklarının eğitimine katılmaları okul, aile ve öğretmen arasında iletişimin güçlendirilmesine destek sunarak, ev ve okul arasında bütünlüğü ve devamlılığı sağlayacağından eğitim programının başarılı olmasına, çocuğun gelişimine ve eğitimine katkı sağlayacaktır (Atakan, 2010; Kurtuldu, 2010).

Aile katılımının çocuğun kişiliği, akademik başarısı ve sosyal ilişkileri üzerinde olumlu etkilerinin olduğu gibi çocuğun değer eğitiminde de önemi yadsınamaz derecede büyüktür. Nitekim çocuğun eğitimi sırasında yalnız akademik başarısına odaklanmak yeterli değildir. Sadece başarılı insan yetiştirmeye odaklanmanın yanında bireysel, toplumsal ve ahlaki değerlere sahip bireyler yetiştirmek de önemlidir. Zira değerlere sahip bir birey yetiştirilemediğinde başarılı ama bencil, mutsuz ve verimsiz insanlar topluluğu oluşabilmektedir. Bu nedenle çocuğun eğitim hayatında değerlerin yer alması gereklidir. Çünkü değerler, insana özgü olan düşünme, karar verme, eylemde bulunma gibi bütün bilişsel ve davranışsal süreçler üzerinde etkilidir (Sapsağlam, 2020) ve erken çocukluk dönemi göz önünde bulundurulduğunda çocuklara kazandırılan ve öğretilen her şey onlarla büyüyecektir.

Son yıllarda ülkemizde ve dünyada değerler önemini kaybetmeye başlamış, bireylerin birbirine karşı sabrı azalarak şiddet eğilimi ve asabiyet artmış, karşılıklı olması gereken saygı, sevgi, merhamet ve hoşgörü azalmaya başlamıştır (Kurtbaş, 2019). Sağlam karakterli, toplumsal,

ahlaki ve bireysel değerlere sahip bireylerin yetişebilmesi önemli hale gelmiştir. Bu çerçevede çocuğun geleceğinin şekillenmesinde önemli rol oynayan erken çocukluk döneminde değerler eğitimi hem MEB okul öncesi kurumlarında hem de DİB 4-6 yaş Kur'an kurslarında özellikle ele alınan bir konu haline gelmiştir. Ancak sağlam karakterli, içinde yaşamış olduğu toplumun düzenini bozmayan, değerlerine sahip bireyler yetiştirilebilmesi için erken çocukluk döneminden itibaren aileler eğitim sürecine dahil edilmelidir. Bu nedenle aile katılımı değerler eğitimi çalışmalarında oldukça önemlidir.

Bu doğrultuda çeşitli çalışmalar yapılmış, erken çocukluk döneminde aile katılımı uygulamaları kapsamında daha çok okul öncesi eğitim kurumlarında gerçekleştirilen aile katılım çalışmalarının belirlendiği görülmüştür (Abbak, 2008; Akkaya, 2007; Aktaş Arnas, 2002; Atakan, 2010; Doğrul vd., 2021; Görür, 2020; Işık, 2007; Sağlam & Çalışkan, 2017; Tezel Şahin & Yıldırım, 2018; Ünüvar, 2010). Bununla birlikte aile katılımında karşılaşılan sorunlar ve engellere yönelik araştırmalar da bulunmaktadır (Ersen, 2020; Günay Bilaloğlu, 2014; Günay Bilaloğlu & Aktaş Arnas, 2019; Kazak, 1998; Koçak, 1991; Kurtuldu, 2010). Aynı zamanda aile katılımının değerlendirilmesi kapsamında yönetici, öğretmen ve aile görüşlerinin incelendiği çalışmalar da dikkat çekmektedir (Abbak, 2008; Abu & Kaymaz, 2020; Akkaya, 2007; Atakan, 2010; Doğrul vd., 2021; Erdoğan & Demirkasımoğlu, 2010; Genç, 2005; Görür, 2020; Güven vd., 2017; Güzelyurt vd., 2019; Kurtbaş, 2019; Kurtuldu, 2010; Ok, 2016'a, 2016b; Öz Doğan, 2018; Tezel Şahin & Yıldırım, 2018; Ünüvar, 2010). Aile katılımı çalışmalarının çocukların gelişim alanlarına katkısı üzerine odaklanan araştırmalar da mevcuttur (Durualp vd., 2016; Ekinci Vural, 2006; Göktaş, 2015; Günay Bilaloğlu, 2014; Gürşimşek, 2003; Kızıldaş, 2009).

İlgili literatür tarandığında bu çalışmaların MEB okul öncesi eğitim kurumlarında yapıldığı görülmüş, erken çocukluk eğitim kurumlarından biri olan DİB 4-6 yaş Kur'an kurslarında, değerler eğitimi uygulama çalışmalarında aile katılımının ne durumda olduğuna ilişkin yapılan bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu noktada durum saptaması yaparken öğretmenlerin erken çocukluk dönemi değerler eğitimi uygulama çalışmalarında en çok yer verdikleri aile katılım stratejilerinin belirlenmesi, aynı zamanda hem öğretmenlerin hem de velilerin aile katılımı ile ilgili düşüncelerinin alınması planlanmıştır. Yapılan bu araştırma ile DİB 4-6 yaş Kur'an kurslarında değerler eğitimi uygulama çalışmalarında aile katılımının öğretici ve veli görüşleri açısından incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda araştırmada DİB 4-6 yaş Kur'an kurslarında aile katılımına ilişkin aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1. Öğreticilerin erken çocukluk dönemi değerler eğitimi uygulamalarında yer verdikleri aile katılımı stratejileri nelerdir?
2. Öğreticilerin değerler eğitiminde aile katılımına ve aile katılımı stratejilerine ilişkin görüşleri nelerdir?
3. Velilerin değerler eğitiminde aile katılımına ve aile katılımı stratejilerine ilişkin görüşleri nelerdir?

## 2. YÖNTEM

Bu bölümde araştırmanın modeli, çalışma grubu, kullanılan ölçme araçları, verilerin toplanması ve analizi ile ilgili bilgi verilmiştir.

### 2.1. Araştırma Modeli

Bu araştırma bir durum çalışmasıdır. Durum çalışması, araştırmacının bir durum betimlemesi ortaya koymak amacıyla, güncel bir durum ya da gerçek yaşam içerisindeki durumlar hakkında mülakat, gözlem, görsel-işitsel materyaller, raporlar ve dokümanlar aracılığıyla derinlemesine bilgi topladığı nitel bir yaklaşımdır (Creswell, 2021).

Stake'e (2005) göre üç farklı şekilde yapılabilen durum çalışmaları araştırmanın konusuna göre içsel, bütünlük ve araçsal olmak üzere çalışılabilir. İçsel durum çalışması, araştırmacının özel olarak ilgili olduğu bir konu ile gerçekleştirilir. Bütünlük durum çalışması birden fazla durumun incelenmesini kapsarken, araçsal durum çalışmasında durumun süreci, yapısı,

uygulanan faaliyetler incelenir (Akt., Çetin, 2017). Bu araştırmada araçsal durum çalışması benimsenmiş ve DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında değerler eğitimi uygulama çalışmalarında öğretmenlerin hangi katılım stratejilerini sıklıkla kullandığı, bu stratejileri kullanımın belli değişkenlere göre farklılık oluşturup oluşturmadığı, öğretici ve velilerin aile katılımına dair görüşlerinin neler olduğuna odaklanılmıştır.

Durum çalışmalarında gözlemler, anketler, saha alımları, yüz yüze görüşmeler, arşiv kayıtları, işitsel ve görsel materyaller, yazılı metin incelemesi gibi farklı veri toplama yöntemlerinin olabildiğince birlikte kullanılması önerilmektedir (Özmantar, 2020). Nitekim bu şekilde araştırmanın veri tabanı zenginleşmiş, ulaşılabilecek sonuç daha geniş bakış açısıyla irdelenmiş ve geçerlik- güvenirliliği önemli ölçüde artmış olacaktır (Yıldırım & Şimşek, 2021). Bu araştırmada durum hakkında detaylı bilgi ortaya koyabilmek amacıyla öğretmenler ve velilerle yüz yüze görüşme yapılmış, kişisel bilgi formu kullanılmış, ayrıca öğretmenlere ölçek uygulanmıştır.

## 2.2. Çalışma Grubu

Çok yönlü bir araştırma yapmak amacıyla bu çalışmada iki ayrı çalışma grubuna yer verilmiştir.

Araştırmanın çalışma grubunun seçiminde amaçlı örnekleme türlerinden kolay ulaşılabilecek durum örnekleme yöntemi kullanılmıştır (Creswell, 2021; Yıldırım & Şimşek, 2021). Araştırmanın nicel boyutunda çalışma grubunu 2021-2022 eğitim öğretim yılında Türkiye'nin çeşitli illerindeki 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapan 205 Kur'an Kursu öğreticisi oluşturmaktadır. Araştırmanın nitel boyutunun çalışma grubunda ise İstanbul ili Ümraniye ilçesinde 2021-2022 eğitim öğretim yılında Ümraniye Müftülüğüne bağlı iki ayrı 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapan 5 öğretici ve 5 veli yer almaktadır. Araştırmaya katılan kişiler tamamen gönüllülük esasına dayanarak çalışmaya katkı sağlamışlardır.

## 2.3. Veri Toplama Süreci ve Araçları

Bu çalışmada araştırmacı tarafından araştırmanın amaçları doğrultusunda veri toplama araçları olarak;

1. Okul Öncesi Öğretmenlerinin Uyguladıkları Aile Katılım Stratejilerini Belirleme Ölçeği
2. Görüşme Formu

Araştırmanın ilk aşamasında öğretmenlerin erken çocukluk eğitim kurumunda aile katılımını ne düzeyde gerçekleştirdiği, hangi tür katılımların daha fazla olduğu veya hangi tür etkinliklerin eksik kaldığının bilinmesi bakımından öğretmenlerin aile katılımı çalışmalarına ilişkin görüşlerini almak amacıyla araştırmacı tarafından öğretmenlere ölçek uygulanmıştır. Araştırmada kullanılan "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Uyguladıkları Aile Katılım Stratejilerini Belirleme Ölçeği (AKSBÖ)", Keleş ve Dikici Sığırtmaç (2016) tarafından geliştirilmiştir. 30 maddeden oluşan ölçekten dört faktör elde edilmiştir. 1. faktör dokuz maddeden oluşup "öğretmen-aile iletişim temelli", 2. faktör yedi maddeden oluşup "öğretmen temelli", 3. faktör beş maddeden oluşup "ev temelli" ve 4. faktör dokuz maddeden oluşup "okul- aile eğitimi temelli" olarak isimlendirilmiştir. Ölçeğin geneli için Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı .91 olarak tespit edilmiş; birinci faktör için .82, ikinci faktör için .86, üçüncü faktör için .92 ve dördüncü faktör için .83 olarak bulunmuştur (Keleş & Dikici Sığırtmaç, 2016). Ölçeğin likert skalası "Her zaman", "Sık sık", "Ara sıra", "Nadiren", "Hiçbir zaman" şeklinde 5'li olarak derecelendirilmiştir. Ölçek, internet tabanlı uygulamaya aktarılarak (Google Form), Türkiye'nin çeşitli yerlerinde görev yapmakta olan 4-6 Yaş Kur'an Kursu öğretmenlerine ulaştırılmış ve 205 öğretmenlerden görüş alınmıştır.

Araştırmanın ikinci aşamasında yönlendirici olmayan ve yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın amacına paralel olarak öğretmenlere ve velilere ayrı görüşme soruları uygulanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formları araştırmacı tarafından ilgili literatür ve araştırmanın alt amaçları doğrultusunda geliştirilmiştir. Hazırlanan formlar soruların geçerliliğini sağlamak amacıyla uzman görüşüne sunulmuş, geri bildirim sonucu dönütler



doğrultusunda bazı soruların ifadeleri değiştirilmiş ve yeni sorular eklenmiştir. Düzenlenen görüşme soruları kapsam geçerliği ile ilgili olarak 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici ve velisine pilot çalışma amacıyla uygulanmıştır. Ortaya çıkan eksiklikler belirlenmiş ve giderilmeye çalışılmıştır. Görüşme formları iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde onam formu ve yaş, eğitim durumu, çocuk sayısı vb. soruların yer aldığı kişisel bilgi formu yer almaktadır. İkinci bölümünde ise öğretmenlerin ve velilerin aile katılımına dair görüşlerine yönelik toplam 8'er soru yer almaktadır. Bu soruların tamamı açık uçlu sorulardan oluşup, derinlemesine görüş alınmaya çalışılmıştır. Verilen cevapları derinleştirmek amacıyla sonda sorular eklenmiştir. Görüşme formları, kolay ulaşılabilir durum örneklemesi yoluyla belirlenen 2 ayrı kursta görev yapan 5 kadın öğretici ve o kurslarda çocuğu eğitim gören 5 kadın veliye uygulanmıştır. Araştırma uygulanmadan önce "İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulundan", 28.04.2022 tarihinde gerekli yasal izinler alınmıştır.

#### 2.4. Verilerin Analizi

Araştırmanın birinci kısmında 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerine uygulanan ölçek istatistiksel veriler ışığında analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen veriler bilgisayar ortamında değerlendirilerek, çözümleme aşamasında SPSS Programı kullanılmıştır. Araştırmanın amaçları doğrultusunda standart sapma, aritmetik ortalama verilmiştir.

Araştırmanın ikinci kısmında öğretici ve velilerle görüşme sonucu elde edilen veriler araştırmacı tarafından incelenmiştir. İçerik analizinde amaç, verilerin derinlemesine incelenerek, verilerde gizli kalmış anlam ve kavramlara ulaşmaktır (Cansoy & Türkoğlu, 2020). İçerik analizinde analizin ilk basamağı olan açık ve seçici kodlama süreci takip edilmiştir. Buna göre, araştırmacı tarafından öğretici ve velilerle yapılan görüşme sonucu yazılı hale getirilen görüşme metni parçalara ayrılarak birkaç kez okunmuş, olası kodlarla ilgili notlar alınmıştır. Kodlama sürecinde ilgili literatür, araştırma ve görüşme soruları göz önünde bulundurularak kodlama yapılmıştır. Görüşme verilerinin rapor haline getirilmesinde var olan durumu betimlemek esas alınmıştır. Betimleme sırasında doğrudan alıntılara yer verilerek, görüşme yapılan kişilerin bakış açılarını yansıtmak ve betimlenen durumu okuyucunun zihninde canlandırmak amaçlanmıştır. Bulguları sunarken etik olması açısından 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinden alıntı yapıldığında "Ö", 4-6 yaş grubu Kur'an kursu velisinden alıntı yapıldığında "V" gibi kısaltmalar kullanılmış ve harflerin yanına verilen numaralarla hangi katılımcıdan alıntı yapıldığı belirtilmiştir ("Ö.5").

### 3. BULGULAR

Bu bölümde araştırmanın farklı veri toplama araçları uygulanarak elde edilen bulgularına yer verilmiştir. Bütünlüğü sağlayabilmek amacıyla bulgular araştırmanın amaçları doğrultusunda ele alınmış; araştırma sorularına ilişkin bulgular, tablolar, açıklamalar ve görüşmecilerden doğrudan yapılan alıntılar aracılığıyla sunulmuştur.

#### 3.1. Öğreticilerin Erken Çocukluk Dönemi Değerler Eğitimi Uygulamalarında Yer Verdikleri Aile Katılımı Stratejilerine Dair Görüşleri ile İlgili Bulgular

Araştırmaya katılan 205 öğreticinin değerler eğitimi uygulamalarında sıklıkla yer verdikleri aile katılım stratejilerine **Tablo 1.**'de yer verilmiş ve tablo açıklamaları yapılmıştır.

**Tablo 1. Öğreticilerin Değerler Eğitiminde Yer Verdikleri Aile Katılım Stratejilerine Ait Ortalama ve Standart Sapma Değerleri**

Boyut	n	$\bar{X}$	ss
Öğretmen-Aile İletişim Temelli	205	3.84	.57
Öğretmen Temelli	205	2.17	.65
Ev Temelli	205	3.84	1.32
Okul-Aile Eğitimi Temelli	205	3.21	.69

<b>Toplam</b>	205	3.27	.61
---------------	-----	------	-----

Tablo 1.'de öğretmenlerin değerler eğitimi çalışmalarında yer verdikleri aile katılım stratejilerinin sıklık düzeyine dair bulgular verilmiştir. Tabloya göre öğretmenlerin, değerler eğitimi uygulamalarında öğretmen-aile iletişim temelli stratejileri "sık sık" düzeyinde kullandığı ( $\bar{X}$ = 3.84), aynı düzeyde ev temelli stratejilere de uygulamalarında yer verdikleri ( $\bar{X}$ = 3.84), okul-aile temelli stratejileri "ara sıra" düzeyinde kullandıkları ( $\bar{X}$ = 3.21), öğretmen temelli stratejilere ise "nadiren" yer verdikleri ( $\bar{X}$ = 2.17), son olarak ölçeğin tamamında yer alan stratejileri toplam puanda görüldüğü üzere "ara sıra" düzeyinde ( $\bar{X}$ = 3.27) uyguladıkları bulgusuna ulaşılmıştır.

### 3.2. Öğretici Görüşmeleri Sonucu Elde Edilen Bulgular

Bu bölümde öğretmenlerle yapılan görüşme bulgularına yer verilmiştir. Öğreticilerle yapılan görüşmeler neticesinde değerler eğitimi çalışmalarında aile katılımına dair öğretici görüşlerinin beş alt temadan oluştuğu görülmüştür. Bunlar; *tanımlama, öğretmenlere göre aile katılımı etkinlikleri, değerler eğitiminde aile katılımı, veli iletişim etkinlikleri ve öneriler* şeklinde isimlendirilmiştir. Öğreticilerin değerler eğitimi çalışmalarında aile katılımına yönelik görüş ve düşüncelerine ilişkin bulgular aşağıda **Tablo 2.**'de gösterilmiş, alt temaların açıklamaları öğretmenlerin bakış açılarını yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara yer verilerek yapılmıştır.

Tablo 2. Öğreticilerin Aile Katılımına Dair Görüş ve Düşüncelerine İlişkin Bulgular

Tema	Alt Tema	Kod
Öğreticilere Göre Aile Katılımı	Tanımlama	İletişim Halinde Olmak Çocuğu ve Aileyi Tanımak Desteklemek Aileyi Eğitime Dahil Etmek Aile Eğitimi
	Aile Katılımı Etkinlikleri	Etkinlik Gönderme Sınıf İçi Etkinlik Piknik Küçük Notlar Aile Eğitimi
	Değerler Eğitiminde Aile Katılımı	Önemli Gerekli Katılım Az
	Veli İletişim Etkinlikleri	Bireysel Görüşme Mesajlaşma Telefon Görüşmesi Giriş- Çıkış Saatleri WhatsApp Veli Toplantısı Ev Ziyareti Yetersiz Veli İş Birliği
	Öneriler	Veli Buluşmaları Takip Formu Öğretici Eğitimi ya da Örnek Çalışma Samimi Davranış

Çalışma kapsamında öğretmenlerle yapılan görüşmeler incelendiğinde öğretmenlerin aile katılımının ne olduğuna dair öğretmen-aile-çocuk çerçevesinde benzer tanımlamalar yaptıkları görülmüştür. Bu tanımlamalardan *iletişim halinde olmak, çocuğu ve aileyi tanımak, desteklemek, aileyi eğitime dahil etmek* ve *aile eğitimi* kodları elde edilmiştir. Öğreticilerden **Ö.1** aile katılımını

aile ile iletişim halinde olmak, çocuğu ve ailesini tanımak şeklinde ifade etmiş, “...eğitimi tek taraflı ele alamayız. Aile katılımı dediğimizde tam olarak bu oluyor, tek kişinin yapabileceği işler değil bunlar. İletişim halinde olmak benim için çok önemli...” şeklinde ifade etmiştir. **Ö.2** aile katılımının eğitimi evde desteklemek olduğunu vurgulayarak “...bir elin nesi var iki elin sesi var mantığıyla biz hangi çocuk için kazanım elde etmek istersek isteyelim, iki koldan devam edersek o çocukta kazanım elde etmiş oluruz ve kalıcılığı da o şekilde sağlanır yoksa verdiğimizde evde destekleyen bir veli potansiyeli yoksa verdiğimizde havada kalır...”

Görüşmede öğretmenler aile katılımının ne olduğunu tanımlarken aile katılımını eğitimde gerekli gördüklerini belirtmişlerdir. **Ö.1** aile katılımını “Gerekli kesinlikle” şeklinde ifade ederken; **Ö.3**: “Aile katılımı bence olmalı. Yani iki anlamda da. Ailenin çocuğun eğitim sürecinin ne olduğunu bilmesi ve ona göre öğretmene, çocuğa destek olması anlamında. Hem de somut anlamda. Böyle okula gelip sunum yapmadır, etkinlik yapmadır. Bu şekilde de iki anlamda da aktif olması gerekir.” sözleri ile ifade etmişlerdir.

Görüşmede öğretmenlere yöneltilen bir diğer soru aile katılımı kapsamında yapılacak faaliyetlerin neler olabileceğidir. 5 öğreticiden alınan cevaplar neticesinde; etkinlik gönderme, sınıf içi etkinlik, piknik, küçük notlar ve aile eğitimi gibi aile katılımı faaliyetlerinin olabileceğini ifade etmişlerdir. Bunun yanında haber mektubu, bülten, broşür, dilek kutusu vb. aile katılımı faaliyetlerine çalışmalarında yer vermedikleri ve bu tür çalışmalara dair bilgi sahibi olmadıkları belirlenmiştir. **Ö.1**: “...Veli katılımı sınıfta güzel oluyor. Bir kek falan yapmak için çağırmıştım. Çocuklarla beraber yaptılar, süslediler ve yendi. Güzel oldu.” şeklinde açıklama yaparak sınıf içi katılıma da yer verdiğini söylemiştir. Benzer şekilde **Ö.3**: “...velilerin mesleklerine yönelik sunumlar yapması, bilgilendirmeler yapması hoş olurdu...” cevabını vermiştir. **Ö.2** ise aile katılımı faaliyeti olarak piknik yapılabileceğini ifade ederek ifade etmiştir.

Öğreticilerle yapılan görüşmelerde öğretmenlerden, değerler eğitimi çalışmalarında eğitime ailelerin de katılımı konusunda düşüncelerinin ne olduğunu ve değerler eğitimi uygulama çalışmalarında aile katılımına ilişkin deneyimlerini, sorunlarını, ihtiyaçlarını ya da varsa önerilerini ifade etmeleri istenmiştir. Öğreticilerin cevapları neticesinde değerler eğitiminde aile katılımını gerekli ve önemli gördüklerini, herhangi bir ihtiyaçları olduğunda veli ya da yakınlarıyla iletişime geçtiklerini, aile katılımı noktasında katılımın az olduğunu belirttikleri görülmüştür. **Ö.1**: “Yani eğitime dahil etme çok önemli. Bizler çocuklara eğitim verirken sadece tabi ki burada kalsın istemiyoruz. Aileler böyle bir kurumu tercih etmelerinin sebebi de bu zaten. Yani dini değerlerimizi en iyi şekilde çocuklara öğretip onları da haberdar ediyoruz... Velileri bu konuda katıyoruz mesela camiyle ilgili “camiyi seviyorum” temalı bir çalışmamız oldu. Velileri buna nasıl dahil ettik.” **Ö.3**: “Biz burada öğretmeye çalışıyoruz elimizden geldiğince ama aileyi bu konuda bilinçlendirdiğimizde aile daha büyük bir gelişim gösterecektir çocukta. Çünkü aileyi görüyor birebir ailenin yaşantısını örnek alıyor çocuk. Biz de elbette örnek oluyoruz çocuğa ama ailenin etkisi daha büyük değerler eğitiminde. Biz aileyi de yönlendirebilirsek değerler eğitimi anlamında daha fazla verim alınacaktır diye düşünüyorum.” **Ö.2**: “Ben aile katılımının her anlamda gerekli olduğunu vurgulamıştım, aynı şekilde değerler eğitiminde de gerekli olduğunu düşünüyorum...her yerde olduğu gibi aile katılımı değerler eğitiminde de önemli.” şeklinde önemli gördüğünü belirtmiştir.

Öğreticilerle yapılan görüşmelerde öğretmenlere, ailelerle iletişimde hangi iletişim yollarını kullandıkları sorulmuş, öğretmenlerin cevapları neticesinde değerler eğitimi çalışmalarında aile ile iletişimde bireysel görüşme, mesajlaşma, telefon görüşmesi, giriş-çıkış saatleri, WhatsApp, veli toplantısı ve ev ziyaretine yer verdikleri belirlenmiştir. **Ö.1**: “Tek tek görüşmelerim oldu velilerimle bu dönem içerisinde (1. dönemi kastediyorum). Tek tek olduğu için zaman alıyor. Ama çok kaliteli bir görüşme sağlanıyor...Yani veli görüşmesini önemsiyorum. Ne çok sık olmalı ne de arası uzatılmalı. Orta halli gitmeli.” **Ö.4**: “Yüz yüze de yapıyorum, telefon görüşmesi de yapıyorum.” ve **Ö.5**: “Mesaj, arama, kapıda mutlaka konuşma, bazen içeri çekip konuşma, pikniklerde konuşma, muhabbet, onun dışında ev ziyareti.” aile ile iletişimde kullandıkları iletişim yollarını ifade etmişler, **Ö.3** ev ziyaretleri ile ilgili ev ziyaretleri şu an yapmadığını ancak daha önce deneyimlediğini ve güzel bulunduğunu ifade etmiştir.

Öğreticilerle yapılan görüşmeler sırasında, öğretmenlerin velilerle iletişimde en çok tercih ettikleri iletişim yolunun WhatsApp uygulaması olduğu belirlenmiştir. WhatsApp uygulamasında sınıf grubu oluşturularak eğitimle ilgili toplu bilgilendirme yapıldığı, grubun veli yazışmasına kapalı olduğu, velilerin öğreticiye özel olarak mesajla dönüş yapabildiği, WhatsApp uygulamasından memnun olduklarını dile getirdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu konuda **Ö.3** bu konuda "Velilerle yüz yüze çok fazla görüşmüyoruz ama WhatsApp üzerinden sürekli iletişim halindeyiz. Her gün mesajlaşıyoruz hemen hemen... Bilgilendirmemizi her şeyimizi oradan yapıyoruz. WhatsApp karşılıyor hepsini... Grup sadece yöneticilere açık ama bireysel görüşüyoruz. Her çocuğun annesiyle bireysel görüşmüş oluyoruz." şeklinde WhatsApp ile iletişim kurma konusunu ifade etmiştir. **Ö.4**'te "WhatsApp grubu kullanıyoruz. ...Ekstra tavsiyelerim oluyor. Bunu bunu işledik siz de böyle yapabilirsiniz şeklinde tavsiyelerim oluyor." şeklinde ifade etmiştir.

Öğreticilere veli ile iletişim kapsamında veli toplantıları sorulduğunda yılda 1 ya da 2 kez veli toplantısı yaptıkları bilgisine ulaşılmıştır. **Ö.1**: "1.dönem bir kez yaptım." **Ö.3**: "Evet veli toplantısı yapıyoruz. Yılda iki ya da üç kez oluyor." **Ö.4**: "Yapıyorum. Ya bir dönem başında bir de ikinci dönemin başında."

Öğreticilerin, velilerin çocuklarının eğitimi kapsamında kendileriyle iş birliği hakkındaki iletişimlerini yeterli bulmadıkları sonucuna da ulaşılmıştır. **Ö.5** bu konuda "Yeterli bulmuyorum bazı velilerimizin. Bazı velilerimiz çok içine kapanık ifade edemiyor..." **Ö.1**: "Velilerimin çocuğunun eğitimiyle ilgili iş birliğini yeterli bulmuyorum..." sözlerine yer vermiştir.

Araştırma kapsamında gerçekleştirilen görüşmelerde, öğretmenlerden aile katılımının geliştirilmesi için önerileri varsa paylaşımları istenmiştir. Öğreticilerin önerileri; *veli buluşmaları, takip formu, öğretici eğitimi ya da örnek çalışma, ailelere karşı samimi davranış* şeklinde belirlenmiştir. **Ö.1** aile katılımının geliştirilmesi için öneri olarak "Önerilerim yani kursta velilerle buluşmalar arttırılabilir..." şeklinde öneride bulunmuştur. **Ö.3**: "Aslında aile katılımı noktasında nasıl bir yol izleyeceğimizi velilerle paylaşabiliriz. Yani elimizde hazır bir örnek çalışma olduğu zaman onu uygulayabilmek daha iyi oluyor. Programa dahil etmiş olsa daha verimli olurdu." şeklinde ifade etmiş, aile katılımına dair öğretmenlere hizmet içi eğitim verilebileceği ya da eğitim programına dahil edilebilecek örnek çalışmanın değerler eğitimi çalışmalarında aile katılımı sağlayabilme noktasında daha verimli olacağını belirtmiştir.

### 3.3. Veli Görüşmeleri Sonucu Elde Edilen Bulgular

Bu bölümde velilerle yapılan görüşme bulgularına yer verilmiştir. Velilerle yapılan görüşmeler neticesinde değerler eğitimi çalışmalarında aile katılımına dair veli görüşlerinin altı alt temadan oluştuğu görülmüştür. Bunlar; gönderme nedeni, tanımlama, velilere göre aile katılımı etkinlikleri, iletişim etkinlikleri, aile eğitimi ve beklentiler şeklinde isimlendirilmiştir. Velilerin değerler eğitimi çalışmalarında aile katılımına yönelik görüş ve düşüncelerine ilişkin bulgular **Tablo 3**'te sunulmuş, alt temaların açıklamaları velilerin bakış açılarını yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara yer verilerek yapılmıştır.

**Tablo 3. Velilerin Aile Katılımına Dair Görüş ve Düşüncelerine İlişkin Bulgular**

Tema	Alt Tema	Kod
	Gönderme Nedeni	Ahlaki Değerler
	Ve	Sosyalleşme
	Beklenti	Din ve Değerler Eğitimi
		Sevgi
		Mutluluk
		Samimi İletişim
	Tanımlama	Pekiştirmek
		Anlaşmak
		Yetiştirilme
		Paylaşım Yapmak
		İletişim Halinde Olmak

### Velilere Göre Aile Katılımı

Aile Katılımı Etkinlikleri	Aile Eğitimi Sınıf İçi Etkinlik Okul Gezisi Sosyal Organizasyonlar
İletişim Etkinlikleri	Veli Toplantısı Bireysel Görüşme Telefon Görüşmesi Mesajlaşma Çıkış Saatleri WhatsApp
Aile Eğitimi	İsteklilik Yöntem ve Metot Sosyalleşme İletişim Kurma Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Anne-Baba Tutumu
Beklentiler	Memnuniyet Sınıf İçi Etkinlikler Aktif Veli Katılımı

Yapılan görüşmede velilere ilk olarak çocuklarını 4-6 yaş Kur'an kursuna niçin gönderdikleri; kurstan ve öğretmenden beklentilerinin neler olduğu sorusu yöneltilmiştir. Görüşme neticesinde velilerden benzer cevaplar alındığı görülmüştür. Çocuklarını 4-6 yaş Kur'an Kursuna niçin gönderdikleri *Ahlaki Değerler, Sosyalleşme, Dini ve Değerler Eğitimi* başlıklarıyla kodlanmıştır.

Velilerle yapılan görüşme sonucu çocuklarını 4-6 yaş Kur'an Kursuna gönderme nedenleri olarak, çocuklarının ahlaki değerleri öğrenmesini, yaşantıya geçirmesini, çocuklarının farklı ortama girerek sosyalleşmesini ve ayrıca dini eğitim de almasını istedikleri belirlenmiştir. **V.2:** "Değerler eğitimi de almalarını çok istiyorum din eğitimi de. Ben kendim bunu veremiyorum çok da bilgili değilim açıkçası o yüzden de hem arkadaş ortamlarını oluştursunlar kendileri, sosyalleşsin. Çocuğun sadece karnını doyurmak değil, başka şeylerden de doymalarını istediğim için buraya gönderdim." sözleriyle ifade etmiştir. **V.4** çocuğunu 4-6 yaş Kur'an Kursuna gönderme nedeni olarak "Aslında en temel, benim için çok önemli kavramlardan birisi muhabbet, sevgi kavramı. Eğer Allah sevgisi, peygamber sevgisi, insan sevgisi verilebiliyorsa temelde benim en büyük beklentim bu temelde. Sevgi temelli olsun başka bir şey beklemiyorum aslında." şeklinde ifade etmiştir.

Velilere kurstan, öğretmenden beklentilerinin neler olduğu sorulduğunda genel olarak çocuklarının *severek ve mutlu* bir şekilde okula gitmesini istedikleri belirlenmiş, görüşmeler itibarıyla kurslara çocuklarının mutlu gittikleri velilerin ise bu durumdan memnun oldukları belirlenmiştir: **V.3:** "Ben iki tane çocuğuma zorla evde ders çalıştırıyorum. Buraya o kadar mutlu geliyorlar ki o zaten bitiriyor beni. Demek ki o öğretmenler onlara yaşatıyor ki o mutlulukla gelebiliyorlar. Hani daha fazla bir beklentim yok açıkçası daha ne olabilir ki." **V.1:** "Severek gelmesi" şeklinde ifade ederken, **V.5:** "Kursumuzdan beklentilerimizi sağlıyoruz. Hani bizimle birebir temaslı oluyorlar. Hani her şeyi beklediğimiz gibi açıklayabiliyorlar. Eğitimi de öyle. İstediklerimiz gibi bir eğitim var. Bizim en çok beklediğimiz şey hani bizimle daha böyle samimi bir iletişim kurmak ben gittiğim zaman çocuğumla ilgili bir şey öğrenmek istediğimde çekinerek değil de daha öz güvenli hani daha böyle ilgi bekliyorduk o da var." şeklindeki cümlelerinden belirlenmiştir.

Çalışma kapsamında velilerle yapılan görüşmeler incelendiğinde velilere okul-aile iş birliği hakkında ne düşündükleri sorulmuştur. Cevaplar neticesinde her birinin farklı yorumlarda buldukları belirlenmiş, *pekiştirmek, anlaşmak, yetiştirilme, paylaşım yapmak, iletişim halinde olmak* kodları elde edilmiştir. Velilerin bazılarının okul-aile iş birliğine dair bilgiye gereksinimlerinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. **V.1:** "...benim direk aklıma eğitimde hani öğretmen bir şey öğretiyorsa onun evde anne tarafından veya baba tarafından tekrar edilip



pekiştirilmesi anlamı geliyor.” sözleriyle ifade etmiştir. **V.2:** “Yani aile ile okulun, öğretmenlerin birebir anlaşarak ilerlemesidir diye düşünüyorum.” şeklinde belirtmiştir.

Velilerle yapılan görüşmelerde aile katılımı faaliyetlerinin neler olabileceği sorulmuş, *aile eğitimi, sınıf içi etkinlik, okul gezisi, sosyal organizasyonlar* olarak sınırlı sayıda etkinlik ifade ettikleri görülmüştür. Velilerin aile katılımı faaliyetleri hakkında bilgiye gereksinimlerinin olduğu, öğreticilerce değerler eğitiminde farklı katılım etkinliklerinin uygulanmadığı görülmüştür. Okul-aile iş birliği kapsamında nasıl faaliyetler yapılabileceği sorulduğunda velilerden bazılarının aile eğitimine ihtiyaç duyduklarını belirttikleri görülmüştür. **V.1** bu konuda: “Mesela çocuğuma eğitim verme noktasında bende eğitilsem çocuğuma daha fazla faydam olur mesela. Annelerin de daha çok eğitilmesini isterim.” **V.2:** “Yani ne bileyim çocukların eğitim aldığı kadar bizler de keşke eğitim alabilsek mesela nasıl gebelikte gebelik eğitimi var onun gibi mesela. Hani çok eksik kaldığımı ne kadar bilsem de çocuklara göre eksik kaldığımı hissettim.” **V.5**’te “Mesela velilerin okul içindeki katılımları sağlanabilir. Şöyle mesela her konuda uzman olan bir veli hani çocuklarla iletişim kurdurulabilir, anlatılabilir.” şeklinde ifade etmiştir.

Görüşme kapsamında hem velilerin ifade ettiği çalışmaların hem de daha farklı aile katılımı çalışmalarının okullarında yapılıp yapılmadığı sorulmuş, yapılmıyorsa neden yapılmadığı konusunda düşüncelerinin ne olduğunu ifade etmeleri istenmiş; görüşme sonunda velilerin söyledikleri ve daha farklı aile katılımı çalışmalarının yapılmadığı, yapılsa güzel olacağını ifade ettikleri, ayrıca neden yapılmadığını bilmediklerini ya da farklı birkaç sebepten dolayı olabileceğini ifade ettikleri görülmüştür. Bu konuda **V.1:** “Toplantılar yapılarak bu biraz daha sağlanmaya çalışılıyor. ...Burada öyle bir şey olmadı hiç ama çok da güzel olur hani.” **V.2:** “...öyle bir etkinlik için çağırılmadım ama eve de dersler gönderiliyor (kitap çalışmasını kastediyor), bu kadar yani. ... Yani bilemiyorum onu bir fikrim yok.” şeklinde ifade etmiştir.

Velilerle yapılan görüşmelerde velilere, öğretmenleriyle iletişimde hangi iletişim yollarını kullandıkları, veli toplantılarının yapılıp yapılmadığı, yapıyorsa ne sıklıkla yapıldığı ve toplantı içeriğinde hangi konulardan bahsedildiği sorulmuş; velilerin açıklamaları neticesinde öğretmen ile iletişimde *bireysel görüşme, mesajlaşma, telefon görüşmesi, çıkış saatleri, WhatsApp uygulamasını kullanmayı tercih ettikleri, veli toplantısına çağırıldıkları, yılda 2 kez düzenlendiği, toplantılarda çocuk eğitimi ve davranışı, kurs bilgilendirmeleri gibi genel konuların* ele alındığı belirlenmiştir. Veli- öğretmen görüşmesinde çocuğun eğitimi hakkında fotoğraf, video ve bilgilendirmenin çoğunlukla *WhatsApp gruplarından* yapıldığı görülmüştür.

Velilerden bazıları hem bireysel hem de veli toplantılarına çağırıldıklarını, **V.1** bu noktada toplantılarda öğretmenin yaptığı bilgilendirmelerden memnun kaldığını: “Yani ayrı ayrı çağırıldığımız da oldu geçen veli toplantımız da oldu... Hani yol gösterici oldu daha çok” ifade etmiş; **V.2:** “Toplu olarak 2 sefer yapıldı ayrıca bir kez de tek olarak görüşmemiz yapıldı hocamızla. Ne zaman istesem de arayıp görüşme yapabiliyorum hocamızla.” sözleriyle açıklamıştır. **V.3:** “İki defa oldu. Birebir de biz hocayla çok konuşuyoruz.” ifadelerini kullanmıştır.

Velilere öğretmenleriyle kullandıkları iletişim yolları ve bu iletişim yollarında sorun yaşayıp yaşamadıkları sorulmuş; görüşme sonunda iletişim yolu olarak bireysel görüşme, mesajlaşma, telefon görüşmesi, çıkış saatleri, WhatsApp uygulaması kullanmayı tercih ettikleri ve bu iletişim yollarında sorun yaşamadıkları, memnun oldukları belirlenmiştir. **V.1:** “Telefon, WhatsApp, birebir görüşmek istersek de her zaman kapısı açık zaten, ben eminim yani o konuda hiçbir sıkıntım yok zaten.” şeklinde ifade etmiş; **V.2:** “Yüz yüze de oldu, mesaj olarak (WhatsApp) da oldu, telefonla da görüşerek oldu. Kapıda her çıktığımızda karşılaştığımızda o zaman da muhabbetimiz oldu... Benim için çok faydalı geçiyor hatta.” **V.4:** “Zaman zaman telefonda görüşme şeklinde oluyor, yüz yüze görüşme şeklinde de oldu, mesajlaşma şeklinde bu şekilde onun dışında olmadı... Daha çok WhatsApp.” sözleriyle belirtmiştir.

Araştırma kapsamında gerçekleştirilen görüşmelerde, velilere çocuklarının eğitimini ve gelişimini desteklemek için kurumda eğitim verilmesi ve eğitim isterlerse hangi konularda istedikleri sorulmuştur. Bu kapsamda görüşme yapılan velilerin her birinin eğitime ihtiyaç

duydıkları tespit edilmiş, yöntem ve metot, sosyalleşme, iletişim kurma, çocuk gelişimi ve eğitimi ve anne-baba tutumu kodlarıyla almak istedikleri eğitim konuları kodlanmıştır.

**V.1** ile görüşmenin sonucunda aile eğitimine istekli olduğu belirlenmiş, aile eğitimi almak istediği konuyu “*Ya şöyle çocuğa bilgi aktarımı konusunda nasıl bir yol izlenilmesi gerekiyor? Hani çocuğu ezmemek için, çocuğu zorlamamak için, ona daha faydalı bilgiler verme konusunda nasıl yöntemler var yöntem ve metotları öğrenmek isterim hani, çocuğa ahlaki değerlerin aşılmasında olsun, hani dini bilgiler matematiksel bilgiler, İngilizce hani bu hani bu tür bilgilerin verilmesinde nasıl bir yol izlenmeli, metotları öğrenmek isterim*” şeklinde ifadeleriyle belirtmiştir. **V.2:** “*Tabi ki çok isterim. Sosyalleşmesi açısından mesela, hani evde ben onun sosyal olduğunu düşünüyorum mesela ama dışarıda daha farklı gördüm bunu.*” **V.3** ise: “*İsterim. Yani çok isterim. Daha bilinçli bir anne olmak isterdim.*”

Velilere görüşme kapsamında son olarak okul-aile iş birliği noktasında öğretmenden beklentilerinin ne olduğu, bu konuda herhangi bir öneri veya görüşleri olup olmadığı sorulmuş, cevaplar *memnuniyet, sınıf içi etkinlikler ve aktif veli katılımı* şeklinde kodlanmıştır. **V.2:** “*Yok, memnunum*” şeklinde cevap vermiştir. **V.3:** “*Yani yok sanırım.*” cevabını vermiş, **V.5:** “*Yani az önce dediğim gibi veliler biraz daha aktif hale getirilebilir. Başka eksiklikler görmediğim için*” sözleriyle hem memnuniyetini hem de çocuklarının eğitiminde biraz daha velilerin aktif hale getirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

#### 4. TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Değerler eğitimi veren kurumlardan biri olan 4-6 yaş Kur’an kurslarında aile katılımının incelenmesi amacıyla yapılan bu araştırmada elde edilen sonuçlardan biri, öğretmenlerin değerler eğitimi uygulamalarında aile ile iletişim kurmada veli toplantıları, çıkış saati görüşmeleri, telefon görüşmeleri, haber mektupları gibi öğretmen-aile iletişimini sağlayacak etkinliklere sık yer verdikleri söylenebilir. Aynı şekilde ev temelli uygulamalarda, ev ziyaretlerine giden öğretmenlerin ziyaretlerinde özenli davranma, planlama yapma ve ziyaret sonucu değerlendirme yapma gibi uygulamalara çoğunlukla yer verdikleri görülmektedir. Öğreticilerin aile eğitimi yapma, aile eğitim etkinlikleri planlama, sınıf içi etkinliklerde ailelere yer verme, veliye rehberlik etme ve ev programları hazırlama gibi okul-aile temelli stratejileri ara sıra kullandıkları; kitapçık ve afiş hazırlama, kermes düzenleme, dilek kutusu ve makale kutusundan faydalanma, kitaplık oluşturma gibi öğretmen temelli aile katılım etkinliklerine nadiren yer verdikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Bulgulara göre öğretmenlerin aile ile iletişim kurmada veli toplantıları, çıkış saati görüşmeleri, çocukların etkinliklerini çekmek için fotoğraf makinesi kullanma, telefon görüşmeleri, haber mektupları gibi öğretmen- aile iletişimini sağlayacak etkinliklere sık sık yer verdikleri söylenebilir. Aynı şekilde ev temelli uygulamalarda, ev ziyaretlerine giden öğretmenlerin ziyaretlerinde özenli davranma, planlama yapma ve ziyaret sonucu değerlendirme yapma gibi uygulamalara sık sık düzeyinde yer verdikleri görülmektedir.

Öğreticilerin aile eğitimi yapma, aile eğitim etkinlikleri planlama, sınıf içi etkinliklerde ailelere yer verme, çocuklara katkı sağlama noktasında veliye rehberlik etme ve ev programları hazırlama gibi okul-aile temelli stratejileri ara sıra düzeyinde kullandıkları; kitapçık ve afiş hazırlama, kermes düzenleme, dilek kutusu ve makale kutusundan faydalanma, kitaplık oluşturma gibi öğretmen temelli aile katılım etkinliklerine nadiren yer verdikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Ölçeğin tamamında yer alan aile katılım stratejilerini ise ara sıra düzeyinde uyguladıkları belirlenmiştir. Bunun en önemli sebebi öğretmenlerin aile katılımı konusunda yeterli bilgi sahibi olmamaları olabilir. Gökyer (2017), yapmış olduğu çalışmada farklı illerde görev yapan 310 öğretmen üzerinde bu araştırmada kullanılan Keleş ve Dikici Sığırtmaç (2016)’a ait ölçeği uygulamış, okul öncesi öğretmenlerinin; öğretmen destekli aile iletişimi, okul yönetimi-ev ziyaretleri alt boyutları ve ölçeğin tamamında yer alan aile katılım stratejilerini çoğunlukla; Öğretmen-aile bilgilendirme alt boyutundaki aile katılım stratejilerini ara sıra ve aile eğitimi alt boyutundaki aile katılım stratejilerini ise, nadiren uyguladıklarını ifade etmiştir.

Araştırmadan elde edilen bir diğer bulgu ise, öğretmenlerin aile desteğini eğitimde gerekli görmeleridir. Bunun neticesinde öğretmenlerin, ailenin çocuğun eğitimindeki yerinin ve öneminin farkında oldukları belirlenmiştir. Öğretmenlerin ve velilerin görüşleri birlikte değerlendirildiğinde öğretmenlerin aile katılımını ailenin eğitime dahil edilmesi, çocuğun evde desteklenmesi ve aile ile iletişim halinde olmak olarak ele aldıkları, velilerin ise daha çok iletişim, evde destekleme ve bilgi akışı şeklinde ifade ettikleri görülmüştür. Öğretmenler ve velilerin tanımlarında benzerliklerin ve farklılıkların olmasında öğretmenlerin ve velilerin aile katılımı konusundaki farkındalıklarının yeterli olmamasının etkili olduğu düşünülmektedir. Çünkü öğretmenler aile katılımını her ne kadar aileyi eğitime dahil etmek, aileyi desteklemek olarak tanımlasalar da aile katılımını daha çok evde ailenin eğitime destek olması olarak algıladıkları, eğitime aileyi nasıl dahil edeceklerine dair yeterli bilgilerinin olmadığı, nasıl bir yol izleyeceklerini bilmedikleri görülmüştür. Sağlam ve Çalışkan (2017), okul öncesi eğitimde aile katılımına ilişkin ebeveyn ve öğretmen görüşlerinin değerlendirilmesi üzerine yaptıkları çalışma neticesinde öğretmenlerin, aile katılımını ailenin eğitim-öğretim sürecine dâhil edilmesi şeklinde tanımladıkları, ebeveynlerin ise aile katılımını daha çok çocuğun okulu ile aile arasında iletişim kurulması, bilgi akışı olarak tanımladıkları belirlenmiştir. Araştırmada ebeveynlerin aile katılımı konusundaki tanımlamalarında yeterli bilgi sahibi olmamalarının etkili olduğu belirtilmiştir. İkinci Vural ve Kocabaş (2016)'da bazı velilerin aile katılımı hakkında bir şey bilmediklerini bu kavramı daha önce duymadıklarını belirtmişlerdir.

Yapılan bu araştırma kapsamında öğretmenlerin değerler eğitimi çalışmalarında aile katılımını önemli ve gerekli gördükleri, aile katılımını çoğunlukla sadece aileye gönderilen bilgilendirme mesajı sonrası evde konunun desteklenmesi ve tekrar edilmesi olarak algıladıkları, bu durum haricinde aileyi eğitime nasıl dahil edeceklerine dair yeterli bilgi sahibi olmadıkları görülmüştür. Genel olarak öğretmenlerin uygulamış oldukları değerler eğitiminin çocuklarda yerleşebilmesi amacıyla ailenin desteğini gerekli ve önemli gördükleri söylenebilir. Benzer bir çalışmada öğretmenler, değerler eğitiminin daha etkili olması için aile katılım çalışmalarına daha çok yer verilmesi gerektiğini ve ailelere değerler eğitimi ile ilgili seminer verilmesinin yararlı olacağını belirttikleri görülmüştür (Kuloğlu vd., 2021). Konuya ilişkin yapılan pek çok araştırma da aile katılımının olumlu etkilerini ortaya koymaktadır (Akbaşlı & Diş, 2019; Akkaya, 2007; Atakan, 2010; Görür, 2020; Sağlam & Çalışkan, 2017).

Diğer bir bulguya göre, öğretmenlerin ailelerden destek talebinde buldukları ancak bu noktada yeterli destek alamadıklarını ifade ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Yapılan bazı çalışmalarda da gerek aileden kaynaklı gerek öğretmen ve okul yönetiminden kaynaklı olarak aile katılımının istenilen düzeyde olmadığı sonuçlarına ulaşıldığı görülmektedir (Argon & Kıyıcı, 2012; Erdoğan & Demirkasımoğlu, 2010; Kar vd., 2017; Kutlu Abu & Kayar, 2020). Aileden katılım konusunda yeterli destek alınmadığında aile ile iletişime geçilerek katılım sağlayamamalarının nedeni araştırılabilir, aile katılımının çocukları için faydaları hakkında bilgi verilebilir. Böyle durumlarda öğretmenlerin velilerle doğrudan iletişime geçmeleri, farklı iletişim yollarıyla hem velilere aile katılımının çocuklarının gelişimi ve eğitimi için ne kadar önemli olduğunu anlatmaları hem de aile katılımının önündeki engelleri belirleyerek yeni çalışmalar yapmaları yararlı olabilir.

Araştırmada öğretmenlere ve velilere aile katılımı kapsamında yapılacak etkinliklerin neler olabileceği sorulmuş, bulgular neticesinde öğretmenlerin, aile katılımı etkinliği olarak benzer çalışmaları ifade ettikleri; etkinlik gönderme, sınıf içi etkinlik, piknik, küçük notlar ve aile eğitimi gibi sınırlı sayıda aile katılımı faaliyetleri söyledikleri belirlenmiştir. Aynı soruda velilerden bazılarının aile katılımı faaliyeti olarak aile eğitimlerinin olabileceğini ifade ettikleri, bazı velilerin ise faaliyet olarak sınıf içi etkinlik, okul gezisi ve sosyal organizasyonları söyledikleri görülmüştür. Ne öğretmenlerin ne de velilerin diğer aile katılımı faaliyetlerine dair teorik bilgi sahibi olmadıkları ve öğretmenlerin uygulamalarında yer vermedikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Yapılan bu çalışmada öğretmenlerin teorik bilgilerinin eksikliğinin aile katılım çalışmalarını uygulamalarına engel olduğu düşünülmektedir. Ural ve Günşen (2021) öğretmenlerin aile katılım çalışmalarına yönelik bilgilerinin olduğu, aile katılım çalışmalarının önemini farkında oldukları ancak uygulamalarında yeterli düzeyde yer vermedikleri sonucuna ulaşmışlar ve öğretmenlerin uygulama yapmaya engel olan sebeplerin araştırılmasını önermişlerdir.

Ayrıca velilerin araştırmacı tarafından örnek olarak ifade edilen aile katılımı etkinlikleri konusunda istekli oldukları, sınıf içi uygulamalarda yer almak istedikleri, çocuk gelişimi ve eğitimi noktasında öğreticiden gelecek her türlü bilgiyi önemsedikleri belirlenmiştir. Velilerin, öğretmenlerin eğitimde neden farklı faaliyetlere yer vermedikleri noktasında düşüncelerinin olmadığı bulgusuna ulaşılmıştır. Ok (2016)'un yapmış olduğu araştırmada, anne babaların aile katılım etkinliklerini istedikleri, bazen etkinliklerde yer aldıkları fakat bu çalışmalar hakkında çok fazla bilgilerinin olmadığı ortaya çıkmıştır. Yapılan çalışmalarda yer aldıklarında uyumlu oldukları fakat etkinliklerin amaçlarıyla ilgili bilgilerinin olmadığı bulgusuna ulaşılmıştır (Ok, 2016).

Araştırmanın bir diğer bulgusuna göre aile ile iletişimde öğretici ve velilerin görüşleri birlikte değerlendirildiğinde iletişimde en çok WhatsApp uygulamasının kullanıldığı, bunun yanında veli toplantısına mutlaka yer verildiği, bireysel görüşme, giriş- çıkış saatleri, mesajlaşma, telefon görüşmesinin iletişimde kullanılan stratejiler olduğu görülmüş, nicel bulgularda ev temelli stratejilere sık sık düzeyinde yer verildiği bulgusuna ulaşılsa da yapılan görüşmelerde ev temelli stratejilere nadiren yer verildiği görülmüştür. Özyürek ve arkadaşlarının (2015) yapmış oldukları araştırma sonucunda okullarda genellikle veli toplantıları ve bireysel görüşmelerin yapıldığı, iletişim aracı olarak telefonun sıklıkla kullanıldığı belirlenmiştir. Öğretmenin kişisel çabasını ve daha fazla zaman ayırmasını gerektiren ev ziyareti, haber mektupları, video kaydı, fotoğraflar, yıl sonu sergisi, konferans, kitapçık, dilek kutusu, yazışmalar, haberleşme panosu, afiş ve broşür, gibi etkinliklere daha az yer verildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Yapılan bu araştırmada hem veliler hem de öğretmenler iletişimde WhatsApp uygulamasından memnun olduklarını dile getirmişlerdir. Hem velilerin hem de öğretmenlerin çocuğun eğitimi noktasında WhatsApp uygulamasından memnun olmaları ve en çok bu iletişim yolunu tercih etmelerinin sebebi; anında ve toplu bilgilendirmeye imkân sağlayan uygulama olmasından, ayrıca öğretmenlerin ve velilerin diğer aile iletişim etkinlikleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmamalarından kaynaklanmış olabilir. Bay ve arkadaşlarının (2018) yapmış oldukları çalışmada elde edilen sonuçlara bakıldığında ailelerin okul- aile iş birliğini arttırmak için beklentileri en çok WhatsApp kullanılması yönündedir.

Yapılan bu çalışmada velilere aile eğitimi yapılmasını isteyip istemedikleri sorulmuş, bulgular neticesinde bütün velilerin çeşitli alanlarda aile eğitimi almak istedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Çocuklarına evde nasıl eğitim sunacakları noktasında yöntem ve metot öğrenmeye ihtiyaç duydukları, çocuklarının nasıl sosyalleşmesine katkı sunabilecekleri, çocukları ile nasıl sağlıklı bir iletişim kurabilecekleri, gelişim alanları, anne-baba tutumu gibi çocuk gelişimi ve eğitimi hakkında, belli periyotlarla, alanında uzman kişiler tarafından, çocuklarını göndermiş oldukları eğitim kurumunda aile eğitimi almak istedikleri bulgularına ulaşılmıştır. Görüldüğü üzere aileler çocuklarının eğitimleri ve gelişimleri noktasında özellikle ev ortamında ne yapmaları ve nasıl davranmaları gerektiğini bilememektedirler. Bu durum da ailelerin çocuklarının eğitimini destekleme konusunda isteksiz davranabilmelerine sebep olmaktadır. Dolayısıyla bu ebeveynlerin aile eğitimi çalışmalarıyla öğretmenlerin rehberliğine ve onların yön göstermelerine ihtiyaçları vardır (Günay Bilaloğlu & Aktaş Arnas, 2019). Bu bağlamda öğretmenlerin ailelere rehberlik edebilmeleri için aile eğitimi ve katılımı konusunda hem teoride hem de uygulamada bilgi sahibi olmaları gerektiği söylenebilir.

Araştırmada öğretmenlere aile katılımının geliştirilmesi için önerileri sorulmuş ve cevaplara dair bulgular incelendiğinde öğretmenlerin sınırlı şekilde öneri sundukları görülmüştür. Bunun nedeninin öğretmenlerin aile katılımı konusunda bilgi ve tecrübe eksikliğinden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Velilere ise okul- aile iş birliği noktasında öğreticiden beklentilerinin ne olduğu, herhangi bir öneri veya görüşleri olup olmadığı sorulmuş, bulgular değerlendirildiğinde velilerin, öğreticiden ve kurumdan memnun oldukları, bazı velilerin beklentilerinin olmadığı, bazılarının beklentilerinin karşılandığını ifade ettiği; bazı velilerin memnun olmakla birlikte sınıf içi etkinliklerin eğitimde yer verilmesi gerektiğini düşündükleri, bu noktada istekli oldukları ve aktif

veli katılımının sağlanması konusunda öneride buldukları, sınıf ortamında yer almanın kendilerini ve çocuklarını mutlu edeceğini ifade ettikleri görülmüştür. Benzer bir çalışmada Akkaya (2007) aile katılımı çalışmalarının, katılımda bulunan her aile üyesini mutlu ettiğini ifade etmiştir.

Velilerle yapılan görüşmede elde edilen bulgulardan biri de çocuklarını 4-6 yaş grubu Kur'an kursuna niçin gönderdikleri ve kurstan, öğretmenden beklentilerinin neler olduğudur. Bulgular incelendiğinde velilerden benzer cevaplar alındığı görülmüştür. Velilerin çocuklarını 4-6 yaş grubu Kur'an kursuna ahlaki değerler ile din ve değerler eğitimi alması ve aynı zamanda sosyalleşmesi amacıyla gönderdikleri; kurstan, öğretmenden beklentilerinin genel olarak çocuklarının severek ve mutlu bir şekilde okula gitmesi şeklinde olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Ayrıca çocukların kurslara mutlu gittikleri, velilerin ise bu durumdan memnun oldukları belirlenmiştir. Tüfekçi'nin (2020) çalışmasında velilerin çocuklarını 4-6 yaş grubu Kur'an kursuna gönderme nedeni, çocuklarının iyi bir din ve değerler eğitimi almalarını istemeleri şeklinde belirlenmiştir. Yine Akgül (2020) de yapmış olduğu çalışmada velilerin çocuklarını din eğitimi almaları amacıyla kursa gönderdikleri, kursta verilen eğitime dair memnuniyet durumlarının yüksek olduğu, kursa öğrencisini gönderen velilerin büyük bir çoğunluğunun memnun oldukları (Akgül, 2020; Kurt, 2017) bulgularına ulaşılmıştır.

Bu araştırmanın sonuçları öğretmenlerin ve velilerin aile katılımı ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıklarını, 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında aile katılımının yeterli düzeyde olmadığı göstermiştir. 4-6 yaş Kur'an kurslarında aile katılımının daha sağlıklı ve etkili gerçekleştirilebilmesi için öğretmenlere aile katılımı ve iletişim konusunda kapsamlı bir eğitim verilmesinin gerekli olduğu görülmektedir. Bu amaçla, verilecek eğitimin hem teorik hem de uygulama boyutunda olması önemli olacaktır. Aile katılımının sağlanması amacıyla 4-6 yaş grubu Kur'an kursları Öğretim Programına aile katılımı çalışmaları dahil edilebilir ve aile katılımı planlama ve uygulama noktasında örnek materyaller hazırlanarak öğretmenlerin aile katılımı konusunda nasıl bir yol izleyeceklerine dair yararlanabilecekleri kaynaklarının olması sağlanabilir.

Ayrıca araştırma sonuçları, veli katılımının sağlanması ve artırılması amacıyla aile eğitimi ve aile katılımı konularında velilere de uzman kişiler tarafından uygulamalı eğitimlerin verilmesi önerilebilir.



## KAYNAKÇA

- Akbaşı, S., & Diş, O. (2019). Öğretmen Görüşlerine Göre Okul-Aile İşbirliğinin Okul Ortamına Yararları. *Electronic Turkish Studies*, 14(7), 3598-3613.
- Akgül, M. (2020). *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitiminin Veli Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi (Amasya Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Amasya Üniversitesi.
- Akkaya, M. (2007). *Öğretmenlerin ve Velilerin Okulöncesi Eğitim Kurumlarında Uygulanan Aile Katılımı Çalışmalarına İlişkin Görüşleri* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Anadolu Üniversitesi.
- Argon, T., & Kıyıcı, C. (2012). İlköğretim Kurumlarında Ailelerin Eğitim Sürecine Katılımlarına Yönelik Öğretmen Görüşleri. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19, Art. 19.
- Aslan, M., & Bozan, S. (2020). Okul Öncesi Eğitimde Aile Katılımı. *EJERCongress 2020 Bildiri Özetleri Kitabı*. [https://www.researchgate.net/profile/Serdar-Bozan-2/publication/344292228\\_Okul\\_Oncesi\\_Egitimde\\_Aile\\_Katilimi/links/5f7d8897a6fdccfd7b4caf8b/Okul-Oncesi-Egitimde-Aile-Katilimi.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Serdar-Bozan-2/publication/344292228_Okul_Oncesi_Egitimde_Aile_Katilimi/links/5f7d8897a6fdccfd7b4caf8b/Okul-Oncesi-Egitimde-Aile-Katilimi.pdf)
- Atakan, H. (2010). *Okul Öncesi Eğitiminde Aile Katılımı Çalışmalarının Öğretmen Ve Ebeveyn Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Bay, D. N., Bahçivan, E., & Kalay, B. (2018). Okul Öncesinde Okul-Aile İşbirliğine Yönelik Ailelerin ve Öğretmenlerin Görüşleri. *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 4(3), Art. 3.
- Cansoy, R., & Türkoğlu, M. E. (2020). *Verilerden Anlam İnşa Etme Süreci* (2. bs, ss. 129-160). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Creswell, J. W. (2021). *Nitel Araştırma Yöntemleri* (S. B. Demir & M. Bütün, Çev.; 6. bs). Siyasal Kitabevi.
- Çağdaş, A., & Seçer, Z. Ş. (2015). *Anne- Baba Eğitimi* (2. bs). Eğiten Kitap.
- Ekinci Vural, D., & Kocabaş, A. (2016). Okul Öncesi Eğitim ve Aile Katılımı. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 15(59).
- Erdoğan, Ç., & Demirkasımoğlu, N. (2010). Ailelerin Eğitim Sürecine Katılımına İlişkin Öğretmen Ve Yönetici Görüşleri. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 3(3), Art. 3.
- Gökkyer, N. (2017). Okulöncesi Öğretmenlerinin Uyguladıkları Aile Katılım Stratejileri. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18(3), 334-348. <https://doi.org/10.17679/inuefd.345583>
- Görür, E. (2020). *Okul Öncesi Dönemde Uygulanan Aile Katılımı Etkinlikleri Hakkında Öğretmen Görüşleri* [Yüksek Lisans Tezi]. Bahçeşehir Üniversitesi.
- Günay Bilaloğlu, R. (2020). Erken Çocukluk Eğitiminde Aile Katılımı. İçinde D. Aslan (Ed.), *Erken Çocukluk Eğitimine Giriş* (1. bs, ss. 200-225). İzge Yayıncılık.
- Günay Bilaloğlu, R., & Aktaş Arnas, Y. (2019). Okul Öncesi Eğitimde Aile Katılımı Engelleri Ve Süreçte Karşılaşılan Sorunlar. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 34(3), 804-823.
- Güven, G., Bayraktar, V., & Temel, F. (2017). Okul Öncesi Eğitimi Alanında Çalışan Öğretmenlerin Aile Eğitim Stratejilerine İlişkin Görüşlerinin Kıdem Durumuna Göre İncelenmesi. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), Art. 2.
- Kar, E. B., Uzun, E. M., & Gök, R. (2017). Sınıf Ve Okul Öncesi Öğretmenlerin Velileri Eğitim Sürecine Katmak İçin Yaptıkları Uygulamalar. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 6(4), 11-20.

- Keleş, O., & Dikici Sığırtmaç, A. (2016). Okul Öncesi Öğretmenlerinin Uyguladıkları Aile Katılım Stratejilerini Belirleme Ölçeği Geçerlik Güvenirlilik Çalışması. *Eurasian Academy of Sciences Eurasian Education & Literature Journal*, 6, 49-58.
- Kuloğlu, A., Yaşar, Z., & Özer, M. (2021). Okul Öncesi Öğretmenlerinin Değerler Eğitimiyle İlgili Görüşleri. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 43, 171-186.
- Kurt, İ. (2017). *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Hitit Üniversitesi.
- Kurtbaş, F. (2019). *Okul Öncesi Dönem Değerler Eğitimi Uygulama Çalışmalarında Aile Katılımının Etkisine Yönelik Öğretmen Görüşleri* [Yüksek Lisans Tezi]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Kurtuldu, B. S. (2010). *Okulöncesi Eğitiminde Okul-Aile İlişkilerinde Yaşanan Sorunların Öğretmen Ve Veli Görüşlerine Dayalı Olarak Değerlendirilmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Kutlu Abu, N., & Kayar, Z. (2020). Okul Öncesi Öğretmenlerinin Aile Katılımına Yönelik Görüşlerinin Derinlemesine İncelenmesi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 54, 156-183.
- Ok, S. (2016a). *Okul Öncesi Eğitimde Anne Babaların ve Öğretmenlerin Okul Aile İşbirliği Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Aydın Üniversitesi.
- Ok, S. (2016b). Öğretmen ve Ailelere Göre Okul Öncesi Eğitimde Okul-Aile İşbirliğinin Önemi. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi*, 8(32), Art. 32.
- Oktay, A. (1999). *Yaşamın Sihirli Yılları: Okul Öncesi Dönem* (1. bs). Epsilon Yayıncılık.
- Özmantar, Z. K. (2020). *Eğitim Çalışmalarında Sık Kullanılan Araştırma Türleri*. İçinde S. Turan (Ed.), *Eğitimde Araştırma Yöntemleri* (2. bs). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Özyürek, A., Yavuz, F., Akça, F., Gündüz, Z. B., Öztapak, M. E., Saka, A., & Açıkyer, G. K. (2015). Okul Öncesi ve İlkokullarda Aile Katılımı Etkinlikleri Ve Ebeveyn Beklentilerinin İncelenmesi. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(3), 14-25.
- Sağlam, M., & Çalışkan, Z. (2017). Okul Öncesi Eğitimde Aile Katılımına İlişkin Ebeveyn ve Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi. *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi*, 2(2), 39-49.
- Sapsağlam, Ö. (2020). *Erken Çocuklukta Karakter ve Değer Eğitimi* (E. Ömeroğlu, Ed.; 2. bs). Pegem Akademi.
- Tezel Şahin, F., & Ünver, N. (2005). Okulöncesi Eğitim Programlarına Aile Katılımı. *Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*, 13(1), Art. 1.
- Ural, O., & Günşen, G. (2021). Aile Katılım Çalışmalarına Yönelik Okul Öncesi Öğretmenlerinin Bilişsel Haritaları. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22(1), Art. 1. <https://doi.org/10.17679/inuefd.477932>
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2021). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (12. bs). Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar.

**STRUCTURED ABSTRACT**

*This study was conducted with the aim of examining parental involvement in institutions providing early childhood values education. In the qualitative research methodology, utilizing a case study design, the study group consisted of a total of 5 educators and 5 parents associated with two distinct Quran courses catering to the 4-6 age group, affiliated to the Presidency of Religious Affairs the Ümraniye district of Istanbul, during the 2021-2022 academic year. The quantitative dimension of the study included 205 educators working in Quran courses for the 4-6 age group across various cities in Turkey, selected through convenient sampling for the sample group. In the data collection phase of the study, the "Preschool Teachers' Family Involvement Strategies Identification Scale (PFISIS)" prepared by Keleş & Dikici Sığirtmaç (2016) was used to determine which family involvement strategies educators employed in values education practices, along with a semi-structured interview form developed by the researcher for gathering educator and parent perspectives. For data analysis, the quantitative data were evaluated using PASW Statistics 18 SPSS program. Descriptive statistics, including standard deviation and arithmetic mean, were used to analyze the family involvement strategies educators utilized in values education, aligned with the study objectives. Qualitative data were analyzed through content analysis based on criteria determined by the researcher. According to the results, as indicated by the Preschool Teachers' Family Involvement Strategies Identification Scale, educators primarily preferred teacher-parent communication-based strategies and home-based strategies. Furthermore, teacher-based strategies were rarely employed, while school-parent based strategies were occasionally used by educators. Findings from the interviews with educators revealed that activities such as journals, files, booklets, suggestion boxes, parental bookshelves, posters, administration, and involving parents in decision-making processes were scarcely implemented as family involvement activities. Participating educators were found to have difficulties effectively utilizing communication activities. Although they incorporated methods like individual meetings, messaging, phone calls, scheduled pick-up and drop-off times, and parent meetings, they predominantly preferred internet-based communication tools like WhatsApp. Additionally, educators acknowledged the significance of parental involvement in child education and considered parents' role in supporting children's education at home, but they felt they lacked adequate information on how to involve parents effectively, indicating a need for in-service training in this regard. Through interviews with parents, it was determined that parents primarily perceived parental involvement as being in contact with their child's teacher and reinforcing school-learned concepts at home. Parents generally expressed unfamiliarity with parental involvement activities but favored internet-based communication tools. They found it convenient to communicate with educators face-to-face or via phone as needed. Parents appreciated the ease provided by educators for such communication. Furthermore, parents voiced a need for education on child development, teaching methods, enhancing communication with their children, and parenting styles. They expressed eagerness for education in areas such as how to provide education at home, contribute to their child's socialization, and communicate with them effectively. Their expressed needs highlighted a desire for knowledge on child development, education, and parenting attitudes.*

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 364-374

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1339880

### ARABİSTAN'DAKİ İSYAN

*The Revolt in Arabia*

#### C. Snouck HURGRONJE

Prof. Dr. Leiden Üniversitesi, Arap Dili Profesörü; Hollanda Sömürgeler Bakanlığı Müsteşarı.

Prof. Dr. Leiden University, Arabic Language; Councillor to the Dutch Ministry of the Colonies.

#### Çeviren/Translator

#### Ömer Faruk KALINTÜRK

Dinler Tarihi Doktora Öğrencisi, Exeter Üniversitesi, Teoloji ve Dini Araştırmalar Bölümü, Exeter, Birleşik Krallık

Ph.D. Candidate, University of Exeter, Department of Theology and Religion, Exeter, United Kingdom

[o.kalinturk@exeter.ac.uk](mailto:o.kalinturk@exeter.ac.uk) <https://orcid.org/0000-0002-9767-8971>

#### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Çeviri/ Translation

Geliş Tarihi/ Received: 09.08.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 28.11.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

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

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

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

## ARABİSTAN'DAKİ İSYAN<sup>1</sup>

*The Revolt in Arabia*

### Önsöz

Müslümanların meseleleriyle ilgilenen herkes, 22 Haziran 1916'da Kahire'den gelen bir haberle Mekke Emirinin Türk hakimiyetine karşı ayaklandığını öğrenince çok şaşırır. Böyle bir ayaklanmanın nedenleri ve muhtemel ya da olası sonuçları hakkında çok fazla spekülasyon yapıldı; çünkü yaşanabilir dünyanın, sıradan bir uluslararası ilişkiler öğrencisinin Arabistan hakkında bildiği kadar az şey bildiği çok az yeri vardır. Oradaki yaşam, Ortaçağ'daki ilkelliğini büyük ölçüde korumuştur ve özellikle Müslümanlıkla ve onun yüz milyonlarca tabisiyle ilgilenen bilim adamları bile, Arabistan'ın "Kutsal Topraklarında" olup bitenler hakkında doğru bilgi edinme konusunda pek iyi durumda değildirler.

Günümüzde bu tarihi Leiden Üniversitesi'nden Profesör Snouck Hurgronje kadar iyi bilen kimse yoktur. İslamiyet ile ilgili tüm konulardaki engin bilgisine ve bu konudaki literatürün kapsamlı bir okumasından edindiği birikime, Mekke ve Cidde'de geçirdiği bir yıl boyunca yaptığı kişisel gözlemleri de eklemiştir. Bugünkü karışık tarihin içerdiği çeşitli meseleler hakkında bir fikir edinebilmiş ve orada liderlik için rekabet eden fırkaları ilk elden öğrenebilmiştir. Profesör Snouck Hurgronje, Hollanda'da yayınlanan *Nieuwe Rotterdamse Courant* gazetesinin 14 Temmuz 1916 tarihli sayısında, Emir'in ilanı ile ortaya çıkan durumu açık bir şekilde anlatmıştır. İlerleyen sayfalarda bu makalelerin çevirileri yer almaktadır. Ek olarak, 25 Ağustos 1916 tarihli *The Near East*'te İngilizceye çevrilmiş olarak yayınlandığı şekliyle, Emir'in tüm Müslüman dünyasına resmi bildirisini ekledim.

Bu makaleler Hollanda'da yayınlandığından beri Mekke ve çevresinde neler olduğuna dair çok az şey duyduk. Cidde'de idari bir yeniden yapılanma girişiminde bulunulduğu; yeni Şerif'in Kahire'ye Ömer Bey el-Faruki adında özel bir temsilci atadığı ve yeni hükümetin, Assam'daki Gordon Koleji'nden Fuad Efendi Hatib'in editörlüğünü yapacağı *El-Kible* adlı haftalık bir gazete yayınlamaya karar verdiği haberleri geldi. Daha da önemlisi, Medine'nin doğusundaki Necd bölgesindeki Vahhabilerin lideri Emir Abdülaziz İbn Sa'ud'un ve Yemen'deki Zeydi İmam Yahya'nın, orada konuşlanmış Türk birliklerine karşı Emir Hüseyin'e yardım ettiği iddiasıdır.

Richard Gottheil

23 Aralık 1916.

Columbia Üniversitesi.

### MEKKE ŞERİFLİĞİ

Kamuoyunun geçen olayların önemi hakkında ani bir yargıya varmakta ne kadar ısrarcı olduğu, spekülasyonların aceleyle yayılmasından anlaşılmaktadır; bu spekülasyonlar tamamen farazidir çünkü bize ulaşan haberlerin doğruluğu henüz sadece yaklaşık olarak doğrulanabilmektedir.

Reuters'in bir haberine göre, Mekke'nin Büyük Şerifi Türk otoritesine karşı ayaklanmış ve Araplarının başında Mekke, Cidde, Taif ve Medine garnizonlarını teslim olmaya zorlamayı başarmış ve Medine'den kuzeye giden demiryolunun bir bölümünü tahrip ederek kendisini tehdit eden Türk birliklerinin hareketlerini ciddi şekilde engellemiştir. Öte yandan Wolff'un Bürosu, "Milli Ajans"ın -Türk Milli Ajansı-, eşkıyalığa alışık olmayan bir Arap birliğinin, İngiliz denizcileri tarafından kışkırtılan yüzbaşılı eliyle Mekke'yi bombalamaya ikna edildiğini, ancak Türk birliklerinin kısa sürede düzeni sağladığını ve liderlerinin İngiliz parasıyla bu şekilde alçakça davranmaya ikna edildiği kanıtlandığında, yağmacıların kendilerini Türk makamlarına teslim ettiklerini bildiren bir rapor yayınlamaktadır.

<sup>1</sup> C. Snouck Hurgronje, *The Revolt in Arabia*, trans. and forw. Richard J. H. Gottheil (New York: G. P. Putnam's Sons, 1917), pp. III-VI, 1-50.



Eğer bu Alman-Türk açıklaması doğruysa, bu olay önemsizdir ve üzerinde durulmayı hak etmemektedir. Eğer Reuter ana noktada haklıysa, o zaman bu Arap hareketinin olası sonuçlarının neler olabileceği üzerinde düşünmeye değmektedir.

Her iki durumda da meselenin doğru anlaşılabilmesi için Mekke Şerifliğinin siyasi öneminin anlaşılması ve okuyucu kitlesinin "Mekke'nin Büyük Şerifi" unvanının neleri kapsadığı konusunda çoğunluğun sahip olduğundan daha net bir fikre sahip olması gerekmektedir.

[Hz.] Muhammed'in doğum yeri olan Mekke, onun Arabistan'ın büyük bir bölümüne egemenliğini yaydığı merkez değildi. Onun kurduğu krallığın başkenti, kuzeye doğru on günlük bir kervan yolculuğu mesafesinde bulunan Medine idi. Dahası, Allah'ın elçisi olarak ilk ortaya çıkışından yaklaşık yirmi yıl sonra [Hz.] Muhammed Mekke'yi fethettiğinde, hükümet merkezini oraya taşımayı düşünmedi. Bunun için burada aktarabileceğimiz kendine göre iyi nedenleri vardı. İslam teokrasisinin yönetimindeki haleflerini böyle bir adım atmaktan alıkoyan nedenler daha da ağırdı. Mekke, o zamanlar var olan uygarlık merkezlerinden, İslam'ın kendisine biçtiği görev olarak gördüğü dünya fethi ve ilk Halifelerin silah zoruyla kurmayı başardıkları imparatorluğu yönetecek bir başkent olarak uygun bir görüş noktası olamayacak kadar uzaktı. Medine bile bu amaç için kalıcı olarak uygun görünmüyordu. Daha sonra Pers İmparatorluğu, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve İspanya İslam'a tabi olduğunda, Arabistan siyasi olarak bakıldığında, önemi giderek azalan uzak bir bölge haline geldi.

Halifelerin ikametgahı önce Şam'a, daha sonra da Bağdat'a taşındı ve miladi 1250'ye kadar beş asır boyunca burada yerleşik kaldılar.

Yine de Arap yarımadası, esas olarak kurak olmasına rağmen, yalnızca fatihlerin anavatanı olarak değil, aynı zamanda İslam'ın Kutsal Toprakları olarak da Müslüman dünyasındaki prestijini korudu. Mekke siyasi bir başkent için uygun olmayabilirdi, ama inananların gözünde dünyanın merkeziydi, ilk insan çiftinin yürüdüğü, İbrahim'in Tanrı'nın ilk evini, Kâbe'yi inşa ettiği ve sıradan bir Müslümanın her yıl kutlanan dini bayrama katılmak için hayatında bir kez gitmek zorunda olduğu yeri.

Mekke zaten uzun zamandır putperest Araplar için dini bir merkez iken, [Hz.] Muhammed'in ölümünden sonra Medine, Müslüman teokrasisinin temellerinin atıldığı, Peygamberin ilk camisini inşa ettiği ve gömüldüğü yer olarak onunla birlikte sınıflandırıldı. Medine'nin birinci, Mekke'nin ikinci başkent olduğu Batı Arabistan'daki (Hicaz) Halifelerin yardımcıları, böylece İslam'ın başlıca mabetlerini kendilerine emanet etmiş oldular ve [Hz.] Muhammed'in ölümünden bu yana her yıl bu iki kutsal şehrin sahne olduğu muazzam uluslararası toplantılarda [hac ibadeti] düzenin korunmasını sağlamakla yükümlü oldular.

Gerçekten de bu vazife hiç de kolay değildi. Mekke ve Medine sakinleri genellikle anlaşmazlık içindeydiler ve sadece inat ve itaatsizlikte birleşiyorlardı. Aradaki bölgenin göçebeleri, İslamiyet altında, eskiden beri oldukları gibi anarşist olmaya devam ettiler. Kutsal Topraklar'a özgü düzensizlikleri ancak çok güçlü bir el dizginleyebilirdi. Ve güçlü bir el her zaman eksik olmuştu.

Yükselişinden çok kısa bir süre sonra, İslam'ın büyük imparatorluğu parçalandı ve dağıldığı devlet ve devletçikler arasındaki sürekli çekişmeler, Halife'nin merkezi otoritesini sadece bir kurgu haline getirdi ve gücünü etkin bir şekilde kullanamadı. Konumları itibarıyla öne çıkan ve böylece Kutsal Topraklar'da düzeni korumak için daha iyi bir konuma sahip olan devletler bile, çıkarları gereği, Hicaz'ın (Batı Arabistan) valisi için gerekli olan askeri gücü ayıramadılar. Böylece Müslüman İmparatorluğu'nun en kutsal, en az verimli ve yönetilmesi en zor kısmı, doğal hayati unsuru olarak pratikte karışıklığa teslim edildi ve daha güçlü Müslüman ülkeler kendilerini, kendi topraklarından Arabistan'a doğru yola çıkan hacı kervanlarının ve oraya yerleşmiş olan kendi tebaalarının korunmasıyla sınırladılar.

Batı Arabistan'da İslam İmparatorluğu'nun dağılmasıyla ortaya çıkan kaos ortamından Mekke Şerifliği doğdu. [Hz.] Muhammed'in kızı Fatıma ile yeğeni Ali'nin evlenmesinden doğan olağanüstü sayıdaki neslinden birçoğu Arabistan'da hurma bahçeleri sahibi, Bedevi kabilelerin

başında soyguncu süvariler ya da Müslümanların Peygamber'in kanına [soyuna] karşı giderek artan batıl hayranlıklarının spekülâtörleri olarak yerleşik kaldı. Arabistan dışında, Ali'nin soyundan gelenler az ya da çok siyasi devrimlere katıldılar ya da Müslüman topraklarının valileri tarafından elleri dolduruldu. Ancak onların dar görüşlü hırsları ve siyasi yetenekten yoksun olmaları, önemli bir projeyi tamamlamalarını engelledi. Elde ettikleri başarılar her zaman geçici oldu. Arabistan'daki evrensel durum, Kutsal Eyalet'in bir bölümünü kişisel bir alana dönüştürme fırsatı verdi. Yaklaşık miladi 1000 yılında, Ali'nin soyundan gelen bazı ailelerin reisleri Hicaz'da güçlenmeye başladılar ve yerlerini korudular. Ali'nin evlatlarının bir kolu olan Katâde'nin soyu, miladi 1200'den günümüze kadar Mekke'de üstünlüğünü korumayı başarmıştır.

"Soylu" anlamına gelen *şerif* ve "Senyör" ya da "Efendi" anlamına gelen *seyyid* isimleri, yavaş yavaş tüm İslam dünyasında, özellikle de Peygamber'in soyundan gelenler arasında asalet unvanları haline gelmiştir. Mekke'de hüküm süren ailenin reisi Mekke Şerifi'dir ve halk ona *Seyyidana*, yani "Sahibimiz" (ya da Efendimiz) der. Bu Şeriflerin topraklarının Mekke'nin ötesine ne kadar uzandığı, küçük hanedanlar var olduğu sürece, tamamen koşulların ortaya çıkardığı fırsatlara bağlıydı; çevredeki Müslüman topraklarında ne kadar çok karışıklık hüküm sürerse ve yönetici aile reisinin gösterdiği enerji ne kadar büyük olursa, Hicaz'ın otoritesi altına giren kısmı da o kadar büyük oluyordu. Bunun tersi de aynı derecede doğrudu. İslam'ın en saygın ırkının [kavm-i necib] kusurları, büyük ölçüde Mekke kolunun kendine özgü özellikleriydi. Herhangi bir büyük teşebbüsü gerçekleştirmekten acizdiler.

Hacılar, heybetli bir askeri güç tarafından eşlik edilmedikleri sürece, Şerif ve yandaşları tarafından acımasızca her şeyleri ellerinden alınıyordu. Tıpkı *hacıların* topraklarından geçmek zorunda oldukları, tüm para ve mülklerini Allah vergisi ganimet sayan Bedeviler gibi, Şerifler de Allah'ın Mekke'deki misafirlerine her türlü eziyeti reva görmekte kendilerini haklı görüyorlardı.

Dahası, bu soylu ırkın [kavm-i necib] üyeleri arasında miras konusunda birbiri ardına kavgalar çıkıyordu; öyle ki, ailenin iki rakip kolundan birinin reisi Şerifliği doldururken diğerinin Mekke'yi kuşatması ya da oraya giden yolları güvensiz hale getirmesi neredeyse normal bir durumdu. Mekke'nin istikrarlı nüfusu bu hâkimiyet mücadelesine kurban edilmmişti; barışın nimetleri onlar için bilinmeyen bir lükstü.

Hicaz hala İslam'ın siyasi merkezinden yönetilirken, Medine tayin edilen başkentti. Şeriflik gibi bağımsız bir yerel prenslik için Mekke, Hicaz'da sorun çıkarabilecek güçlerin askeri kuvvetleri için çok erişilebilir olmama avantajına sahipti. Aradaki mesafe ülkenin ulaşım imkânları için çok büyük olduğundan, Mekke Şerifleri sadece zaman zaman Medine ile Mekke'yi aynı anda kontrol edebiliyordu. Mekke'nin doğusunda, iki ya da üç günlük mesafede bulunan ve Mekkelilerin yaz aylarında uğradıkları dağ şehri Taif ve batıda bir ya da iki günlük mesafede bulunan Cidde limanı normalde Şerif'e bağlıydı. Birkaç küçük liman da onun yönetimi altındaydı. Çoğunlukla göçebe kabilelerin yaşadığı iç bölgelerle olan bağlantı, Şerif'in Bedevi aşiretinin reisiyle olan kişisel ilişkilerine göre değişiyordu.

Mekke Şerifliği, büyük İslam İmparatorluğu'nun bölündüğü eyalet ve beyliklerin çoğundan farklıydı, çünkü bir valilikten daha büyük bir bağımsızlık durumuna kademeli olarak geliştirilmemişti, ancak bir karışıklık döneminde kendiliğinden doğmuştu.

Bağdat'ta ve diğer komşu başkentlerde halk bu değişikliği bir oldu bitti olarak kabul etmişti. Şeriflik ne açıkça tanınmış ne de açıkça yasadışı olarak itiraz edilmişti. Dahası, yüzyıllık varlığı, Mekke'de yıllık hacı kabileleriyle temsil edilen birçok Müslüman kabile tarafından kabul edilerek bir tür sanal meşruiyet kazanmıştı. Bu ziyaretçiler sürekli olarak Şerif'in kötü muamelesine maruz kalıyorlardı. Ancak buna rağmen, bu Kutsal Şehir üzerindeki hakimiyetin Kutsal Aile'nin [Peygamberin ailesinin] bir koluna ait olduğu inancını koruyorlardı. Bu gerçek reddedilemez olarak kabul ediliyordu.

Başlıca İslam güçleri, Mekke Şeriflerini zımnen tanımlarına her zaman belirli bir çekince koymuşlar ve bu çekinceyi kabul etmek zorunda kalmışlardır. O hiçbir zaman bağımsız bir hükümdar olmadı ve uzun vadede koruyucu devletlerin hükümranlığını tanımak zorunda kaldı.

## II

## MEKKE ŞERİFLİĞİ-DEVAM

Mekke Şerifliği kendine özgü konumunu iste bu köken tesadüflerine borçluydu. Statüsü, Mekke şehrinin genel olarak Müslüman dünya için taşıdığı eşsiz önemle biraz daha artmıştı. Onuncu yüzyıldan itibaren, önde gelen İslam hükümdarlarından hiçbiri Batı Arabistan'ı yaklaşık olarak bile düzenli bir yönetim altında tutacak mekanizmaya sahip değildi. İki noktada aynı şekilde kararlıydılar: Birincisi, Mekke'nin resmî törenlerinde icra edilen resmi dualara [Cuma ve bayram hutbeleri] kendi isimlerinin girmesini sağlamak, her biri diğerlerinden öncelikli olmak istiyordu; ikincisi, yıllık festivallerdeki [Hac ibadeti] vekillerinin iddialarına uygun olarak rütbe almaları. Dualarda Halife'nin adı, gücü bir hayalete dönüştükten sonra bile, sorgusuz sualsiz ilk sırada yer alıyordu. Yaklaşık olarak miladi 1000 yılından 1200 yılına kadar Mekke'de otorite sahibi olan Peygamber'in soyundan gelenler, gerekli hürmeti belli bir tarafsızlıkla yerine getirmişlerdir. Onların emriyle, şimdi Bağdat'taki resmi Halife için ve yine Mısır'daki sapkın muhalif Halife için, birinin veya diğerinin gösterdiği güce veya sunduğu rüşvete göre dua ediliyordu. Yaklaşık miladi 1200'den günümüze kadar Mekke'de hüküm süren Şerif ailesi, Mısır'daki Fatımi Halifeliğine son verildiğinde ve 1258'de Moğol fırtınası Bağdat'takini silip süpürdüğünde kısa süre içinde seçim yapma zorluğundan kurtuldu. Bu olayları takip eden yüzyıllarda, dualarda yalnızca Sultanlardan bahsedildi. Ve böylece, dualarda, Şeriflik ile İslam'ın baş gücü arasındaki ilişkinin ilk resmi ifadesi yer aldı.

Mısır uzun süre tartışmasız bir konuma sahip olmuştur, bu nedenle on üçüncü yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar Batı Arabistan toprakları üzerinde Sultanları tarafından uygulanan bir himayeden bahsetmek doğrudur. Hicaz (Batı Arabistan) gıda maddeleri ve diğer ihtiyaçların ithalatı için Nil topraklarına bağımlıydı. Memlûk Sultanları Şerifliğin devamına izin verdiler ve bu makamda hak iddia edenlerin bitmek bilmeyen küçük veraset savaşlarına müdahale etmediler. Gerekli olduğunda, Sultanların düzenli birliklerden oluşan bir müfrezenin yardımıyla bu çekişmelerin bazılarında dengeyi değiştirmesi ve itaati zorlaması çok az çabaya mal oldu. Büyük bir Müslüman gücün eğitilmiş askerleri ile birkaç yüz köle, aynı sayıda paralı asker ve birkaç Bedevi aşiretinin zamanında yaptığı yardımdan oluşan Şerif'in küçük kuvveti arasında her zaman eşit olmayan bir mücadele vardı. Dahası, iç karışıklıklar, cezalandırıcı lidere her zaman karışıklık içindeki topraklarda bir tarafın iş birliğini garanti ediyordu.

Mısır 1517 yılında Sultan Selim tarafından fethedilince, Türkiye de otomatik olarak Kutsal Toprakların koruyuculuğunu üstlendi. Türk Sultanları kendilerini alçakgönüllü bir gururla her iki kutsal şehrin "hizmetkârları" olarak nitelendirdiler. Aynı zamanda Mekke'deki garnizonları, bu hizmeti kimseyle paylaşmaya niyetli olmadıklarının açık ve görünür bir işaretiydi. O dönemden itibaren, resmi hutbelerde isimleri hemen Büyük Şerif'inkinden önce geliyordu. Daha sonra, Türk Sultanları tarafından İslam'daki rakipsiz güçlerinin işareti ve mührü olarak üstlenilen *Halife* unvanının eklenmesiyle bu onurun önemi daha da artmıştır.

Osmanlılar, kutsal şehirlerin ümitsizce altüst olmuş yönetimini ıslah etmek için önceki dönemlerde bu himaye edilen topraklardaki selefleri kadar az çaba sarf ettiler. O tarihe kadar, Şeriflik üç yüzyıldan fazla bir süredir devam ediyordu ve hiçbir Müslüman bu kurumun meşruluğu ya da arzu edilirliliğini sorgulamayı düşünmüyordu.

Osmanlıların yönetim metotları, daha önceki Müslüman imparatorluklarındaki kadar kalıcı bir merkezileşmeye uygun değildi. Eyaletler hızla, her biri büyük ölçüde bağımsızlığa sahip feodal mülkler niteliğine büründü. Kahire, Şam ve Bağdat paşaları Mekke'de birinci olmak için birbirleriyle yarışıyorlardı. Bu rekabetten, tıpkı Kutsal Toprakların efendilerinin Şeriflerin aile çekişmelerinden yararlandığı gibi, Şeriflik de kazançlı çıktı. On sekizinci yüzyılda Şerifler dışarıdan gelen ağır bir elin baskısından rahatsız değillerdi, ancak kendilerine güvenmek zorunda kaldılar ve beklenmedik bir rakip güçlerini yok etmekle tehdit ettiğinde yetersiz donanımları onlar için bir tehlike kaynağı oldu.

Orta Arabistan'daki Vahhabiler, İslam'a leke sürüldüğünü ilan ettikleri bu durumu protesto etmek için mutaassıp bir gayretle harekete geçerek bir reform hareketi başlattılar.

Öncelikle Türk egemenliğine karşı yöneltilen bu "kutsal savaş," [cihad] Arabistan'ın büyük bir bölümünde on iki yüzyıl önce [Hz.] Muhammed'in uyandırdığına benzer bir dini coşku uyandırmayı başardı ve on sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla geçerken, bu Vahhabiler Kutsal Şehirlerin hakimiyetini elde etmeyi ve Şerifleri otoritelerini tanımaya zorlamayı başardılar. Mısır Paşası, daha sonra ilk Hidiv olan Mehmed Ali, Türk Sultanı tarafından kendisine verilen görevi yerine getirmeyi ve Kutsal Toprakları yeniden fethetmeyi sonsuz zorluklarla başardı.

O zamanki Şerif, Vahhabileri ülkesinden püskürtmedeki yetersizliği nedeniyle, ailesinin birkaç üyesiyle birlikte sürgüne gönderilerek cezalandırılırken, boşalan makamına akrabalarının başka bir kolunun başı atandı. Bu krizde de Şerifliğin kaldırılmasından söz edilmedi.

Vahhabilerin 1813'te Hicaz'dan çıkarılmasıyla birlikte Şeriatın son tarihi aşaması başlar. Mısır'ın ilk Hidivi tarafından 1840'a kadar kısmen Türk otoritesiyle iş birliği içinde, kısmen de Türk otoritesine muhalif olarak uygulanan himaye tamamen etkili oldu ve böylece Sultan Kutsal Topraklar'da İstanbul'dan gönderilen bir vali tarafından düzenli olarak temsil edildiğinden, bu özgür hanedan için eski güzel çalkantılı zamanlar geri gelmedi.

Bununla birlikte, Şerifler ve İstanbul'daki hamileri arasındaki uzlaşma hiçbir zaman samimi olmadı; iki tarafın istekleri ve çıkarları bunun için çok uzaktı. Türkiye'nin Sultanları Şerifliği, Hicaz'ı sıradan bir *vilayet* ya da eyalet haline getirmelerini engelleyen zorunlu bir kötülük olarak görüyorlardı. Buraya diğer *vilayetlerdekine* benzer askeri ve sivil memurlar yerleştirdiler, ancak bu astların işlevleri, Şerif'in sınırsız gücü nedeniyle engelleniyordu. Osmanlı-Vahhabi Savaşlarından [1811-1818] sonra, söz konusu idareci, hükümdar tarafından seçildi ve rakip akrabalar artık irsi bir makama sahip olan bir kimseyi silah zoruyla görevden alamadı. Sultan ve Babıali ile birlikte entrika silahına başvurmak zorunda kaldılar. Yine de bu istikrarlı yönetim görünümüne rağmen, 1880 yılına kadar Şerif, Sultan'ın vekillerine karşı tüm silahlı direnişi sonuçsuz bıraktı. Teoriye göre Sultan'a itaat edilmesi gerekiyordu, ancak Sultan'ın Hicaz'daki hizmetkârları sadakatsiz ve kabul edilemezdi. Bu arada İstanbul'da, Şerif'in ailesinin bazı üyeleri, kısmen hüküm süren Şerif'in iyi niyeti için rehine olarak, kısmen de onu çevresinde rakipler bulundurma yükünden kurtarmak için bir tür onurlu esaret altında tutuluyordu ve ayrıca Şerif'in güvenilmez olduğunu kanıtlaması durumunda bu rakipleri hazır bulundurmak da bir kolaylıktı.

Hicaz'daki Türk valilerin işi hiç de kolay değildi. Enerjik bir Şerif, valinin otoritesini en küçük ölçüye indirmek için her zaman tetikte olurdu. Zayıf bir Şerif itaatkâr olabilirdi ama o zaman da ailesindeki kötü niyetli unsurları kontrol edip zararsız hale getirecek gücü yoktu ve çoğu zaman muhaliflerin oyunlarına kurban giderdi. Barışın korunması için iki otorite arasında iş birliği hayal bile edilmiyordu. Mekke'den Medine'ye, Cidde'ye ve Taif'e giden yollar kronik bir güvensizlik içindeydi ve ağgözlü Bedevilerin Şerif'in gizli desteğinden memnun oldukları nadir değildi.

1882'den 1905'e kadar bu makamı işgal eden Şerif Avnürrefik [1882-1905], enerjik bir tipti ama aynı zamanda, eylemleri Sezar'ın çılgın hırsını çağrıştıran ağgözlü bir zorbaydı. Birbiri ardına gelen valiler boyun eğmek ve onun gölgesinde oturmak zorunda kaldılar. Yalnızca Ahmed Ratib, 1892'den Avnürrefik'in 1905'teki ölümüne kadar Şerifin kötü eylemlerine gözlerini kapatarak ve görevdeki suiistimallerden elde edilen kârdan pay almakla yetinerek ayakta kalmayı başardı. Avnürrefik'in o sırada İstanbul'da yaşayan kardeşi Abdullah onun halefi olarak atandı ancak memleketine yolculuğuna başlayamadan öldü. Bunun üzerine Sultan, Avnürrefik'in yeğeni olan Şerif Ali'yi "Mekke Emiri" olarak atadı. Bu prenslere Türk makamlarınca verilen unvan, bu konudaki olası bir hassasiyete duyulan saygıdan ötürü bu şekildeydi.

Hem Şerif Ali hem de Vali Ahmed Ratib, 1908'de büyük Türk Devrimi patlak verdiğinde mağlup oldular. Ratib mali zorlamalara ve sürgüne boyun eğmek zorunda kalırken, tahttan indirilen Şerif Kahire'ye yerleşti. Amcasının oğlu Hüseyin, Avnürrefik'in kardeşi Ali'nin oğlu, onun yerini aldı. Çok geçmeden bu Hüseyin'in, Şerifliğin itibarını ve statüsünü geri kazanmak için olayların gidişatından faydalanma niyetinde olduğu ortaya çıktı.

Jön-Türk Hükümeti'nin kuruluşundan itibaren mücadele etmek zorunda kaldığı pek çok güçlükte Arabistan'ın da payı olduğu iyi bilinmektedir. Bu nedenle, yeni rejim tarafından atanan

Şerif'in kendi yoluna gitmesine izin vermeyi uygun buldu ve Hüseyin bu özgürlüğünü bol bol kullandı.

Türk-İtalyan Savaşı sırasında, Türk hakimiyeti özellikle Arabistan'ın güney kesiminde sıkıntılı bir durumdaydı ve Türk Hükümeti, isyancı Asir bölgesindeki kuşatılmış durumda olan Ebhâ Türk askeri birliklerinin tahliye edilmesi için Şerif Hüseyin'den yardım istedi. Köleler, paralı askerler ve Bedevilerden oluşan eski zamanlardan kalma bir Şerif ordusuyla Hüseyin, muhtemelen kuşatma altındaki Ebhâ Türk garnizonunun güvenli bir şekilde geri çekilmesini sağlamaya yardımcı olan, ancak aynı zamanda hiç şüphesiz Şerif'in Türk otoritesine sadakat duygusunu yumuşatan bir sefer düzenledi.

Aynı Milli Türk Haber Ajansı (Milli Ajans), Reuters'in Arabistan'daki isyanla ilgili olarak "İngiltere'nin parasını ödeyen başıboş soyguncu çetelerinin çabucak bastırılan bir ayaklanması" olarak bildirdiği haberini yalanladı- daha sonra Şerif Hüseyin'in tahttan indirildiğini ve yerine atanan Şerif Ali'nin Mekke'ye doğru yola çıktığını bildirdi. Burada, Milli Ajans'ın ilk raporundaki "başıbozuk soyguncu reisi" ile kastedilenin Şerif Hüseyin'in kendisi olup olmadığı ve Şerif Ali'nin önerilen yolculuğunun olaysız geçip geçmeyeceği gibi doğal sorular ortaya çıkmaktadır. Türk Hükümeti'nin yardımlarıyla "soyguncu baskınlarını" bir kez daha bastırmaya çalışacağı yeni atanan Şerif'in, bir süre önce Hüseyin'in yerine atanan kişi olup olmadığı Milli Ajans'ın raporunda açıkça belirtilmemiştir, ancak öyle olması çok muhtemeldir. Bu durumda, Şerif Ali savaştan önce Kahire'den ayrılmış ve İstanbul'a gitmiş olmalıdır.

Burada, tıpkı geçmişte oynadığı gibi, bir Şerif'in diğerine karşı oynadığı eski oyunun bir tekrarı var. Ve sonuç, bu ikisinden hangisinin sancağı altında daha büyük bir "soyguncu akıncı" gücü toplayabileceğine bağlı olacaktır: Türkler ve dostları tarafından desteklenen Ali ya da rakipleri tarafından yardım edilen Hüseyin.

Kuşkusuz her iki alternatif de mevcut koşullar altında Türk otoritesine karşı ciddi bir isyanın ne kadar önemli olduğunu kanıtlamaktadır.

### III

#### ŞERİF VE HALİFE

Reuters telgrafında atıfta bulunulan Türk-Alman mesajındaki "soyguncu akıncılar" ile Mekke Emirinin aynı kişi olduğunu ve buna bağlı olarak, Mekke Emiri olan Şerif Hüseyin'in, Türk egemenliğine karşı kendi sancağını kaldırdığını varsayarsak, o zaman şu soru ortaya çıkmaktadır: "Şerif bu muhalefetiyle neyi kastetmektedir?"

İslam üzerine yazan çeşitli yazarlar, Türkiye'nin Sultanının "Halife" unvanını üstlenmesinin, bizzat İslam hukukuna dayanarak, uygunsuzluğu üzerine yorumlarda bulunmuşlardır. Gerçekten de dokuz yüzyıldan fazla bir süre boyunca, Müslüman dünyası tarafından Halifelerin, [[Hz.] Muhammed'in mensubu olduğu Kureys'in Arap soyundan geldiklerinin izini sürebilmelerinin zorunlu olduğu kabul edilmiştir. On altıncı yüzyıldan bu yana Sultanlar tarafından ileri sürülen iddialar hiçbir zaman genel olarak onaylanmamıştır. Bu iddiaların şiddetli bir açık muhalefete yol açmaması, kısmen Sultanların kendilerini bu isimle süsledikleri dönemde Türk İmparatorluğu'nun heybetli gücünden, kısmen de gasp edilen itibarın pratikte bir karşılığının olmamasından kaynaklanıyordu. Halife, Sultan'ın kılıçla fethettiği topraklara hiçbir toprak parçası katmadı ve Müslüman cemaatler tarafından Halife'ye hiçbir zaman ruhani otorite atfedilmedi. [Hz.] Muhammed'den sonra bir Müslüman naibin taşıyabileceği en yüksek unvanı üstlenmesiyle bu Sultanlar, tüm Müslüman prenslere, hiçbirinin kendisini onunla eşit görmesine izin verilmeyeceğini duyurdular.

Türk hakimiyeti altında bulunan Müslümanlar, Sultanlarının Halifeliğinden etkilenmediler. Türkiye'ye bağlı olmayan Müslüman topraklarındaki tebaanın yöneticileriyle ilişkileri daha da az etkilendi ve en azından bu mesele, gayrimüslimler tarafından idare edilen Müslümanlar için bir anlam ifade ediyordu. Bunların sayısı çoktur ve son yüzyıllarda sürekli olarak artmıştır. Etkili bir Hilafet, nasıl açıklanırsa açıklansın, tüm inananların siyasi birliğini gerektirmektedir.



Halife bu birliğin cisimleşmiş halidir ve her şeyden önce Müslümanların düşmanlarına karşı İslam ordularının lideridir, yoksa tüm öneminden mahrum edilmiş bir isim taşır. Uluslararası yaşamda Ortaçağ tarzı yapılara yer yoktur ve Türkiye'nin diğer devletlerle, özellikle de Müslüman tebaaya sahip olanlarla barış içinde yaşayabilmesinin tek yolu, Halifelik iddialarının, bu unvan resmi olarak korunsa bile, dürüstçe bir kenara bırakılmasıdır. Bu durum daha sonraki Türk devlet adamları tarafından çok iyi anlaşıldı ve onlar ya Halifelik fikrini tüm uluslararası müzakerelerinde ortadan kaldırdılar ya da Halifeyi hatalı bir şekilde bir tür papa -Kilise prensi- olarak gören Avrupalı meslektaşlarının bu yanlış düşünceyi sürdürmelerine zararsız olduğu için müsaade ettiler.

Ancak, modern bakış açısından habersiz olan ve siyasi sistem çerçevelerinde Halifelik efsanesine önemli bir yer ayırmaya devam eden cahil Müslümanlar, gerçek hayattan çoktan kaybolmuş olanı en azından hayali olarak korumak için sık sık Panislamcı tasavvurlarla sunuldu. Ve bu tasavvurlar çoğunlukla oldukça ihtiraslı olmuştur.

Halifelik fikrinin modern uluslararası ilişkilerle ne kadar çeliştiği, Türk Hükümeti'nin Almanya ile kurduğu ittifakın cazibesine kapılarak bu fikri yeniden gündeme getirmesiyle ortaya çıktı. Halifeliğin rönesansının ilk açık ve görünür işareti, dünyadaki tüm Müslümanlara, itaat etmekle yükümlü oldukları siyasi otoriteye bakılmaksızın, bu savaşa katılma çağrısının eşlik ettiği "Kutsal Savaş" [cihad] ilanı oldu. Ardından, hepsi de Türk Sultan-Halifesinin her koşulda Müslümanların siyasi politikasını kontrol eden kişi olduğu varsayımına dayanan bir dizi resmi ve işgüzar yayın geldi.

Tüm bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, Mekke Şerifinin Halifeliğe talip olarak Sultan Mehmed Reşad'a nasıl rakip olmaya çalışabileceği sorusuna cevap vermeye pek gerek kalmamaktadır.

Halifelik makamı kimin elinde olursa olsun, modern siyasi koşullarla tamamen uyumsuzdur. Ve bu, mevcut savaştan önce olduğu gibi sonra da doğru olacaktır. Ona sadece boş bir unvan olarak tahammül edilebilir.

Geri kalanlar için, Mekke Şerifliğinin tarihi ve mevcut durumu hakkında daha önce yazdıklarımızdan, herhangi ulvi heveslerin özellikle yerel prenslikler için uygun olmayacağı görülebilir. Mekke Şeriflerinin Halifeliği fikri, İslam üzerine yazan şu ya da bu Avrupalı yazar tarafından birden fazla kez dile getirilmiştir, ancak Müslüman dünyasında bu konu hiçbir zaman gündeme getirilmemiştir ve -miladi 1200 yılından beri Mekke'de ve Batı Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde hüküm süren- Katade Hanedanı'ndan gelen Şeriflerden hiç kimse böyle bir şeyi asla düşünmemiştir. Yabancı etkilerin bile bir Mekke Şerifini Halifelik için kumar oynamaya ikna etmesi mümkün değildir. Şeriflerin hepsi de böyle bir girişimin başarı şansının ne kadar az olduğunu pek iyi bilirler ve kendilerini gelenek ve kaynaklarıyla Hicaz'la sınırlı hissederler.

Belki de pek çok kişinin düştüğü bir başka hataya, yani Hicaz'ın Türk hakimiyetinden alınmasının otomatik olarak Türk Halifeliğini sona erdireceği, çünkü Halife'nin unvan iddiasını kısmen Kutsal Şehirleri korumasına dayandırdığı görüşüne karşı çıkmak gereksiz değildir. Bu görüş ne Muhammed hukuku ne de Muhammed tarihi tarafından desteklenmektedir. Mekke ve Medine, örneğin, inançsız Karmatilerin elinde olduğu, yine sapkın Fatimi Halifelerine boyun eğdiği, Halifelik makamı ile tüm ilişkilerin askıya alındığı, Vahhabilerin Türkleri Kutsal Topraklardan sürdüğü dönemler yaşamıştır; bu durumların hiçbirinde tek bir Müslümanın aklına Halifenin onurunu sorgulama hakkı gelmemiştir. Halifelik ve Kutsal Topraklar birden fazla kez birbirlerinden bağımsız olarak var olmuşlardır.

Yüksek siyasi beklentiler bir yana, Hüseyin'i Türklere itaat etmekten vazgeçirecek yeterince neden vardır. Sultan-Halife ile Şerif arasındaki ilişkilerin göstermelik olduğu ve hiçbir zaman samimi olmadığı iyi bilinmektedir. Şerifler, himayeyi her zaman baskıcı bir bağ olarak hissetmişlerdir ve Türkler, fatihler olarak bu topraklara bahsettikleri nimetler adına halka hiçbir zaman cazip gelememişlerdir. Bu konuda hiçbir şey vermediler ve haccın yapıldığı birkaç hafta boyunca Kutsal Şehirlere giden yolların güvenliğini sağlayacak bir konumda bile olmadılar. Başka

yerlerde olduğu gibi Türkler Arabistan'da da halkla çok az ilişki kurmaya gayret etmişlerdir. En yüksek derecede seilmeyen kişilerdir.

Türkiye'nin 1908'den beri elinde bulunduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti, Mekkeliler ve onların irsî prensleri tarafından hiçbir şekilde putlaştırılmamıştır. İstanbul'a 1908'den beri Mekke'den gelen ziyaretçiler, Genç Türkiye'nin yöntemleri ve idealleri karşısında dehşete kapıldılar. Tüm Mekke hac ziyaretleriyle geçinmektedir ve herkesin ilgisi, tıpkı tarımla uğraşan bir halkın hasat beklentisi gibi, *hacılardan* elde edilecek kazanç odaklanmıştır. İlkelerine Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik yazan ve daha sonra yönetimde Abdülhamid'inkine eşdeğer despotik yöntemler benimsemeye başlayan Komite, Mekke'de Türkiye'nin savaşa katılmasının nedeni olarak görülüyor ki bunun Kutsal Şehirler için aşikâr sonucu hacıların yokluğu ve gıda maddelerinin ithalatının kısıtlanmasıydı. Türk egemenliğini içtenlikle kabul etmiş olan Batı Arabistan halkı bile artık mevcut Türk *rejimini* lanetlemektedir. Türkiye'nin müttefiki Almanya'nın düşmanı olan bir güce başvurmaya hazır olmalarına şaşmamak gerek! Reuters'in Cidde'deki ticaretin yeniden normal seyrine döndüğünü bildiren son telgrafi, verdiği bilgilerle Türk karşıtı hareketin ana nedenlerinden birine işaret etmektedir.

Büyük Savaş'ta Mekke Şerifliğinin yer alması mümkün değildir. Elindeki kuvvetler, bir arada tutulması zor, disiplinsiz ve eğitimsiz bir muhafız birliği, birkaç paralı asker ve bazı Bedevi kabilelerinin katkısından başka bir şey değildir. Kutsal şehirlerin nüfusu, askeri bir güç oluşturmak için hiçbir unsur sağlamamaktadır ve bu nüfus içinde, Türklerin şimdi kullanmak istediği Şerif Ali, kesinlikle bazı taraftarlar bulacaktır. Arabistan hala, eskiden olduğu gibi, çatışan çıkarlar ve yüzyıllardır süren kan davaları yüzünden umutsuzca bölünmüş durumdadır. Büyük girişimler için hazır değil. Ancak, şu an için, Batı Arabistan'da Türkiye'ye karşı Büyük Şerif'in önderliğinde ve İngiltere'nin desteğiyle gerçekleştirilecek bir isyan, Türk Hükümeti'nin başına ciddi bir bela açabilir ve bu bela Mekke'de olduğu için tüm Müslüman dünyası tarafından bilinmekte ve el üstünde tutulmaktadır. İyi hazırlanmış ve ustalıkla yürütülmüş böyle bir sefer, Alman koruması altındaki Genç Türkiye'nin, İslam'ın ortaçağ fanatizmini diğer dini mezheplere karşı kışkırtma ve bunu çatışmaya teşvik olarak kullanma girişimine karşı ustaca bir darbe olacaktır.

Ne olursa olsun, dini nefretin ateşiyle oynamaktan tiksinenlerin, esasen dindar olmayan Jön Türklerin kendilerini ikna etmeye izin verdikleri bir ölçü, Arap ayaklanmasından pişmanlık duymaları için hiçbir neden yoktur. "Halifelik" ve "Kutsal Savaş" gibi değersiz ve gürültülü konuşmalara bir son verme eğiliminde olan her şey saygıya değer olarak kabul edilebilir.

### **NOT [Gottheil]**

Beyannamenin aşağıdaki çevirisi *The Near East*'de yayınlanmıştır:

Profesör Hurgronje, monografisini yazdığından bu yana, Türk hükümeti tarafından Medine'ye gönderilen yeni Başşehzadenin kimliği konusundaki tahmininden şüphe duymak için nedenlere sahip olmuştur. Muhtemelen bu kişi, amcası Avnürrefik'in yerine geçen ve onun ölümünden sonra Mısır'a yerleşen Ali değildir.

Bildiri, Profesör Hurgronje'in kendi makaleleriyle bağlantılı olarak ilginç olduğu için eklenmiştir. Kendisi, mümkün olsaydı, bunun yanı sıra Türk beyannamesini de vermeyi tercih ederdi.

### **MEKKE ŞERİFİNİN BEYANNAMESİ**

"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla."

Bu bizim tüm Müslüman kardeşlerimize hitaben umumi beyannamemizdir.

"Ey Tanrı, bizimle kavmimiz arasında hak ile hükmet; Hâkim olan Sensin."

Tüm dünya bilir ki, tüm Müslüman prensler ve yöneticiler arasında Türk Hükümeti'ni ilk tanıyanlar Mekke'nin Kutlu Emirleri olmuştur. Bunu, Osmanlı Hanedanı'nın Sultanlarını (mezarlarının toprağı mübarek olsun ve cennette yaşasınlar!), nasıl dürüst olduklarını ve Dinin ve

Peygamberin (salavât onun üzerine olsun!) tüm emir ve hükümlerini nasıl mükemmel bir şekilde yerine getirdiklerini gördükleri için, İslam kardeşliğini birbirine bağlamak ve güçlendirmek için yaptılar. Bu nedenle onlara her zaman itaat ettiler.

Bunun bir göstergesi olarak, Hicri 1322'de Abha'yı kuşatanlardan kurtarmak ve Hükümetin adını onurlu bir şekilde korumak için o Araplara karşı kendi Araplarıyla birlikte onlara nasıl yardım ettiğimi hatırlayın ve ertesi yıl oğullarımdan birine emanet ettiğim ordularıyla onlara nasıl yardım ettiğimi de hatırlayın; çünkü İttihat ve Terakki Cemiyeti ayaklanıp güçlenene ve iktidara el koyana kadar gerçekte Hükümetle birdik. O zamandan beri Devletin nasıl yıkıma uğradığını, mallarının elinden nasıl alındığını ve dünyadaki yerinin nasıl kaybedildiğini düşünün; ta ki şimdi bu son ve en ölümcül savaşa sürüklenene kadar.

Bütün bunları, ortaya koyması bana düşmeyen, ancak bu en yüce ve en asil Müslüman İktidarın parçalara ayrıldığını ve yıkıma sürüklendiğini gören tüm dünya Müslümanları için aleni ve üzüntü sebebi olan utanç verici iştahları tarafından yönlendirilerek yaptılar. Aynı zamanda, kendi suçları olmaksızın hayatları feda edilen, Müslüman ve diğerlerinden oluşan pek çok tebaası için de ağıt yakıyoruz. Bazıları haince öldürüldü, bazıları ise savaşın felaketleri yetmezmiş gibi zalimce evlerinden sürüldü. Bu felaketlerden en ağır payı Kutsal Topraklar almıştır. Yoksullar ve hatta varlıklı aileler, mobilyalarını ve tüm mallarını kaybettikten sonra, kapılarını ve pencerelerini, hatta evlerinin ahşap çerçevelerini bile ekmek için satmak zorunda bırakıldılar. İttihat ve Terakki'nin arzusu bu şekilde bile tatmin olmadı. Kötü emellerinin tüm boyutlarını gözler önüne serdiler ve İslam'ın gerçek takipçileriyle aralarındaki tek bağı kopardılar. Kitabın emirlerine itaatten ayrıldılar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Sadrazamının, Şeyhülislamının, Ulemanın, Nazırlarının ve Eşrafının göz yummasıyla, *İctihad* adlı gazetelerinden biri İstanbul'da Peygamberimiz (Allah'ın salât ve selamı onun üzerine olsun!) hakkında değersiz şeyler yayınladı ve onun hakkında kötü konuştu (Allah korusun!). Sonra İttihat ve Terakki, Allah'ın "Bir erkeğe bir kadının iki katı pay verilecektir" ayetini reddetti ve onları birbirine eşit kıldı. Daha da ileri giderek, Mekke, Medine ve Şam'da garnizonda bulunan askerlerin yeni ve aptalca nedenlerle oruçlarını bozmalarına neden olarak ve Tanrı'nın "İçinizden hasta olanlar veya yolculukta bulunanlar...." emrini dikkate almayarak İncanın beş temel taşından birini, Ramazan Orucunu bile kaldırdılar. Evet, daha da ileri gittiler. Sultanın şahsını zayıflatılar ve şahsi hükümetinin reisini kendisinin seçmesini yasaklayarak onun onurunu elinden aldılar. Halifeliğin temelini sarsmak için buna benzer başka şeyler de yaptılar.

Bunun için kendimizi onlardan ayırmak, onları ve itaatlerini reddetmek açıkça bizim payımıza düşen ve yapmamız gereken bir görevdi. Ancak biz yine de onların kötülüklerine inanmadık ve bunların bizimle Hükümet arasında bir ayrılık yaratmak isteyen kötü niyetli kişilerin hayalleri olduğunu düşünmeye çalıştık. Türkiye'yi yönetenlerin Enver Paşa, Cemal Paşa ve Talat Bey olduğu ve her istediklerini yaptıkları herkes tarafından anlaşılınca kadar onlara katlandık. Mekke'deki Şer'i Mahkeme hâkimine mektup yazarak Bakara Suresi'ndeki ayetleri tahrif ettiklerinde ve kendisine mahkeme dışındaki müminlerin delillerini reddetmesini ve sadece mahkeme içinde yapılan iş ve sözleşmeleri dikkate almasını söylediklerinde suçlarını açıkça ortaya koydular. Ayrıca, aralarında Emir Ömer el-Cezairi, Emir Arif el-Şahabi, Şefik Bey el-Müeyyed, Aselizade Şükrü Bey, Abdulvahap, Tevfik Bey el-Bast, Abdülhamid Zöhravî Efendi, Abdülgani el-Arisi ve onların bilgin yoldaşlarının da bulunduğu Müslümanların en şerefli ve aydınlarından yirmi birini bir günde asarak kabahatlerini gösterdiler. Bu kadar çok kişiyi, hatta sığırları bile bir seferde yok etmek, tüm tabii şefkat ve merhametten yoksun insanlar için zor olurdu. Ve eğer bu kötü eylem için bazı mazeretleri olduğunu varsayarsak, bu talihsiz adamların masum ve en zavallı ailelerini hangi hakla yabancı ülkelere götürdüler? Doğal koruyucularından yoksun bırakılan çocuklar, yaşlı erkekler ve narin kadınlar sürgünde her türlü kötü muameleye ve hatta işkencelere maruz bırakıldılar, sanki zaten çektikleri acılar yeterince azap değilmiş gibi. Tanrı dememiş miydi: "Hiç kimse bir başkasının günahı yüzünden cezalandırılmayacaktır..." Diyelim ki kurbanlarının zararsız ailelerine kötü davranmak için kendilerine göre bir neden buldular; o zaman neden onları açıktan ölmekten kurtaracak tek şey olan mallarını ve mülklerini

ellerinden aldılar? Ve eğer bu kötü eylem için bir mazeretleri olduğunu varsayarsak, kemiklerini kirlettikleri ve tozunu etrafa saçtıkları, en dürüst ve namuslu efendimiz ve kardeşimiz Es-Seyyid eş-Şerif Abdülkadir el-Cezairi el-Hassani'nin mezarını parçaladıkları için onları nasıl affedebiliriz?

Kısaca değindiğimiz bu kötülüklerin hükmünü genel olarak dünyaya, özel olarak da Müslümanlara bırakıyoruz. Onların kalplerinin derinliklerinde Dine olan sadakatsizliklerine ve Araplara karşı olan duygularına, Allah'ın, "Evimi, ona gelen herkes için temiz tutun" diyerek Evi olarak seçtiği o kadim Evi -bütün Müslümanlar tarafından çok saygı duyulan bir Evi-bombalamalarından daha güçlü bir kanıt isteyebilir miyiz? İsyan başladığında Ecyad kalesinden orayı topa tuttular. İlk atış Hacerulesved'in bir buçuk metre yukarısına isabet etti. İkincisi ise üç metre yakınına düştü, böylece alev yukarı sıçradı ve Kisveyi [Kâbe örtüsü] sardı. Bunu gören binlerce Müslüman önce acıklı bir çığlık atarak sağa sola koşuştular, sonra da öfkeyle bağırarak onu kurtarmaya koştular. Alevleri söndürebilmek için kapıyı kırıp açmak ve çatıya çıkmak zorunda kaldılar. Üçüncü bir top mermisi Makam-ı İbrahim'e düştü ve diğer top mermileri de silahlarına hedef yaptıkları avluya ve çevresine düşerek, insanların ibadet etmek için yaklaşmalarını engelleyene kadar her gün Cami'de namaz kılan üç ya da dört kişiyi öldürdüler. Bunlar, Allah'ın Evini nasıl hor gördüklerini ve inananlar tarafından ona verilen onuru nasıl reddettiklerini gösterecektir.

Tüm bunları yargılama için Müslüman dünyasına bırakıyoruz.

Evet, yargılamayı Müslüman dünyasına bırakabiliriz; ancak dinimizi ve bir halk olarak varlığımızı İttihatçıların oyuncağı olmaya bırakamayız. Allah (Onun şanı ne yücedir!) bize özgürlük ve bağımsızlık yolunu açmış, zalimlerin elini kesmek ve askeri birliklerini aramızdan kovmak için bize zafer yolunu göstermiştir. Bağımsızlığa, hala düşmanımızın zulmü altında inleyen Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalanından bağımsızlığa kavuştuk. Bağımsızlığımız tamdır, mutlakdır, hiçbir yabancı etki veya saldırganlık tarafından el uzatılamaz ve amacımız İslam'ın korunması ve onun dünyadaki seviyesinin yükseltilmesidir. Yönetim ve adalet ilkelerinde tek rehberimiz ve savunucumuz olan yüce dinimize dayanıyoruz. İnançla uyum içinde olan ve İslam Dağı'na götüren her şeyi kabul etmeye ve özellikle de gücümüz ve yeteneğimiz olduğu ölçüde halkın tüm sınıflarının zihnini ve ruhunu yükseltmeye hazırız.

Biz dinimizin emirleri uyarınca bunu yaptık ve kendi payımıza, dünyanın her yerindeki kardeşlerimizin de İslam'daki kardeşlik bağlarının pekiştirilmesi için, üzerlerine düşen görevi yerine getireceklerine inanıyoruz.

Her şeyi veren Allah'ın Peygamberi hürmetine, bize bereket ihvan etmesi, iman ve müminlerin refahı için bizi doğru yola iletmesi için Rablerin Rabbi'ne yalvarıyoruz.

Her şeye gücü yeten Allah'a güveniyoruz, O'nun savunması bize yeter.

Mekke Şerifi ve Emiri,

HÜSEYİN.

25 Şaban, 1334.

### KAYNAKÇA

Hurgronje, C. Snouck. *The Revolt in Arabia*. Translated and foreword Richard J. H. Gottheil. New York: G. P. Putnam's Sons, 1917. III-VI, 1-50.

# ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2023 • 375-378

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1344707

**MUSTAFA KİSBET, İSLAM HUKUKUNA GÖRE SATIM AKDİNDE  
MALIN KABZ VE TESLİMİ, İSTANBUL: NİZAMİYE AKADEMİ  
YAYINLARI, 2015, 1. BASKI, 288 SAYFA.**

### Ahmet ÖZDEMİR

Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,  
Kastamonu, Türkiye

Assoc. Dr., Kastamonu University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law,  
Kastamonu, Turkey

[aозdemir@kastamonu.edu.tr](mailto:aozdemir@kastamonu.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-5273-1601>

### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 17.08.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 26.12.2023

Yayın Tarihi/Published: 31.12.2023

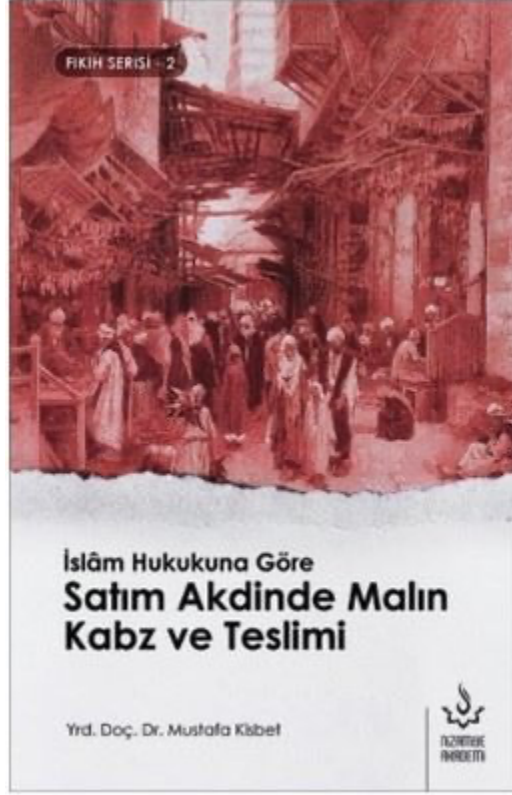
**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

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



**MUSTAFA KİSBET, İSLAM HUKUKUNA GÖRE SATIM AKDİNDE MALIN KABZ VE TESLİMİ, İSTANBUL: NİZAMİYE AKADEMİ YAYINLARI, 2015, 1. BASKI, 288 SAYFA.**



Geçmişten günümüze ticarî hayatta zaman zaman karşılaşılan satım şekillerinden birisi olan kabz etmeden malın başkasına satımı konusu, fikhî ilkeler çerçevesinde üzerinde durulması gereken bir konudur. Dr. Mustafa Kisbet, İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi başlıklı eserinde sadece malın kabz ve teslimi ile sınırlandırarak bu konuyu araştırmaktadır.

Kitabın birinci bölümde; çalışmanın kavramsal çerçevesine dâhil olan satım akdi, semen, mebî', kabz ve teslim kavramları ele alınmıştır. Satım akdinin tanımı verilirken mezheplerin konuya ilişkin farklı yaklaşımları vurgulanmış olmakla birlikte "konuyu daha teknik olarak incelediklerinden dolayı Hanefi usulünün takip edileceği" (s. 30) ifade edilerek satım akdinin rüknü ve şartları Hanefi mezhebindeki görüşler esas alınarak açıklanmıştır. Bununla birlikte zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerine de özet olarak yer verilmiştir. Satım akdinde karşılıklı bedeller başlığı altında semen ve mebî' kavramları izah edilmiştir. Bu kavramlar açıklanırken semen kavramının temel vasıflarına yer verilmeden yüzeysel olarak ele alındığı; mebî' kavramının ise malın çeşitleri de dâhil olmak üzere klasik ve güncel fıkıh literatüründen istifade edilerek ayrıntılı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Kavramsal çerçevenin ele alındığı birinci bölümün en sonunda kabz ve teslim kavramlarına yer verilmiştir. Kabz ve teslim yeri ve akitlere etkisi konusunun birinci bölümde yer aldığı görülmektedir. Bu bilgilerin kavramsal bilgi vermenin ötesinde açıklayıcı malumatlar içermesi göz önüne alındığında burada yer alması yerine ikinci bölümde ele alınması daha isabetli olacaktır. Müellif, konuyu sınırlandırma amacıyla satım akdi özelinde kabz mevzuunu ele almaktadır. Ancak kabz ve teslimin; sarf, selem, hibe, rehin, icare gibi pek çok akitte akdin sıhhat ya da lüzum şartı olduğu göz önüne alındığında kabzın akitlere etkisinin çok boyutlu bir şekilde incelemeye ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

İkinci bölümde satılan malın kabz ve teslimi için gereken şartlar ele alınmıştır. Kabz ve teslimi yapacak taraflarda ve mallarda aranan şartlar fıkıh kitaplarının daha çok satım akdi, kısmen de hibe ve rehin ile ilgili kısımlarındaki bilgilerden yararlanarak ortaya konulmuştur. Mezhep görüşleri arasındaki farklılıklara temas edilerek konu ele alınmış ve bazen bir mezhebin görüşünün tercih edildiği görülmektedir. Bu tercihlerde “tatbikat açısından daha uygun görünüyor” (s. 89) gibi gerekçenin de sunulduğu dikkat çekmektedir. Fıkıh doktrinleri sunulduktan sonra gerekçesi açıklanarak ve herhangi bir mezhep taassubu gösterilmeyerek tercihte bulunmuş olması esere ilmî olarak önemli bir nitelik kazandırmaktadır. Eserde dört fıkıh mezhebinin görüşlerinin aktarılması ile sınırlı kalınmayıp, Caferîler, Zahirîler ve Zeydîlerin görüşlerine de zaman zaman atıf yapılarak okuyuculara mukayese yapma imkânı sunulmuştur. Tarihi süreç içinde uygulanmış olan kabz ve teslim şekilleri konusu ayrıntılı bir şekilde açıklandıktan sonra “Sanal teslim” (s. 130) ve “Gayrimenkullerde tapu tescili” (s. 134) başlıkları altında kabz ve teslim konusunda güncel fıkıh problemleri kapsamında karşılaşılan çeşitli meselelere yer verilmiştir. Sanal teslim konusunda “sanal olan şeyin tesliminin de kendi sanal ortamında olacağı” (s. 132) ve hisse senedi işlemlerinde “satış işleminin sonucu kaydedilip ekran görüntüsü müşteriye sunulduğu zaman teslim ve tesellümün gerçekleştiği” (s. 133) sonucuna ulaşılmıştır. Kitaba aktüel bakımdan değer katan bir diğer durum ise uluslararası ticaretteki teslim şekillerinin açıklanıp, bu uygulamaların İslam Hukuku açısından değerlendirilmesinin yapılmasıdır. İkinci bölümde ele alınan diğer konular ise teslim yeri, zamanı ve masrafları ile satıcının malı hapis hakkıdır. Klasik dönem eserlerinin yanında özellikle Mecelle’den istifade edilerek sunulan bu mevzularda bazen mukayese sağlamak üzere Türk Borçlar Kanunu’na da yer verilmiştir. İnsanların birbiriyle etkileşiminin arttığı ve ulaşım vasıtalarının zenginleştiği günümüzde kabz ve teslim işlemi yapılmadan pek çok akdin yapılabilmesi gündeme gelmiştir. Mağduriyetlere ve aldatılmalara mani olması bakımından kabz ve teslim vurgu yapılması yerinde olmakla birlikte, nasları lafzî metotlarla yorumlayıp ticarî faaliyetleri büyük ölçüde sekteye uğratabilecek ölçüde kabz ve teslimi akitlerde şart koşturmak da sakıncalı olacaktır. Bu konuda ideal olan, akitlerde mağduriyete yol açmayan ancak ticarî faaliyetin devamını temin eden ve akitlerin sekteye uğramadan sürdürülmesini sağlayan dengeli bir yaklaşımın hedeflenmesidir.

Kitabın malın kabzının hukukî etkilerinin ele alındığı bölümünde; mezheplerin yaklaşımları, ortaya konulan görüşlerin delilleri de sunularak ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Şafîiler her türlü malın, Hanefîler menkul malların, Malikîler gıda maddesinin, Hanbelîler misli malın kabzdan önce satışını geçersiz kabul etmektedirler. Konu ile ilgili fıkıh mezheplerinin görüşleri aktarıldıktan sonra bu bilgilerin değerlendirilmesi ayrı bir başlık altında yapılmıştır. Burada “Malikîlerin hükme ulaşmada takip ettikleri usul sağlıklı görünmemektedir.” (s. 229), “Malikîlerin yönteminin güvenilirliği hakkındaki eleştirilerimizi Hanbelîler için de tekrarlayabiliriz.” (s. 229) şeklinde yorum ve değerlendirmeler yapılmıştır. Kabz olmadan satım akdinin yapılmasının doğurduğu olumsuz sonuçlardan birisi de ortaya çıkabilecek hasarlardan kimin sorumlu olacağına ve bu hasar sorumluluğunun ne zaman başladığına dair ihtilafların doğmasıdır. Üçüncü bölümün sonunda kabzın hasar sorumluluğuna etkisi konusu, sorumluluğun başlama zamanına dair açıklamalar yapıldıktan sonra, meb’de kabz öncesi ve sonrası meydana gelen değişimlerin akde etkisi ele alınmıştır. Konular işlenirken fıkıh kitaplarındaki temel yaklaşımların sunulmuş olması ile yetinilmeyip özellikle günümüzde yaygınlaşan sanal alışveriş işlemlerinden doğan problemler ve tüketici hakem heyetlerinin başlıca meşgul olduğu meseleler bu başlık altında ele alınmış olsaydı konuyla ilgili pek çok çağdaş fıkıh problemine cevaplar verilmesi mümkün olurdu.

Satım akdinde malın kabz ve teslim konusunun ele alındığı bu eserde, fıkıh mezheplerinin yaklaşımlarının tespit edilmesine öncelik verilmiştir. Fıkıh doktrinindeki yaklaşımlar arasından zaman zaman gerekçeleri de beyan edilerek tercihlerde bulunulmuştur. Kitapta kısmen güncel konulara temas edilmekle birlikte, eserin hazırlandığı zamandan bugüne ticarî sahada ortaya çıkan yeni gelişmeleri ihtiva etmemektedir. Özellikle bankaların günümüzde finansman aracı olarak kullandığı organize tevarrük işleminin kabz ve teslim olmadan satış yapılması konusu ile doğrudan irtibatı bulunmaktadır. Yaygınlaşan sanal ortam alışverişlerinin kabz ve teslim bakımından yeni fikhî meseleler doğurması da kaçınılmaz olmuştur. Ele alınan

kitapta olmayan bu ve benzeri yeni meselelerin ele alındığı çalışmaların yapılması fıkha uygun ticarî işlemleri insanlara gösterme ve gayri meşru uygulamalardan sakınmalarını sağlama bakımından faydalı olacaktır.

Fiziki malların satımındaki kabz ve teslim durumunun ele alındığı bu tür çalışmalar mevzunun sadece bir yönünü ele alan çalışmalar niteliğindedir. Konu, ticarî hayatın merkezinde yer alan bir öneme sahip olduğu için farklı boyutlarıyla mevzuun araştırılması faydalı olacaktır. Özellikle katılım bankalarının sıklıkla başvurduğu murabaha yönteminde malların kabz ve teslim süreçlerinin fıkha uygunluk bakımından incelenmesi gerekmektedir. Bankalar arası para transferinde paranın hesaba belirli bir süre sonra ulaşması da bu kabzın fıkha uygun gerçekleşip gerçekleşmediğine dair fikhî problemleri gündeme getirmektedir. Dolayısıyla güncel fıkıh problemlerini merkeze alan ve satım akdi ile sınırlı kalmayan yeni araştırmalar yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.